

Det refleksive valgs eksistentielle fordring

en moderne læsning af Jean-Paul Sartre

Ulrich, Jens

Publication date:
1998

Document Version
Tidlig version også kaldet pre-print

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):

Ulrich, J. (1998). *Det refleksive valgs eksistentielle fordring: en moderne læsning af Jean-Paul Sartre*. Aalborg Universitet.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

TEKST NR. 9

DET REFLEKSIVE VALGS EKSISTENTIELLE FORDRING

- EN MODERNE LÆSNING AF JEAN-PAUL SARTRE

AF
JENS ULRICH

Jens Ulrich

*Det refleksive valgs eksistentielle fordring
- en moderne læsning af Jean-Paul Sartre*

GEP-TEKSTSERIE NR. 9

Design: Gitte Blå

Lay-out: Joan Vuust

Tryk: Kopicentralen Aalborg Universitet, 1999

Genoptrykt 2001

ISSN: 1397-7903

GEP-TEKSTSERIE rummer udgivelser fra Forskningsprogrammet: Køn, magt og politik. Programmet, der er finansieret af Statens Samfundsvidenskabelige Forskningsråd, løber frem til år 2000.

GEP-TEKSTSERIE kan bestilles hos: Susanne Poulsen, Institut for Historie, Internationale Studier og Samfundsforhold, Fibigerstræde 2, Aalborg Ø, tlf.: 96 35 83 10, fax: 98 15 32 98, e-mail: sus@humsamf.auc.dk

Indhold

1. Indledning	5
2. Sartre - paradoksernes skribent	7
3. Eksistentialismens kompleksitet	8
3.1. Den fænomenologiske ontologi	9
3.2. Bevidsthedens dobbelte karakter: prærefleksiv og refleksiv	11
3.2.1 Udkastet af den menneskelige væren	14
3.3. Syntesen mellem væren-i-sig og væren-for-sig	15
3.3.1. Bevidstheden som meningsskaber	16
3.4. Intet - en væren-for-sig abstraktion	17
3.5. Det bevidste valgs eksistentielle fremkomst	18
3.6. Den eksistentielle friheds uomgængelighed	21
3.6.1. Selvmordet som det ultimative valg	22
3.6.2. Det ultimative valgs betydning for frihedsopfattelsen	23
3.6.3. Fra eksistentiel tomhed til et nyt mulighedsrum	24
3.7. Fordringen om et autentisk liv i refleksivitet	26
3.8. Refleksivitetens realisering i det senmoderne	27
4. Refleksivitetens implikationer for en samfundsteori - en perspektivering	29
4.1. Moderniteten - en ny åbenbaring?	29
4.2. Den eksistentielle refleksivitet og demokrati	31
Noter	33
Litteratur	35

Det refleksive valgs eksistentielle fordring

- en moderne læsning af Jean-Paul Sartre

Jens Ulrich

1. Indledning

Diskussionen af det frie valg har gennem det meste af filosofihistorien været et centralt omdrejningspunkt for striden mellem de forskellige filosofiske positioner. Diskussionerne har bølget mellem på den ene side positioner, hvor alle valghandlinger på determinerende vis har kunnet reduceres til en transcendent defineret enhed, og på den anden side positioner, hvor individet er blevet tillagt en radikal autonomi. De samfundsvidenskabelige discipliner har et langt stykke af vejen overtaget denne determinisme-voluntarisme diskussion, ved at modificere den til en diskussion af de samfundsmæssigt betingede kausaliteter overfor individernes frie spillerum. En diskussion, som særligt i de sidste par årtier har udformet sig i den terminologiske iklædning af forholdet mellem struktur og aktør. Stort set alle teoriretningerne på det samfundsvidenskabelige felt er i en eller anden forstand nået til en synteselignende konsensustilstand, hvor såvel de samfundsmæssige strukturer som de samfundsmæssige aktører, godt nok med forskellige vægtningsgrader, er blevet tillagt en betydende eller influerende rolle i forhold til den samfundsmæssige udvikling. Fælles for disse synteselignede teoriudviklinger er, at de alle i én eller anden forstand implicit opererer med en idealtpeforestilling om, at det enkelte individ besidder en form for frit valg. Ikke nødvendigvis et radikalt frit valg i betydningen af at kunne handle fuldstændigt autonomt, men i det mindste et frit valg, som gør det muligt for det enkelte individ at vælge mellem givne alternativer.

Indenfor det store teoretiske felt, der under en samlet hat kan betegnes som modernitetsteori, har den implicitte antagelse om det frie valgs idealtypiske eksistens heller ikke været uden betydning. Når opmærksomheden specielt henledes på teorier om det senmoderne samfund¹, tegner konturerne sig af en yderligere fællesnævner, som netop relaterer sig til det frie valg, nemlig forestillingen om valgets refleksive karakter. Mest

kendt er nok Anthony Giddens' fremstilling af, at identitetsdannelsen i det senmoderne samfund er blevet til et spørgsmål om identitetens selvdefinering som et refleksivt projekt (Giddens 1990, 1991 og 1992). Ligeledes, helt i tråd med den paradigmatisk opfattelse af refleksiviteten som en senmoderne konsekvens, har Jodi Dean udviklet et begreb om refleksiv solidaritet som en ny solidaritetsform, der netop fremtræder som en konsekvens af det senmoderne samfunds opståen (Dean 1995). Endvidere kan Ulrich Becks betragtninger omkring det senmoderne samfund som et risikosamfund nævnes som et yderligere eksempel på en opfattelse, der tillægger refleksiviteten en afgørende betydning i det senmoderne samfund (Beck 1986). Der kan nævnes flere eksempler, men fælles for dem alle er, at de i det senmoderne samfund ser muligheden for udlevelsen af en refleksivitet, som i de præmoderne samfund kun har haft en mere eller mindre potentiel og ikke realiseret betydning. Først i det senmoderne samfund er refleksiviteten blevet et kendetegn ved den menneskelige handlen, ved det menneskelige valg. Refleksiviteten betragtes som et grundlæggende eksistens vilkår, der er udsprunget af den samfundsmæssige udvikling.

Når jeg i det kommende vil se nærmere på refleksiviteten og dens udfoldelsesmuligheder i det moderne og senmoderne samfund, vil jeg centrere diskussionen omkring det refleksive moment i identitetsdannelsen. Jeg opererer derfor med en identitetsforståelse, hvor identitetsdannelsen ses som en dynamisk proces, der udspiller sig indenfor en mangfoldighed af relationelle betingelser og muligheder. Betingelser og muligheder, som alle har betydning for det enkelte individ på den måde, at det enkelte individ, på subjektiv og selektiv vis, tilegner og bemægtiger sig sin selvidentitet². Der er hermed ikke tale om en substantiel identitetsdannelse eller om en identitetsdannelse, som i og med det enkelte individs eksterne betingelser er givet en gang for alle. Eksempelvis kan køns- eller klasse-mæssige karakteristika derfor ikke ses som betingelser, der indvirker determinerende på identitetsdannelsen - de kan selvsagt have en væsentlig betydning i den enkeltes selvopfattelse og dermed også i identitetsdannelsen, men de kan ikke i sig selv tillægges nogen apriorisk betydning. Når jeg i det følgende diskuterer valgets refleksive karakter i konteksten af det eksistentielle valg, er det derfor specielt med henblik på det refleksive valg som det meningsbærende medie for identitetsdannelsen.

I forlængelse af dette er det min intention at argumentere for, at refleksivitet er et grundlæggende menneskelig eksistensvilkår. Et eksistensvilkår, som, i modsætning til den forståelse, der kendetegner de tidligere nævnte modernitetsteoretikere, ikke skal ses som et vilkår, der frembringes gennem den samfundsmæssige udvikling mod det moderne, mod det senmoderne. Dermed kan det senmoderne samfund ses som rammen for realiseringen af den allerede potentielt tilstedeværende refleksivitet. For at nærme mig denne forståelse af refleksiviteten som et grundlæggende eksistentielt vilkår, vil jeg i det følgende plædere

for en læsning, eller måske rettere for en selektiv genlæsning, af Jean-Paul Sartres filosofi.

2. Sartre - paradoksernes skribent

Når man første gang stifter bekendtskab med Sartre, synes han at være selve paradoksets fader. Hvordan én mand kan rumme så vidt forskellige opfattelser af, hvordan man skal betragte verden, og af hvordan man skal agere i den, uden samtidig at komme ud i et væld af selvmodsigelser og inkonsistensheder, kan virke ubegribeligt. Det skal derfor straks siges, at jeg til fulde mener, at Sartre på glimrende vis undgår disse selvmodsigelser og inkonsistensheder. Modsat formår han, at levere en samlet forståelseshorisont for den menneskelige handlen i verden. Hermed mener jeg, at Sartre evner at sammenstille filosofiske radikaliteter gående fra opfattelsen af menneskets totale frihed og selvansvarlighed over opfattelsen af angsten for sig selv og for den anden til opfattelsen af, at den marxistiske filosofi er nøglen til forståelsen af vores samfundsmæssige betingethed på en sådan måde, at han må betragtes som en af vor tids vigtigste filosoffer.

Som det er tilfældet for de fleste store tænkere, har også Sartres forfatterskab været udsat for megen kritik. Der er blandt andet meget delte opfattelser af, hvorvidt den ældre Sartre fornægter sit oprindelige udgangspunkt i kraft af sine livserfaringer. Der refereres her til diskussionen om, hvorvidt det er muligt at sammentænke hans to filosofiske hovedværker - *'L'être et le néant'* fra 1943 og *'Critique de la raison dialectique'* fra 1960. Indvendingerne går primært på, at Sartre i sin senere periode giver køb på den eksistentia-listiske humanisme til fordel for en totalitær og dogmatisk marxisme. Jeg skal dog allerede nu afsløre, at jeg på ingen måde kan tilslutte mig denne kritik, da jeg kun mener, at der er tale om, at den senere Sartre flytter sit analytiske og teoretiske fokus, hvormed det på ingen måde er sagt, at han derfor også ændrer sit filosofiske udgangspunkt.

Udover de to nævnte filosofiske hovedværk har Sartre også en umådelig stor produktion af mindre filosofiske værker, litterære værker, herunder flere anerkendte skuespil, og politiske skrifter bag sig. Når mange ser Sartres filosofiske forfatterskab som karakteriseret ved et brud, kan denne misforståelse været fostret på baggrund af specielt Sartres politiske skrifter. Her har Sartre været en omskiftelig tilværelse igennem, når han har søgt efter udfoldelsesmuligheder for sin filosofi i praksis. Et omskifteligt forløb, som startede med en afvisning af kommunismen grundet dens dogmatisme, og som senere, i paradoksernes tegn, betød, at Sartres politiske engagement medførte en indmeldelse i det franske kommunistparti efter Anden Verdenskrig. Det politiske omskiftelige tilværelse sluttede dog endeligt med en udmeldelse og fordømmelse af selv samme parti i forbindelse med Sovjetunionens overgreb mod Ungarn. Disse omvæltninger på den politiske arena skal ikke forstås derhen,

at også den filosofiske Sartre sadlede om efter de politiske vindes forgodtbefindende. At Sartre skiftede politisk hest skal derimod ses som en indikator på, at han søgte efter et sted, hvor han - fuldt i overensstemmelse med sin parole om den engagerede filosof - kunne involvere sig politisk på en sådan måde, at hans påvirkningsmuligheder overfor den samfundsmæssige udvikling, i retning af at give det frie individ de bedste samfundsmæssige udfoldelsesbetingelser, blev størst mulige³.

3. Eksistentialismens kompleksitet

På sin vis er det meget betegnende at kalde Sartre for en filosofisk konstruktør. I sit udgangspunkt er det hans hensigt at bidrage til filosofihistorien med et nyt og selvstændigt filosofisk bygningsværk. Det betyder bestemt ikke, at Sartre ikke lader sig inspirere af andre filosoffer eller af andre filosofiske positioner. Derimod betyder det, at han bygger en filosofisk erkendelse op, som grundlæggende er umulig at dechiffrere, da betydningen af de enkelte momenter nemt går tabt ved helhedens manglende tilstedeværelse. Det er med andre ord nødvendigt at have et bredt kendskab til hele Sartres filosofiske univers for eksempelvis at forstå betragtninger omkring den menneskelige handling og det refleksive valg. Oven i dette mener jeg samtidig, at man helst skal forstå det på én gang. Alle grundbegreberne er viklet ind i hinanden, bygger videre på hinanden eller forudsætter hinanden på en sådan måde, at det er vanskeligt at finde ét sted, hvor udredningen kan begynde og hvorudfra det derefter er muligt logisk og stringent at opbygge den samlede forståelse. Dette er ikke desto mindre det svære lod i et arbejde som dette. Jeg vil derfor i det følgende forsøge at redegøre for nogle af de filosofiske grundbetragtninger, som Sartre opererer med, for dermed til sidst at nå frem til en plausibel forklaring på, hvordan det refleksive valg får sin idealtypiske bestemmelse. Det kommende vil på denne vis centrere sig omkring grundbegreber som fænomenologi, bevidsthed, væren, ikke-væren og frie valgssituationer.

