

Rendtorff, J. D. (1993). Eksistens og krop hos den tidlige Sartre. *Philosophia: Den levede krop*, pp. 107-124.

Denne publikation stammer fra [www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk) - hjemstedet for:

*Forum for eksistentiel fænomenologi*

Et tværdisciplinært netværk af praktikere og forskere, som anvender eksistentiel-fænomenologiske grundlagstanker og perspektiver i deres arbejde.

Husk at angive korrekt kildehenvisning ved referering til denne artikel. Den korrekte reference fremgår øverst på denne side.

Læs mere om Forum for eksistentiel fænomenologi  
og download flere artikler på  
[www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk)

---

**English version:**

This publication is downloaded from [www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk) – the home page of

The Society for existential phenomenology

A Danish cross disciplinary society of practitioners and researchers who make use of existential phenomenological theory and perspectives in their work.

For more information and downloadable articles visit  
[www.livsverden.dk](http://www.livsverden.dk)

# Eksistens og krop hos den tidlige Sartre<sup>1</sup>

Jacob Rendtorff

I *La Nausée* (1938) beskriver Rocquentin, hvorledes hans erfaring af verden som et meningsfuldt hele begynder at gå i opløsning. Tingene udgør ikke længere en sammenhængende totalitet. De bliver en abstrakt masse. Rocquentin kan ikke kendes ved sit eget ansigt, der flyder ud i rød-hvide plamager og ligner et månelandskab. Han bliver bange for tingene, der i deres sødlige, ferske klæbrighed fylder hans sanser. Bevidstheden har kvalme, den kvæles i sin krop, den er tilovers, »de trop« i en verden af massiv væren. Og andre mennesker er meningsløse kødklumper, der fremkalder opkastningsfølelser. Når Rocquentin hilser på autodidakten, hvis ubehagelige ånde han ikke kan undgå, ligner dennes hånd nærmest en hvid orm, som Rocquentin føler væmmelse ved (*La Nausée (LN)*, s. 16).

Da Rocquentin ved frokosttid træder ind i en offentlig park i det gudsforladte franske provinshul, Bouville (på dansk: Mudderby), kan han ikke længere holde kvalmen tilbage. Hele hans sprog- og sanseunivers bryder sammen. Rocquentin forstår, at der ikke er nogen nødvendig forbindelse mellem tegn og genstand, betydning og materie. Bænken, som han sidder på, kunne lige så godt være et æsel eller en flodhest.

1. Her tænkes på perioden 1935-1950. Jeg koncentrerer mig derfor om den 'fænomenologiske' Sartre og undlader at diskutere den sene 'marxistiske' Sartres udvikling af en dialektisk samfundsfilosofi, hvor kroppen fremstår i et anderledes perspektiv.

Tingene har ingen mening. De 'er' bare i uendelig overflødighed (UV, s. 178 ff.).

Rocquentins oplevelser i den offentlige park er en åbenbaring af menneskets eksistensvilkår. Som grundstemning er kvalmen en vedvarende påmindelse om verdens overflødighed og vilkårlighed. Paradoksalt nok lyder Rocquentins Cogito: jeg har kvalme, altså er jeg. Han forstår eksistensens absurditet, der netop manifesterer sig i uforeneligheden af bevidsthed og væren. Rocquentin føler en trang til at tilintetgøre sig selv og verden, men ved samtidig, at selvmordet ikke er nogen løsning, da han selv som livløst kadaver eller som knoglerester vedbliver at være »de trop pour l'éternité«, overflødig til evig tid i en udifferentieret masse af værenspositivitet (UV, s. 181).

Disse erfaringer illustrerer betydningen af krop og materialitet i Sartres tænkning, hvor mennesket er fordømt til at være sin 'corps propre' og som fersk, fadt kød delagtig i tingenes meningsløse væren. Kropslig eksistens er paradoksalt, fordi menneskets krop er grundlag for, at det overhovedet kan opleve verden og samtidig er en tilfældig tinglig i-sig-væren, der vækker afsky og væmmelse.

Men man spørger sig selv, om kvalme virkelig er eksistensens dominerende grundstemning? Må man altid være på flugt fra sin krop? Og hvad betyder det, at kroppen er det, man forudsætter, men hele tiden transcenderer? For at besvare disse spørgsmål er det nødvendigt at belyse Rocquentins erfaringer ved hjælp af Sartres filosofiske værk på den måde, at litteratur og filosofi gensidigt oplyser hinanden. Forbindelsen mellem krop og eksistens skal således analyseres i forhold til en række filosofiske grundbegreber: bevidsthed, sansning, handling og væren-for-den-anden i et forsøg på at klargøre, om det lykkes Sartre at overskride en dualistisk kropsforståelse og løse sjæl-legeme-problemet ved at tænke bevidsthed og krop sammen til en enhed. Vi kender ikke kun vores krop som objekt, men vi 'er' vores krop. Ud fra denne indsigt gælder det om at forstå menneskets følelse af 'Unheimlichkeit' i kroppen og at undersøge, om der er plads til lykkeligt nærvær i Sartres kropsfilosofi.

## 1. Krop og bevidsthed

I *L'être et le néant* (1943) defineres bevidstheden som for-sig-væren og intetgørende frihed i kontrast til tingenes væren som i-sig-væren. Mennesket er som ulykkeligt begær en forgæves stræben efter at være for-sig-i-sig-væren. Mennesket er en unyttig passion: »l'homme est une passion inutile« (L'Être et le Néant (*EN*), s. 678).

