

# Identitetsdannelse set i et eksistensfilosofisk perspektiv

## - at gribe det sociale

*af Jens Ulrich, ph.d. og samfundsforsker ved Aalborg Universitet og indehaver af kursus- og konsulentvirksomheden Agora Consult (agora@agoracon.dk)*

Artiklen er hentet fra [www.agoracon.dk](http://www.agoracon.dk) og kan frit citeres med kildeangivelse efter gældende regler. Artiklen har tidligere været trykt i ph.d.-afhandlingen "Moderne demokratiteori - kunsten at gå på to ben" (pp. 201-240) af Jens Ulrich, Institut for Historie Internationale Studier og Samfundsudvikling, Aalborg Universitet (2002)

### Indledning

Det overordnede formål med nærværende arbejde er at forene et demokratiteoretisk perspektiv med et modernitetsteoretisk perspektiv. Hensigten er at vise, at de to teoretiske universer kan berige hinanden ved at sammentænke såvel idealer som forudsætninger for det moderne demokrati.

Et af de steder hvor vandene mellem den moderne sociologi og politologi for tiden mødes er i forsøget på at indkredse politikken nye former. Dette typisk i skikkelser af en påpejning af, at der er sket en drejning af politikken hen imod en form for livspolitik eller identitetspolitik. Også begreber som hverdagspolitik og subpolitik kan i denne sammenhæng henregnes til vor tids nye skud på den politiske teoris begrebsmæssige stamtræ. Fælles for disse tendenser er, at de, godt nok med baggrund i forskellige former for motivation, abonnerer på en forestilling om, at politikken må forstås bredere, end det vanligvis har været tilfældet inden for politologien. Politikken er eksploderet, og denne eksplosion har sat sig såvel kvantitative som kvalitative spor. Der er flere områder og der er flere temaer, som medregnes til politikken felt.

En af konsekvenserne af denne udvidelse af politikken felt er, at politikken er blevet personliggjort. En udvidelse som mere end antydes i forestillingen om livspolitik og identitetspolitik. Med personliggørelse af politikken menes ikke nødvendigvis, at engagementet i politikken har skiftet karakter fra at være orienteret mod de fælles samfundsmæssige anliggender til nu at tage afsæt i snævre egoistiske præferencer - i praksis kan dette være en uheldig konsekvens, men det ligger ikke indskrevet som en nødvendighed i forestillingen om politikken personliggørelse. Med et begreb om politikken personliggørelse er det derimod hensigten at signalere, at engagementet i politikken ikke alene skal betragtes som et nærmest altruistisk engagement, hvor de bagved liggende motiver og bevæggrunde skal søges i forventninger om medindflydelse på fælles anliggender. Engagementet skal også ses som en måde, hvorpå det enkelte individ markerer sin identitet. En markering som dels har betydning for individets selvforståelse og dels har betydning for den måde, hvorpå individet ønsker at blive anerkendt og identificeret af dets sociale omverdenen. Det politiske engagement kan på denne vis ses som ét blandt andre momenter ved individets identitetsdannelse.

Når engagementet i politikken betragtes som et udslag af såvel ønsket om at bidrage til beslutninger om fælles anliggender som af ønsket om en identitetsmarkering, så er det nærliggende spørgsmål selvsagt, om disse modsatrettede ønsker kan gå hånd i hånd, eller om de hver især tegner modsatrettede poler i et dualistisk og konfliktuelt spændingsfelt.

For at nærme sig denne problematik kan det indledningsvis være hensigtsmæssigt med en mere grundlæggende forståelse af identitetsdannelsen. Gennem tiderne har en

central sociologisk problemstilling været at indkredse de samfundsmæssige omstændigheder omkring identitetsdannelsen. Den bagvedlæggende tese for nærværende tekst er imidlertid, at et filosofisk blik på identitetsdannelsen kan være med til at kvalificere det sociologiske blik. Det følgende vil derfor forsøge at diskutere nogle grundlæggende og primært eksistensfilosofiske perspektiver på dannelsen af personlig identitet. Et filosofisk blik som afslutningsvis vil blive forsøgt bragt i dialog med en sociologisk vinkel.

## Bag om identitetsforestillingen

Hvad er identitet? Umiddelbart kan et sådant spørgsmål synes en smule overflødig. De fleste føler formentlig, at de har en mere eller mindre afklaret forestilling om, hvad identitet dækker over. Går man folk på klingen, viser det sig imidlertid ofte, at selv den mest simple common sense betragtning kan være svær at sætte ord på. Til nød kan man måske sætte ord på, hvilken identitet man anser sig selv for at være bærer af. Man opremser nogle kvaliteter eller nogle roller, som man tillægger særlig værdi og som man gerne vil identificeres med. Det kan være kvaliteter som omsorgsfuld, ærlig, analyserende, æstetisk etc. Det kan være roller som familiefar, caférotte, vinkender, naturelsker, håndboldspiller etc. - mulighederne er mange og feltet er spraglet.

