

Sune Liisberg

Det principielle nederlag som hermeneutisk udfordring

- Intern negation og viljen til forståelse hos Sartre og Gadamer

[...] jeg havde dog læst Kapitalen, men jeg havde læst den uden at forstå den, det vil sige uden at blive forandret
- Jean-Paul Sartre (1976, 191)

Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute?
- Charles Baudelaire (LE GOÛT DU NÉANT)

1. *Det principielle nederlag. Skitsering af to modeller*

I forbindelse med den filosofiske hermeneutik spiller den moderne forståelse af selvet som 'et forhold, der forholder sig til sig selv' og det deraf følgende spørgsmål om, hvordan selvet - indviklet i et sådant forhold - kan få oplysninger om, hvad og hvem det overhovedet er, en central rolle. Denne definition af selvet - som de fleste nok kender fra Kierkegaards Sygdommen til Døden - knytter sig til den hegelske tænkemåde, således som den lægges for dagen i fortalen til Phänomenologie des Geistes (jf. 1988, 17). Hegels virkningshistorie fornægter sig da heller ikke i hverken Sartres eller Gadamers tænkning, og skulle man karakterisere Phänomenologie des Geistes med eet ord, kunne man - både hvad formen og indholdet angår - med god ret nævne ordet tilblivelse eller på tysk: das Werden. Hvad det handler om at forstå er, at det blivende (substansen) i sin sandhed er tilblivelsen som sådan (subjekt = selvets uro [jf. 1988, 13-14 og 17]).

Anderledes forholder det sig med den filosofihistoriske inspirationskilde til den tyske idealismes subjektbegreb, nemlig Kants transcendentale subjekt, der så at sige befinder sig i et vakuum uden for tid og sted som blot og bar mulighedsbetingelse for spontan, kategorial genstandsbestemmelse, mens substansen betegner den realfaktor i vores empiriske tidsbestemmelser, der

forbliver uforandret, idet alt andet forgår; på samme måde forholder det sig med tiden, idet det ikke er tiden selv, der forandrer sig, men noget, som forløber i tiden (jf. Kant 1997, B 183). Med Hegels 'Verkehrung der (verstandes) Welt' (jf. Gadamer 1973, 106 ff.) sås der imidlertid tvivl om kategoriernes statiske status (Platons idéer eller Kants rene begreber), idet Begrebet - med Hegels brede betegnelse - viser sig at måtte systematiseres under hensyntagen til rækken af dets historiske formidlingsmomenter. Når Begrebet har en historie, så har det eo ipso varierende konkretions- eller fremtrædelsesformer; disse integreres i en dialektik, hvis hemmelige telos er en stadig tilnærmelse til åndens fuldbyrdede selvbegribelse som 'formen (subjekt) for sit eget indhold (substans)' (jf. 1988, 523 og 530; jf. også 1999a, 388). Herefter kan Begrebet trygt overgive sig til erindringen af den givne og gennemskuede samtids (for)historie forstået som ufærdigt vordende og negationslogisk ophævede, men samtidig opbevarede momenter af åndelige organisationsformer. Videnskaben om den fremtrædende viden (Phänomenologie des Geistes) - der undersøger den vordende viden i bevidsthedens erfaring af sig selv gennem fremmederfaring (det andet) - kan nu udfoldes som en videnskab om tilblivelsens logik som sådan (Wissenschaft der Logik) og antage det, som Hegel kalder et für uns-perspektiv, der i sin fuldbyrdede form er absolut viden. Set fra dette perspektiv er den historisk vordende bevidsthed, således som den für es i en givne historisk sammenhæng sætter lighedstegn mellem sit aktuelle vidensniveau og virkeligheden som sådan, gennemskuet som andet end blot og bar genstandsbevidsthed, men tillige som en bevidsthed, der endnu er under tilblivelse i erfaringen af sig selv, og hvis dannelsesproces udfolder sig gennem møder, hvor både genstanden og bevidstheden selv gennemgår en forandring (jf. Hegel 1988, 68).¹ Denne tankegang må nødvendigvis i fænomenologisk øjemed mikse tiden - som jo hos Kant er en transcendental anskuelsesform, der for så vidt ikke forudsætter begrebslighed - med Begrebet, der på grund af verdensåndens historisk overgribende karakter er under stadig udvikling. Hegel hævder da også, at hvad tiden angår, så er den det eksisterende (daseiende) Begreb selv (jf. 1988, 34), eller den er ånden "der da ist" for så vidt den (ånden altså, SL) endnu ikke har fattet sig selv i sit rene Begreb (jf. 1988, 524). Dasein - konkretionen i dette at noget "da ist" - forstår Hegel i Wissenschaft der Logik som tilblivelsens bestemte væren, der opstår i den dialektik, hvor "væren ikke går over, men er gået over i intet og intet i væren. [...] Deres sandhed er altså denne bevægelse i det enes umiddelbare forsvinden i det andet: tilblivelsen" (1996b, 83; jf. 96 og 97).

Sub specie æternitatis - dvs. für uns - lider Begrebets, åndens, subjektets fænomenologisk givne udviklingsstadier altså kun et provisorisk nederlag i det forløb, som Hegel kalder fortvivlelsens vej (jf. 1988, 61). Herved forstås, at en

historisk given bevidsthed für es udviklingslogisk lider et totaltab af virkelighed, idet dens realitetstotalitet på det individuelle og/eller samfundsmæssige niveau går aldeles under ved en hændelse, der overmander den bagfra, og som efterlader den som ophævet, men integreret moment i Begrebets videre dannelse mod sin højeste selvrealiserings form. Nederlaget - såvel individuelt som samfundsformationsmæssigt - er her principielt; men det er det i den forstand, at det - set für uns - viser sig at være historisk retfærdiggjort som integrationsmoment i et højere formåls tjeneste - den overgribende subjektivitets sejr (jf. Hegel 1999a, 373) - som man kunne kalde det færdigdannede Begrebs selvanskuelse og -begribelse (jf. 1988, 525), det vil sige dets uendeliggjorte hjemkomst - efter lange tiders hjemve² - til en stue, hvor det mekaniske urs tikken nu er blevet beroligende snarere end enerverende, og hvor den i sin ungdom så stræbsomt arbejdende, men nu erindrende pensionist ved sin viljes forsoning med erkendelsen kan sige: "Overordnet set er alt nu engang, som det bør være".

Kant forblev derimod mere sokratis i opfattelsen af filosofiens principielle nederlag, idet han udviste en vis ydmyghed overfor menneskefornuftens formåen. I fortalen til førsteudgaven af Kritik der reinen Vernunft kunne man i 1781 læse følgende om den menneskelige fornufts skæbnebestemmelse: Fornuften "bliver plaget af spørgsmål, som den ikke kan afvise, thi de er den selv givet gennem fornuftens natur; som den dog heller ikke kan besvare, thi de overstiger enhver evne i den menneskelige fornuft. [...] Da den imidlertid bliver opmærksom på, at dens gøremål på denne måde altid må forblive ufuldendte, fordi spørgsmålene aldrig hører op, så ser den sig nødsaget til at søge tilflugt i grundsætninger, som overskrider enhver mulig erfaringsbrug [...]. Kamppladsen for denne endeløse stridighed kaldes nu engang metafysik" (1997, A VII-VIII).