For-sig-væren er bundet til sin krop, den 'eksisterer' som en krop, der er grundlag for dens søgen efter nærvær i verden, men som vedbliver at være overflødig og vilkårlig og derfor gør dens begær absurd i angst og kvalme. Menneskets kropslige fakticitet manifesterer sig som perspektiv og *point de vue*. Den defineres som nødvendigheden ved min kontingens: »En ce sens, on pourrait définir le corps comme la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence« (*EN*, s. 356). Det er tilfældigt, at jeg er den krop, som jeg er, men på den anden side gør netop den krop mig nødvendigvis til den, som jeg er. På denne måde er kroppen grundlag for bevidsthedens perception, dens intentionalitet og skabelse af meningssammenhænge. Som spontant selvoplysende prærefleksivt jeg, transcenderer bevidstheden sig selv, afdækker genstande og betydningsstrukturer og er altid allerede ud ved det værende i verden. Som refleksivt jeg forholder bevidstheden sig til sin umiddelbare verdenserfaring, der får mening ud fra dens eksistentielle projekter.

Sartre beskriver det intentionelle forhold mellem for-sig-væren som forskelsættende intet og verden som væren på følgende måde: »Le Néant ne peut se néantiser que sur fond d'être: si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver« (*EN*, s. 56). Man kan sige, at bevidstheden eksisterer som en 'orm' i sin krop, som et intet, et oplevende selvforhold midt i en kropslig væren, der samtidig overskrider sin krop og danner et meningsforhold mellem krop og verden.

Sartres eksempel med Pierres fravær i caféen illustrerer således menneskets eksistens som transcendens, negativitet og fravær midt i væren (*EN*, s. 62). Jeg ankommer til en café, hvor jeg har et møde med Pierre. Men Pierre er der ikke. Jeg leder efter Pierre. Min søgen efter Pierre giver caféen mening som den café, hvor Pierre er fraværende og differentierer tingene i den ud fra mit perspektiv. Andre bevidstheder og friheder giver caféen en anden mening. Til enhver tid struktureres ver-

den altså ud fra et personligt kropsligt perspektiv, dvs. ud fra den fakticitet, som min krop udgør i og med, at den overskrides af bevidsthedens intetgørende engagement - dens evne til at være et andet sted, der er en betingelse for, at verden overhovedet kan have en mening, som mennesket kan afdække.

Men der er intet fugleperspektiv, intet '*survol*', hvorfra bevidstheden kan overskue hele verden: »Le point de vue de la connaissance pure est contradictoire: il n'y a que le point de vue de la connaissance engagée« (EN, s. 355). Den enkelte er altid 'engageret' i en situation, der som kontingent tvang og forudgiven betydningsammenhæng er bestemt af hans eller hendes projekt og karakter, historiske og sociale tilhørsforhold. Verden er et mangefold af perspektiver, der er bestemt af, hvorledes bevidstheden afdækker og fortolker verden. Det er umuligt at forestille sig, at man skulle kunne definere et objektivt perspektiv og videnskabens 'absolutte rum' er en abstraktion, afledt af vores oprindelige konkrete verdenserfaring. Sartre nævner Heisenbergs usikkerhedsrelation og relativitetsteoriens erkendelse af forbindelsen mellem iagttager og fysisk virkelighed som eksempel på dette afdækningsforhold mellem menneske og verden (EN, s. 355). Hastighed og vægt kan ikke fastlægges som absolutte størrelser, men er afhængige af iagttagerens placering i tid og rum. Al videnskab bestemmes således af den menneskelige virkeligheds situationsafhængige erfaringsperspektiv.

Men det betyder ikke, at Sartre havner i subjektivisme. Min krop udgør i stedet min perspektiviske individuation i en på forhånd udlagt verden, afhængig af andre mennesker. Samtidig afvises en dualistisk forståelse af forholdet mellem bevidsthed og krop som adskilte substanser. Som krop og konkret ego er jeg et objekt blandt objekter i verden. Jeg kan se på mig selv, som en anden ser mig, som en ting i rammet. Men samtidig forholder jeg mig som inkarneret bevidsthed og eksisterende kropslig for-sig-væren til verden og er i radikal forstand subjekt i situationen.<sup>2</sup>

2. Se *La transcendance de l'Ego* (1937), hvor Sartre redegør for egoets transcendens og pointerer intentionalitetens transcenderende karakter i forhold til den kropslige indlejring. Det kan i denne forbindelse være nyttigt at sammenligne Sartres opfattelse med Michel Henrys, der i *L'essence de la manifestation I-II* (1963) og *Phénoménologie et philosophie du corps* (1965) slår til lyd for *transcendensens immanens*, hvilket medfører en intim forbindelse mellem affektivitet og liv og dermed åbner for en oprindelig sammenhæng mellem bevidsthed og krop - en forbindelse, som Sartre ikke kan etablere i kraft af sin pointering af objektivisering og transcendens.

Den her beskrevne opfattelse af forholdet mellem krop og bevidsthed kan anvendes til en forståelse af Rocquentins virkelighed. Han er som transcenderende negativitet midt i væren, som han ikke kan slippe ud af. Han strukturerer uden videre det værende ud fra et forudgivet perspektiv, bestemt af hans situation, betydningssammenhæng og projekt. Men han kommer samtidig til refleksiv bevidsthed om fraværet som eksistensens grundvilkår. Når han står på stranden og betragter en sten i dens glatte massivitet uden betydning for den menneskelige virkelighed forstår han, at værens grund er intet (LN, s. 24). Han føler, hvorledes tingene trænger sig på og åbenbarer, at han selv er betingelsen for, at der overhovedet kan være betydningssammenhænge, men netop det gør alting i sig selv overflødigt - kvalmende!