Træder vi et skridt ved siden af, kan disse kvaliteter og roller i mere generelle termer beskrives som identitetsmarkører eller identitetsfikspunkter. Altså elementer som ligger uden for individet selv, og som gennem dét, at de tillægges værdi, kommer til at fremstå som mere eller mindre integrerede momenter i det enkelte individs opbygning af en afgrænset personlig identitet.

I en sådan common sense tilgang ligger der en række præmisser gemt, der med al sandsynlighed ikke har været gjort til genstand for nærmere refleksioner. For at komme en mere grundig analyse af identitetsdannelsen nærmere må vi til en start forsøge at trække disse skjulte præmisser frem i lyset. En eksponering som gerne skulle foranledige, at det skind af umiddelbar selvfølgelighed, som identitetsforståelsen vanligtvis er omgæret af, kan trækkes af. Vi må for en stund overtage den rolle, som den lille dreng fra Kejsersens nye klæder spiller, og se nærmere på, om disse umiddelbare forestillinger om identitetsdannelsen har noget på sig.

Men lad os til en start trække præmisserne frem, og for en stund lade det diskuterende og vurderende element hvile. For det første ligger der en underforstået forestilling om, at vi som individer danner identitet. At vores dagligdags erfaringer fortæller os, at vi alle er bærere af unikke identiteter er selvsagt ikke ensbetydende med, at det rent faktisk forholder sig sådan. Det første spørgsmål, der kræver en nærmere granskning, er altså om identitetsdannelsen reelt finder sted, eller den blot huserer som en forestilling i vores mentale univers. Med inspiration fra Descartes metodologi må vi lade tvivlen komme til gode. Denne gang skal tvivlen blot ikke kastes over selve eksistensen men over vores forestilling om identitetstilegnelsen. Spørgsmålet er derfor om vi kan komme til bunds i identitetsproblematikken, om vi kan reducere vores forestilling om identitetsdannelse til et grundlæggende niveau, hvorudfra vi kan konstruere alle identitetsdannelsens facetter. Identitetens "cogito, ergo sum" ville derfor kunne formuleres som "jeg danner identitet, altså er jeg".

Når lånet fra Descartes metodologi begrænser sig til inspiration frem for en decideret adoption, skal det ses som et udtryk for, at det ikke er hensigten på logisk vis at fjerne alle de falske forestillinger lag for lag. Det er ikke hensigten at spille detektiven, der skræller alle lagene af løget uden på forhånd at have en forestilling om, hvorvidt der bag alle lagene findes en egentlig kerne. Derimod er det hensigten at udpege et basalt niveau, som på plausibel vis kan tages til indtægt for, at det grundlæggende er legitimt at beskæftige sig med identitetsdannelsesproblematikker. Vi skal med andre ord danne en platform, hvorudfra vi kan etablere en forståelse af identitetsdannelsen.

En anden præmis, som ligger gemt i vores umiddelbare forestillinger om identitetsdannelsen, er, at identiteten er givet gennem ydre forhold som "fyldes på". Ved at tillægge bestemte roller og identiteter værdi internaliseres de som momenter i vores selvopfattelse. Vi tillægger ydre ting værdi, og gennem denne værdisættelse fyldes vores

identitet op. Man kan imidlertid stille sig spørgende overfor, om vores identitet på denne måde kan sammenstilles med en tom bog, som på forsvarsløs og ukompliceret vis blot ligger opslået og venter på, at få skrevet siderne fulde? Hvis den er, hvilket der selvsagt endnu ikke kan vurderes på, hvordan arter denne udfyldning sig da? Hvor mange sider skal man eksempelvis skrive sig igennem for at identiteten giver mening? Kan vi være sikre på, at bogen er helt tom, eller gemmer der sig allerede i bogens dimensioner nogle begrænsninger, som er med til at bestemme vores skriveproces? Og endelig, hvordan kan vi være sikre på, at der ikke sniger sig noget ind mellem linierne i det skrevne?