Metafysikkens krigsdans handler når alt kommer til alt om, at man her ikke kan efterprøve fornuftens principdannelser i en erfaringsammenhæng. Forstandens - for det er den, og ikke fornuften, der erkender - princip er dette "jeg tænker", således som det indledningsvist fremgår af § 16 i den transcendentale deduktion (B-udgaven). Den transcendentale apperceptions spontant enhedsdannende syntese af anskuelens mangefold (forestillinger) manifesterer sig gennem evnen til at fælde domme; dette "jeg tænker" - som må kunne følge alle mine forestillinger - leverer således det princip for kategorierne, som Kant savnede hos Aristoteles (jf. Kant 1997, B 106). Men et andet problem barn står tilbage, nemlig den teoretiske fornuft, der nok kan kritisere - dvs. skelne mulighedsbetingelserne for vores erkendelses grænser - men som stadig mangler erfaringsdimensionen for at kunne løse metafysikkens principielle nederlag, hvad angår filosofiens hjemve. Det er dette principielle nederlag, som Kant i

den transcendentale dialektik opstiller i form af fire antinomier efter en model, hvor - i hvert tilsyneladende - lige stærke teser og antiteser efterprøves som en art (filosofisk absolut alvorlig) iscenesættelse af 'metafysikkens kampplads'. Hegel, som derimod mener, at netop det fornuftige er det virkelige og dermed vores egentlige erfaringskilde - idet Begrebet (subjektet) danner realiteten i og ud af sig selv (jf. Hegel 1999b, 263) - og at forstandsvirksomheden blot er "den som forstand virksomme fornuft" (1999a, 379), ville mene, at det metafysiske nederlags principielle problem er et blot og bart metodeproblem, som kan løses ved en gennemført ækvipollensskepticisme (jf. Huggler, 1999, 68 ff., samt passim).

Vi har hermed skitseret modellerne for to principielle nederlag. For det første nederlaget som momentant, men retrospektivt-historisk retfærdiggjort princip (Hegel); for det andet et fornuften iboende principielt nederlag på metafysikkens kampplads, hvor muligheden for oprejsning måtte have prospektiv (Kant) - hvis ikke utopisk - karakter. Dette skulle ses i relation til selvet som et forhold, der forholder sig til sig selv, og hvis filosofiske drive er en identitetsforjættelse - 'en drift efter at være hjemme overalt' (Novalis) - der går ud på som Gud at kunne sige: "Jeg er den, jeg er!" (Bibelen 1992, Anden Mosebog, 3, 14-15).

Motiveret af en tese om, at Gadamer såvel som Sartre med baggrund i de skitserede modeller opererer med et princip om nederlag som forudsætning for forståelse, kan forsøget på at indfri denne artikels ærinde begynde. Jeg starter med et afsnit om Sartres begreb om intern negation, som først og fremmest skal skærpe blikket for selvforståelsens problematik. Herefter følger en diskussion omkring viljens rolle i forbindelse med (selv)forståelse - hvad Gadamer gerne ser som en hænden hinsides individualviljen - i relation til det, der bliver draget som konsekvens af den forudgående læsning af Sartre.

2. Den interne negation og selvforståelsens hermeneutik. Sartre

I *L'Être et le néant* skriver Sartre et sted: "Det er i virkeligheden passende at skelne imellem to negationstyper: den eksterne negation og den interne negation. Den første forekommer som et rent eksteriørt bånd, der er knyttet imellem to værender af et vidne. Når jeg fx siger: "Koppen er ikke blækhuset", så er det ganske klart, at fundamentet for denne negation hverken er i koppen³ eller i blækhuset. Det ene som det andet af disse objekter er, hvad de er, og det er alt" (1995, 211). Det karakteristiske ved den eksterne negationstype er med andre ord, at den ikke virker modificerende ind på det, som den ikke er, ligesom den heller ikke selv modificeres heraf. Det vil sige, at der ikke indtræffer den fjerneste forandring ved det værendes væsen (koppen), som ved et vidnes

mellemkomst - en erkendende bevidsthed - blot negeres af en anden tilfældig skæbnen forekomst (er ikke blækhuset). Jeg kan smadre koppen mod muren - blækhuset forbliver, hvad det er.

Med den interne negation - og det er den, der er hermeneutisk interessant - forholder det sig anderledes. Sartre skriver: ”Ved intern negation forstår vi en relation af en sådan slags imellem to værender, hvorved det, som bliver benægtet af det andet, netop gennem fraværet i hjertet af dets væsen [essence] kvalificerer dette andet. Negationen bliver altså et væsensmæssigt værensbånd, eftersom i det mindste et af disse værender, som negationen retter sig imod, er således beskaffent, at det peger hen imod det andet, at det altså bærer det andet i sit hjerte som et fravær” (ibid.) Med den interne negation er der tale om et ’væsensmæssigt værensbånd’ imellem to, der modificerer hinanden i form af det, som Hegel ville kalde en bestemt negation (som både gør sig gældende i interne og eksterne negationsforhold, men her med de ovenfor stående forbehold).

Et godt billede på en intern negation er inkarnationen; den evige Gud modificerer sin væren gennem andethedens negativitet, idet han inkarnerer sig i tiden. Det vil sige, at Guds uendelighed først er bestemt, idet den negeres - eller idealistisk talt ’sætter sig som sin modsætning’ (jf. Hegel 1995, 37) - af endelighed. Herved modificeres Gud internt, thi forandringen angår alt det, som Den Evige netop ikke karakteriseres ved: tidslighed, endelighed, kropslighed.⁴

Med inkarnationen er den abstrakte paterskikkelse således for en idéhistorisk betragtning allerede med Det Nye Testamente blevet en problematisérbar størrelse; nøjagtig som den menneskelige virkelighed overhovedet er det. Den menneskelige virkelighed nemlig, som ifølge Sartre frem for alt karakteriseres ved (selv)bevidsthed og temporalisering, og i kraft af hvilken intet dukker op og introducerer væren for-sig som en dekompression af væren i-sig (jf. 1995, 120).

”There is a crack in everything, that’s how the light gets in,” synger Leonard Cohen på *The Future* (1992, nr. 5 [Anthem]); væren for-sig er en sprække, der - som en gåde på niveau med livets - opstår midt i den inerte værens opakthed: ”for-sig’et, det er i-sig’et, idet det mister sig selv som i-sig for at oprette sig som bevidsthed” (Sartre 1995, 118). I og med at væren i-sig mister ”sig selv” i den værensformation som er bevidstheden, og som Sartre kalder væren for-sig - og kun i den formation giver det strengt taget mening at anvende det reflektive pronomen ’sig’ - bekræftes det overhovedet først, at der er noget snarere end intet. Dette ligger også i det, som Heidegger kalder den ontologiske differens; han skriver et sted i *Sein und Zeit*: ”Det værendes væren ”er” ikke selv et værende” (1993, 6). Og et par år efter lyder det i *Vom Wesen des Grundes*: ”Intet er det værendes intet og således den væren, som vi erfarer fra

det værende. Den ontologiske differens er dette intet imellem det værende og væren” (Heidegger 1995, 5). Intet er den erfaringsfænomenologisk givne (frihed/angst, kedsomhed o. lign.) forudsætning for enhver negation (spørgsmålet, benægtelsen osv.) af det værende qua værende, og en fænomenologisk lære om det værendes væren (ontologi) kan derfor meningsfuldt udfoldes som en lære om forholdet imellem væren og intet, hvilket for Sartre vil sige som en undersøgelse af, hvori den oprindelige relation imellem væren og bevidsthed består (jf. fx 1995, 141). Det er i insisteringen på, at en fænomenologisk ontologi, der tager afsæt i en analyse af den menneskelige virkelighed (la réalité-humaine var den franske oversættelse af Heideggers Dasein), må starte med (selv)bevidstheden (jf. Sartre 1995, 121), at Sartre lægger afstand til Heidegger, idet han til refleksionsfilosofiens kritikere - til hvem han på anden vis selv hører - med Fichte snarere synes at udbryde: ”Nun aber ist doch Bewusstseyn” (1994, 19).