## 2. Sansning

Hvorledes forstå sansning på denne baggrund? Sartre afviser en kausal perceptionsteori, der opererer med et subjekt, som gennem indre sansedata (sensations) registrerer ydre fysiske genstande. Forestillingen om private sansedata er en psykologisk illusion.<sup>3</sup> Faktisk er vore sansninger fuldt ud tilgængelige gennem objektiverende betragtning. Vi lærer om nerveforbindelser i kirurgien og vi dissekerer øjet i pupil, hornhinde osv. Vi iagttager, hvorledes det andet menneske benytter øjet til at se med og får dermed en øget viden om øjet som optisk instrument, så at vi i virkeligheden kan beskrive synssansen uden hensyntagen til, hvad vi selv ser (EN, s. 358 ff.). Ligeledes kan vi analysere vore egne sansninger, som om det var andre mennesker, der eksperimenterede med vores måde at erfare verden på gennem syns- og lydindtryk. Vore sansninger er ikke private subjektive oplevelser. Derimod fremstår de som meningstotaliteter, gestaltformer, der sprogligt kan formidles til andre mennesker.

Men betyder det faktum, at der ikke findes private sansedata, at man må reducere menneskets sanseindtryk til objektive fysiologiske proces-

3. Sartre er ofte blevet kritiseret for sin kartesianske bevidsthedsfilosofi, hvor det abstrakte skel mellem for-sig-væren og i-sig-væren umuliggør en sammentænkning af bevidsthed og verden. Sartres fænomenologisk inspirerede kropsanalyse dementerer imidlertid denne kritik, da han netop her forsøger at bryde med Descartes' opfattelse af cogito'et som isoleret fra verden.

ser og helt opgive at tale om individuel sansning? Nej, tværtimod! Som for-sig-væren, intentionalitet og »point de vue« er bevidstheden netop perspektivisk centrum for erfaringen af betydningssammenhænge, men sansningen er transcenderende, således at den prærefleksive intentionelle akt altid overskrider de sanser, som den forudsætter. Som Comte sagde: Synet kan ikke se sig selv: »L'oeil ne peut pas se voir lui-même« (EN, s. 363).<sup>4</sup>

Den spontane perceptive horisont refererer til et centrum, der ikke er uafhængigt af sansningens meningsfulde totalitet, men bestemmes af denne totalitet. Men Sartre afviser at tale om et 'transcendentalt, kategorisættende jeg'. Der er ikke noget bagved kroppen som sansningens grundlag. »Il n'y a rien derrière le corps« (EN, s. 353). Det centrum, som strukturerer meningen i den perceptive horisont, 'eksisterer' vi som inkarneret for-sig-væren og det kan ikke være genstand for erkendelse, fordi det er *selve bevidsthedens intet*, der lader alt andet være til eller træde frem for mig.

Sansning er identisk med sit meningsindhold som bevidsthedens orientering i verden. Sansning sætter skel i væren. Betydning er en del af en »champ perceptif«, et perceptivt felt, der differentierer de enkelte sansninger til sanseindtryk og således muliggør sansningens enhed. Stilhed manifesterer sig som fravær af en bestemt lyd i en »champ sonore«, et lydfelt, hvor bevidstheden spontant skelner de forskellige lyde fra hinanden. Ligeledes udgør synsindtryk aspekter af et synsfelt, der manifesterer bevidsthedens afdækkende rettethed (EN, s. 364). Som kropsligt inkarneret frihed strukturerer bevidstheden suverænt sit perceptive felt alt efter interesse og engagement.

Resultatet er, at væren-i-verden ikke er en væren-uden-for-verden, men en kropslig væren-midt-i-verden, således at erfaring af verden indebærer, at man selv som krop er tilstede i verden som en del af en meningssammenhæng og at man er synlig for andre afdækkende bevidstheder. »Ainsi, la structure du monde implique que nous ne pouvons voir sans être visibles« (EN, s. 365). Den fælles sanseerfaring ytrer sig igennem kroppen som bevidsthedens *être-au-milieu-du-monde* (EN, s. 366).

4. Sartre berører her et tema, der er meget omdiskuteret i fransk filosofi. Bataille og Derrida taler om en '*tâche aveugle*', at man paradoksalt nok må være blind for at kunne se og at synet ikke kan se sig selv. Også Merleau-Ponty fortsætter i *Le Visible et L'invisible* (udgivet 1971) Sartre's overvejelser over sansningens nærvær og fravær.