3.1. Den fænomenologiske ontologi

På trods af vanskelighederne ved at lancere et udgangspunkt, har jeg valgt at starte med Sartres erkendelsesteoretiske fundament. Et fundament, som tager sit udspring i opfattelsen af, at den menneskelige eksistens og den menneskelige handling skal erkendes ud fra en fænomenologisk tilgangsvinkel - alt, hvad der eksisterer, eksisterer for mennesket.

Omdrejningspunktet i den sartreske filosofi er den menneskelige individuelle frihed. Med dette sande humanistiske udgangspunkt for øje er det indlysende, at Sartre hverken kan tilslutte sig en realistisk (Descartes; Kant) eller en idealistisk (Platon; Hegel) erken-

delsesteoretisk opfattelse. Som Sartre selv formulerer det: "*Vi må vise, at problemet rummer en anden løsning, hinsides realismen og idealismen*" (Sartre 1943:30)⁴. Med udgangspunkt i manglerne i henholdsvis realismen og idealismen vil det derfor være muligt, at opstille Sartres fænomenologiske alternativ.

Først til den realistiske erkendelsesteori, som en stor del af den moderne filosofi i en eller anden forstand må siges at bygge på. Descartes, som af mange anses for at være denne del af den moderne filosofis fader, nåede via logisk deduktion frem til den berømte sætning *cogito, ergo sum*, ud fra hvilken hele grundlaget for sikker viden udsprang. En konsekvens af denne deduktion er imidlertid, at bevidstheden og materien skilles ad. Materien, som er karakteriseret ved at have udstrækning, og bevidstheden, som ingen udstrækning har, står overfor hinanden i et dualistisk forhold på en sådan måde, at fornuften ligger i materien og den uafhængige bevidstheds potentiale reduceres til erkendelsen af denne. Med denne dualisme er skepticismen (Hume) om ikke andet overvundet, men samtidig er bevidstheden også reduceret til en ren rationel virkelighedsafdækning. Når Sartre ikke kan tilslutte sig en sådan realistisk opfattelse, er det fordi en realisme uundgåeligt vil have de præmisser som sit udgangspunkt, at der eksisterer én af mennesket uafhængig sandhed. Om denne sandhed er mulig at erkende (Descartes) eller ej (Kant) er i denne sammenhæng for så vidt underordnet, da den på den ene eller anden måde altid vil virke determinerende på den menneskelige bevidsthed, og dermed principielt også sætter rammer og betingelser for den individuelle frihed.

Hvis vi går videre og ser på idealismen, så går ræsonnementet stort set i samme retning, som det var tilfældet i forhold til realismen. Lige meget om der er tale om en platonisk idealisme, hvor idealet er uopnåeligt, om en hegeliansk idealisme, hvor idealtilstanden endnu ikke er realiseret, eller om en struktur-marxistisk idealisme, hvor samfundsudviklingen endnu ikke på lovmæssig vis har virkeliggjort samfundsutopien, vil erkendelsen eller bevidstheden rette sig mod idealet, og ligesom det var tilfældet for realismen, sættes der derved principielt rammer og betingelser for den individuelle frihed.

Når Sartre derfor hævder, at løsningen må søges hinsides realismen og idealismen, kunne man foranlediges til at tro, at han helt afviser det værendes eksistens. Det er imidlertid ikke tilfældet, hvilket undertitlen til '*L'être et le néant*'; '*Essai d'ontologie phénoménologique*' - også antyder. At der findes noget som er, noget som har væren, afvises ikke, blot skal dette værende tillægges en anden status end det var tilfældet i både realismen og idealismen. Det er ikke det faktisk eksisterende eller de opstillede idealer, men derimod fænomenerne, der tillægges selvstændig ontologisk status. Hermed melder sig uvilkårligt spørgsmålet om, hvad forskellen på fænomener og materielle tings væren kan bestå i. For at begribe dette, skal vi endnu engang vende os mod den måde, hvorpå

Sartre forstår individet som udgangspunktet for erkendelse. I såvel realismen som i idealismen er udgangspunktet, at der findes et rationale, en logik eller en fornuft i den måde hvorpå verden - her såvel den materielle som den imaterielle - er struktureret på. Sartre vender imidlertid dette udgangspunkt på hovedet, og betragter udelukkende strukturationen som givet i og med, at den foreligger for vores bevidsthed.

Forståelsen af, at verden ikke skal erkendes som havende betydning i sig selv, og den dermed heller ikke byder os en entydig objektiv erkendelse, men derimod fremstår for os gennem den betydning, vi tillægger den, er en forståelse, som Sartre har hentet fra Edmund Husserl⁵. Husserls fænomenologi er baseret på opfattelsen af, at vores bevidsthed altid er rettet mod noget, som er forskelligt fra os selv. Kort skitseret ser Husserl bevidstheden som en intentionalitet. En intentionalitet, der skal forstås som en overordnet struktur af på den ene side det, som bevidstheden er rettet imod (intentum), og på den anden side det, at bevidstheden altid er en bevidsthed om noget (intentio). Det er denne rettethed, der bliver det centrale omdrejningspunkt - når vi tænker, tænker vi altid over noget. Der er principielt set altid genstande for vores tænkning, vi kan ikke tænke uden at tænke på noget. Det betyder imidlertid ikke, at det eneste, der kan være objekt for vores tænkning, er objektive ting i verden - vi kan også have tanker om noget forestillet eller om følelser, men fælles for alle disse tanker er, at de er rettet mod noget, som er forskelligt fra os selv. I modsætning til erfaringsfilosofferne (naturalisterne, positivisterne og empiristerne) går Husserl fra at se bevidsthedens intentionalitet som en 'eksistens-afhængighed' til at se den som en 'idé-afhængighed'⁶. Til en beskrivelse af denne forskel i bevidsthedens intentionalitetsafhængighed kan Ødipus-myten med god illustrationskraft fremdrages: Når Ødipus slår kongen ihjel for at gifte sig med dronningen, ser han det ikke i betydningen af at slå sin far ihjel for at gifte sig med sin mor. Det er ikke personerne i deres materiellitet, der fremstår som betydende for Ødipus. Derimod er det den funktion, den betydning, de tillægges, der giver mening i Ødipus' bevidsthed. Bevidstheden er rettet mod ideen, som bliver subjektivt skabt, og ikke mod eksistensen i sig selv⁷.

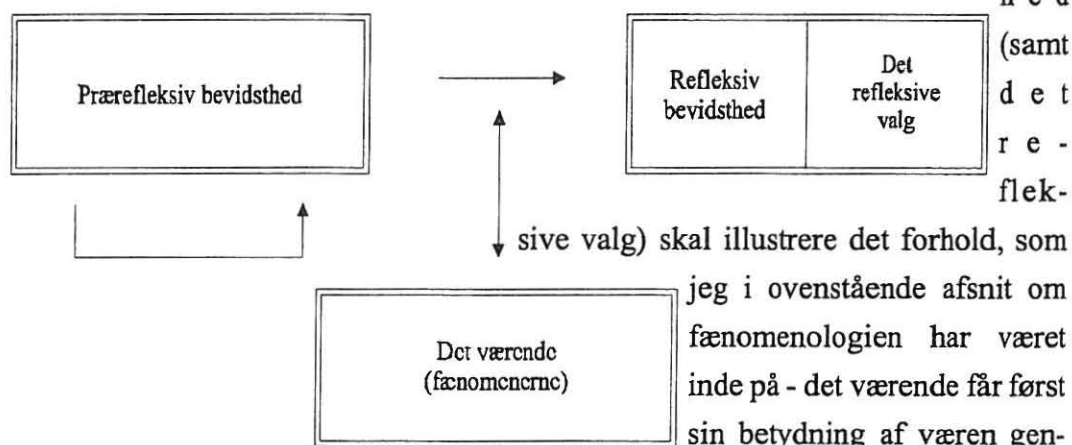
For Sartre er det ikke et spørgsmål, om tingene har væren eller ej, men et spørgsmål om, hvilken betydning de har for os, eller hvilken betydning vi tillægger dem. Det er igennem vores bevidsthed al fornuft og rationalitet opstår, og dermed får tingene også først betydning, når de har betydning for os som fænomener. Diskussionens omdrejningspunkt er hermed vendt fra at centrere sig om spørgsmålet om væren eller ikke-væren til at centrere sig omkring spørgsmålet om det værendes betydning for mig - tingene eksisterer, men bliver først virkelige, når de bliver virkelige for mig.

3.2. Bevidsthedens dobbelte karakter: prærefleksiv og refleksiv

Når præmisserne for den menneskelige handlen, eller præmisserne for det refleksive valg skal undersøges, er vi med det sartreske fænomenologiske erkendelsesteoretiske udgangspunkt nød til at se på, hvordan bevidstheden defineres. Men for at forstå den sammenhæng, som bevidstheden indskriver sig i, er det givtigt at se på den af to omgange. For det første for at undersøge hvilken status det værende har, når det først får sin væren igennem mig, eller når det viser sig for mig. For det andet for at se på hvordan bevidstheden konstrueres, når det værende får status af noget værende for min bevidsthed. Man kan med andre ord sige, at såvel det værende som bevidstheden spiller en dobbelt rolle ved den gensidige betydningsopståen. Nedenstående figur skitserer denne dobbelte rolle som forudsætning for forståelsen af det frie valg:

Den dobbeltrettede linie, som går mellem det værende og linien mellem den prærefleksive bevidsthed og den

Figur 1.: Bevidsthedens dobbelte karakter: prærefleksiv og refleksiv



nem dets optræden for vores bevidsthed.

Spørgsmålet, der står næst for, er derfor at forklare, hvordan den prærefleksive bevidsthed er konstitueret og hvordan den transformeres til en refleksiv bevidsthed. Det er i denne sammenhæng vigtigt at gøre sig klart, at når der er tale om en prærefleksiv bevidsthed, skal dette ikke sidestilles med en urefleksiv bevidsthed, for hvilken det gælder, at den på sin vis er kommet ud over den oprindelige prærefleksive situation, men ikke udlever sin refleksion på en autentisk måde - et forhold jeg senere vil vende forklarende tilbage til. Når den oprindelige bevidsthed derfor terminologiseres som den prærefleksive bevidsthed, kunne dette også, hvis det ikke gav fejlslagne associationer til den hegelske filosofi, betegnes som den rene bevidsthed. Pointen er, at terminologien skal dække den bevidsthed, der endnu ikke er blevet besmittet med det værendes eksistens. Eller, i mere gængse termer, endnu ikke er blevet påvirket af de relationer, som vi som individer er defineret igennem. Det er hermed allerede afsløret, at denne tilstand er en idealtypisk konstruktion, som i praksis ikke er mulig at forestille sig realiseret.

Når jeg beskriver forholdet mellem den prærefleksive bevidsthed og den refleksive bevidsthed som en transformation, har jeg i realiteten lagt en processuel synsvinkel ind over relationen. Dette er imidlertid ikke helt korrekt at gøre, da de to bevidsthedsformer principielt ikke kan ses som adskilte, men derimod skal forstås som stående i et symbiotisk forhold, der udgør bevidsthedens samlede eksistensform. Sagt med andre ord har bevidstheden et absolut og et relativt element - det absolutte, som er kendetegnet ved bevidsthedens bevidsthed om sig selv, og det relative, som bevidsthedens konstitution ved dens relationelle afhængighed. Når jeg alligevel vil fastholde, at der er tale om en processuel relation mellem den prærefleksive bevidsthed og den refleksive bevidsthed, er det fordi, det er med til at fastholde den dynamiske situation, som bevidstheden, set under ét, til stadighed og uvægerligt befinder sig i.

For at forstå hvad Sartre lægger i den prærefleksive bevidsthed, er det givtigt endnu engang at tænke tilbage på Descartes, som ud fra tanken udledte eksistensen. Det, at vi tænker, tages for givet. Ligeledes tager Sartre også for givet, at vi tænker over noget, at vore tanker har relation til verden. Dette forhold er imidlertid ikke i sig selv et refleksivt forhold, men bliver det kun i og med, at vi tænker over os selv i forhold til noget andet. I den idealtypiske prærefleksive tilstand forholder vi os til os selv som en tænkende relation til verden omkring os. Det er det, at vi har bevidsthed om os selv som bevidste individer, som Sartre kalder den prærefleksive bevidsthed - vi er bevidste om os selv som bevidste uden at gøre os selv til genstand for refleksion, uden at reflektere over de relationer vores bevidsthed i øvrigt er genstand for. Den prærefleksive bevidsthed er derfor ikke en i Descartes' forstand substantiel bevidsthed, men et relationelt forhold til sig selv (i den ovenstående figur er dette forhold illustreret ved den pil, der går fra den prærefleksive bevidsthed og tilbage til den prærefleksive bevidsthed igen).