Heidegger definerer Tilværen [Dasein] på følgende måde: ”Tilværen er [...] ontisk udmærket derved, at det for dette værende i dets væren handler om denne væren selv. [...] Værensforståelse er [...] en værensbestemthed ved Tilværen. Tilværens ontiske udmærkelse ligger deri, at den er ontologisk” (Heidegger 1993, 12; MH’s kursivering). Inspireret af sine studier i Sein und Zeit skriver Sartre i L’être et le néant: ”bevidstheden er en væren, som i sin væren spørger til sin væren, for så vidt som denne væren implicerer en væren, der ikke er den selv [un être autre que lui]” (1995, 29; J-PS’s kursivering). Sartres definition af bevidstheden - det vil sige af la réalité-humaine - adskiller sig fra Heideggers berømte karakteristik af Daseins væremåde derved, at nok forholder bevidstheden sig til sig selv (sin væren), men den gør det i et selv-problematiserende forhold til en andethed, som er et implicit strukturmoment ved dens væren, uden dog at være bevidstheden hjemhørende; andetheden er derved potentielt uforståelig.

Alt dette betyder, at bevidsthedens intethed bestandigt er henvist til en væren, som den ikke selv er, men som den i transitiv forstand bliver været af: ”Intet er ikke, intet ”bliver været” [le néant ”est été”]; intet intetgør sig ikke [se néantise], intet ”bliver intetgjort” [le néant ”est néantisé”]” (Sartre 1995, 57; jf. endvidere Frank 2002, 242 f.). Den næsten trivielle pointe er, at det er nødvendigt at være, for at kunne intetgøre sig. Bevidsthedens væren karakteriseres relationelt til den væren, som den er bevidsthed om, men som den ikke selv er (jf. Sartre 1995, 26 ff., særligt 28).⁵ Denne transcendent struktur er konstitutiv for bevidstheden; den er - såvel i idealiteternes (imaginationens fx) som i realiteternes verden - altid ude ved sit forestillingsbillede (en kvasiværen) eller sin genstand (en real-væren). Bevidsthedens væren kan derfor kort karakteriseres som værensbevidsthed (jf. Sartre 1995, 84). Den store gåde

er imidlertid, ”hvordan man kan være det, som man er, når man kun er som værensbevidsthed?” (1995, 93). Hvordan kan det gå til, at bevidstheden ikke selv går til grunde som bevidsthed, eftersom den er jo intet andet ”er” end det, som den er bevidsthed om? For at besvare dette spørgsmål må vi differentiere bevidsthedsbegrebet.

Der findes en formation af bevidsthed, som er nøglen til Sartres kritik af såvel Heidegger og Freud som af materialismen, og det er den form for bevidsthed, som Sartre allerede i sin Husserl-kommentar fra 1936, *La transcendance de l'égo*, lancerer som en præ-refleksiv eller ikke-positionel (ikke-sættende) (selv)bevidsthed. I en radikalisering af Husserls intentionalitetsbegreb (”cogito bærer sit cogitatum i sig” [Husserl 1999, 52]), der siden går vejen over Heidegger, kendetegner Sartre bevidstheden som en væren-i-verden, der altid er in actu (”alt i bevidstheden er i aktion” [1994, 382; jf. hertil også Frank, 1991, 14 ff.]). Det vil sige, at bevidstheden hverken kan forstås eller forklares ved sin abstrakte mulighed; den er derimod altid allerede konkretiseret som bevidsthed om fx mulighed som et træk ved dens væren-i-verden; bevidstheden er således umiddelbart involveret i en omgang med verden, der ikke forudsætter en jegtematisering (og som derfor også godt kan antage selvfølgelighedskaraktér à la Heideggers førontologiske *Dasein* [jf. fx 1993, 12]). Det er i den henseende, at intet (*le néant*) i titlen *L'être et le néant* - altså Væren og intet - bliver et kernebegreb for den fænomenologiske ontologi. Den præ-refleksive bevidsthed er nemlig den ontologiske forudsætning for Descartes refleksive bevidsthed, der kun har epistemisk status. Descartes kommer i *Discours de la méthode* frem til, at filosofiens førsteprincip er dette ”Jeg tænker, altså er jeg” (1992, 54); det er ikke nyt stof. Men, siger Sartre, Descartes beviser ikke sin eksistens ved dette ’jeg tænker...’ eller ’jeg tvivler...’. Hvorfor ikke? Af den grund, at ”når jeg bøjer mig refleksivt tilbage mod mig selv, kan jeg kun finde det, som jeg der finder som bevidsthed og som min bevidsthed, hvis den allerede forud har bestået som sådan” (Frank 2002, 240). Descartes tvivler sig altså metodisk frem til en substantiel væren (*res cogitans*); men han gør det foranlediget af en verden, som hans bevidsthed forlængst har bekræftet, dvs. eksisteret i (jf. Sartre 1994, 370). Det er baggrunden for det så ofte citerede eksistensfilosofiske princip fra foredraget *L'Existentialisme est un humanisme*: ”Eksistensen går forud for essensen” (Sartre 1946, 17). Jeg kan nemlig godt være uden at tænke, men jeg kan ikke tænke uden allerede at være. Berkeleys *esse est percipi* - som er en bekræftelse af verden, der altid må vinde sin væren ved et eksternt vidnes mellemkomst, fordi en ny perception af den aktuelt perciperende bevidsthed må finde sted osv. i en uendelighed - fordrer i et gudløst univers en forklaring på, hvori den erkendendes - altså *percipiens*' - egenværen består, idet vedkommende ved sin perception bekræfter en andenværen: ”det er klart,

at erkendelsen er værens målestok, men erkendelsen selv, den er. [...] Hvad er altså erkendelsens væren?" spørger Sartre (1994, 378). Det rækker nemlig, at der er bevidsthed, for at der er væren (eftersom bevidsthed defineres som værensbevidsthed), mens det ikke er tilstrækkeligt, at der er erkendelse, for at der er væren (jf. Sartre 1994, 383). Sagt på en anden måde: Erkendelsen (la connaissance) angår det, som bevidstheden (la conscience) er bevidsthed om, men ikke selv er, idet den retter sig mod et transcendent objekt. Dette gør sig også gældende, når bevidstheden ved en refleksion (tilbagebøjning) forsøger at erkende sig selv; men på grund af bevidsthedens intentionelle struktur forskyder subjektets førsteperson sig til en tredjepersons form: 'jeg = man, han/hun, den/det' (som i Rimbauds "Je EST un autre" [Sartre 1996, 78]; mine versaler, J-PS's kursivering). Og "det er præcis dette nederlag [écheç], der er refleksionen [...] at erkende, det er at gøre sig selv til en anden" (Sartre 1995, 189-190; min kursivering). Derfor - argumenterer Sartre - må ego'et være et transcendent objekt for en positionel bevidsthed (dvs.: 'være en anden'), og hører dermed qua positionel bevidsthed under kategorien 'værensbevidsthed', hvilket - det kan vi se nu - står tilbage med refleksionsfilosofiens problem om selverkendelsens uendelige regres, hvis ikke erkendelsens væren på en eller anden måde samtidig med sin relationsbestemthed som værensbevidsthed er givet i en irreducibel selvstændigheds form uden spor af det cartesianske cogitos substantialitet (res cogitans). Sartre skriver i den forbindelse: "Al positionel bevidsthed om et objekt er nødvendigvis ikke-positionel bevidsthed om sig selv" (1994, 368). Selverkendelsens ontologiske forudsætning er denne ikke-positionelle (selv)bevidsthed, hvor det 'cogito, der bærer sit cogitatum i sig' er aldeles gennemsigtigt - altså et intet. På grund af en grammatikalsk forhindring forsøger Sartre at forklare, hvad han mener med ikke-positionel (selv)bevidsthed ved at sætte intentionalitetsstrukturens foreskrevne om i parentes: "Det, som man i egentlig betydning kan kalde subjektivitet, det er bevidstheden (om) bevidsthed" (1995, 28). Sartre forsøger videre at godtgøre, at dette intet - den ikke-positionelle (selv)bevidsthed - funderer sin egen intethed (jf. 1995, 57) i en fantomdyade, som han kalder le reflet-reflétant (jf. 1995, 188); det vil sige en formation, hvor det reflekterende (spejlende) spejler sin egen refleks = intet. Her er der virkelig tale om en art filosofisk konjektural-kritik, men jeg mener, at det kan illustreres på følgende måde: Man kan tænke sig to nøjagtig lige store spejle placeret overfor hinanden i et tomt rum, der er uendelig gennemsigtigt. Hvad sker der imellem de to spejle? De spejler hinandens spejling - er således en spejling (om) spejling = intet. Sartre hævder altså, at intet funderer sin egen intethed i en sådan fantomdyade - le reflet-reflétant - og at denne formation karakteriserer den ikke-positionelle (selv)bevidstheds gennemsigtighed og rene subjektivitet. Illustrationen med de to spejle, der