Rocquentin sanser ikke verden gennem indre sansedata. Derimod trænger tingene sig på. De fylder ham op udefra. Verden er et perceptivt felt af farver, lyde, lugte, smag, der blander sig og fører til helhedsoplevelser af tingene i deres kulturelt givne betydningssammenhænge. Ikke desto mindre tenderer sanseoplevelsen mod at opløse sig i et abstrakt kubistisk maleri som hos Cezanne, Braque eller Picasso, hvor væren udtrykker sig i massiv materialitet og i et kaotisk farveunivers. Rocquentin kan ikke lade være med at sanse verden, men samtidig truer meningssammenhængen bestandig med at bryde sammen, så tingene viser sig i deres lysende, hvide udifferentierede meningsløshed. Som erfaring af 'objektive' betydningssammenhænge under sammenbruddets trussel, udgør sansningen den givne fakticitet ved min væren i verden, ikke som noget i sig selv, men som noget jeg uafslædigt må forholde mig eksistentielt til ud fra det projekt jeg midt i verden er i gang med: »Le sens, en effet, c'est notre être dans le monde en tant que nous avons à l'être sous forme d'être au milieu du monde« (EN, s. 368).

### 3. Handling

I stadig foretagsomhed overskrider for-sig-væren sin krop for at fuldføre sine handlingsprojekter. Verden trænger sig ind på bevidstheden og fordrer handling: »Ainsi le monde, dès le surgissement de mon Pour-soi, se dévoile comme indication d'actes à faire, ces actes renvoient à d'autres actes, ceux-là à d'autres et ainsi de suite« (EN, s. 370). Min krop er følgelig som *point de vue* også et *point de départ* mod nye udfordringer og ikke i sig selv et mål for mine handlinger. Som betydningen overskrider tegnet som formelt grundlag for meningsdannelse, således overskrider bevidstheden kroppen som materialitet i intetgørende rettet-hed mod fremtidens muligheder. Mennesket befinder sig jo i en kontingent situation, hvor det i angstens øjeblik er frit og fordømt til at vælge sig selv og sine handlinger.

Sartre afviser en dualistisk opfattelse af handling. Han kritiserer idéen om en sjælesubstans, der ved hjælp af en '*sensation d'effort* (Maine de Biran) bevæger kroppen som kausal mekanik.<sup>5</sup> Der findes

5. Maine de Biran, der arbejdede på et neo-kantiansk idealistisk grundlag er en stor inspirationskilde for fransk kropsfilosofi og har således påvirket såvel Mounier, Sartre og Merleau-Ponty. Se iøvrigt Michel Henry: *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, der



intet mellemlid mellem bevidsthed, krop og verden. Derimod 'eksisterer' for-sig-væren kropsligt som »centre instrumental des complexes ustensiles« (EN, s. 374) i en brugs- og praksis-sammenhæng, hvor tingene som praksis-træge genstande indgår i menneskenes projekter. Krop og verden falder sammen som et praksisfelt. Brugsgenstandene forstås som forbedringer af kroppens interaktion med det værende, som når krop, briller og stok upåagtet smelter sammen som middel til at forøge mine begrænsede muligheder.<sup>6</sup> Men netop på grund af kroppens funktion som brugsgenstand kan jeg også føle mig som en anden i forhold til min krop. Som for-sig-væren kan jeg transcendere mig selv og objektivere min krop som et instrument, som når andre ser på mig. Min egen og de andres kroppe er både brugsting og forbedringer til at fuldføre mine projekter. Som grundlag for handling vidner kroppen om for-sig-værens tidslighed og endelighed, der på en gang muliggør og begrænser dets eksistens.

Således forholder for-sig-væren sig til de grænser, som kroppen sætter for dens selvudfoldelse. Dette forklarer, hvorfor følelser altid reflekterer en given eksistentiel situation. »Le coenesthétique« (EN, s. 380) dvs. ikke intentionel affektivitet, der udgør bevidsthedens følelser i forhold til sine handlinger og sansninger er ikke noget i sig, men en del af for-sig-værens transcenderende projekter. Affektivitet tolkes altid i lyset af et bestemt projekt; forskellige mennesketyper konstruerer forskellige affektive meningssammenhænge alt efter om deres oprindelige projekt udspringer af eller fremkalder melankoli, ironi, klæbrighed, hengivelse osv.

En analyse af smerte kan illustrere, hvorledes følelser får mening ud fra for-sig-værens selvforståelse: Skønt smerte er faktisk givet som kropslig affekt, kan bevidstheden vælge at se bort fra den, som når jeg under en udflugt vælger at fortrænge trætheden for ikke at tabe ansigt i de andres øjne. Jeg transcenderer smerten som ren affekt og tolker den ud fra det projekt om at overgå de andre eller være en frisk fyr osv., der udgør den meningstotalitet, der strukturerer mine handlinger. Eller når

indeholder en fænomenologisk analyse af Maine de Birans kropsopfattelse.

6. Navnlig den sene Sartre understreger i *Critique de la raison dialectique* (1960) menneskets indlejring i en praksis- og brugssammenhæng. Her suppleres det fænomenologiske perspektiv med en tolkning af omverdenens træghed i et dialektisk-materialistisk perspektiv, hvor mennesket som krop indgår i en organisk transformationsproces med sin naturlige og samfundsmæssige omverden.

jeg fortsætter med at læse, selvom jeg har ondt i øjnene. Mit engagement i læsningen er vigtigere end smerten i øjnene, som jeg derfor fortrænger for det projekts skyld, som jeg i transcenderende rettethed mod fremtiden er i gang med at fuldbyrde. Jeg forholder mig altid til min smerte i lyset af mine gøremål i verden, så at smertens mening bliver til i det eksistentielle projekt, som fortolker den (*EN*, s. 382).<sup>7</sup>

For Rocquentin afdækker verden sig som en brugs- og praksis-sammenhæng, som han uafsladeligt må forholde sig eksistentielt til. Han vil handle, han udkaster projekter. Men Rocquentin kan ikke give sine handlinger mening og kroppen opløses som slasket kød i en uigennemtrængelig praksis-træg virkelighed. Han føler sig slap og opsuges af væren. I enkelte øjeblikke tager han sig beslutsomt sammen, bliver hård i kødet og maser sig igennem massiviteten, men falder så igen tvivlende tilbage i lammende ubeslutsomhed.