For det tredje kan det problematiseres, om man kan springe direkte ind i identitetsproblematikken ved at udpege identitetsmarkører og identitetsfikspunkter. Er vi ikke nødt til at gå bag om disse kvaliteter og roller, og se nærmere på processen omkring identitetsdannelsen? Før vi kan give identiteten "fylde", kunne det være relevant at se nærmere på, hvordan omstændighederne omkring dens tilblivelse kan begribes. Med andre ord er der brug for en diskussion af, hvordan identitetsdannelsesprocesser mere grundlæggende former sig og hvordan disse mere konkret tager sig ud i det senmoderne samfund.

Der kunne givetvis peges på flere skjulte præmisser, som ville nyde godt af at blive bragt frem i lyset af den lille dreng fra eventyret. Men det skal her være vurderingen, at der er trukket tre væsentlige problemstillinger frem, som til sammen kan danne udgangspunktet for en diskussion af identitetsdannelsens nærmere omstændigheder. Udgangspunktet for den nærmere granskning af identitetsproblematikken tegnes altså af de common sense spørgsmål, der kan opsummeres gennem spørgsmålet om, hvorvidt vi overhovedet danner identitet eller om det bare er en indbildt forestilling, vi lever efter, og gennem spørgsmålet om, hvorvidt identiteten etableres ved, at ydre forhold "fyldes på", og endelig gennem spørgsmålet om, hvordan den proces tager sig ud, som identiteten skabes gennem.

Det er i denne forbindelse ikke hensigten at besvare disse spørgsmål på slavisk og kronologisk vis. Der udleveres ikke evalueringsskemaer efter timen, hvor det er muligt at sætte sine flueben i fast definerede kolonner. I stedet er det hensigten at lade de skitserede pointer markere rammerne for en bredere teoretisk diskussion af, hvordan vi kan begribe en senmoderne forestilling om identitetsdannelse.

## **Et filosofisk blik på identitet**

Som nævnt er det hensigten at tage afsæt i en filosofisk forståelse af identitetsproblematikken. Skal vi med Descartes finde identitetsproblematikkens "big bang", må vi bagom de samfundsmæssige påvirkninger. Vi må se på, hvad der grundlæggende konstituerer identitetsdannelsen før de samfundsmæssige påvirkninger sætter rammerne for, hvordan identiteten formes og gives fylde.

Siden filosofiens spæde start har filosoffer beskæftiget sig med temaer, som er nært forbundne med identitetsproblematikken. Selve begrebet identitet eller mere præcist begrebet om den personlige identitet er imidlertid forholdsvis nyt<sup>1</sup>. Tidligere har filosofien tangeret identitetsproblematikken gennem behandlingen af emner som selvet, egoet, jeget, den personlige frihed, den frie vilje etc. Alle begrebsdannelser som i mere eller mindre grad

---

<sup>1</sup>) Indenfor filosofien har identitet været at betragte som den logiske sammenhæng mellem to størrelser, det identitetske ( $A=A$  og dette gælder uanset hvor  $A$  er). For nærværende er det ikke denne logiske sammenhæng, der hentydes til med identitetsbegrebet. Med identitet menes den personlige identitet, hvilket i princippet ligger meget langt fra den logiske bestemmelse af identitet. Frem for at være en samlende betegnelse, hvor identitet betegner det fælles ved forskellige størrelser, dækker den moderne forståelse af personlig identitet over den enkelte persons unikke karakter. Det kan derfor lettere paradoksal bemærkes, at der er tale om en brug af begrebet identitet i forhold til både noget ens og noget forskelligt. Når der i nærværende sammenhæng refereres til identitet, er det hermed underforstået, at der er tale om den personlige identitet og ikke den logiske forestilling om det identitetske.

kan siges at ligge som reminiscenser i vores moderne og typisk mere sociologiske forståelse af identitet.

Den identitetsforståelse, som store dele af den moderne sociologi læner sig op ad, er af relativ nyere dato. I takt med oplysningen og det moderne samfunds opståen, har forståelsen af identitet taget en drejning fra at være behæftet med enten transcendent karakteristika eller determineret af substantielle og materielle faktorer. Først med Nietzsches ihærdige indsats for at få Gud, og i øvrigt al anden form for mytisk tankegods, likvideret, har vores forståelse af identitet fået karakter af noget selvkonstrueret eller reflektivt betinget. Identiteten opfattes som noget inderliggjort. Vores identitetsforståelse har taget en drejning fra at identiteten betragtes som værende bestemt af ydre faktorer til at være den enkelte persons eget ansvar. Eller, mere radikalt formuleret, til at være et åg, som det enkelte individ til stadighed konfronteres med som et uomgængeligt forhold, der ligger indskrevet i de antropologiske og eksistentielle vilkår, vi alle er bærere af.