intet andet spejler end "billedet" af deres eget spejlbillede⁶ kan faktisk tjene til videre eksemplificering; for den ikke-positionelle (selv)bevidsthed må fundere sig som selvnærvær (présence à soi, jf. 1995, 113), idet dette selvnærvær samtidig implicerer en selvdistance. Dette er, hvad Sartre i *Conscience de soi et connaissance de soi* kalder eksistens: "Eksistensen er selvdistance, forskydning [décalage]. Den eksisterende er det, som han ikke er, og er ikke det, som han er. Han "intetgør" sig [Il se "néantise"]. Han er ikke sammenfald [coïncidence] med sig, men han er for-sig" (1994, 368). Lad mig vende tilbage til eksemplet med de to spejle; det er nemlig klart, at de - for at spejle intetheden i den enhedslige dyade le reflet-reflétant - må være sig selv nærværende; men ligeså klart er det, at førtes de to spejle helt sammen uden den mindste afstand til hinanden, ville de ophøre med at være for-sig - altså bevidsthed - og som sådan gå til grunde i i-sig'ets indifferente værenseksterioritet. Det er altså denne metastabile subjektivitets selvstændighed, denne bevidsthed (om) bevidsthed, der er mulighedsbetingelsen for den mirakuløse hændelse, at bevidstheden qua værensbevidsthed ikke selv går til grunde som bevidsthed. Vi har således at gøre med en transcendent frihed, som kun i uoprigtigheden (la mauvaise foi) kan foretage sine skinforsøg på at opnå den eksterne, substantielle identitet, som Sartre forbeholder tingenes væren - det vil sige væren i-sig. Men for at der i egentlig forstand kan eksistere et sådant refleksivt sig, "er det nødvendigt, at enheden i denne væren indbefatter sin egen intethed som intetgørelse af det identiske" (Sartre 1995, 114).

Bevidstheden fundrerer altså sin intethed i fantomdyaden le reflet-reflétant; tænker man sig videre, at en solsort nu fx pludselig kommer flyvende forbi denne fantomdyade, så vil vi have et eksempel på, hvordan dyadens cogitatum introducerer et billede af væren, som ikke er dyaden selv, men som den bliver været af, det vil sige som den låner sin væren fra og som realiserer den som værensbevidsthed. Der er i dette tilfælde ikke tale om en modifikation af dyadens ikke-positionelle struktur som sådan (intets metastabile selvstændighed), men af dens positionelle cogitatum (intets relationelle værenafhængighed). Men også den indifferente væren i-sig (eksterioriteten) modificeres fra et bestemt synspunkt ved intern negation, nemlig for så vidt relationen imellem de to værensregioner forstås under ét i en kvasi-totalitet, som Sartre kalder Væren med stort begyndelsesbogstav: "for-sig'ets forhold til i-sig'et udgør en fundamental ontologisk relation; vi kan sågar [...] betragte denne sammenføjning af for-sig'et i forhold til i-sig'et som skitsen til en kvasi-totalitet som er i bestandig bevægelse, og som vi kan kalde Væren. Set under denne totalitets synsvinkel, er for-sig'ets opdukken ikke bare en absolut begivenhed for for-sig'et, det er også noget som hænder for i-sig'et, det eneste mulige eventyr for i-sig'et," idet "i-sig'ets eventyr er at blive affirmeret" (1995, 253; J-PS's kursiveringer).

Den interne negation kendetegnes ved at stifte et 'væsensmæssigt værens-bånd' som har modificerende indvirkning på de relater, den knytter sammen. Bevidstheden er den interne negation i hjertet af væren; den kommer netop fra væren og problematiserer sig selv, idet dens beståen implicerer en væren, som ikke er den selv. Det er som denne fra-væren, at den menneskelige virkelighed introducerer interioritetens værensregion (væren for-sig) som et 'væsensmæssigt værens-bånd', der formuleret med Sartres chiastiske formel er det, som den ikke er, og ikke er det, som den er (1995, passim); det vil sige, at bevidstheden har en epistemologisk funktion som positionel bevidsthed om transcendent objekter, som den låner sin væren fra, hvorfor den i den forstand kan siges at være, hvad den ikke er og ikke at være, hvad den er - nemlig en værensbevidsthed i bestandig forandring. Dette fører os nu videre til det samtidige ontologiske plan, hvor bevidstheden qua tidsbevidsthed er det, som den ikke er, og ikke er det, som den er, fordi dens opdukken skyldes en temporaliserende intetgørelse af værensidentitet som sådan; som ikke-positionel temporaliserende (selv)bevidsthed har bevidstheden at være det, som den ikke mere er (fortid), ligesom den har at være det, som den endnu ikke er (fremtid). Dette, at den ikke-positionelle (selv)bevidsthed har at være sine tidlige ekstaser betegner, at bevidstheden netop ikke blot er, hvad den er, men at den eksisterer som dette sig-forskydende selvnærvær, der på samme tid er-i-verden som grundløs fakticitet og som meningsbegærende transcendens. Hermed berøres det, som siden Husserl har været et af fænomenologiens - og den derpå baserede ontologis - grundproblemer, nemlig tidslighedens opdukken i bevidsthedens inderste,⁷ hvilket Sartre forbinder med for-sig'ets nødvendige intetgørelse af det identiske. Den menneskelige virkeligheds moderne kors bliver derved en principiel identitetsproblematik, hvor "spørgsmålet om personens identitet 'over time' må henvises til en selvforståelsens hermeneutik" (Frank 1988, 28; jf. også 1986, 131).⁸