Den anden side af vores bevidsthed skal derfor forklares ud fra vores bevidste forhold til de relationer, som vores bevidsthed indgår i. Idealistiske filosoffer opererer typisk med en grundlæggende transcendentale bevidsthedsform eller en grundlæggende værensform, som på dunkel vis sætter vores bevidsthed eller påvirker den på en sådan måde, at den ikke længere kun eksisterer som en tom skal (ernæringsfilosofi). En sådan betragtning om bevidstheden, hvor det er ting udefra, der så at sige fylder bevidstheden op, kan Sartre ikke tilslutte sig. Bevidstheden indgår derimod i et syntetisk forhold med det værende, med fænomenerne. Dette skal forstås sådan, at tingene, jvf. fænomenologien, har eksistens igennem bevidstheden og at bevidstheden er rettet mod det værende. Sartre udtrykker selv bastant dette forhold på følgende måde:

"Det første skridt for en filosofi bør være at fordrive tingene fra bevidstheden og at genindføre dennes rigtige forbindelse til verden, at vide at bevidstheden er en positionel bevidsthed om verden. Enhver bevidsthed er positionel derved, at den transcenderer sig selv for at nå til et objekt, og den udtømmer sig selv i samme tilstand (...)" (Sartre 1943:18),

og andetsteds lyder det tilsvarende:

"I virkeligheden definerer bevidstheden sig ved intentionaliteten. Den transcenderer sig selv ved intentionaliteten, den forener sig idet den undslipper sig selv" (Sartre 1936:21).

Bevidstheden er ikke i sig selv noget, den har ingen selvstændig essens, og er derfor altid i et syntetisk forhold rettet mod ting i verden. Det vil derfor sige, at bevidstheden har den dobbelte funktion, der på den ene side gør, at den er bevidst om sig selv som en bevidsthed om ting i verden, og at den på den anden side står i et refleksivt relationelt forhold til disse ting i verden, som ligger uden for den selv.

Når det på denne måde slås fast, at bevidstheden som sådan er rettet mod ting udenfor den selv og at bevidstheden dermed i sig selv er tom, er det aktive moment i bevidstheden samtidig lanceret. At det aktive moment på denne måde får status, som et eksistentielt kendetegn ved den menneskelige eksistens, er selvsagt af stor betydning, når der skal gøres status over det refleksive valg. Ikke nok med at muligheden for refleksivitet er os givet, men som en konsekvens af vores eksistentielle situation, ligger der indirekte en fordring om, at vi også bør benytte os af denne refleksivitets mulighed.

3.2.1 Udkastet af den menneskelige væren

Når Sartre ser bevidstheden som en fra starten af tom og indholdsløs størrelse, kommer dette også tydeligt til udtryk i hans ofte citerede udsagn om, at eksistensen går forud for essensen (Sartre 1992 [1945]:14) - den kontrasterende reformulering af Platons tese om,

at essensen går forud for eksistensen. Når der ikke findes noget transcendent - nogen Gud - er der intet, som på forhånd kan siges at sætte en forudgiven eksistens. "*Det betyder*", siger Sartre, "*at mennesket først eksisterer, er til, viser sig i verden, og at det defineres bagefter*" (Sartre 1992 [1945]:16).

Opfattelsen af eksistensens prioritet over essensen, sammenholdt med opfattelsen af bevidsthedens evige intentionalitet får vide konsekvenser for forståelsen af den menneskelige væren. Der er tale om en forståelse af den menneskelige væren som en radikal subjektivitet, hvor det enkelte individ forstås som suveræn i forhold til transcendent forklaringsfaktorer. Når ideen om en skabende Gud eller andre transcendent determinerende faktorer ikke accepteres, må mennesket nødvendigvis være sin egen skaber - man er ikke andet end det, man gør sig til.

Når den menneskelige eksistens ikke besidder noget essentielt a priori, og derfor må leve under et stadigt eksistentielt krav om selvdefinering, må dens eksistentielle udgangspunkt også være kastet ud i verden. Et udkast, som er et udkast i evige situationer, hvilket vil sige, at vi ikke først dukker op i verden for dernæst at blive kastet ind i situationer - vi dukker op i verden igennem situationerne (Sartre 1943:73-75). Denne sondring mellem på den ene side et udkast i verden og på den anden side et udkast i situationer er vigtig. Hvis vi forstod vores selvdefineringsproces som havende et fast udgangspunkt, ville det have den logiske konsekvens, at vi ikke til stadighed var eksistentielt tvunget ud i valgsituationer med betydning for vores selvdefineringsproces, men derimod logisk set kumulativt kunne akkumulere en selvidentitet, som på et givet (selvvalgt) tidspunkt principielt ville kunne udgøre en substantiel stabil og uforanderlig identitet. Det ville på denne måde være muligt at undsige sig det aktive moment i bevidsthedsdannelsen. Når udkastet derimod ikke er givet én gang for alle, men skal forstås i situationer, bliver den menneskelige væren en dynamisk væren, som er eksistentielt tvunget ud i evige selvdefineringsprocesser. Sartres energiske fokusering på situationens betydning for vores eksistens, indfanger Dag Østerberg meget rammende, når han i sit metabiografiske værk betegner Sartre som situationist frem for eksistentialist (Østerberg 1993:9).

Som det også fremgår af Figur 1, er den idealtypiske transformation fra den prærefleksive bevidsthed til den refleksive bevidsthed under påvirkning af det værende, af fænomenerne. Som jeg har beskrevet, er vi på én gang kastet ud i situationer samtidig med, at vores bevidsthedsdannelse er bestemt af intentionelle aktiviteter. For at forstå denne dobbelte relation ved vores væren, er det derfor også nødvendigt at se nærmere på, hvad det vil sige at have 'væren'. Dette er nødvendigt for dels at begribe, hvad det positionelle i bevidstheden retter sig imod, og dels for at begribe, hvordan de situationer, vi til stadighed er kastet ud i, er etableret.

3.3. Syntesen mellem væren-i-sig og væren-for-sig

Den diskussion jeg her vil åbne omkring det værendes status, er for Sartre en meget vigtig og omfattende diskussion. Som titlen på hans første filosofiske hovedværk *'L'être et le néant'* også antyder, er dette værks forehavende, netop at beskrive det værendes kompleksitet. Det er selvsagt ikke muligt i nærværende sammenhæng, at gå så dybt ind i det værendes kompleksitet, som det var Sartres intention. Jeg vil derfor begrænse mig til en opsummerende diskussion af de specifikke områder ved det værende, som har særlig relevans for forståelsen af den menneskelige eksistens værensform i situationer.

Først og fremmest betragter Sartre ikke væren som opdelt i forskellige adskilte former for væren, hvilket eksempelvis var tilfældet for Descartes, som så værensformer som enten karakteriseret ved substantiel udstrækning (materie) eller ved ingen udstrækning at have (ånd, bevidsthed). For Sartre er der derimod tale om forskellige værenskategorier, der netop gennem deres betydning er adskilte, men som set under ét danner den samlede syntese af væren. Der er med andre ord tale om værensregioner (*régions d'être*), som netop er adskilt ved deres betydning og ikke om værensformer, som kan defineres essentielt forskelligt. Spørgsmålet omkring det værendes oprindelse er for Sartre derfor ikke et spørgsmål om, hvorfra det værende er os givet. Hvis væren på kreationistisk vis er kommet til verden fra en ydre skaber (Gud), vil den altid, i og med at den er os givet og ikke kræver vores fulde selvdefineringsproces, rumme en vis form for passivitet, hvilket selvsagt ikke logisk harmonerer med Sartres betragtninger omkring subjektiviteten og dens frihedsdimension. Vi skal derfor igen vende os mod fænomenologien for at forstå, hvor Sartre tager sit udgangspunkt, når det værende skal identificeres.

Det er selve spørgsmålet omkring det værende, der danner den første fase i argumentet. At vi overhovedet kan stille spørgsmål og i denne sammenhæng et spørgsmål om, hvordan det værende skal opfattes, forudsætter i sig selv to regioner af væren: For det første forudsættes et værende som spørger, og for det andet forudsættes noget værende som udspørges (Sartre 1943:38). Tilsammen danner disse to værensregioner syntesen omkring det værende - de kan ikke forstås isolerede, men kun som stående i forhold, i relation til hinanden. Vi har altså overordnet med to regioner af væren at gøre, som på én gang står i et syntesemæssigt forhold til hinanden. Et forhold, hvis syntesemæssige islæt er karakteriseret ved den nødvendige relation mellem på den ene side en væren i verden, og på den anden side en væren, som relaterer sig til denne væren i verden.

Som det tidligere er gjort opmærksom på, afvises den objektive eksistens af ting i verden ikke. Tingene eksisterer og har virkelighed, og de eksisterer for så vidt også uafhængigt af både vores bevidsthed og af den måde, hvorpå de viser sig for os som fænomener - de har en *væren-i-sig* værensform. Vores værensform som subjekter er

derimod, som det også tidligere er beskrevet, karakteriseret ved eksistensens forrang over essensen. Det vil sige, at vores bevidsthed principielt er tom indtil noget viser sig for den, hvilket samtidig betyder, at vores værensform først opstår, når noget viser sig for os som fænomener - vi får hermed en værensform, som ligger uden for os selv, en *væren-for-sig*. Vi er det værende, som spørger ind til *væren-i-sig*, og netop igennem denne spørgen optræder vi som en region af det værende, der får sin eksistens som en *væren-for-sig*.

Relationen mellem disse to værensformer, *væren-i-sig* og *væren-for-sig*, illustreres ofte af det klassiske eksempel med stenen på toppen af bjerget: Hvis vi forestiller os, at der ligger en stor sten på toppen af et bjerg, har denne i sig selv ingen betydning - stenen har her en *væren-i-sig*. Det er først, når jeg går nedefor bjerget, at den tillægges en betydning for mig. Pludselig bliver det væsentligt om stenen bliver liggende eller om den begynder at rulle ned. Det vil med andre ord sige, at hvor stenen havde en *væren-i-sig*, bevirker stenens betydning for mig, at min *væren* kan defineres som en *væren-for-sig*. Min værensform opstår i og med, at stenen eksisterer og har betydning for mig.

3.3.1. Bevidstheden som meningsskaber

I forlængelse af på den ene side den fænomenologiske ontologi og på den anden side det på én gang adskilte og syntesemæssige forhold mellem *væren-i-sig* og *væren-for-sig* melder sig spørgsmålet om, hvordan mening kommer ind i verden. Svaret er her ikke uventet, at mening opstår, som en relation mellem de to værensregioner. Man kan sige, at det, der danner syntesen mellem *væren-i-sig* og *væren-for-sig*, er mening.

Ser vi først på *væren-i-sig* som et isoleret fænomen, er det tydeligt, at denne værensform i sig selv ikke kan være bærende af mening, eller måske mere korrekt ikke kan være meningsskabende. Sartre udtrykker dette forhold ved den umiddelbare banale konstatering af, at "(...) *væren er det, den er*" (Sartre 1943:32). Når denne konstatering imidlertid ikke er så banal, som den ved første øjekast forekommer, er det fordi, der netop i denne konstatering meget præcist pointeres, hvad *væren-i-sig* i sig selv ikke er. Når *væren-i-sig* ikke er andet end det, den er, betyder det, at den ikke står i nogen meningsbærende relation til noget andet, at der ikke er nedlagt nogen intention i dens værensform - der kan med andre ord ikke forventes andet af denne værensform end, at den blot er. Det betyder samtidig, at det eksempelvis er omsonst at betragte en tyfons hærgen, et vulkanudbrud, ødelæggelser som hændelser, der kan sættes ind på en skala gående mellem godt og ondt, mellem rigtigt og forkert. Helt enkelt og mere rigtigt kan det siges, at disse hændelser omrokker på tingene i verden, sætter *væren-i-sig* under nye former. Der er dermed ikke tale om nogen meningsbærende aktivitet, der kan betragtes som et udslag af, at en *væren-i-sig*

har fået tillagt en relationel betydning, der har afstedkommet den konkrete handlings intentionalitet - hændelsen er der bare.

Det er først, når der lægges en dom ind i tingene, når der tillægges tingene værdi, eller når hændelser er udtryk for en intentionalitet, at man kan vurdere dem på en kvalitativ skala. Det betyder videre, at der, for at kunne foretage disse kvalitative vurderinger, kræves en bevidsthed, hvis eksistensform er en væren-for-sig. Det, der derfor kræves for at kunne tillægge noget mening, er muligheden for på bevidst vis at opstille alternativer - heri ligger ikke nødvendigvis en fordring om realisering af disse alternativer, blot et krav om at kunne opstille dem på idealistisk vis. Når vi som mennesker besidder evnen til at kunne opstille alternativer, og dermed til at sætte domme, skal det ses i sammenhæng med, at vi, i og med at vores væren er en væren-for-sig, evner at se noget ikke-eksisterende - vi besidder en abstraktionsevne omkring et intet, som en væren-i-sig ikke har som sit potentiale.