At identiteten på denne måde opfattes som inderliggjort er ikke udtryk for, at der i hverken sociologien eller filosofien er dannet en konsensus om, at identitetsdannelsen herefter betragtes som en radikal frisættelse. At identiteten opfattes som inderliggjort er ikke ensbetydende med, at vi frit kan vælge eller forme vores identitet som vi lyster. Det er stadig muligt at vægte strukturelle påvirkninger og betingelser. Uanset hvordan man begriber og forstår sådanne påvirkninger og betingelsers frihedsbegrænsende effekter, har de imidlertid fået karakter af netop at være begrænsende faktorer. Begrænsningerne ligger i, at de optræder som barrierer, der hindrer, at den frie identitetsdannelse kan udfolde sig. På trods af begrænsningerne betragtes identiteten stadig som havende sin rod i individets indre, i individets vilje. Identitetsdannelsen ses stadig som inderliggjort, selvom der opereres med begrænsende faktorer, der ligger uden for individet selv. Den autentiske identitetsdannelse ses derfor som enten principiel mulig at tilbageerobre, hvis der er tale om en forfaldshistorie, eller som mulig at fremelske, hvis der er tale om en identitetsforståelse, der baserer sig på en evolutionistisk identitetstilgang. Alt efter temperament kan den autentiske identitetsdannelse derfor - igen i princippet - tilegnes gennem emancipatoriske, selvbevidstgørende eller kritiske manøvrer. En autentisk tilegnelse som ikke var mulig at konstruere inden for en transcendental bestemt optik på identitetsdannelse.

På trods af at såvel den tidlige positivisme (Comte 1983) som marxisme (Marx 1962) på hver deres måde havde foregrebet Nietzsches likvidering af Gud, formåede de ikke at etablere en forståelse af identitet som noget inderliggjort. Selv om det guddommelige var skrevet ud af historien, blev individet stadig opfattet som underlagt faktorer uden for det selv. Hos Comte var det det fysiske og biologiske, hos Marx det materielle. To forskellige tilgange, som dog har det til fælles, at de begge overser eller negligerer muligheden for at tænke identitet som noget inderliggjort. Så på trods af, at Gud og det transcendent niveau er skrevet ud af historien er nissen så at sige flyttet med. Identiteten bliver stadig sat af faktorer uden for individet selv, eller, mere korrekt, af faktorer hvis påvirkninger ligger hinsides en refleksiv bearbejdning.

Men hvad med Immanuel Kant? Ligger der ikke en forestilling om en inderliggjort identitetsforståelse gemt i hans velrenommerede tanker om oplysningens inderste væsen? Lad os genkalde os hans berømte og ofte citerede formuleringer:

***“Oplysning er menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed. Umyndighed er mangelen på evne til at betjene sig af sin forstand uden en andens ledelse. Selvforskyldt er denne umyndighed, når årsagen til den ikke ligger i forstandens mangler, men i manglende beslutsomhed og mod til at betjene sig af den uden en andens ledelse. (...) Hav mod til at betjene dig af **din egen forstand!** er altså oplysningens valgsprog.”*** (Kant 1993a: 71)

Umiddelbart skulle man tro, at der med disse ord fra Kants hånd allerede sidst i 1700-tallet var skabt et solidt fundament for en opfattelse af identitet som noget inderliggjort. Hvis dette er tilfældet, kan de senere forståelser, som dem Marx og Comte eksempelvis var eksponenter for, da ses som “tilbageskridt” i forhold til oplysningsfilosofiens *grand old man*? Nej, ikke direkte. På trods af Kants formuleringer om, at vi skal betjene os af vores forstand og finde en vej ud af den selvforskyldte umyndighed, umiddelbart synes at signalere en

forståelse, der kommer tæt på en forestilling om identiteten som noget inderliggjort, er dette ikke helt tilfældet. Kant har så at sige et dobbeltblik på individets selvdannelse. I den oplysningsproces, som individet ved dets selvmyndiggørelse bør gennemgå, skal der ifølge Kant være to pejlepunkter. For det første skal individet betragtes som havende en værdi i sig selv, og for det andet skal individet danne sig selv i hengivenhed til det almene (Kant 1993b: 90). Vi er ikke blot, som Hegel senere forstår det, henvist til at være blinde vandbærere til historiens selvfrembringelse. Som individer er vi også mål i os selv.