For-sig-væren kæmper hele tiden med kroppens fakticitet. Og kvalmen bliver ved at trænge sig på: »Une Nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience« (*EN*, s. 387). I handling befinder mennesket sig i en vedvarende spænding med sin krop, der begrænser og trælinder det til den væren-i-sig, som det fyldes op af.

#### 4. Kroppen og 'den anden'

En lignende spænding viser sig i min krops forhold til det andet menneske. Vi har hidtil betragtet kroppen som for-sig-væren, dvs. som en subjektivt oplevet 'eksisterende' krop og som i-sig-væren, dvs. som synligt objekt midt-i-verden. Men kroppen har en tredje dimension: for-sig-værens oplevelse af at være krop overfor det andet menneske og mødet med den anden som krop. Den anden indlejrer mig i socialiteten og i en objektivt givent historisk og kulturel situation.

7. Sartres analyse af smerte kan sammenlignes med Wittgensteins overvejelser i *Philosophische Untersuchungen* (1958). I sit anti-privat-sprogs argument hævder Wittgenstein, at min smerteoplevelse kun kan få sproglig mening på baggrund af et intersubjektivt fællesskab. Sartre hævder ligeledes, at smerte ikke er en isoleret affekt, men må ses ud fra en objektiv, samlet helhed, dvs. det eksistensprojekt og oprindelige valg, som jeg i sidste ende strukturerer mine handlinger ud fra.

Den anden nedstirrer mig og bryder ved hjælp af sit intetgørende blik min selvforståelse som uafhængig for-sig-væren: »Mais du coup l'aliénation de moi qu'est l'être regardé implique l'aliénation du monde que j'organise« (EN, s. 309). Jeg forstener som transcenderet transcendens i generthed, blufærdighed og væmmelse ved mig selv, idet jeg bliver klar over, at jeg bare er tilfældigt kød. Jeg skammer mig over min kvalmende krop, når jeg møder det andet menneske: »J'ai honte de moi devant autrui« (EN, s. 337). Men den anden er ikke medkonstituerende for min væren som for-sig-væren, selvom han lænker mig til min krop. Andre mennesker er delagtige i min brugs- og betydningsammenhæng som tilfældige objekter, der begrænser min frihed (EN, s. 329 ff.). Der er intet 'Mitsein', intet intersubjektivt eksistentiale, men kun et konkret erfaringsmæssigt møde i væren-for-den-anden som kamp og konflikt: »L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit« (EN, s. 481).<sup>8</sup> Vi forsøger at undertrykke og herske over andre mennesker som brugsting til at realisere vore egne projekter og livsmål.

Rocquentin udsættes for de andres blikke, når han på Bouvilles museum konfronteres med malerier af byens borgere, der i døden uden ophør lader deres intetgørende øjne stirre ham i møde eller når han pludselig vender sig om med et sæt og opdager, at han bliver betragtet af andre i udstillingssalen (LN, s. 199 ff.). Men ellers når betydningsammenhængene bryder sammen, føler han kun en sødlig kvalme ved andre menneskers meningsløse kroppe som en del af i-sig-væren, når han betragter dem på gaden eller i caféen. For Rocquentin udviskes deres ansigter til slatne kødklumper af blåligt, gulligt, rødt og hvidt skin, der minder om udsmattet æg eller ost.

Paradoksalt nok drømmer for-sig-væren alligevel om at nå til en fælles forståelse med det andet menneske. Som ulykkeligt begær søger jeg at opnå hans/hendes anerkendelse af min frihed i min krop, så at jeg kan virkeliggøre mig selv som for-sig-i-sig-væren. Det ulykkelige begær efter den anden viser sig i kærlighed og seksualitet. Kærlighedens ideal er bevidsthedernes frie forening, hvad der er umuligt på grund af deres ontologiske separation. Ligeledes er det seksuelle begær en søgen efter det andet menneske igennem kroppen. Sartre tænker seksualitet på et

8. Således er Sartres analyse af intersubjektiviteten kritisk overfor forsøg à la Heideggers i *Sein und Zeit* (1927) på at tænke den anden som en essentiel del af min væren. Det andet menneske indgår ikke som et abstrakt eksistentiale i min væren som for-sig-væren, men forstås ud fra mit konkrete *kropslige* møde med den anden.

subjektfilosofisk grundlag og ser ikke seksuelt begær som led i en autentisk indre erfaring eller en kosmisk forløsning. Man begærer ikke kun det andet menneske som krop, men ønsker selvtranscenderende at blive ét med den anden som frihed i det seksuelle samvær (*EN*, s. 432ff.).

Men problemet er, at mennesket som krop for den anden er objekt og ikke åbenbarer sig som for-sig-væren og frihed. Derfor er seksuel kærlighed som paradigme på gensidig anerkendelse mellem friheder dømt til at mislykkes. I stedet bliver den til forførelse, til en bølgebevægelse mellem sadisme og masochisme, hvor de enkelte mennesker igen og igen forsøger at dominere hinanden. Gensidig nedgørelse, objektivisering, tiltrækning og frastødning bliver kærlighedens lod og ingen forløsning mellem frihederne er mulig.