3.4. Intet - en væren-for-sig abstraktion

Når Sartre har valgt titlen *'L'être et le néant'*, kunne man foranlediges til at tro, at væren og intet kommer til at stå overfor hinanden, som to modsatrettede og gensidigt udelukkende metafysiske kategorier - det, der findes versus det, der ikke findes. Denne ekskluderende sondring er imidlertid ikke helt korrekt. Man kan logisk set ikke sige, at noget, der ikke eksisterer, kan have en eksistensform i sig selv, men det betyder imidlertid ikke nødvendigvis, at det, der ikke er, står i kontrast til det, der har væren. Som det også er antydnet, er intet noget, der fremkommer igennem væren, eller mere præcist igennem en for-sig væren. Intet er noget, der skabes som en abstraktion ud fra det værende. Eller, som Sartre siger det, "(...) mennesket er den væren ved hvilken intet kommer til verden" (Sartre 1943:59). Intet er noget, som ingen selvstændig eksistens har, og samtidig noget, der kommer til verden igennem - og netop *kun* igennem - vores bevidsthed. Intet får en eksistens, som er en eksistens for-os og som samtidig ikke besidder en eksistens i-sig. Intet skal derfor forstås, som den paradoksale eksistensform, der på én gang eksisterer og ikke eksisterer. Sartre udtrykker dette værensparadoks ved at benævne intets eksistensform som en lånt væren (*un être emprunté*) eller som et skin af væren (*une apparence d'être*) - den eksisterer kun for vores bevidsthed, kun som en abstraktion ved det værende (Sartre 1943:57).

For at illustrere hvordan intet kommer til verden gennem vores bevidsthed eller gennem vores forestillings- og abstraktionsevne, bruger Sartre et eksempel med en ven af ham, som ikke er dér, hvor han forventede: Sartre har en aftale med sin ven Pierre kl. 4 på en café. Pierre er altid præcis, men Sartre kommer imidlertid et kvarter for sent. Det første Sartre derfor gør, da han træder ind i caféen, er at se sig om efter Pierre, og han konstaterer

uventet, at Pierre ikke er der. Sartre havde en forventning om, at Pierre skulle være kommet - dels fordi de havde en aftale og dels fordi Pierre altid plejer at være præcis. Når det så viser sig, at Pierre ikke er tilstede, er Pierres manglende tilstedeværelse derfor et resultat af Sartres forventninger, af Sartres forestillinger. I sig selv kan man selvfølgelig ikke se, at netop Pierre ikke er der, men Pierres fravær dukker op som et faktum for Sartre - som en væren, der ikke er der, eller som et skin af væren (Sartre 1943:43-45). Forestillingen om noget, som ikke er der, eller forestillingen om et intet, er på denne måde udelukkende en forestilling, der følger af en forventning eller af en intention, hvilket igen betyder, at intet er en værensabstraktion, som kommer til verden igennem mennesket, igennem en bevidsthed. At den menneskelige eksistensform, som en væren-for-sig, har den unikke egenskab, at være medie for intets fremkomst, har, som vi skal se i det senere, en afgørende betydning for vores identitetsskabelse.

3.5. Det bevidste valgs eksistentielle fremkomst

Ser vi et øjeblik tilbage på, hvad vi indtil nu er nået frem til, er henholdsvis den prærefleksive bevidsthed og det værende blevet belyst: Den prærefleksive bevidsthed, som en ikke-essentiell bevidsthedsform, der i et idealtypesperspektiv endnu ikke er besmittet med det værendes påvirkning. Det værende, som en syntesemæssig bestemmelse bestående af en væren-i-sig og en væren-for-sig, hvor intet kommer til verden, som et skin af væren, gennem væren-for-sig. Det, der derfor ligger for, er at beskrive, hvordan bevidstheden, gennem påvirkning fra det værende, transformeres fra den prærefleksive bevidsthedsform til den refleksive bevidsthedsform.

Sartres udgangspunkt for denne bestemmelse er - helt i overensstemmelse med hans øvrige teoretiske fokus - en radikal individualisme. Det er den enkeltes egen opfattelse af sin bevidsthed, der er i fokus. Spørgsmålet er derfor, hvordan bevidsthed fremkommer, eller anderledes og mere præcist formuleret, hvordan en bevidsthed kommer til bevidsthed om sig selv. Som det allerede er beskrevet, er bevidstheden ikke noget i sig selv, men derimod er bevidstheden en værensform, som er defineret ved sin rettethed og ved denne rettetheds intentionalitet. Det er derfor dét, der omgiver bevidstheden, som betinger den og giver den fylde. Bevidstheden om sig selv er i sig selv en tom eksistensform, og det, der giver den opfattelsen af fylde, eller det man i daglig tale ville kalde selvopfattelsen, har derfor også kun en flygtig karakter eller en kun tilsyneladende essentiel fylde. Denne flygtighed og tilsyneladende afstedkommes af de to processer, som Sartre meget sigende betegner som den dobbelte tilintetgørelse (Sartre 1943:479). Den dobbelte tilintetgørelse består for det første i etableringen af en retrospektiv selvopfattelse; man ser sig selv i det man har været, eller, som Sartre med reference til Hegel udtrykker det: "*Wesen ist was*

gewesen ist" (Sartre 1943:484). For det andet består den dobbelte tilintetgørelse i defineringen af sig selv ved det projekt, man sætter som sit villende mål. Eller, formuleret i Giddens' termer, som selvets selvdefinering gennem dets kolonisering af fremtiden. Der er på denne måde tale om to fikspunkter for selvets definering, som begge er kendetegnet ved, at deres eksistens ikke er, eller mere nøjagtigt, at deres eksistens enten har været eller endnu ikke er. I tråd med Sartres vante paradoksale formuleringer, udtrykker han denne dobbelte tilintetgørelse som det forhold, at: *"(...) bevidstheden står overfor sin fortid og sin fremtid som overfor et sig, som den er på den måde, at den ikke er det"* (Sartre 1943:69) - man er sin egen dobbelte negation eller sit eget dobbelte intet.

For at forstå, hvad der ligger i denne dobbelte tilintetgørelse, er det mest hensigtsmæssigt at starte med den sidste tilintetgørelse først. Når der principielt ikke er andet, der definerer os end vores egne handlinger, og når vores bevidsthed er rettet mod noget uden for os selv, er vores eksistentielle situation den, at vi hele tiden må handle ud fra ønsker og intentioner om at forme fremtiden. Vores værenssituation er altid rettet mod noget, som vil komme i fremtiden, eller sagt i den sartreske terminologi, er vores væren en negation af det, der allerede er. Når vi projicerer os selv ud i fremtiden, er det derfor altid ud fra et ønske om at ændre det værende. Ønsker jeg mig eksempelvis accepteret af min svigermor, er min værenssituation den, at jeg projicerer mig selv ud i fremtiden, ud i en situation, hvor jeg er idealtypen på enhver svigermors drøm, ud i en situation, som endnu ikke er. Jeg ser mig selv, som noget jeg endnu ikke er, eller, for at blive i terminologien, spejler jeg mig selv i min egen negation eller i mit eget intet. Mit ønske om accept har på denne vis allerede den iboende funktion, at jeg ser mig selv, som en person med en manglende egenskab eller med et manglende karakteristika.

Analogt med eksemplet, hvor Pierre ikke var på cafeen, dukker intet op som et kendetegn ved min væren. Det, at jeg ønsker noget, er derfor samtidig og allerede en negation af, på den ene side det jeg er, imens det på den anden side også er en negation af det, som jeg endnu ikke er. Min værenssituation kommer derfor til at stå i den paradoksale rolle, at jeg på den ene side bliver defineret ud fra et ønske om en fremtid, som endnu ikke er, og på den anden side ud fra noget, som jeg var, og som jeg ikke er mere, i og med at jeg ser mig selv, som behæftet med et intet, behæftet med et endnu manglende karakteristika. Alene ønsket om en specifik kolonisering af fremtiden betyder, at jeg for det første ikke mere er den, som ikke havde det specifikke koloniseringsønske, og for det andet er jeg samtidig heller ikke realiseringen af mit koloniseringsønske. Min bevidsthed er på den måde sat ind i et kontinuum udspændt mellem to negationer.

Når vores værenssituation og dermed også vores selvforståelse er bestemt af såvel en negation af fortiden som af fremtiden, lægger Sartre afstand til eksempelvis den

freudianske psykoanalyse. Freud forstod det menneskelige sind ud fra en analytisk reflekteren over fortidige situationer og handlinger. En reflekteren, som i sidste instans tager udgangspunkt i en forståelse af fortidige situationer som determinerende for senere psykologiske hændelser. En ensidig tilbagediskontering, som Sartre, qua hans fokus på såvel fortidens som fremtidens betydning for identitetsdannelsen, selvsagt ikke kan billige, selvom han på mange andre områder ser tydelige lighedspunkter mellem Freuds psykoanalyse og hans egen eksistentialisme⁸.

Med det processuelle perspektiv, som udspiller sig i vores værensforms betingethed af den dobbelte tilintetgørelse, kan man derfor begribe vores eksistensform som en form for bevidsthedsvakuum, hvor den dobbelte tilintetgørelse har den konsekvens, at jeg'et fremstår som en ren negation, som er i en evig processuel udvikling, og som samtidig er i en evig stræben efter den reelt utopiske stabile værensform.

3.6. Den eksistentielle friheds uomgængelighed

Når vores væren, som vi lige har set, udspiller sig i et eksistentielt tomrum, og når vi samtidig ikke kan læne vores væren op ad nogen form for transcendent determinant, kan det se ud til, at valgene af og ansvaret for det enkelte subjekts handlinger helt og holdent er overladt til subjektet selv. Denne insisteren på det enkelte subjekts ansvarlighed er ganske rigtigt også én af Sartre centrale pointer, og hermed er vi også nået frem til et af eksistentialismens andre hovedtemaer: nemlig den eksistentielle frihed. Sartre opfatter friheden som et uomgængeligt princip ved den menneskelige eksistensform. Vi er i princippet i besiddelse af en radikal frihed, som vi ikke kan undslå os - udgangspunktet er valget, og konsekvensen er friheden.

Når den menneskelige væren kan ses som spændt ud i et eksistentielt tomrum mellem fortid og fremtid, mellem det man har været og det man vil være, er der samtidig indlejret en forestilling om, at vores værensform hele tiden må være i bevægelse mod noget, som endnu ikke er. Dette intet, som endnu ikke er, men som dog har en altafgørende betydning for vores eksistens, kan ikke tillægges anden værdi, end den vi selv har nedlagt i den. Det betyder, at den eneste, der er bestemmende for, i hvilken retning den enkeltes projekt skal forme sig, er den enkelte selv. Sartre strækker sin frihedsopfattelse så langt, at han siger, at friheden "*(...) er ikke en tilføjet kvalitet eller en **egenskab** ved min natur; den er meget nøjagtig fylden i min væren (...)*" (Sartre 1943:483). Sagt med andre ord er vi friheden, vi lever friheden.

Spørgsmålet, der herefter presser på for en afklaring, er, hvor radikal denne frihed kan siges at være. Sartre går linen helt ud og hævder uden tøven, at der er tale om en

gennemført radikal frihedsopfattelse - vores subjektive frihed er absolut. I første omgang lyder dét, at vores subjektive frihed skulle være absolut, som nonsens i et moderne tænkende menneskes øre. Vi ved erfaringsmæssigt, at såvel vores biologiske og genetiske betingelser, vores samfundsmæssige og historiske betingelser, ja, hele den verden som omgiver os, på alle mulige måder sætter bestemmende ind overfor vores frihed, så hvad kan Sartre mene, når han hævder, at vores subjektive frihed er absolut? Vi skal her hæfte os ved to ting: For det første er det ikke vores frihed, men derimod vores *subjektive* frihed, der er absolut. Sartre siger det således: "*Vi vælger verden - ikke dens struktur i-sig, men dens betydning - ved at vælge os selv*" (Sartre 1943:508). Det betyder, at friheden er en frihed for den enkelte - en frihed til at vælge sit eget projekt og dermed også en total ansvarlighed i forhold til det, man har valgt. Der er derfor ikke en frihed til at ændre på den måde, vores omgivelser i-sig-selv er sammensat på. For det andet hænger opfattelsen af det absolutte i vores subjektive frihed uløseligt sammen med hele vores værenssituation. Når vores væren er karakteriseret ved at være en væren-for-sig, og når vi i den forbindelse helt og holdent selv tillægger verden betydning, er det denne 'tillæggen verden betydning', som Sartre mener foregår i absolut frihed. Når vi efter at være kastet ud i verden skal til at forme vores liv, vores personlige identitet, vores projekt, sker dette i en betydningsmæssig sammenhæng, som er absolut fri. Der opstår på denne vis et skisma mellem på den ene side at tillægge verden betydning i frihed og på den anden side at ens frihed er begrænset til at omhandle betydningsmæssige sammenhænge. Sartre illustrerer meget rammende dette skisma ved at gøre opmærksom på, at hvis man eksempelvis er en dårlig kunstner, er det et udslag af en selvvalgt situation. Dog ikke sådan at forstå, at man specifikt har valgt at være en dårlig kunstner frem for en god kunstner, men forstået sådan, at man, i og med at man grundlæggende har valgt at tillægge det at være kunstner betydning, også selv har ansvaret for, at man er blevet en dårlig kunstner. Friheden skal forstås som friheden til at vælge betydning og ikke som friheden til at vælge, i hvilken udstrækning man virkeliggør de forventninger eller realiserer de krav, som man sætter og opstiller for sig selv (Sartre 1943:517). Johannes Sløk betegner meget rammende denne valgsituation, som et valg af dilemmaer og ikke som et valg af handlingsmanøvrer - det er ikke målet, men skalaen man vælger (Sløk 1966:68-70). Friheden til at vælge får på denne vis status af at være den absolutte valgfrihed af subjektive betydningssammenhænge - vi vælger selv på hvilken skala, vi ønsker at definere os. Denne subjektive frihed får endda den yderligere dimension, at valget, qua de evige udkast i situationer, er en uomgængelig størrelse.