Hvis vi projekterer denne forståelse over i en tolkning af det kantiansk identitetsbegreb, betyder det, at identiteten ikke længere er bestemt af noget uden for den selv. Der er ingen samfundsmæssige strukturelle bindinger, som individet i princippet ikke har mulighed for at overvinde, og der er heller ingen transcendentale betingelser, som individet ikke kan undslå sig i dets identitetsdannelsesproces. Dét, der derimod står tilbage, er en moralsk lovmæssighed om et alment fokus, som bør integreres i det enkelte individs tilgang til sig selv. Vi er så at sige forpligtet i vores identitetsdannelse. Vi er forpligtet på, at der eksisterer noget uden for os selv, som har større værdi end os selv. Når Kant derfor mener, at det enkelte menneske skal tillægges en værdi i sig selv, skal værdien relateres til et slags værdihierarki, hvor det almene har første rang. Dette dobbelte blik, dette værdihierarki træder specielt kraftigt frem i de forestillinger, som Kant gør sig om børneopdragelse (Kant 2000). Her er grundtonen, at vi bør opdrage vores børn til at være selvstændige, til at have en værdi i sig selv, samtidig med at de skal indordne sig under de korrekte moralske forskrifter, under de almene betingelser.

Kants dobbeltblik miser på denne måde sit dobbelte sigte. Der er ikke tale om en sammentænkning af det individuelle og det almene, men om hierarkisering, hvor det almene reelt fortrænger det individuelle. Det almene kommer til at fungere som et eksklusivt pejlepunkt for den autentiske identitetsdannelse, hvilket betyder, at en forståelse af identitetsdannelse som en inderliggjort proces ikke forløses med Kant. På trods af at vi kan tolke Kant i retningen af, at individet selv er ansvarlig for dannelsen af identitet, udebliver forløsningsen som et resultat af det moralske sindelag, som det almene betinger.

Selvom forløsningsen ikke fuldbyrdes, er der med Kant lagt kimen til en forståelse, hvor identitetsdannelsen kan tolkes som en inderliggjort proces. Det er imidlertid først med Friedrich Nietzsches modernitetskritik, at det bliver muligt, at tænke Kants tanker til ende. Først med Nietzsche bliver det muligt at løse Kants oprindelige oplysningstanke fra dens almene moralske forpligtelse. Individet er ikke andet end det dets egen vilje formår at føre det til. Der ligger ingen begrænsninger uden for individet selv, som er med til at strukturere eller bestemme individets selvdefinition. Kun dårskab og selvforskyldt slavemoral kan hindre mennesket i at udleve det virkeligt menneskelige, det autentisk menneskelige (Nietzsche 1993b).

På trods af at Nietzsche på denne måde åbner ballet for en forståelse af identitetens inderliggørelse formår han ikke at give de nye muligheder fylde. Nietzsches projekt er frem for alt opgøret og kritikken, ikke konstruktionen eller den filosofisk meningsfulde rekonstruktion. Af flere gode grunde formår han slet og ret ikke at fremkomme med konsistente bud på, hvordan denne nye form for identitetsbearbejdelse mere konkret tager sig ud, nu hvor den er blevet løst fra såvel ydre som indre bånd.

Nietzsche kommer ikke længere end til at udråbe viljen til magt og viljen til værdisættelse som dynamoen for menneskets selvfrembringelse. I det for Nietzsches forfatterskab så centrale værk *Således talte Zarathustra* lyder det afslutningsvis således: "Længes jeg efter **lykke**? - jeg vil kun mit **værk**!" (Nietzsche 1993a: 271). Med værk mener Nietzsche sit skaberværk, altså den måde man skaber sig selv på. Viljen til magt som en vilje til selvskabelse er her temaet. Men hvordan kommer dette værk i stand? Hvordan forestiller Nietzsche sig, at mennesket eller det enkelte individ skal forme sit selv eller sin identitet? I bund og grund er det selvoverskridelsen, der er Nietzsches svar på en autentisk livsførelse og dermed identitetsdannelse. Igen i Zarathustra-bogen lyder det: "jeg er det, som altid må overvinde sig selv" (Nietzsche 1993a: 94). Der er vel at mærke ikke tale om en positivt defineret selvovertagelse eller selvovertagelse. Der er ikke tale om en overskridelse af et substantielt bestemt selv, men om en overskridelse som en form for fornægtelse eller negation af det hidtidige. Selve overskridelsesprocessen er den alt afgørende. Det er ikke etableringen eller konstruktionen, men den negative fornægtelsesproces, der udgør kernen i

Nietzsches forståelse af den autentiske identitetsdannelse.

Først med Jean-Paul Sartres fænomenologiske tilgang til identitetsdannelse er det for alvor lykkedes at koble en forståelse af identitetsdannelsen som noget inderliggjort sammen med en positiv bestemmelse af identitet, sammen med en bestemmelse af identitet, som ikke baserer sig på en fornægtelse af det hidtidige. Sartre hopper så at sige direkte ind, hvor Nietzsche slap<sup>2</sup>.