Dette gør sig også gældende for Rocquentin, der i ulykkeligt begær længes efter sin tidligere kæreste Anny, som har forladt ham og ikke vil elske ham. Deres forhold har altid været en gensidig tiltrækning og frastødning. Efter seks års fravær brænder Rocquentin efter at gense Anny, men da det endelig sker, er hun blevet fed og afskyelig og han tiltrækkes ikke længere af hende. Hun fortæller ham, hvorledes hun, i hvad han troede var deres mest romantiske øjeblik, blot kyssede ham for at neddæmpe en voldsom smerte fra nogle brændenælder under den bænk, hvor de sad (*LN*, s. 191 ff.).

I stedet går Rocquentin pligtro af rent fysisk begær i seng med værtinden på sin stamcafé en gang om ugen, men kan i virkeligheden kun føle kvalme ved hendes kød. Hendes hvide krop udsender en sødlig babyduft og hendes enorme skamlæber sluger Rocquentin i et kvalmende mareridt (*LN*, s. 89).

Kroppens betydning for intersubjektiviteten er altså kendetegnet af en spænding mellem for-sig-væren og i-sig-væren, hvor gensidig objektivisering er fællesskabets vilkår. Som krop for den anden kan jeg ikke undgå at fremstå som objekt og bliver i sidste ende en del af i-sig-væren, da den anden ikke kan opleve mig som kropsligt inkarneret for-sig-væren.

## 5. Krop og skabelse

Det ser ud som om objektivering, kvalme og livslede er eksistensens grundvilkår, så Sartres opfattelse af kroppen bliver til en tragisk filosofi!

Men i *Cahiers pour une morale* (1947-48) stiller Sartre det spørgsmål, om man kan opnå autentisk eksistens på trods af kontingens og absurditet. Han argumenterer for en moralsk omvendelse (conversion) (*Cahiers pour une Morale (CM)*, s. 484), der indebærer et helt andet forhold mellem menneske og væren. Nu taler Sartre om »dévoilement-crédation« i stedet for om »appropriation-possesion« (*CM*, s. 540). Glæden ved 'il y a', ved generøs og suveræn meningskaben afløser kvalmens mistrøstige krampeanfald.<sup>9</sup> Sartre vil nytolke forholdet mellem bevidsthed og væren, og det er ikke længere det ulykkelige begær, i-sig-værens massive overflødighed eller meningens fravær, men derimod en meningsskabende bekræftelse af væren, en affirmativ ontologisk mulighedsbetingelser, der er målet med hans refleksion.

Det gælder om at se kroppen i dette lys. Var der ingen krop kunne vi slet ikke eksistere eller afdække meningssammenhænge. I stedet for at begræde sin kropslige tilfældighed i en håbløs drøm om at kunne blive for-sig-i-sig-væren må mennesket forstå, at dets kontingente væren udgør selve grundlaget for at opdage nye dimensioner ved verden og eksistensen: »Il faut aimer avoir pu ne pas être; être de trop etc; par la seulement il peut y avoir un monde« (*CM* s. 509). For-sig-væren kan overvinde kvalme og tilfældighed ved at give væren mening som generøs »donation« (*CM*, s. 540), dvs. handle som Causa sui, der skaber sig selv og verden. Sartre henviser her til Saint Exupéry, der hævder, at da mennesket opfandt flyvemaskinen, blev det istand til at se helt nye aspekter ved verden, som radikalt ændrede hidtidige forestillinger og værensparadigmer.

Autentisk kunst er det bedste udtryk for denne menneskets skaber-evne og således i sig selv en appel til værensbekræftelse og generøsitet. I selvforglemmende lidenskabeligt engagement udødeliggør den skaben-

9. Sartres ontologiske og moralske omvendelse kan sammenlignes med de 'omdrejninger' som vi finder hos Camus i *L'homme révolté* (1951) og den sene Heidegger i *Unterwegs zur Sprache* (1963). Camus forsøger at overskride absurditet og meningsløshed igennem en filosofi om oprør mod det absurde. Og den sene Heidegger er præget af en poetisk søgen efter værens mening, grundet i en fundamental undren og målløshed overfor enhver opkomst af betydning ud af intet.

de kunstner sig selv i værkets væren som en evig, absolut og nødvendig meningsidealitet. Det er med andre ord bevidsthedens imaginære objektivering, realiseret gennem kroppen som indgang til verden, der giver mulighed for at bekæmpe kvalme og meningsløshed.

Denne glæde ved det værende medfører også en ny forståelse af forholdet til det andet menneske. I generøsitetens perspektiv forsøger jeg nemlig ikke kun at nedgøre andre mennesker ved at transcendere dem, så de bliver til objekter. Derimod skaber jeg dem som subjekter ved at anerkende deres sårbarhed og ved at give dem en dimension som væren-midt-i-verden ud fra en *compréhension préontologique* (CM, s. 288) - i virkeligheden en etisk forståelse af deres forskellighed, singulære eksistensprojekter og livsmål, der muliggør en 'given' og 'tagen' mellem uafhængige og frie mennesker.