3.6.1. Selvmordet som det ultimative valg

En oplagt måde at problematisere den radikalitet, der ligger i valget af subjektive

betydningssammenhænge, vil derfor være at vende problemstillingen på hovedet for dermed at spørge ind til, om der ikke kan tænkes nogle betydningssammenhænge, hvor man ikke selv er den determinerende instans i forhold til valgsituationens muligheder. Sartre ville utvetydigt svare nej på et sådant spørgsmål - en sådan situation kan ikke tænkes. Et klokkeklart nej er imidlertid også bydende nødvendigt, hvis man grundlæggende skal bibeholde forestillingen om, at et eksistentielt frit valg overhovedet er muligt at tænke. I sidste instans forefindes der ingen forhold, hvor man ikke selv har den altafgørende indvirkning på ens egen situation. Denne ansvarlighed skal dog stadig ikke tolkes derhen, at du selv er herre over, hvilken situation du kan komme til at stå i. Pointen er derimod, at du altid selv er herre over at kunne vælge situationen fra - i sidste instans kan du altid vælge selvmordet som det ultimative alternativ. Sartre illustrerer dette ultimative alternativ på følgende vis:

"Således er der ingen ulykkelige hændelser i et liv; en social begivenhed, som pludselig bryder frem og trækker mig med, kommer ikke udefra; hvis jeg mobiliseres i en krig, er denne krig min krig, den er i mit billede, og jeg fortjener den. Jeg fortjener den først og fremmest, fordi jeg altid vil kunne unddrage mig den ved selvmord eller ved at desertere: disse yderste muligheder, bør altid være nærværende for os, når det drejer sig om at se en situation i øjnene." (Sartre 1943:599)

Man står på denne måde altid principielt i den situation, at man er fri til at vælge en given situation fra eller til, eller formuleret på mindre radikal vis, er man altid fri til at forholde sig til sin skæbne, til sin livssituation, eller - for at blive i de sartreske termer - til sin fakticitet.

Om den radikalitet i fravalget af sin situation, der ligger i selvmordet, overhovedet er praktisk mulig er en anden sag. Man kan måske stille sig spørgende overfor, om selvmordet er en reel praktiserbar mulighed, idet man med god ret kritisk kan hævde, at det kræver stor beslutsomhed og megen mod af den enkelte at vælge selvmordet. En beslutsomhed og et mod, som ikke alle er i besiddelse af, eller måske snarere kun få er i besiddelse af. Dette dilemma er dog kun af principiel karakter, da det er den enkeltes erkendelse af sin principielle mulighed for at tilegne sig sit liv gennem sine valg, og ikke praktiserbarheden af denne mulighed, der står i centrum - det er den enkeltes erkendelse af sin mulige frihed, der er det grundlæggende princip (Sartre 1943:599).

3.6.2. Det ultimative valgs betydning for frihedsopfattelsen

Vi er nu kommet så langt, at det er blevet plausibelt, at der forefindes en rationel begrundelse for at kunne hævde, at vi som suveræne subjekter er i besiddelse af et

principielt frit valg i forhold til vores valg af dilemmaer, og at dette valg i sidste instans er et tilvalg af os selv i en autentisk livssituation. Samtidig er vi også nået frem til, at i og med, at vi fra begyndelsen er udkastet i livet som eksistens, og at intet transcendent spiller influerende ind på vores defineringsproces, går vores eksistens forud for vores essens. Når disse to faktorer sammenholdes, får det samtidig nogle konsekvenser for den måde, hvorpå vi skal forstå vores frihed. Principielt set er vi frie til at handle i betydningssammenhænge som selvdefinerende og selvbestemmende subjekter. Det eneste forhold, som vi ikke kan vælge os selv ind eller ud af, er vores frihed isoleret set - vi er frie til at vælge, men vi er ikke frie til at vælge, om vi vil være frie. Eller, som Sartre nok så berømmeligt har formuleret det:

"(...) jeg er fordømt til at være fri". Og videre forklarer han sammesteds: "Det betyder, at man ikke kan finde andre grænser for min frihed end den selv, eller, om man foretrækker det, at vi ikke er frie til at ophøre at være frie." (Sartre 1943:484)

Ikke engang selvmordet, som vi satte vores lid til i det ovenstående, kan redde os ud af denne fordømmelse - hvis vi begår selvmord for at slippe ud af friheden, er selve selvmordet også et resultat af et frit valg. Så når Sartre siger, at vi er fordømt til friheden, er det en fordømmelse til frihed, som ligger i selve vores eksistentielle grundvilkår, og ikke en normativ ønskelig mulighed, som vi enten kan benytte os af eller lade være at benytte os af - endnu engang en understregning af, at den sartreske frihedsopfattelse er defineret radikalt.

3.6.3. Fra eksistentiel tomhed til et nyt mulighedsrum

Når Sartre i en forholdsvis negativt ladet terminologi understreger, at vi ikke kan undsige os det frie valg - vores skæbne er, at vi er fordømt til frihed - fremfor at gøre denne understregning i en mere positivt ladet terminologi, hvor friheden bliver vægtet som en mulighedsbetingelse fremfor en fordømmelse, er det min vurdering, at dette skal ses i lyset af den epoke, som tænkningen på Sartres tid befandt sig i. Sartre indskrev sig i 1940'erne i en meget dyster periode, hvor gamle værdier og gamle tankemønstre stod midt i og overfor en radikal revurdering. En revurdering, som på den ene side var foranlediget af filosofi-historiske omvæltninger, og en revurdering, som på den anden side var foranlediget af faktiske historiske begivenheder. Først til de filosofihistoriske foranledninger:

Først og fremmest havde man i 40'erne stadig ikke fundet noget nyt og bærende fodfæste siden, at der med Friedrich Nietzsche blev skabt et metafysisk tomrum, efter at han havde erklæret Gud for værende død (Nietzsche 1993 [1885]). Med få undtagelser, kan det siges, at den vestlige filosofis historie indtil slutningen af 1800-tallet, hvor Nietzsche på radikal vis ændrede fundamentet for tænkningen, havde baseret sig på en form for trans-

cendental metafysik. En transcendental metafysik, hvorudfra der i vid udstrækning har kunnet udledes helhedsbetragtninger, og med disse oftest også et rationelt funderet værdisæt. Når Nietzsche derfor proklamerede, at Gud var afgået ved døden, overlod det tænkningen, og for så vidt også menneskeheden, i en ny og anderledes rolle, hvor subjektets betydning i selvdefineringsprocessen med ét fik en meget vægtig status. Når et transcendent udledt og et rationelt funderet værdisæt derfor bliver erstattet af subjektets egen ansvarlighed, er det ikke svært at forestille sig, at dette på mange måder har været medindflydende på, at den eksistentielle angst har været omdrejningspunktet for megen tænkning angående de menneskelige vilkår.

Dernæst var Sartre også præget af levnet fra den eksistentielle angst, som var blevet introduceret - eller bevidstliggjort, om man vil - med Søren Kierkegaards kristne eksistentialisme. Kort opsummeret, udleder Kierkegaard en grundlæggende eksistentiel angst ud fra den tanke, at vi som mennesker selv står overfor at skulle tage stilling til, under hvilke omstændigheder vi ønsker at udleve vores liv⁹. Kierkegaard mener, at vi har mulighed for at vælge os op igennem tre stadier for livsudfoldelse - først det æstetiske, siden det etiske og sidst det kristne. Modsat Hegel, som så den historiske udvikling som en samfundsmæssig dialektisk bevægelse, ophævelse, hvor den enkeltes skæbne var underkastet den historiske epoke, ser Kierkegaard det som den enkeltes eget ansvar at afgøre på hvilket livsstadie, man vil leve sit liv. Dette valg af livsstadie, ser Kierkegaard endvidere som byggende på ren tro og overbevisning, hvorimod dette valg tidligere har været anskuet som et rationelt eller logisk funderet valg. Den eksistentielle angst, som man i Kierkegaards tankeunivers ikke kan undsige sig, udspringer derfor af selve valget af livsstadie¹⁰. En valgproces, hvor man op imod al fornuft og rationalitet må sætte sin lid til troen og overbevisningen. Kierkegaard skriver:

"(...) vil jeg bevare mig i Troen, maa jeg bestandig passe paa, at jeg fastholder den objektive Uvished, at jeg i den objektive Uvished er 'paa de 70000 Favne Vand', og dog troer." (Kierkegaard 1920 [1846]:189)

Angsten for det uvisse, angsten for frisættelse af individet til et selvrealiserende subjekt ligger på denne måde i de filosofiske traditioner, som Sartre skrev sig ind i i starten af dette århundrede.

Udover disse filosofihistoriske revurderinger, som Sartres samtid var præget af, var der som nævnt også tale om nogle faktiske historiske forhold, som sandsynligvis ligeledes var medvirkende til, at det var pessimismen frem for optimismen, der kom i højsædet for Sartre. Først og fremmest var der i forbindelse med Første Verdenskrig opstået en stemning af utryghed. En stemning, som var foranlediget af en tilsyneladende hensynsløs krig, som bevirkede drab på millioner af mennesker og masseødelæggelser i et omfang, som det

aldrig var set før. Analogt med den surrealistiske drejning indenfor kunsten, kan det siges, at tænkningen og filosofien på samme vis var præget af en pessimisme og en søgen efter nye holdepunkter, som en reaktion på alle disse grusomheder. Endvidere udvikler Sartre sin filosofi på et tidspunkt, hvor Hitler kommer til magten i Tyskland og hvor Anden Verdenskrig så småt starter. Samtidig kan nævnes den russiske revolution og den spanske borgerkrig, som også hver på deres måde har været med til at gøre perioden i den første del af dette århundrede overordentlig ustabil. Altsammen historisk konkrete forhold, som på lige fod med omvæltningerne inden for filosofien og tænkningen må have været medvirkende årsager til, at pessimismen fik så god en grobund, som den gjorde.

Når jeg overhovedet vælger at rette et kritisk fokus mod tolkningen af angsten som et væsentligt eksistentielt fænomen, er det affødt af, at jeg mener, at hvis de angstprovokerende faktorer ved vores eksistentielle grundlag refortolkes, bliver det også muligt at se det moderne samfund i et nyt og mere positivt perspektiv. Hvis angsten for den individuelle frisættelse vendes til en optimisme i forhold til det at være medinfluerende og medbestemmende på sine livsmuligheder, bliver bruddet med de gamle traditioner ikke fulgt op af et tomrum, men af et mulighedsrum. Jeg vil i det følgende søge at uddybe dette gennem en forklaring på, hvordan udlevelsen af refleksivitet kan begrundes på et normativt niveau.

3.7. Fordringen om et autentisk liv i refleksivitet

Efter at have været inde på nogle af Sartres væsentligste analyser af menneskets eksistentielle situation, vil det måske synes modstridende at komme ind på normative betragtninger omkring udlevelsen af det menneskelige liv indenfor disse eksistentielle analyserede rammer. Sartre er da også selv en smule tøvende overfor en sådan ekspliciteret kobling mellem eksistentiel analyse og moralske overvejelser, dog mener jeg trods denne tøven, at en kobling ikke blot er mulig, men også givtig¹¹.