### **Sartre og den fænomenologiske identitetstilegnelse**

Sartres fænomenologiske tilgang formår at bibeholde et fokus på individet som udgangspunktet for identitetstilegnelsen. Med Sartre er vi stadig drevet af vores indre. Identiteten forstås som inderliggjort. Identitetstilegnelsen er dog ikke længere et udtryk for driftudlevelse. Det er ikke indre biologiske eller urmenneskelige antropologiske dispositioner, der motiverer identitetstilegnelsen. Det er ikke den menneskelige antropologi, men de menneskelige eksistentielle vilkår, der driver det autentiske menneske ud i en evig identitetsafsøgningsproces. Identitetstilegnelses egentlige begrundelse skal søges i den fænomenologiske forståelse af, at verden ikke i sig selv har nogen værdi, men at dens betydning eller dens virkeliggørelse først fremtræder for os, når vi tillægger den værdi. Ikke kun verden men også vores identitet bliver først virkelig eller får først eksistens når den tillægges mening og værdi. Nietzsches instinktive vilje efter magt, efter værdisættelse er på denne måde erstattet af en eksistentielt bestemt vilje til søgning efter mening. En søgning som åbner op for, at Nietzsches negative bestemmelse af identitetsprocessen overvindes. Det er ikke længere forsøget på at overkomme det hidtidige, men forsøget på at bestemme det positive, der er den eksistentielle drivkraft. Med Sartre overhaler konstruktionen så at sige destruktionen indenom.

Edmund Husserls fænomenologiske ontologi er en vægtig inspirationskilde for Sartres filosofi. En inspiration som også sætter sig sine tydelige spor i Sartres forståelse af identitet, eller for at blive i Sartres eget sprogbrug, Jeg'et. Husserls filosofi havde som sin målsætning på forudsætningsløs vis at beskrive det, som ligger givet for vores erfaringer. Vi skal ikke søge historiske eller årsagsmæssige forklaringer, men begribe verden som den ligger for os. Med Sartres formuleringer betyder det, at vi skal slå os til tåls med, at verden bare er. Der er ikke nogen mening, der er ikke nogen orden, som verden er struktureret efter. Verden fremtræder bare for os som en tilfældighed, som kontingens. Nietzsche likviderede Gud, og med en direkte reference til bøddlen selv, mener Sartre, at vi må tage denne likvidering alvorlig (Sartre 1958: xxii). Vi må tage konsekvensen og sande, at verden ikke kan forklares, kun forstås og beskrives.

Hvordan forholder vi os da som mennesker til en verden, som ikke kan forklares, til

---

<sup>2</sup>) Ja, Sartre løser endda nogle af de problemer, som ligger i Nietzsches tilgang. Måske endda nogle problemer, som Nietzsche selv var klar over lå i hans tidlige filosofi. Allerede med opgøret med vennen og komponisten Richard Wagner (Nietzsche 1996) og med hans afstandtagen til ungdomshelten og filosofen Arthur Schopenhauer (Nietzsche 1994) antyder Nietzsche, at der ligger problemer gemt i forestillingen om individets trang til en umådeholden selvudfoldelse baseret på urmenneskelige og instinktive dispositioner. Nietzsche går aldrig så vidt, at han vil kalde disse problemer for moralske, men han sætter små spørgsmålstejn ved forståelsen af det autentiske individ som et individ, der til fulde udlever sine nærmest dyriske instinkter. Det dionysiske element kan ikke stå alene. I kritikken af Wagner er det beherskelsestrangen, der gøres op med. At udfolde det dionysiske element betyder ikke for Nietzsche, at man skal beherske andre, men sætte nye værdier. Med sin tagen afstand fra Schopenhauer er det den nærmest apatiske reaktion på erkendelsen af livets meningsløshed, der gør, at Nietzsche ikke kan billige denne tilgang til den dionysiske livsudfoldelse. Driftudlevelsen skal altså ikke sidestilles med hverken beherskelse af andre eller egoistisk nydelse uden mål og med. På trods af disse modificeringer af de urmenneskelige og instinktive potentialers udfoldelse er Nietzsche sit fokus på driftmennesket tro. Det er menneskets instinkter, der bestemmer dets eksistens, bestemmer dets væren eller dets identitet.

en verden som grundlæggende er tilfældig? Igen er det Husserl der er inspirationen for Sartre. Når vi ikke skal forklare verdens mening, må vi begrænse os til at forstå, hvordan vi som mennesker, hvordan vi som bevidste individer tilskriver verden mening.