Man kan analysere Rocquentins erfaringer i *La Nausée* ud fra dennes nye forståelse af menneskets kropslige eksistens. I grunden ender historien godt, når erkendelsen af tilværelsens grundvilkår får Rocquentin til at forlade Bouville og rejse til Paris for at begynde et nyt liv. Og Rocquentins selvforglemmende fascination af jazz-musik antyder en mulighed for et andet forhold til væren end de meningsløse absurde kvalmeanfald. Rocquentin siger jo selv, at han er lykkelig og at kvalmen forsvinder momentvis, når han lytter til den stadigt tilbagevendende melodi: »Some of these days you'll miss me honey« (LN, s. 247). Hans drøm om at være af melodien stof, fri for sin krop og fri for meningsløs i-sig-væren, vækker associationer til kunstens imaginære ram og indebærer et melankolsk håb om at overvinde overflødighed, genskabe den tabte mening og være lykkelig i fælles nærvær med det andet menneske. Negerpigen, der synger, komponisten, der svedig sidder over klaveret med en svag anelse om en melodi i hovedet og så pludselig skaber musikken ud af intet - de er lykkelige, for deres liv får mening gennem deres skabende engagement. Men også Rocquentin finder et engagement, der kan holde kvalmen stangen - at skrive, at beskrive sine eksistenserfaringer for i glæde over sin egen frihed at skabe et mesterværk - *La Nausée*, der lever på samme måde som melodien (LN, s. 243-48).

Svaret på spørgsmålet om man kan opnå et lykkeligt nærvær på trods af kvalmens granderfaring ligger altså i *selve bevidsthedens transcendens*. I mine engagerede eksistensprojekter, i kunst, videnskab og selvforglemmende lidenskab overskrider jeg i generøsitet og frihed min krops fade meningsløshed. Men som krop lever jeg ikke desto mindre

hele tiden i en spænding mellem for-sig-væren og i-sig-væren, der gør, at det lykkelige nærvær kun momentvis transcenderer følelsen af 'Unheimlichkeit' i kroppen.

## 6. Kritiske indvendinger

I virkeligheden løser Sartre slet ikke sjæl-legeme-problemet, men ender i en konflikt mellem kroppen som objekt i verden, kroppen i forhold til det andet menneske og kroppen som grundlag for bevidsthedens transcendens. I stedet for at ophæve dualismen mellem sjæl og legeme, omplacerer han den til en række paradokser ved for-sig-værens kropslighed, der udgør en uoverstigelig spænding i menneskets eksistens.

Dette viser sig i pointeringen af modsætningerne eksistens/essens, frihed/krop, for-sig-væren/i-sig-væren, transcendens/ situation, negativitet/overflødighed, skabelse/nødvendighed, handling/træghed, bevidsthed/meningsløshed, betydningssammenhænge og værensmassivitet. Disse modsætninger gør harmonisk kropserfaring umulig; de er præget af en rationalistisk bevidsthedsfilosofi, der i virkeligheden tager udgangspunkt i et absolut skel mellem en meningsgivende menneskelig virkelighed og en meningsløs verden. Sartre fastholder jo, at bevidstheden som for-sig-væren er det absolutte og eneste grundlag for intentionel meningskaben. Og ved at pointere det aktive og kreative aspekt ved bevidsthedens afdækkende aktiviteter og koncentrere sig om *aktintentionalitet* glemmer Sartre en mere fundamental form for intentionalitet nemlig den *operative intentionalitet*, der betegner bevidsthedens receptive evner grundet i en sansende enhed med en verden, der altid allerede har mening. Derfor er der hos Sartre i sidste instans kun i-sig-værens hvide meningsløshed bagved de menneskeskabte betydnings-sammenhænge.

Men Sartre havner i et uløseligt perceptionsteoretisk paradoks, når han på den ene side tilkender verdens fakticitet en nødvendigheds prioritet og på den anden side fastholder bevidsthedens kreative spontanitet. Spørgsmålet er nemlig, om bevidstheden kan skabe mening *ex nihilo* eller om man ikke må forudsætte et forudgivent potentielt grundlag for sansning, forståelse og betydning? Og det kan vel ikke bare være en massiv og overflødig kvalmende i-sig-væren?

Menneskets krop tilhører jo et kosmos af skabelse og tilintetgørelse, der gør, at kroppen ikke kun kan forstås som i-sig-væren, men også som delagtig i en dynamisk 'teleologi', der betinger dets eksistens og indlejrer det i en universel tilværelsessammenhæng?<sup>10</sup> Som alternativ til Sartres opfattelse, der anbringer bevidstheden (for-sig-væren) på 'randen af universet' (transcenderende kroppen) kunne man fænomenologisk forstå sansning og bevidsthed ud fra kroppens perceptive enhed med verden. På den måde fremstår fænomenerne allerede på det ontologiske og ikke først på det kulturelle plan, i en sådan mangfoldig forskellighed og betydningsrigdom, at de menneskeskabte betydningsuniverser overhovedet har mulighed for at blive til, hvad de jo ikke har, hvis den eneste forskel, der findes, er forskellen på for-sig-væren og i-sig-væren!

I en sådan oprindelig enhed er mennesket heller ikke ontologisk adskilt fra det andet menneske, men indgår i et intersubjektivt samvær, hvor sansning, forståelse og handling bliver til i vekselvirkende betydningsudlægning med andre mennesker i en fælles verden. Den anden er så ikke en utilgængelig for-sig-væren og frihed uden for verden - lige så lidt som jeg selv er det - men hører som kropsligt inkarneret frihed netop med til min sanseligt oplevede og udlagte verden som forudsat i min dagligdags erfaringshorisont. Sartre argumenterer jo selv for, at den sansede virkelighed er delagtig i en transcendent betydningsammenhæng, som den anden også har tilgang til. Følgelig må han forudsætte en ontologisk åbenhed for verden og det andet menneske - forud for den gensidige objektivisering - som regulativ idé for sine kritiske beskrivelser af intersubjektiviteten.