Når jeg derfor hævder, at den moralske fordring og dens etiske basis skal ses indenfor en positiv livsopfattelse, hvor det er mulighedsrummet for den frie livsudfoldelse, der kommer i centrum, vil mange givetvis stille sig undrende overfor, hvordan dette mulighedsrum kan erstatte den pessimisme, der afstedkommes af menneskets eksistentielle livsbetingelsers tomhed. Jacob Dahl Rendtorff opridser på sigende vis denne umiddelbare oplevelse af tomhedens primat over mulighedsrummet, når han i en artikel om Sartres aktualitet skriver, at '*L'être et le néant*' kan opleves som en beskrivelse af menneskets kæmpen mod kontingents og stræben efter nærvær og udødelighed i en endelighedens og tidslighedens verden (Rendtorff 1994:80). Et paradoks, som for samme Rendtorff betyder,

at den menneskelige autentiske eksistens, qua sin evige stræben, altid vil være en tragisk eksistens (Rendtorff 1993:19) - en efter min mening for let købt konklusion, som umiddelbart står overfor at slå over i en værdimæssig og moralsk nihilisme.

Jeg vil overfor dette sætte spørgsmålstegn ved, om der af en evig stræben efter substantiel essens nødvendigvis følger en ulykkelig, angstpræget og tragisk eksistens? Hvori ligger den selvfølgelighed, at den menneskelige natur - eller mere korrekt den menneskelige bevidstheds natur - nødvendigvis stræber efter en selverkendelse i en universel funderet tryghed og substantielt sikker identitetsdannelse? Hvorfor skulle den menneskelige bevidstheds natur ikke kunne opnå autenticitet og tilfredsstillelse i en erkendelse af, at mennesket selv er skaberen af sin dynamiske selvidentitet indenfor rammerne af dets eksistentielle mulighedsrum? Jeg er på dette område overbevist om, at Sartre på legitim vis kan tages til indtægt for, at en livsudfoldelse i autenticitet og selverkendelse til fulde kan leve op til de krav, man måtte stille til en sufficient og helstøbt selvidentitet - den harmoniske selvhed kan opnås gennem selverkendelsen.

Problemet omkring selvidentiteten består derfor ikke i at lede efter et substantielt fundament, men derimod i at komme til bevidsthed om eller i at nå til en selverkendelse af, at man selv til stadighed er skaberen af sin identitet. Som det tidligere er beskrevet, er vores væren en for-sig-væren, samtidig med, at den, som konsekvens af den dobbelte tilintetgørelse, befinder sig i en form for bevidsthedsvakuum. Det betyder, at vi til stadighed må søge efter identitet, og at vi aldrig når den stabile værensform, hvor vores essens er givet én gang for alle - så langt har Rendtorff og med ham alle andre Sartre-nihilister ret. Men går vi tilbage til problemet omkring forholdet mellem den prærefleksive og den refleksive bevidsthed, viser det sig, at i dette forhold ligger nøglen til forståelsen af det autentiske liv. Eksplicit og bevidst benævnte jeg en smule misvisende forholdet mellem den prærefleksive og den refleksive bevidsthed som en transformationsproces. Jeg mener imidlertid ikke, at dette forhold er en transformation i gængs forstand, men nærmere, at der er tale om en form for - i hegeliansk forstand - dialektisk bevægelse, hvor den prærefleksive bevidsthed ophæves ved dens inkorporering i den refleksive bevidsthed. Skridtet videre i denne dialektiske bevægelse er derfor at nå til erkendelse af den dialektiske bevægelse, til erkendelsen af, at vi på én gang er reflekterende samtidig med, at vi er reflekterende over noget uden for os selv. Det autentiske liv bliver derfor et liv i selverkendelse, hvori man er sig bevidst om de muligheder og de begrænsninger, som ens eksistentielle situation byder én, og dermed også har opnået en erkendelse af, at udgangspunktet for hele ens identitet netop ligger i denne dobbelte refleksivitet. I den autentiske livsførelse ligger der på denne måde ikke nogen fordring om at udleve sit liv på en givet substantiel betinget måde, men derimod på en måde, hvor essensen af ens livsudlevelse bliver, at den er baseret på den frihed, der ligger i den refleksive identitetsdannelse.

3.8. Refleksivitetens realisering i det senmoderne

Sartres analyse har sit fokus på det enkelte individs mulighed for at realisere en identitetsdannelse gennem det eksistentielt betingede frie valg. Men i og med at denne identitetsdannelse tager form i en slags bevidsthedsvakuum mellem væren og intet, hvor man ikke mere er det, man var, samtidig med at man heller ikke er det, som man projicerer sig ud i fremtiden med, vil identitetsdannelsen også kun have karakter af noget flygtigt. Man opnår aldrig en substantiel identitet, men for at leve sit liv i autenticitet må man erkende sine eksistentielle livsbetingelser i frihed. En frihed, som er absolut i den paradoksale forstand, at den ikke kan fravælges, og at den derfor altid og allerede vil være en integreret del af en autentisk livsudfoldelse. Når friheden på denne måde bliver det centrale eksistentielle omdrejningspunkt for den autentiske livsrealisering, kommer det enkelte individ og den eksistentielle individualisering til at stå som udgangspunktet for den refleksive identitetsdannelse. En eksistential individualisering, som efter min mening ikke kan sidestilles med den vante forståelse af skismaet mellem individualisering og individualisme. Et skisma, hvor individualisering på den ene side regnes som den samfundsmæssige proces, hvorigennem individet bliver løsrevet fra traditionsbundne fællesskabsidentiteter, og hvor individualismen på den anden side regnes som et udtryk for en essentiel betinget forestilling om det enkelte individs egen nytte og egoisme. Den eksistentielle individualisme skal derfor forstås som en individualisme, der ikke relaterer sig til den kvalitativt ladede skala mellem individet og det fællesskab, som individet er deltager i, men som derimod relaterer sig til det enkelte individs eksistentielle betingelser. Individet definerer i bund og grund sig selv gennem den refleksive identitetsdannelse, og det er derfor også den enkeltes subjektive ansvar at indplacere sig på skalaen mellem en individualistisk selvopfattelse og en fællesskabsorienteret selvopfattelse¹².

Sammenholder vi på opsummerende vis den eksistentielle individualisme og dens refleksive identitetsdannelse på den ene side med det aktive moment, som afstedkommes af vores eksistentielle udkast i situationer, på den anden side betyder det, at refleksiviteten får en normativ dimension. Dette i forhold til såvel den refleksive identitetsdannelse som i forhold til vores generelle refleksive omgang med verden. Refleksiviteten ligger som en betingelse, hvis normative fordring ligger i vores eksistentielle situation. I og med at vores eksistentielle værensform er defineret gennem den dobbelte refleksive bevægelse, der ligger i på én gang at anskue sig selv som refleksivt defineret (det prærefleksive bevidsthed) og samtidig anskue sig selv som defineret gennem ens refleksive omgang med sig selv og verden (den refleksive bevidsthed), bliver fordringen om refleksivitet, og dens udlevelse gennem det refleksive valg, en forudsætning for realiseringen af den autentiske livsførelse.

Indledningsvis var jeg kort inde på, hvordan modernitetsteoretikerne på forskellig vis har udledt refleksiviteten som en eksistentiel situation, der er afstedkommet af den samfundsmæssige udvikling. Vi har nu med Sartre set, hvordan der gennem en filosofisk tilgang kan argumenteres for, at refleksiviteten også har en metasamfundsmæssig status. Når Giddens eksempelvis betragtes med en vis skepsis på grund af hans afvisning af refleksiviteten som et førmoderne fænomen, kan det med Sartre umiddelbart se ud til, at denne skepsis er velbegrundet. Jeg vil imidlertid ikke gøre mig til talsmand for en sådan kritik, da det i analysen af refleksiviteten er vigtigt at skelne mellem en filosofisk og en samfundsvidenskabelig tilgang. Det, jeg i den ovenstående har gjort, har udelukkende haft karakter af et filosofisk forsvar for refleksiviteten, og den samfundsvidenskabelig vinkel er derfor en oplagt tilgang, når den filosofiske eksistentielle analyse skal videreudvikles. Jeg har med Sartre argumenteret for, at refleksiviteten ligger som en ønskværdig mulighed ved den menneskelige eksistens. Grundet vores eksistentielle betingelser er vi tvunget ud i en refleksiv selvdefinering, hvis vi vil leve det autentiske liv. Om de samfundsmæssige forhold muliggør en sådan udfoldelse af refleksiviteten er en anden sag. Det er derfor ikke muligt med sin Sartre i hånden at forkaste Giddens' analyser af udviklingen fra traditionelle samfundsformer til moderne og senmoderne samfundsformer. Det man kan gøre, hvilket i og for sig også er ganske vigtigt, er at supplere Giddens' samfundsanalyse med en normativ dimension, der netop anvender de filosofiske forklaringer som udgangspunktet for normativitetens udspring. Det betyder, at der bag modernitetsteoretikernes fokus på refleksivitets mulige udlevelse i det moderne og senmoderne samfund ligger en yderligere eksistentiel dimension, som samtidig tillægger refleksiviteten et normativt fundament. Anderledes formuleret betyder det, at refleksiviteten kan ophøjes fra udelukkende at være en konsekvens af samfundsmæssige betingelser til også at være et ønskværdigt fænomen, som kan begrundes normativt på et filosofisk eksistentielt niveau¹³.

4. Refleksivitetsens implikationer for en samfundsteori - en perspektivering

4.1. Moderniteten - en ny åbenbaring?

Efter på ovenstående vis at være fremkommet med nogle meget filosofisk anlagte betragtninger omkring den menneskelige eksistentielle situation og dens fordringer i retningen af frihed og refleksivitet, melder der sig afsluttende spørgsmålet om, hvilke implikationer disse filosofiske betragtninger har for en samfundsteori. Er moderniteten, som en inkarnation af refleksivitetsens udlevelse, blevet sat op på en piedestal, så det hverken er muligt at stille sig kritisk overfor modernitetens refleksive elementer, eller for

den sags skyld at øjne alternativer til moderniteten? Nej, det er selvsagt ikke hensigten at ophøje moderniteten til det eviggyldige svar på refleksivitetens udfoldelse i den samfundsmæssige praksis. Der er med Sartre givet en filosofisk eksistentiel analyse af, hvordan refleksiviteten kan ses som et kendetegn ved den menneskelige eksistens. Et kendetegn, som ikke kan undsiges, hvis en autentisk livsførelse er målet. Men modsat er der ikke frembragt en endegyldig forståelse af, at moderniteten er det eneste mulige realiseringsrum for refleksiviteten, ligesom der heller ikke er frembragt nogen forståelse af, at den måde, hvorpå moderniteten virkeliggør det refleksive moment, er uden vanskeligheder og problemer (Ulrich 1999). I det følgende vil jeg derfor for det første give en kort fremstilling af, hvorfor man ikke kan forsvare moderniteten som det eneste medie for refleksivitetens realisering, og for det andet vil jeg gennem en eksemplificering med det demokratiteoretiske deltagelsesaspekt på perspektiverende vis søge at demonstrere, hvilke implikationer den eksistentielt analyserede refleksivitet kan have for en samfundsteori.

Som Hans-Jørgen Schanz så rigtig udtrykker det, kan moderniteten nemt blive fremstillet som et skønmaleri, hvor dette århundrede efterlader indtrykket af noget nær homogeniseret idyl (Schanz 1993:152). Men ligesom det heller ikke er Schanz's hensigt at undervurdere modernitetens muligheder, er det heller ikke min hensigt at foregive, at moderniteten ikke skulle indeholde potentialerne og mulighederne for en udlevelse af refleksive momenter, og dermed også for udlevelse af nogle af de faktorer, der tilsammen afstedkommer det autentiske liv - for nu at blive i de sartreske termer. Hensigten med skønmaleriet er derimod at komme ud over civilisationskritiske dogmer, for i stedet at åbne feltet for samfundsmæssige analyser, der både indeholder analytiske aspekter ved modernitetens potentialer, samtidig med, at de også søger at indfange de patologiske sider ved moderniteten.

Det vil med andre ord sige, at moderniteten ikke ukritisk skal betragtes som civilisationsprocessens endelige udfoldelse eller at moderniteten ikke skal betragtes som resultatet af en, i hegeliansk forstand, dialektisk ophævelse - det refleksive moderne er ikke resultatet af åndens vandring gennem historien. En sådan læsning af Sartre, hvor refleksiviteten ses som udfoldende sig på stadig højere niveauer gennem den samfundsmæssige historiske udvikling, er efter min mening en fejllæsning. Det er for mig at se uomgængeligt, at Sartre tillægger refleksiviteten og friheden en normativ værdi, men dette er udelukkende på et eksistensfilosofisk niveau, hvilket betyder, at der ikke, med afsæt i Sartres filosofi, kan udledes noget stringent normativt samfundsideal. Sartre peger på nogle eksistentielle karakteristika, som en samfundsmodel bør bestræbe sig på at indkorporere i sit værdigrundlag, men der er ikke tale om nogen idealistisk forståelse, hvorudfra der kan

fabrikeres endegyldige koncepter for samfundsmæssige strategier. Det er derfor vigtigt at holde fast i sondringen mellem det eksistentielle filosofiske niveau og det samfundsvidenskabelige niveau, når refleksivitetens samfundsteoretiske implikationer skal studeres.