Husserls pointe er, at vores bevidsthed altid er rettet mod noget. Vi kan ikke tænke uden at tænke over noget. Bevidstheden er intentionel (Husserl 2001). Og den måde vi tænker over tingene på, er bestemmende for vores opfattelse af os selv, af vores Jeg. Vores måde at begribe verden på er imidlertid betinget af, at den ikke har nogen mening i sig selv. Når vi begriber verden, er det som fænomener og ikke som sanseerfaringer. Vi kan ikke begribe empiriske størrelser i deres helhed gennem sansning. Når jeg eksempelvis betragter et æbletræ fra min terrasse, ser jeg kun den ene side af træet. Og går jeg ned i haven, for at betragte træet fra den anden side, må jeg selvsagt give køb på at se træet fra terrassen. Vi kan ikke sanse ting i deres helhed. Vi må derfor begrebsliggøre eller kategorisere det vi ser. Vi må, som Platon foreslog det, betragte empiriske fænomener gennem et idemæssigt perspektiv. Forskellen til Platon er imidlertid, at ideerne ikke er metafysisk bestemte. De har ikke en højere realitetsstaus. Ideerne eller kategorierne er derimod bevidsthedsmæssigt konstruerede, hvilket samtidig betyder, at der heller ikke er tale om forskellige grader af virkelighed. Når vi ser et træ, har træet en reel og virkelig eksistens, men det kan kun fremtræde for os som et træ, når vi tillægger det meningen af at være et træ.

Fører vi denne forståelse over i en forståelse af Jeg'et eller af identiteten, kompliceres tingene betydeligt. Når vi skal komme til bevidsthed om os selv, når vi skal begribe vores identitet, hvordan forholder det sig da med Jeg'ets rolle i denne selviagttagelse? Husserl mener her, at vi må forstå denne proces gennem en differentiering mellem et empirisk og et transcendentalt Jeg. Det transcendentale Jeg ligger så at sige bag ved det empiriske Jeg, og er bestemmende for, hvordan det empiriske Jeg skal begribes. En skelnen mellem et empirisk og et transcendentalt Jeg er sandsynligvis ikke en umiddelbar genkendelig distinktion i vores daglige og mere hverdagsagtige selvforståelse. Adskillelsen kan med rette forekomme lettere konstrueret og måske endda tangerende det mystiske og spekulative.

Det er ikke ambitionen at borteliminere denne mistanke om et konstrueret og spekulativt element, men ved igen at drage en parallel til Platons univers, er det forhåbningen, at distinktionen i det mindste kan gøres mere begribelig. Platon opererede som bekendt med en skelnen mellem en idéverden og en realverden (Platon 1961). Overfører vi denne skelnen til Husserls univers, kan det transcendentale Jeg sidestilles med ideverdensdimensionen og det empiriske Jeg med realverdensdimensionen. Til forskel fra fænomenerne eller tingene i verden (ex træet fra tidligere) tænker Husserl altså Jeg'et som et adskilt forhold, hvis enheder kan siges at besidde forskellige virkelighedsgrader. Det empiriske eller det reale kan tolkes som besiddende en mindre virkelighedsgrad end det transcendentale eller den idémæssige dimension. Hos Platon er forholdet mellem de to dimensioner karakteriseret ved det betingede og det betingende. Ved den idémæssige dimension, som er betingende eller i det mindste retningsgivende for det betingede. Idéerne er konstruerende for det virkelige. Igen med Husserl kan vi sige, at vi har et Jeg, som er bestemmende for, hvordan vi på fænomenologisk vis skal begribe vores identitet. Det transcendentale Jeg er den pol, som skaber sammenhæng i identiteten, er den pol som er bestemmende for, hvordan vi opfatter os selv som unikke identiteter.

I Platons forståelse er distinktionen mellem det idémæssige og det reale yderligere karakteriseret ved en adskillelse mellem en dimension karakteriseret ved fuldendthed og en dimension karakteriseret ved en nærmest eksistentiel og tragisk ufuldkommen eksistensform. Den reale eksistensform vil altid være begrænset til et ufuldstændigt spejlbillede af de mere virkelige ideer. Med Platon kan vi sige, at den reale eksistensform altid vil halte efter den ideale verden. Sådan forholder det sig imidlertid ikke med Husserls forståelse af Jeg'et. Det empiriske Jeg er ikke et tragisk Jeg, som eksistentielt set aldrig kan opnå den fylde, som det transcendentale Jeg er udstyret med. Det empiriske Jeg bestemmes af det transcendentale Jeg. Det konstrueres ikke som et billede af det transcendentale Jeg. For Husserl er der derfor ikke tale om to dimensioner, hvor den ene halter bag efter den anden. Der er derimod tale om to dimensioner, som hver især udfylder to forskellige og lige nødvendige funktioner.