Forståelse - såfremt den angår selvet - forudsætter intern negation fra en andethed i erfaringen, som virkelig også forandrer mig - det vil sige, som er andet og mere end en blot og bar konstatering af en ekstern forskel på fx kop og kande. Vilkåret for en selvforståelsens hermeneutik 'over time' er kontinuiteten - og dermed irreversibiliteten - som Poincaré udtrykker ved formlen: $a = b, b = c, a \neq c$ (jf. Sartre 1995, 170). Tiden er adskillelse, men "i det mindste er den en speciel type adskillelse: en deling, der genforener" (Sartre 1995, 167). Genforener hvordan? kunne man spørge, og svare, at hvis 'a' betegner et (fremtidsprojiceret) før og 'c' et efter (fortidens væren i-sig), så må det være 'b', det vil sige nutiden - NB! ikke at forveksle med et instantieret øjeblik; der findes ingen øjeblikke i bevidstheden (jf. 1995, 185)) - som er den eneste af de tre tidsekstaser, der er for-sig og altså = intet, der ved at knytte den interne ne-

gations 'væsensmæssige værensbånd' genforener 'a' og 'c' i den modificerede form 'a ≠ c'; for dersom Poincarés formel vitterlig er formelen for kontinuitet, så er 'a' og 'c' væsensmæssigt forbundne derved, at 'c's' fremtid er en ontologisk fraværsbestemmelse ved 'a', mens 'a' er en ontologisk fraværsbestemmelse ved 'c'. Nu var det et ontologisk kendetegn ved min væren, at jeg aldrig blot er, hvad jeg er, men at jeg har at være det, som jeg endnu ikke er, ligesom jeg har at være det, som jeg ikke mere er. Der kan altså ikke være tale om blot og bar identificering af en fysikalsk kausalfølge, men netop om en selvforståelsens hermenetik over tid. Således har 'a' fx at være 'c' som det af 'c' benægtede, ligesom det hos Proust "var det interessante ved disse forvandlinger i salonerne, at også de var en virkning af den tabte tid og et erindringsfænomen" (1994, bd. 7, 259). Bevidstheden kommer til verden med en fortid, som Sartre siger (1995, 174); derfor må den også sige 'jeg tænker, altså var jeg'. Og nutiden er ikke andet end intetheden der adskiller og genforener en fremtid der bestandigt bliver fortid - det vil sige, den er ikke andet end stemmen på en gammel grammofon, der synger: *Some of these days, / You'll miss me honey!* (jf. Sartres roman *Kvalme* [1938] 1967, 32).

3. Diskussion med Gadamer. Viljen til forståelse

"At forstaae, hvad man selv siger, er eet, at forstaae sig selv i det Sagte, er et andet," hedder det et sted hos Kierkegaard (1994a, 223). At forstå, hvad man selv siger, er en positionel bevidstheds gerning; men i forbindelse med at forstå sig selv i det sagte, lider denne bevidsthed principielt nederlag. For denne forståelses væsensgrund er en ikke-positionel (selv)bevidstheds identitetstemporalisering. At forstå sig selv i det sagte må derfor indebære, at man hele tiden bliver, hvad man siger. Forståelsen må således opstå i kraft af dét 'væsensmæssige værensbånd', som ved en intern negation stiftes med det forståede. Eller som Sartre formulerer det i sin udlægning af 'den levende Kierkegaard': "At forstå Adam, det er at blive Adam. [...] Således er Kierkegaard levende, hvis det er os muligt at blive Kierkegaard" (1987, 186). Det vil altså sige, at hvis det transhistoriske kan gentages i historisk form - ansporet af en overlevering, der må være sproglig - så er forståelse på tværs af tider og dage mulig; set fra den transcendentale friheds himmel er ethvert menneske således også potentielt det første menneske. Formuleret i andre termer; hvis mennesket forstået som det enkelte almene (l'universel sigulier) på samme tid er et betegnet-betegnende og betegnende-betegnet væsen (jf. Sartre 1960, 103, note I) - denne formular er egentlig Sartres udgave af den hermeneutiske cirkel - så kan læsningen af fx Kierkegaards værk betragtes som et forsøg på at træde i et betegnende forhold til det, som Kierkegaard dér - selv betegnet af sin

samtids 'objektive ånd' - betegnende betegner. Eller: betegnet af Kierkegaards værk må kriteriet for, at der hos læseren heraf faktisk finder en forståelse sted, være dette, at læserens tilegnelse af værket, som han betegnes af, selv bliver betegnende - altså ikke gentaget som en remse, men som et novum, som et eget produkt, der gør en forskel, og som skyldes, at læseren faktisk forandrer sig - i samme hug, som Kierkegaards værk derved også er blevet et andet, dvs. er blevet udlagt på ny.

For at en forandring imidlertid overhovedet kan registreres 'over time' - altså en kontinuerlig forandring, og ikke fx chokerfaringens forandring (Benjamin) eller det, som Adorno mener fører til mimetisk rationalitet ("ratio selbst wird im Schauer des Neuen mimetisch" [Adorno 1995, 38]), men heller ikke Hegels tale om sandhedens tilbliven i en bakkantisk tummel, hvor intet led ikke er beruset (jf. 1988, 35)) - for altså at en forandring kan registreres 'over time', må noget forblive uforandret samtidig med, at noget må bevidne forandringen i et forhold, der forholder sig til sig selv. På den ene side må man som en art realitetsprincip acceptere, at der findes sådan noget som 'den originale tekst'. Gadamer skriver, at forståelsen af en tekst indbefatter, at man altid allerede anvender teksten på sig selv, men med den viden, "at en tekst, også selvom den altid må forstås på en anden måde, dog er den samme tekst, der fremstiller sig anderledes for hver af os" (Gadamer 1990, 401). På den anden side er det nødvendigt, at forandringen qua intern negation bevidnes af det, som forandrer sig, det vil sige, at man som væsensgrund for en intern bevidnelse af forandringen (erindring) må antage eksistensen af en irreducibel ikke-positionel (selv)bevidsthed - 'en original subjektivitet' eller 'une ipséité fondamentale' (jf. Sartre 1995, 140) - der sagt med et udtryk fra Heidegger altid er 'je meine' (jf. 1993, 42).

Vi hævder altså, at kriteriet for, at forståelse finder sted, skal findes i, at der ved en intern negation knyttes et 'væsenmæssigt værensbånd' som modificerer, altså forandrer interpretationen, men at subjektet for denne forandring - man kunne næsten sige for-andet-ing - samtidig må være i stand til at tematisere sine modifikationer, således at dette "jeg tænker" må kunne (men behøver ikke, som Sartre har bemærket [jf. 1996, 13-14]), følge alle mine forestillinger.⁹ Konsekvensen af dette var nu, at jeg ved en art sokratiske indsigt-determinisme - hvis moderne væsensgrund er min transcendentale frihed og ikke et sluttet kosmos - bliver det, som jeg forstår; jeg er eo ipso ansvarlig for det, som jeg forstår. På den baggrund er det ikke svært at se motivet for, at en anden en ofte hellere vil være fri for at forstå; derved slipper man også for at forandre sig - måske undskyldt bag såkaldt livsklogskab, som Kierkegaard med foragt kalder en sej slim, der har mistet sansen for mulighed (jf. 1994b, 241); måske i trods; eller måske fordi man føler sig truet på livet af det og de fremmede;

eller måske af andre grunde, som fx hos fortælleren i Marcel Prousts *À la recherche de temps perdu*, for hvem det er det, som tvinger til tænkning og dermed fortolkning, snarere end det er filosofiens 'billede af tanken' som en *bonne volonté* de penses udfoldet som venskabelig kommunikationsinteresse, der er bestemmende for fortællerens dannelsesproces og udlægning af verden (jf. Deleuze 1998, 115 ff.).¹⁰

Mens Schleiermacher i tråd med ovenstående kundgjorde, at forståelsen ikke er noget, der kommer af sig selv, men til enhver tid "må være villet og søgt" (1999, 92),¹¹ så er Gadamer lidt mere tvetydig, når det kommer til det, som vi her slutteligt vil diskutere, nemlig spørgsmålet om viljens rolle i forbindelse med forståelsen; det vil sige viljens rolle i forbindelse med mulige modifikationer af selvet og/eller udfordringer til omfortolkning af tilværelsen, kort sagt viljens rolle i forbindelse med det, som i artiklen her figurerer under betegnelsen nederlag (fr.: *Péché*; ty.: *das Scheitern*) i forhold til det guddommelige udsagn: "Jeg er den, jeg er". I afsnit 1 fremlagde jeg to 'nederlagsmodeller', der skulle demonstrere problematikens principielle, filosofiske relevans; derved blev emnets fokus også sat på det generelle frem for det helt personlige, idet jo ikke enhver nødvendigvis forstår en modifikation af sin væren som 'et nederlag'.