4.2. Den eksistentielle refleksivitet og demokrati

Med Sartre er der lanceret et filosofisk univers, som centrerer sig omkring den subjektive frihed og omkring refleksiviteten, eller nærmere, omkring det refleksive valg. Når der derfor på perspektiverende vis skal ses nærmere på disses implikationer for en samfundsteori, at det er formålstjenligt at eksemplificere disse implikationers egenartethed i forhold til det demokratiske deltagelsesperspektiv. Når friheden og valget skal tænkes ind i en samfundsmæssig kontekst, er de demokratiske deltagelsesprocesser et godt udgangspunkt for analysen, da disse processer netop kan være såvel mulighedsskabende som mulighedsbegrænsende for frihedens og valgets udlevelse.

Vi har med Sartre set, at den menneskelige eksistentielle situation fordrer en selvdefineringsproces gennem refleksive valg handlinger. Dette ikke kun på en sådan måde, at vi er i besiddelse af potentialer for at vælge, men på en sådan måde, at vi ikke kan undslå os valget som en eksistential betingelse. Gennem det forhold, at vores værenssituation er et resultat af den dobbelte tilintetgørelse og at vores situation derfor er den, at vi skal begribe vores eksistensform som et eksistentielt bevidsthedsvakuum, er vi altid principielt tvunget ud i selvdefinerende valgsituationer. Når vi skal tænke dette ind i en samfundsmæssig kontekst, kan der derfor argumenteres for, at de samfundsmæssige betingelser og rammer bør tilgodese en realisering af de selvdefinerende valgsituationer. Valget som eksistential betingelse skal have rum for sin udfoldelse, ligesom individets autonomi og myndiggørelse må prioriteres, for at valget kan udleves på autentisk vis. Ser vi derfor mere specifikt på, hvordan den filosofisk eksistentielle analyse kan bruges i en demokratiteoretisk kontekst, så viser det sig, at analysen kan være med til at understøtte dele af det demokratiteoretiske spektrum frem for andre. Betragter man i første omgang de forskellige demokratiteoretiske tilgange, som liggende mellem to poler, hvor den ene pol er defineret ved et styrings- og legitimitetsfokus og hvor den anden pol er defineret ved et deltagelsesorienteret fokus, så er det umiddelbart indlysende, at den eksistentielle filosofiske analyse kan tilføre demokratiteorier med et deltagelsesorienteret fokus en yderligere dimension. Når det myndiggørende aspekt ved deltagelsen sættes i centrum og når den individuelle selvidentitetsdannelsen tages seriøst, betyder det, at den eksistentielle analyse kan tilføre, såvel den ekspressive demokratitilgang (ex. Pateman 1970) som den deliberative og diskursdemokratiske tilgang (ex. Habermas 1996 [1992]), et fundament for normativitetens udspring. Ved den ekspressive demokratiopfattelser er det netop momentet af selvudfoldel-

sen og selvudviklingen, der sættes i centrum i den demokratiske proces. Når vi derfor med Sartre har set, at vores eksistentielle situation byder os en evig selvdefinering, er det derfor oplagt, at et argument om deltagelse ud fra en ekspressiv tilgang kan finde sit normative fundament i en eksistentielle analyse. Når den deliberative og diskursdemokratiske tilgang ser den demokratiske deltagelse som den eneste vej mod skabelsen af det fælles bedste, står det også lige for at se muligheden for et eksistentielt defineret normativt grundlag i forhold til denne demokratitilgang. Når det fælles bedste ikke er givet på forhånd, men skal skabes gennem dialogen, åbner det mulighed for det enkelte subjekts selvrealisering. Det vigtige i denne sammenhæng er, at det fælles bedste ses som en størrelse, der skal skabes, og som ikke kan tilskrives nogle aprioriske universelle eller essentielle karakteristika. At det fælles bedste ses som resultatet af en skabelsesproces, er i denne sammenhæng netop den afgørende forskel mellem en deliberativ og diskursdemokratisk demokratitilgang og en kommunitær demokratitilgang (ex. Barber 1984). Den kommunitære tradition kan tolkes derhen, at den ikke ser deltagelsen som et middel til skabelse af *et* fælles bedste, men som et middel til erkendelsen af *det* fælles bedste (Torpe 1994:16). Når de individuelle interesser og motiver tilsidesættes til fordel for det fælles, bliver der ikke plads til den eksistentielle analyses fokus på den individualistiske selvrealisering. Man kan derfor, igen med sin Sartre i hånden, argumentere for, at den kommunitære demokratitilgang ikke levner tilstrækkeligt rum for udfoldelsen af den autentiske livssituation i en demokratisk praksis¹⁴.

Denne meget korte præsentation af en meget omfattende demokratiteoretisk diskussion har forhåbentligt antydnet, hvordan refleksiviteten og det refleksive valg kan tilkæmpe sig en plads i samfundslivet og i samfundsteorien. Det har på perspektiverende vis været intentionen at antyde, at refleksiviteten får et rum for udfoldelse, hvis man anlægger et bredt deltagerperspektiv på demokratiske processer. Et rum for udfoldelse, som ikke i samme grad lader sig realisere, hvis demokratiet etableres ud fra strategier, som udelukkende har fokus på demokratiets funktionalistiske eller systemiske dimensioner. Sagt med andre ord kan en vægtning af refleksivitetsens udfoldelse i det moderne demokrati virke fordrende på, at demokratiseringsstrategier også skal vægte det processuelle element som en værdi i sig selv. På denne vis skulle det også være synliggjort, hvordan de eksistensfilosofiske betragtninger om valget og dets reflektoriske iklædning, kan tillægges betydning på det samfundsteoretiske niveau. De eksistensfilosofiske betragtninger kan ikke danne fundamentet for en idealistisk forståelse af samfundsmæssige udviklinger, men de kan være med til at give den samfundsteoretiske diskussion et yderligere niveau at forholde sig til.

Noter:

1. Jeg bruger termen det senmoderne samfund, som er hentet fra Anthony Giddens, om de sidste 20-30 års samfundsmæssige periode. Terminologisk er der imidlertid mange bud på en beskrivelse af denne periode, hvorfor jeg også vil henregne terminologier som eksempelvis det postindustrielle, det posttraditionelle eller det hypermoderne samfund under beskrivelsen af det senmoderne samfund. Fælles for disse skal imidlertid være, at de alle indskrives i en opfattelse, der stadig regner den aktuelle samfundsmæssige periode som en del af moderniteten og ikke som en epoke kendetegnet ved en postmoderne opfattelse af, at det moderne samfunds udviklingslinje er blevet brudt til fordel for en ny og anderledes form for social orden (Giddens 1990:45).
2. I forhold til den processuelle identitetsopfattelse låner jeg mig op ad dels Henrik Kaare Nielsens forståelse af identitetsdannelsen som en social-psykologisk proces (Nielsen 1993 og 1996), og dels op ad Giddens betragtninger om identitetsdannelsen som et livspolitisk projekt (Giddens 1990, 1991 og 1992).
3. I denne sammenhæng kan det nævnes, at Annie Cohen-Solal har udarbejdet en meget troværdig Sartre-biografi, hvor forholdet mellem Sartres filosofi og hans livsførelse behandles meget opmærksomt - se Cohen-Solal 1986 [1985].
4. For læsevenlighedens skyld er de citerede sekvenser valgt oversat til dansk, hvorfor jeg også påtager mig det fulde ansvar for oversættelsernes rigtighed.
5. Edmund Husserl, som må betragtes som værende en af den moderne fænomenologis nøglepersoner, udviklede primært sin intentionelle fænomenologi i det kendte værk '*Logische Untersuchungen*', som han skrev i årene 1900-1901 - se Husserl 1968 [1900].
6. For en god beskrivelse af dette intentionalitetsforhold, se eksempelvis McIntyre & Smith 1989:150-51.
7. Som det ses, selv i denne meget overfladiske redegørelse, bliver Husserl genstand for den samme solipsisme-kritik, som også Berkeley efter min mening nødvendigvis må udsættes for (Berkeley 1988 [1710]). Berkeley reducerer al eksistens til bevidsthed og ideer - Hume går senere skridtet videre og reducerer al eksistens til ideer - hvilket selvsagt betyder, at det på logisk og rationel vis bliver umuligt at argumentere for eksistensen af andre individer end én selv. Jeg mener dog, at Sartre ved hans overvejelser over væren-for-andre (*l'être-pour-autrui*) kommer ud over solipsisme-problemet samtidig med, at han beholder opfattelsen af, at bevidsthedens intentionalitet ikke kun er rettet mod materiel eksistens (Sartre 1936:16-19; 1943:259-71).
8. Sartre diskuterer sin eksistentialisme i forhold til psykoanalysen i Sartre 1943:502-503. For en videre diskussion af Sartres forhold til psykoanalysen, se eksempelvis Roed 1979.
9. Der skal i denne sammenhæng gøres opmærksom på, at det nok må betragtes som en tillempet formulering, når jeg under ét tillægger Kierkegaard én grundlæggende måde, hvorpå han baserer den eksistentielle angst. Kierkegaard ser også andre omstændigheder ved den menneskelige eksistens som angstprovokerende, men jeg vil samtidig hævde, at den her behandlede angstprovokator er den vigtigste samtidig med, at den også kan ses som værende anledning til de øvrige angstprovokerende eksistentielle omstændigheder, som Kierkegaard behandler.
10. Når jeg tolker Kierkegaard derhen, at det i hans tankeunivers ikke er muligt at undsige sig den eksistentielle angst, ville en typisk indsigelse være, at i det tredje kristne livsstadie er angsten blevet afløst af glæden ved det sande liv. Jeg mener imidlertid ikke, at dette vil være en rigtig tolkning, da udgangspunktet for opnåelsen af glæden ved det sande liv baserer sig på selve angsten - angsten er, også på det kristne livsstadie, en evig modpol, som altid vil være medindflydende på den enkeltes valg af livsstadie. Et lykkeligt liv er et liv med bevidsthed om angsten, et liv med angsten som eksistential betingelse.

11. Sartres tøven overfor en kobling mellem eksistentiel analyse og moralske overvejelser var imidlertid heller ikke større, end at han selv skrev et omfangsrigt udkast til en bog om moral og etik på 600 sider. Så interessen, og med den også opfattelsen af relevansen, var til stede, også selvom værket først er blevet udgivet posthumt (Sartre 1995 [1983]). Ligeledes bevidner Sartres biografiske skrifter om dels Jean Genets (Sartre 1952) og dels Charles Baudelaire (Sartre 1947), at Sartre selv ud fra sine eksistentielle analyser drager normative moralske konklusioner omkring livets udfoldelse.

12. I relation til den eksistentielle individualisme skal det samtidig nævnes, at Sartre ydermere opererer med en etik, hvis overordnede kategoriske imperativ baserer sig på respekten for og anerkendelsen af den andens frihed. Der er ikke tale om et kategorisk imperativ i den kantianske forstand, hvor det er den rationelle erkendelse af fornuften i sig selv, der sætter sig igennem på en sådan måde, at man må respektere den andens frihed som en nødvendighed for egen frihed (Kant 1993 [1785]). Der er derimod tale om et kategorisk imperativ, som baserer sig på den direkte anerkendelse af den anden og af den andens frihed, netop som en del af fundamentet for realiseringen af den enkeltes for-sig-væren - når vores eksistensvilkår er en for-sig-væren får vi fylde og væren igennem noget andet, og dette noget andet implicerer også den anden. Når jeg på denne måde understreger det sociale element, er det udelukkende for ikke på fejlagtig vis at give associationer i retningen af, at Sartres filosofi skulle tendere utilitaristiske og egocentrerede teoristrømninger.

13. For en mere specifik analyse af, hvordan det reflektive moment i senmoderniteten ikke tillægges nogen normativ dimension i Anthony Giddens' modernitetsteori, se Ulrich 1999. Der argumenteres her for, at der, netop med udgangspunkt i refleksivitetens eksistentielle dimension, er muligt at foregribe en række kritikpunkter i Giddens' modernitetsteori. Eksempelvis formår Giddens ikke, ud fra sit eget teoretiske univers, at forsvare refleksivitetens ønskværdighed overfor teoretiske angreb, der tager udgangspunkt i refleksivitetens implicite krav om stor grad af myndighed hos det enkelte individ.