Sartre pointerer som sagt, at bevidsthed og verden ikke lader sig forlige. Men hvorfor lade sig overmande af det ulykkelige begær, en paradoksal og umulig eksistens og forsøge at overskride de kropslige grænser, som den situationsafhængige eksistens sætter for friheden? Kunne man ikke i stedet forlige sig med eller overtage eksistensvilkårene, som de er og således etablere harmoni mellem bevidsthed og krop,

10. Denne opfattelse forfægtes såvel af Merleau-Ponty som Løgstrup. I *La phénoménologie de la perception* (1945) viser Merleau-Ponty, hvorledes bevidstheden ikke er absolut fremmed i forhold til væren men grunder i en oprindelig enhed mellem menneske, krop og verden, der muliggør al erfaring. Ligeledes forsøger Løgstrup i sin metafysik at indlejre menneskets sansning af verden i en kosmisk sammenhæng, der betinger det enkelte menneskes eksistens.



i eksistentiel lidenskab lade bevidsthedens for-sig-væren stadig mere gennemtrænge kroppens i-sig-væren som en mulighed for lykkeligt nærvær, der ikke står i modstrid med menneskets ontologiske grundvilkår?<sup>11</sup>

Overfor sådanne former for 'ond tro' eller selvbedrag fastholder Sartre bevidsthedens transcendens som uomgængeligt faktum, der ikke kan og heller ikke skal forliges med kroppens kontingens. Selvom mennesket eksisterer i og er sin krop, er kroppen ikke noget i sig selv, men får betydning alt efter de livsprojekter, som den indgår i, så mennesket uundgåeligt som eksistentielt selvforhold overskrider sin krop ligegyldigt hvor meget, man betoner sammenhængen mellem bevidsthed, krop og verden og i lidenskabeligt umiddelbart nærvær vil finde lykke og mening i at forlige sig med sin krop. Man kan ikke komme uden om de paradoksale træk ved menneskets eksistens som umulig syntese mellem for-sig-væren og i-sig-væren. Dette tragiske misforhold mellem frihed og krop melder sig uundgåeligt i kroppens elementære behov, kropserfaringens begrænsninger, sygdommen, lidelsen og døden. Derfor kan man kun i selvforglemmende øjeblikke føle sig helt hjemme i det 'hylster', man rent tilfældigt *er*.

Men man må understrege dobbeltheden i denne opfattelse af forholdet mellem krop og eksistens. Sartre proklamerer ikke kun en tragisk filosofi, men lader en generøs frihed bekæmpe den ulykkelige bevidsthed. Denne transcenderende bevægelse er Sartres svar på alle slags kropsnarcisisme, filosofier om den umiddelbare sansnings autenticitet og projekter om igennem en indre kropserfaring at blive ét med kosmos. Men samtidig åbner den affirmative ontologi mulighed for et beboeligt univers, hvor det frie individ kan tabe sig selv i skabelsens objektivering. At leve i kropstrascenderende skaben er med andre ord det eneste alternative engagement, der på autentisk vis kan modvirke kvalme, meningsløshed og kontingens.

11. Ricoeur har haft blik for denne kritik. I sit fænomenologiske hovedværk *Le Volontaire et l'Involontaire* (1948) argumenterer han for, at mennesket ikke er et uforeneligt paradoks mellem for-sig-væren og i-sig-væren, men derimod en skrøbelig syntese, der har fået til opgave at danne det rette forhold mellem de enkelte elementer, der konstituerer den. For ham er det muligt at forlige sig med sin kropslighed, hvilket også fører til, at han i *Histoire et Vérité* (1963) søger at vise, hvordan Sartre's negativisme i virkeligheden bunder i en oprindelig eksistensbekræftelse.

## Litteratur

- Camus, A.: *L'Homme révolté*. Gallimard, Paris 1951
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Halle 1927
- Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen 1959
- Henry, M.: *L'essence de la Manifestation*. PUF, Paris 1963
- Henry, M.: *Phénoménologie et Philosophie du Corps*. PUF, Paris 1965
- Løgstrup, K.: *Skabelse og tilintetgørelse*. Gyldendal, København 1978
- Løgstrup, K.: *Ophav og omgivelse*. Gyldendal, København 1984
- Merleau-Ponty M.: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris 1945
- Merleau-Ponty, M.: *Visible et invisible*. Gallimard, Paris 1971
- Ricoeur, P.: *Philosophie de la voluté I*. Aubier, Paris 1949
- Ricoeur, P.: *Histoire et Vérité*. Aubier, Paris 1964
- Sartre, JP: *La transcendance de l'ego*. Gallimard, Paris 1937
- Sartre, JP: *La Nausée*. Gallimard, Paris 1938
- Sartre, JP: *L'être et le néant*. Gallimard Paris 1943, citeret efter udgave i Collection Tel Quel, Paris 1971
- Sartre, JP: *Cahiers pour une Morale*, (optegnelser: 1947-48), Gallimard, Paris 1983
- Sartre, JP.: *Critique de la raison dialectique*. Gallimard, Paris 1960
- Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt 1984.