Umiddelbart følger Gadamer den hegelske nederlagsmodel om en fortvivlelsens vej som medie for åndens overgribende selvrealisering - man behøvede blot at kalde den forståelsens vej som medie for virkningshistoriens overgribende virksomhed. I relation til Hegel bemærker Gadamer imidlertid: "Den filosofiske hermeneutiks opgave lader sig [...] karakterisere på følgende måde: den måtte gå vejen ad den hegelske *Phänomenologie des Geistes* så langt tilbage, at man i al subjektivitet kunne fremvise den substantialitet, som den er bestemt af" (1990, 307). Hvad jeg forstår ved dette er følgende: For Gadamer er substansen - som det for Hegel gjaldt om at forstå i sin sandhed som subjekt - egentlig traditionen; tradition definerer Gadamer nemlig som det, der "gælder uden begrundelse" (1990, 285). Traditionens substantialitet kan da forstås som et blivende og medbestemmende aspekt ved den altid virksomme virkningshistorie; altså handler det for den filosofiske hermeneutik om at undersøge, hvorledes subjektiviteten til enhver tid er (og har været) historisk indviklet i og bestemt af en igangværende traditionsoverlevering med det resultat, at man må betragte den subjektive bevidsthed som en virkningshistorisk bevidsthed, det vil sige som en situeret og dermed af en horisont begrænset bevidsthed (jf. 1990, 307). Inspireret af Heideggers begreber om 'historiskhed' og 'åbenhed' (jf. fx Heidegger 1993, 20 og 38) udlagt som 'anerkendelse af dels den menneskelige erfarings endelighed og dels af, at overleveringen har noget at sige mig' (Gadamer 1990, 363 og 367) afviser Gadamer Hegels an-

tagelse af, at historiens subjekt skulle kunne nå sådan noget som en absolut viden om sig selv - og at forståelsens vej derved ville kunne bringes til et ophør i en åndens selvtransparens. For Gadamer forbliver det principielle nederlag således sokratiske-kantianske af sin art.

Det samme gør sig gældende for Sartre. Godt nok er der også hos ham hegelske inspirationer på færde en masse; men dén kantianske farvede pointe forbliver, at nederlaget må fastholdes på et metafysisk plan (jf. Sartre 1991, 25), idet den filosofiske uafsluttede burden, som Hegel kaldte den slette uendelighed (nemlig endelighedens liniaritet) hos Kant og Fichte (jf. Hegel, 1996, 148 ff.), til stadighed er bundet til ikke afdøde, men endelige individers prospektive værdistiftelser, menings- og retningsbestemmelser. Og substansens sandhed er ikke den overgribende subjektivitets absolutte viden herom, tværtimod er sandheden om subjektet snarere substansen forstået som min fortids væren i-sig som noget, jeg har at være i min aktuelle ikke-substantielle og fremtidsrettede for-sig-væren.

Gadamer anser nu hermeneutikkens hovedanliggende for at være "en opklaring af de betingelser under hvilke forståelse sker" (1990, 300), og slår samme sted fast, at der er tale om en happening, som grunder i polariteten imellem fortrolighed og fremmedhed. Dette imellem er "hermeneutikkens sted" (ibid.), og det handler altså ikke om at udvikle en metode for forståelse ("ein Verfahren des Verstehens" [ibid.]), men om at udforske, hvad der sker når fortrolighed møder fremmedhed. Forståelse bliver på den baggrund noget, der finder sted i en dialektik imellem spørgsmål og svar, hvor tænkning videre defineres som kunsten at spørge videre - og det er væsensbestemmende for den dialektiske kunst, det er at føre en samtale (jf. 1990, 372). Når det kommer til samtalens væsen, er Gadamer af den opfattelse, at forståelsen er noget, der hænder os bagom vor subjektivitets vilje (Gadamer 1990, 387), idet sandheden så at sige fører sin egen sag i et spilkompleks, hvor samtaleparternes væren platonisk udtrykt kun er givet i og med deres participation i sandhedens/sagens idé. En transcendent friheds vilje har her intet at gøre, idet spillet har primat overfor den spillendes bevidsthed, endda i en sådan grad, at ingen, der deltager i spillets bestandige forvandling, bevarer sin identitet (jf. 1990, 110 og 117).

Det er Platons dialoger og den hegelske dialektik der er Gadamers store inspirationskilder til dette synspunkt. Lad mig i den forbindelse minde om en scene fra Statens 1. bog, hvor Polemarchos, der står med en gruppe venner og varmer op til fest, siger til Sokrates og Glaukon, der netop kommer forbi: "- Tror du I to kan hamle op med alle os? For ellers kommer I til at blive her! / - Nå, der er da den mulighed tilbage at vi i al fredsommelighed overtaler jer til at lade os slippe, sagde jeg [Sokrates, SL]. / - Overtale? sagde han, hvor-

dan vil I bære jer ad med det, når vi vender det døve øre til? / - Udelukket, sagde Glaukon. / - Ja men I kan være forvissede om at vi gør os døve for alle indvendinger!" (Platon 1990, 327c; min kursivering). Scenen demonstrerer en sammenhæng imellem retorik og hermeneutik (hvilket ikke er nogen nyhed for Gadamer); der er tale om et feststemt drikkelag, som driller to forbipasserende venner, der muligvis havde andre planer for aftenen, men nu som intetanende ål er gået lige i partyrusen; de repræsenterer dermed i relation til de feststemte egentlig en anden mulighed, det vil sige et konkurrerende synspunkt, der allerede er sat i spil, og som man - ved at proklamere, at man vender det døve øre til - ikke vil lade sig spille ud af. I denne samtale, som indleder Staten, øjner jeg den 'fredsommelige forståelses' nederlag, mens ikke-forståelsen er protagonist. Man kan dertil indvende, at der ikke er tale om en hermeneutisk skolet samtaleintention fra Polemarchos' side. Men netop: For at forståelsen selv kan få overgribende karakter, må den forud 'være villet og søgt', og det er en beslutning, som spillet qua spil ikke kan træffe på den transcendentale friheds vegne - hvor meget man så end giver sig hen derefter. Et sted i Wahrheit und Methode kan man da også finde følgende passage: "Den, der vil forstå, må ikke på forhånd forlade sig så meget på sin egen forudfattede menings tilfældighed, at vedkommende derved så konsekvent og hårdnakket som muligt forbiholder [Vorbeihören] tekstens mening - indtil denne ikke længere kan høres og den formodede forståelse bringes til fald. Den, der vil forstå en tekst, er langt snarere parat til at lade sig noget sige fra den. Derfor må en hermeneutisk skolet bevidsthed på forhånd være modtagelig for tekstens andethed" (1990, 273; mine kursiveringer). Gadamer mener altså her, at forståelse forudsætter en vilje til forståelse - og måske er dét en ren trivialitet - men hvis forståelse forudsætter, at jeg søger og vil forståelsen, hvilket også indebærer, at jeg er klar til at modificere mit væsen, så er sagen mere kompleks. Lad mig forsøge at demonstrere dette ved at pege på en figur fra litteraturen, som er konstitueret af sin søgen og sin vilje til forståelse, idet han er som besat af det, som han ikke er, men gerne ville blive. Jeg tænker på hovedpersonen i Peter Seebergs novelle Spionen; denne novelle, som er fra starten af 1960'erne (Wahrheit und Methode udkom i 1960) kan nemlig læses som en allegori over en diskussion, som nok var særlig hot i 1950'erne, men som ikke begrænser sig til det årti (eller århundrede): striden imellem, hvad vi her bredt vil kalde refleksionsfilosofien og så den filosofiske hermeneutik.¹² Læst som allegori over denne strid kunne problemet i Seebergs novelle Spionen opridses således: hvordan får den subjekt-objekt dikotomiske refleksionsfilosofis cirkelstruktur - selverkendelsens uendelige regres (spionen) - fat i adgangskoden til den hermeneutiske cirkels væren-i-verden (cykelrytterne), for hvem det "afgørende ikke er at komme ud af cirklen, men at komme ind i den på den rette måde" (Heidegger