14. Når jeg i nærværende sammenhæng kort har forholdt den filosofiske eksistentialisme med dels den ekspressive og den deliberative og diskursdemokratiske demokratiforståelse og dels med den kommunitære demokratiforståelse, kunne man med god ret hævde, at hvis det demokratiteoretiske landskab skal behandles på fyldestgørende vis, så mangler der stadig en diskussion i forhold til den liberale demokratitilgang. Når jeg ikke har medtaget denne position, er det ud fra den betragtning, at jeg ikke i nærværende sammenhæng har behandlet den del af Sartres filosofi, som i givet fald ville være relevant for en sådan diskussion. I relation til nærværende behandling kunne det umiddelbart se ud til, at Sartres eksistentialisme, ud fra samme argumentationstype, som det var tilfældet i forhold til den ekspressive deltagelsestilgang, kunne danne udgangspunkt for et normativt fundament for den liberale demokratitilgang. Jeg har imidlertid ikke været inde på, hvordan Sartre forholder sig til politiske fællesskaber, hvilket i givet fald ville være en relevant tilgangsvinklen til en diskussion med den liberale tilgang. Jeg mener, at man, i Sartres redegørelse for det enkelte individs forhold til gruppen (Sartre 1960:496-99), kan finde belæg for, at hans syn på netop politisk identitetsdannelse er, at den kan udvikle sig i fællesskaber og ikke i små selvcentrerede monadiske rum. Dag Østerberg tenderer eksempelvis en sådan Sartre-tilgang i han betragtninger om Sartres differentiering mellem 'serien' og 'gruppen' (Østerberg 1993:80-84). Jeg skal dog i denne sammenhæng være den første til at påpege, at Sartres filosofi på dette område ikke kan stå alene, og at hans betragtninger omkring fællesskab og socialitet bør videreudvikles indenfor den filosofiske eksistentialismens egne rammer.

Litteratur:

- Barber, Benjamin (1984) - *Strong Democracy*, Berkeley: University of California Press
- Berkeley, George (1988 [1710]) - 'A treatise concerning the principles of human knowledge', i udvalg i George Berkeley: *Principles of human knowledge/three dialogues*, London: Penguin Books
- Beck, Ulrich (1986) - *Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Cohen-Solal, Annie (1986 [1985]) - *Sartre 1905-1980*, bind I-II, Haslev: Spektrum
- Collin, Finn (1994) - 'Eksistentialisme, fænomenologi og hermeneutik', i Frans Gregersen & Simo Køppe (red.) - *Idehistorie - ideer og strømninger i det 20. århundrede*, bind 1, Århus: Forlaget Amanda
- Dean, Jodi (1995) - 'Reflective Solidarity', in *Constellations*, vol. 2, no. 1, Cambridge: Blackwell Publishers
- Giddens, Anthony (1990) - *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony (1991) - *Modernity and Self-Identity - Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press
- Giddens, Anthony (1992) - *The Transformation of Intimacy*, Cambridge: Polity Press
- Habermas, Jürgen (1996 [1992]) - *Between Facts and Norms*, Cambridge: Polity Press
- Husserl, Edmund (1968 [1900]) - *Logische Untersuchungen*, bind I-II, 5. udg., Stuttgart: Max Niemeyer Verlag Tübingen
- Kant, Immanuel (1993 [1785]) - *Grundlæggelsen af moralens metafysik*, København: Hans Reitzels Forlag
- Kierkegaard, Søren (1920 [1846]) - 'Afsluttende uvidenskabelig efterskrift', i *Samlede værker*, bind VII, 2. udgave, København
- McIntyre, Ronald og David Woodruff Smith (1989) - 'Theory of Intentionality', in J.N. Mohanty & William R. McKenna (ed.) - *Husserl's phenomenology: a textbook*, Washington D.C.: University Press of America
- Nielsen, Henrik Kaare (1993) - *Kultur og modernitet*, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Nielsen, Henrik Kaare (1996) - *Æstetik, kultur & politik*, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Nietzsche, Friedrich (1993 [1885]) - *Således talte Zarathustra - en bog for alle og for ingen*, 4. udg., København: Lindhardt og Ringhof
- Nozick, Robert (1974) - *Anarchy, state and utopia*, Oxford: Basil Blackwell
- Pateman, Carol (1970) - *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press
- Rendtorff, Jacob Dahl (1993) - *Frihed og etik i Jean-Paul Sartres filosofi*, Aalborg: Nordisk Sommeruniversitet

- Rendtorff, Jacob Dahl (1994) - 'Que perd gagne! - en eksistentiaalistisk meditation over det ondes problem', i *Slagmark*, nr. 23, Århus
- Roed, Susan (1982) - 'Sartre og den eksistentielle psykoanalyse', i *Philosophia*, 10. årg., nr. 1-4, Århus
- Sartre, Jean-Paul (1936) - *La transcendance de l'ego - esquisse d'une description phénoménologique*, fransk genoptryk 1981, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin
- Sartre, Jean-Paul (1943) - *L'être et le néant - essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard
- Sartre, Jean-Paul (1992 [1945]) - *Eksistentiaalistisme er en humanisme*, København: Hans Rietzels Forlag
- Sartre, Jean-Paul (1947) - *Baudelaire*, Paris: Gallimard
- Sartre, Jean-Paul (1952) - 'Saint Genet, comédien et matyr', i Jean Genet: *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard
- Sartre, Jean-Paul (1960) - *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard
- Sartre, Jean-Paul (1995 [1983]) - *Etik - hæfter til en moral*, i udvalg v. Frans Storr-Hansen & Peter Kemp, Frederiksberg: Det lille Forlag
- Schanz, Hans-Jørgen (1993) - *Er det moderne menneske blevet voksent?*, Århus: Forlaget Modtryk
- Sløk, Johannes (1966) - *Eksistentiaalistisme*, København: Berlinske Forlag
- Torpe, Lars (1994) - 'Legitimitet og demokratisk fællesskab', i Johannes Andersen & Lars Torpe (red.) - *Demokrati og politisk kultur*, Herning: Systime
- Ulrich, Jens (1999) - 'Refleksivitet og normativitet i det senmoderne - eller at læse Giddens gennem Sartre', i *Grus*, nr. 56/57, Aalborg
- Østerberg, Dag (1993) - *Jean-Paul Sartre - filosofi, kunst, politikk, privatliv*, Oslo: Gyldendals Norsk Forlag

PUBLIKATIONER I GEPS TEKSTSERIE:

1. John Andersen, Anette Borchorst, Ann-Dorte Christensen, Drude Dahlerup, Jørgen Elm Larsen og Birte Siim: *Project Outline. Gender, Democracy and Welfare States in Transition*, Aalborg Universitet, 1997.
2. Anette Borchorst: State of the Art Study of Research on Women in Political Decision-Making. Report on Denmark, Aalborg Universitet, 1997.
3. Birte Siim og Ann-Dorte Christensen: *Medborgerskab og politisk kultur*. Genoptryk af artikler fra Ann-Dorte Christensen m.fl. (red.) *Det kønnede samfund. Forståelser af køn og social forandring*, Aalborg Universitetsforlag, 1997. (Sælges kun internt på Aalborg Universitet).
4. Birte Siim: *Towards a Gender Sensitive Framework for Citizenship - Implications for Comparative Studies of Welfare States in Transition*, Aalborg Universitet, 1998. Preprint fra: Jet Bussemaker (ed.): *Citizenship and Transition of European Welfare States*, forthcoming, New York/London, Routledge.
5. Anette Borchorst, Ann-Dorte Christensen og Birte Siim: *Køn, demokrati og repræsentation - genoptryk af fire anmeldelser*, Aalborg Universitet, 1998.
6. Birte Siim: *Vocabularies of Citizenship and Gender: The Danish Case*, Aalborg University, 1998. Preprint fra: Critical Social Policy. A Journal of Theory and Practice in Social Welfare. Vol.18 (3), issue 56, 1998.
7. Ann-Dorte Christensen og Poul Knopp Damkjær: *Kvinder og politisk repræsentation i Danmark*.
8. Hege Skjeie: *Claims to Authority*.
9. Jens Ulrich: *Det reflektive valgs eksistentielle fordring - en moderne læsning af Jean-Paul Sartre*.

2000:

- 1-2000 Drude Dahlerup: *The Women's Movement and Internationalization. Disempowerment or New Opportunities?*
- 1-2000 Pernille T. Andersen: *Identitet og arbejdsliv set i lyset af senmodernitet og fleksibel kapitalisme. En kritisk læsning af Richard Sennett*
- 3-2000 Bérengère Marques-Pereira: *Political Representation in Belgium. Women's Citizenship, Change and Continuation in Parliamentary Debates*.

2001:

- 1-2001 Beatrice Halsaa: *Uferdige eller likestilte demokratier ? Historiografiske refleksjoner om nordisk statsvitenskapelig kvinneforskning*

GEP-TEKSTSERIEN kan købes hos:

SEKRETARIATET

GEP - FORSKNINGSPROGRAM OM KØN, MAGT OG POLITIK

Susanne Poulsen, Aalborg Universitet, Fibigerstræde 2, 9220 Aalborg Ø

Tlf.: 96 35 83 10, Fax: 98 15 32 98, E-mail: sus@humsamf.auc.dk



GEP - FORSKNINGSPROGRAM OM KØN, MAGT OG POLITIK

GEP - FORSKNINGSPROGRAM KØN, MAGT OG POLITIK beskæftiger sig med den ændrede politiske betydning af køn i de moderne samfund. Kvinders stilling i det danske demokrati har gennem de sidste 30 år ændret sig fra politisk magtesløshed til politisk tilstedeværelse og indflydelse. Denne udvikling har haft vidtgående konsekvenser - ikke kun for kvinder, men også for mænd.

Programmets overordnede formål er at analysere samspillet mellem på den ene side forandringer og opbrud i kønsrelationer og kønsopfattelser og på den anden side ændringer i de europæiske velfærds- og demokratimodeller. Den grundlæggende antagelse er, at politikken spiller en central rolle for konstruktion af køn - og omvendt at ændringer i kønsrelationerne påvirker den politiske diskurs og de politiske institutioner. Ud fra denne dobbelte problematik rejses der en række nye spørgsmål bl.a. til samspillet mellem det civile, politiske og sociale medborgerskab.

Der lægges især vægt på to faktorer: For det første på at synliggøre processer og mønstre bag de dobbelte tendenser til "empowerment" og marginalisering med basis i køn og klasse. For det andet på at differentiere i gruppen af kvinder og i gruppen af mænd ved at undersøge samspillet mellem køn og klasse. Samtidig med, at kønsperspektivet fastholdes vil disse differentieringer bl.a. synliggøre generationsforskelle og forskelle mellem ressourcetsvage og ressourcestærke grupper.

Gennem delprojekter og konkrete casestudier vil områder som fx den offentlige ligestillingspolitik, baggrunden for den stigende kvinderepræsentation, betydningen af kvinders deltagelse i de politiske fællesskaber og i den politiske elite, samt strategier mod marginalisering og fattigdom blive behandlet.

JOHN ANDERSEN
Institut for Samfundsøkonomi
og Planlægning
Roskilde Universitetscenter
Bygning 23.1., PO 260
4000 Roskilde
Tlf.: 46 75 77 11
Fax: 46 75 66 18
E-mail: johna@ruc.dk

ANETTE BORCHORST
Institut for Statskundskab
Aarhus Universitet
Universitetsparken
8000 Århus C
Tlf.: 89 42 11 33
Fax: 86 13 98 39
E-mail: ab@ps.au.dk

ANN-DORTE CHRISTENSEN
FREIA - Center for
Kvindeforskning
Aalborg Universitet
Fibigerstræde 2
9220 Aalborg Ø
Tlf.: 96 35 80 80
Fax: 98 15 32 98
E-mail: adc@i4.auc.dk

DRUDE DAHLERUP
Statsvetenskapliga Institutionen
Stockholms Universitet
S-106 91 Stockholm
Sverige
Tlf.: +46 (0)8 16 49 65
Fax: +46 (0)8 15 25 29
E-mail: drude.dahlerup@statsvet.su.se

JØRGEN ELM LARSEN
Sociologisk Institut
Københavns Universitet
Linnésgade 22
1361 København K
Tlf.: 35 32 32 80
Fax: 35 32 39 40
E-mail: Joergen.Elm.Larsen@
sociology.ku.dk

BIRTE SIIM (KOORDINATOR)
FREIA - Center for
Kvindeforskning
Aalborg Universitet
Fibigerstræde 2
9220 Aalborg Ø
Tlf.: 96 35 80 80
Fax: 98 15 32 98
E-mail: siim@i4.auc.dk

PERNILLE T. ANDERSEN
(PH.D.-STUDENT)
Inst. for samfundsudvikling
og planlægning
Aalborg University
Fibigerstræde 2
DK-9220 Aalborg Øst
Phone: +45 96 35 80 80
Fax: +45 98 15 32 98
E-mail: pernillea@i4.auc.dk

JENS ULRICH
(PH.D.-STUDENT)
Inst. for samfundsudvikling
og planlægning
Aalborg University
Fibigerstræde 2
DK-9220 Aalborg Øst
Phone: +45 96 35 80 80
Fax: +45 98 15 32 98
E-mail: ulrich@i4.auc.dk

GERDA THORSAGER
(PH.D.-STUDENT)
Department of Sociology
Copenhagen University
Linnésgade 22
DK-1361 Copenhagen K
Phone: +45 35 32 39 45
Fax: +45 35 32 39 40
E-mail: gerda.thorsager@
sociology.ku.dk