1993, 153)? Svaret hos Seeberg er vel: 'den adgangskode får spionen aldrig fat i'. For spionens sluttelige dilemma er nemlig set med hermeneutikkens øjne en forkert stillet problematik, eftersom valget imellem "lidt af hele verden, eller det hele af lidt af verden" (Seeberg 1962, 18) ikke giver megen mening i forhold til det hermeneutiske både-og, at det nemlig er forholdet imellem del og helhed, som tilsammen udgør forståelsens ramme. Således skyldes måske på tragisk vis spionens nederlag i forsøget på at træde ind i gruppen af cyklister, netop hans vilje til forståelse - og det vil jo i sammenhængen her sige hans vilje til nederlag (forandring). Men dermed viser novellen jo på den anden side, at forståelsen netop ikke giver sig af sig selv, men forudsætter en vilje - for hvad skulle vi ellers høre om spionen for?

Gadamer har noget, der kunne være en kommentar til dette: "Beskriver man ud fra spilleren, hvad hans spillen er, så er det klart nok ikke en forvandling, men en forklædning. Den, som er forklædt, vil jo ikke erkendes, men fremstå som en anden og gælde som denne. I andres øjne vil han ikke mere være sig selv, men tages for at være en eller anden" (1990, 117). Der er ikke langt fra dette skel imellem egentlig forvandling og misforstået forstillelse hos Gadamer til Sartres begreb om *la mauvaise foi* (1995, 81 ff.) - uoprigtigheden - hvor subjektet (spilleren) i stedet for blot at tjene sine gæster, idet han forstår sin del af spillets rolle som vært, da samtidig spiller tjener - dvs. overspiller sin rolle - og derved tager subjekt for substans. Det vil sige, at han fingerer at være gået til grunde som bevidsthed ved i alle detaljer at forklæde sig som tjener og derved som identificérbar tingsværen. Her er der atter tale om en vilje til forståelse, der ikke formår forvandlingen - det vil sige som grunder på en misforståelse.

I konfrontation med den konkrete anden divergerer Sartres og Gadamers synspunkter imidlertid på en måde, som Leonard Cohen spidsfindigt har formuleret på følgende vis: "There is a war between the one's who say there is a war, and the one's who say, that there isn't" (1974, nr. 6 [There Is A War]. Med andre ord: there is a war. Hvilket netop er Sartres indvending imod Heideggers begreb om *Mitsein* (jf. Sartre 1995, 470), og som også kunne gælde som indvending imod Gadamers tale om samtalens egetliv. Det er derimod mere tvivlsomt om det - i hvert fald hos den sene Sartre - ville figurere som indvending imod Gadamers tale om 'åbenhed for tekstens andethed'. Vedrørende fænomenet 'forståelse' enes Sartre og Gadamer dels om den opfattelse, at den - hvis den finder sted - modificerer eller forvandler os gennem en intern negation eller negativ erfaring fra/af andethed, og at forståelse derfor er forbundet med en dybtgående identitetsproblematik (jf. Gadamer 1990, 384; Sartre jf. fx 1995, 114), og dels, at mennesket er ilde stedt, dersom svaret og den tilfældige mening vinder magt til at undertrykke spørgsmålet og dermed tænkningen

som - om ikke en vej - så dog en vilje til forståelse. For undertrykkes først spørgsmålet, så undergraves, hvad Sartre kalder 'det praktiske grundlag for vores væren' (jf. 1988, bd. III, 222), fordi det er os selv, der er de spørgende og de adspurgte. Ophører vi med at være dette, går bevidstheden tilgrunde i indifferent, inert værenseksterioritet frataget selv det simple eventyr: at blive bekræftet af et bevidsthedsvæsen, der lyver, når det siger: "jeg er den, jeg er", men som taler sandt, når det trækker en kanin op af hatten og siger: "jeg er det, som jeg ikke er og er ikke det, som jeg er".

Litteraturliste

- Adorno, Th. W.: (1995 [1970]) *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Baudelaire, Charles: (2001[1857]) *Les Fleurs du Mal*, Gallimard, Saint-Amand.
- Bibelen*: (1992), Det Danske Bibelselskab, Viborg.
- Cohen, Leonard: (1992) *The Future*, Columbia.
- Cohen, Leonard: (1974) *New Skin For The Old Ceremony*, Sony Music.
- Deleuze, Gilles: (1998 [1964/1973]) *Proust et les signes*, Presses Universitaire de France, Paris.
- Descartes, René: (1992 [1637]) *Discours de la méthode*, red. af G. Rodis-Lewis, Flammarion, Paris.
- Fichte, J. G.: (1994 [1797]) *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (uddrag) in *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, udg. og med efterord af M. Frank, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Frank, Manfred: (2002) *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Frank, Manfred: (1992) *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die anfänge der Marxschen Dialektik*, stærkt udvidet og gennearbejdet udgave, Wilhelm Fink Verlag, München.
- Frank, Manfred: (1985 [1977]) *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Frank, Manfred: (1991) *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Philipp Reclam jun., Stuttgart.
- Frank, Manfred: (1988) "Subjekt, Person, Individuum" in *Die Frage nach dem Subjekt*, udg. af M. Frank, G. Raulet og W. van Reijen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Frank, Manfred: (1986) *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer >postmodernen< Toterklärung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Frank, Manfred: (1990) *Zeitbewusstsein*, Verlag Günther Neske, Pfullingen.
- Gadamer, H-G.: (1973) "Die verkehrte Welt" in *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*, udg. af H. F. Fulda og D. Henrich, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Gadamer, H-G.: (1990 [1960]) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Hegel, G. W. F.: (1988 [1807]) *Phänomenologie des Geistes*, udg. af H-F. Wessels og H. Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

- Hegel, G. W. F.: (1996 [1812]) *Wissenschaft der Logik I in Werke bd. 5*, red. af E. Moldenhauer og K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F.: (1999b [1813/1816]) *Wissenschaft der Logik II in Werke bd. 6*, red. af E. Moldenhauer og K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F.: (1999a [1830]) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I in Werke bd. 8*, red. af E. Moldenhauer og K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F.: (1995 [1830]) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III in Werke bd. 10*, red. af E. Moldenhauer og K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin: (1993 [1927]) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1995 [1929]) *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
- Huggler, Jørgen: (1999) *Hegels skeptiske vej til den absolutte viden. En analyse af Phänomenologie des Geistes*, Museum Tusulanums Forlag, København.
- Husserl, Edmund: (1999 [1929]) *Cartesianske meditationer*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Husserl, Edmund: (2000 [1928]) *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, udg. af M. Heidegger, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Husserl, Edmund: (1985 [1893-1917]) *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, udg. af R. Bernet, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Kant, Immanuel: (1997 [1781/1787]) *Kritik der reinen Vernunft*, udg. af W. Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Kierkegaard, Søren: (1994a [1844]), *Begrebet Angest* in Samlede værker bd. 6, Gyldendal, København.
- Kierkegaard, Søren: (1994b [1847]) *Kjerlighedens Gjerninger* in Samlede værker bd. 12, Gyldendal, København.
- Kierkegaard, Søren: (1994c [1846]) *Afsluttende videnskabelig Efterskrift* in Samlede værker bd. 10, Gyldendal, København.
- Lüsberg, Sune: (2003) "Afslutningsfølgelsen. Den demoniske fortvivlelses paranoiaform. I anledning af Kierkegaards kritik af den tyske idealismes subjektbegreb" in Semikolon. Tidsskrift for studier af Idéhistorie, Semiotik, Filosofi, årg. 3, nr. 6, Århus.
- Nietzsche, Friedrich: (1999 [1874]) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* in KSA bd. 1, udg. af G. Colli og M. Montinari, Verlag de Gruyter, (DTV) München.
- Novalis: (1983) *Das Allgemeine Brunillon* in Schriften bd. 3, Stuttgart.
- Novalis: (1994 [1795/96]) *Fichte-Studien* (uddrag) in Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre, udg. og med efterord af M. Frank, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Platon: (1990) *Staten*, oversat af Otto Foss, Museum Tusulanums Forlag, København.
- Proust, Marcel: (1994 [1925]) *På sporet efter den tabte tid bd. 7, Den genfundne tid* Munksgaard/Rosinante, København.
- Sartre Jean-Paul: (1976 [1975]) *Autoportrait à soixante-dix ans* in Situations, X, Gallimard, Mayenne.
- Sartre, Jean-Paul: (1995 [1943]) *L'être et le néant*, Gallimard, Saint Amand.
- Sartre, Jean-Paul: (1994 [1947]) *Conscience de soi et connaissance de soi* in Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre, udg. og med efterord af M. Frank, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Sartre, Jean-Paul: (1996 [1936]) *La transcendance de l'égo*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris.
- Sartre, Jean-Paul: (1946) *L'Existentialisme est en humanisme*, Nagel, Paris.
- Sartre, Jean-Paul: (1967 [1938]) *Kvalme*, Gyldendal, København.

- Sartre Jean-Paul: (1987 [1966]) *L'universel singulier in Situations*, IX, Gallimard, Mayenne.
- Sartre, Jean-Paul: (1960 [1957]) *Questions de méthode in Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris.
- Sartre, Jean-Paul (med Beny Lévy): (1991 [1980]) *L'espoir maintenant*, Verdier, Lagrasse.
- Sartre, Jean-Paul: (1988 [1972]) *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, bd. III, Gallimard, Mayenne
- Schleiermacher, F. D. E.: (1999 [1838]) *Hermeneutik und Kritik*, udg. og indledt af M. Frank, Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M.
- Seeberg, Peter: (1962) *Spionen* in Eftersøgningen og andre noveller, Arena, Fredensborg.

Noter

¹ Vedr. bevidsthedsperspektiverne 'für es' og 'für uns' jf. også Jørgen Hugglers disputats (1999) Hegels skeptiske vej til den absolutte viden, 84 ff. Samme værk er anbefalelsesværdigt for den, der ønsker en dybere forståelse af sigtet med argumentationsgangen i Phänomenologie des Geistes.

² Novalis skriver i et kendt citat: "Filosofien er egentlig hjemve - drift efter at være hjemme overallt" (1983, 434, [nr. 857])

³ Ved en (tryk)fejl - formoder jeg - er la tasse (koppen) skiftet ud med la table (bordet) på dette sted i originalen. Pointen er imidlertid den samme her, om vi taler om kopper eller borde, så jeg har fastholdt det første for at undgå unødigt forvirring.

⁴ Et andet eksempel på forskellen imellem ekstern og intern negation kan man fx finde hos Kierkegaard, når han i Begrebet Angest skriver: "Dersom en Enkelt kunde aldeles falde af fra Slægten, da vilde hans Affald tillige bestemme Slægten anderledes, hvorimod, hvis et Dyr affaldt fra Arten, vilde Arten være aldeles ligegyldig derved" (1994a, 124, note D). Sartres eget eksempel er udsagnet: "Jeg er ikke køn", hvilket i modsætning til fx at sige "vasen er ikke hvid", udsiger en negativ karakteristik af personens væren indefra, som er bestemmende for dennes selvforståelse, og som måske forklarer personens melankoli eller manglende succes i bestemte sammenhænge osv. (jf. 1995, 211).

⁵ Manfred Frank har flere steder via Schelling redegjort for, at der allerede i den græske antik fandtes begrebsmæssige panderter til de franske betegnelser for, hvad vi her kunne kalde et intet (néant) relativt til væren og så et intet (rien) i betydningen ikke-væren-overhovedet (jf. fx Frank, 1992, 79 eller 2002, 242). Grundtanken i det ovenstående har Sartre også kaldt 'det ontologiske bevis' (1995, 26 ff.); for en kommenteret gennemgang af dette bevis argument for argument henvises til Frank 1985, 43 ff.

⁶ Det er vigtigt at holde fast i, at Sartre her taler om et fantom, hvor intet funderer sin egen intethed. Men i forbindelse med også at forstå den faktiske værensbevidsthed som billede, har Manfred Frank - bl. a. til belysning af Sartres bevidsthedsteori - ved forelæsninger, som jeg personligt har overværet i Tübingen i årene 2000-2002, ofte citeret et bestemt sted i Novalis' Fichte-Studien: "Bevidstheden er en væren udenfor væren i væren. / Hvad er nu det? / Dette udenfor væren må ikke være en retmæssig væren. En ikke retmæssig væren udenfor væren er et billede - Altså må dette udenfor væren være et billede af væren i væren. / Bevidstheden er følgelig et billede af væren i væren" (1994, 58). I Sartres terminologi altså: bevidsthedens væren er værensbevidsthed.

⁷ Jf. Husserl 2000, § 36, samt 1985, [nr. 50] 198 ff. Jf. endvidere Frank 1990, passim, samt

2002, 236, note 1.

⁸ I artiklen "Afslutningsforfølgelsen. Den dæmoniske fortvivlelses paranoiaform. I anledning af Kierkegaards kritik af den tyske idealismes subjektbegreb" har jeg forsøgt at redegøre for, at denne identitetsproblematik idéhistorisk knytter sig til Fichtes og Hegels radikaliserings af træk i Kants tænkning (den transcendentale apperception og autonomibegrebet); jf. Liiisberg 2003, 90-101.

⁹ Ellers ville jeg nemlig ikke kunne kalde mine forestillinger mine, og ville således have et ligeså mangefarvet selv, som jeg har bevidste forestillinger (jf. Kant 1997, § 16, særligt B 131-134). Den ikke-positionelle (selv)bevidsthed er mulighedsbetingelsen for det positionelle kendskab til sig selv (connaissance de soi); derfor behøver jeg'et ikke at være tematiseret i alle mine bevidsthedstilstande, men jeg må kunne trække det frem som en kanin af hatten ved en refleksiv handling.

¹⁰ For en mere udførlig stillingtagen kan jeg henviser til min anmeldelse af Gilles Deleuzes' Proust og tegnene andetsteds i dette nummer af Slagmark.

¹¹ Til emnet Schleiermacher/Gadamer se desuden Manfred Franks artikel andetsteds i dette nummer af Slagmark.

¹² Denne strid blev vel for alvor søsat med Heideggers kommentarer til Descartes' manglende forståelse af fænomenet 'verden' i Sein und Zeit (jf. § 21); men opdagelsen har rødder tilbage til bl. a. Kierkegaard (jf. 1994c, 23 og 34) og Nietzsche, der i Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben proklamerede sit "vivo, ergo cogito" (1999, 329). I kølvandet på Heidegger fulgte så Gadamer og et par franskmænd, der ikke var Sartre (men han havde jo ret beset også allerede i slutningen af 1930'erne været på banen med sin kritik af det cartesianske subjekt).