Sartre stiller sig imidlertid tvivlende overfor Husserls forståelse af det

transcendentale Jeg. For Sartre er det centralt at se nærmere på om det er tingene, der samler Jeg'et, eller om det er Jeg'et, der samler tingene (Sartre 1995: 18). Eller, anderledes formuleret, er det vores identitet, der giver verden mening, eller er det verden, der giver vores identitet fylde? Tager vi først Husserls tilgang, så er det tydeligt, at hans forestilling om et transcendentalt Jeg, er udtryk for, at det er Jeg'et, der giver verden mening. Bag vores bevidsthed ligger et Jeg, som er styrende for, hvordan vi forstår fænomenerne i verden. Og, overført på identitetsdannelsen eller selvopfattelsen, er det det transcendentale Jeg, der er bestemmende for, hvordan vores identitet begribes af os.

På trods af at Sartre er meget eksplicit i sin anerkendelse af Husserls tanker, mener han imidlertid, at denne forestilling om et transcendentalt Jeg i bedste fald er unødvendig og i værste fald fører til en monade-tænkning (Sartre 1995: 24). En monade-tænkning hvor ud fra det ikke længere er muligt at tænke Jeg'et i relation til andre Jeg'er. Ved at insistere på, at der ligger et transcendentalt Jeg bag det empiriske Jeg, kommer Husserl heller ikke ud over en absolutistisk forståelse af Jeg'et. Vi vil altid kunne reducere det empiriske Jeg til en absolut enhed, og på denne måde får den menneskelige frihed, som er så central for Sartre, ikke reel mulighed for at komme i spil. Når vi alligevel føler os draget af en absolutistisk forståelse af Jeg'et, af identiteten peger Sartre meget rammende på, at dette kan forklares ved, at vi forstår vores bevidsthed som en eksklusiv og lukket enhed. Vi tager individualitet meget bogstavelig. I vores begrebsliggørelse af os selv, udtrykker vi det eksempelvis med en forestilling om "*min* bevidsthed". Man skelner mellem sin egen bevidsthed og andre bevidstheder. Og vi accepterer, at andre individer, lige som os selv, er indehaver af unikke bevidstheder (Sartre 1995: 21).

Vi behøver imidlertid ikke denne absolutistiske forståelse af Jeg'et for at bibeholde en selvforståelse i varighed. Vi kan godt opretholde en forståelse af identitet uden at vi er nødsaget til at henholde os til et transcendentalt Jeg, som er konstituerende for den mening, vi tillægger verden. Det er muligt at tænke Jeg'ets fylde uden forståelsen af det transcendentale Jeg, som en absolut pol, hvor ud fra den individuelle mening udspringer. Ved at indtage en eksistentiel forståelse af Jeg'ets konstitution er det muligt at forene en forestilling om individualitet med et autentisk frihedsbegreb. Hvis vi derfor skal komme nærmere en forståelse af, hvordan Jeg'et opnår fylde, er det med andre ord nødvendigt, at se nærmere på, hvordan Sartres mere grundlæggende eksistentielle betragtninger tager sig ud. Vi må for en stund se nærmere på, hvordan vi skaber vores identitet i det rum, som den eksistentielle frihed betinger os.

## De grundlæggende eksistensbetragtninger hos Sartre

Igen må vi vende os mod bevidsthedens konstitution. Som allerede nævnt, så mener Sartre, at bevistheden altid er en bevidsthed om noget uden for den selv. Bevistheden er i princippet tom, og det, der skal give den fylde, er den væren, som den er kastet ud i. Allerede her har vi mindst tre grundlæggende antagelser i Sartres filosofi på banen: 1) bevidstheden er kendetegnet ved dens rettethed, 2) der findes noget uden for bevidstheden, som har betydning for bevidstheden, og 3) vi er kastet ud i verden. Tre grundlæggende antagelser som er nært forbundne, og som hver især må medtænkes, hvis Sartres eksistentielle forståelse af identitet skal begribes<sup>3</sup>.

Det har flere gange være antydnet, at Sartre ser bevidstheden og dermed også identiteten som principiel tom. Afvisningen af Husserls forståelse med de absolutistiske tendenser, signalerer med al tydelig klarhed, at Sartre på ingen måde kan integrere en forestilling om en form for betinget eller forudgivet identitetskonstruktion i sin filosofi.

---

<sup>3</sup>) Den følgende indføring i Sartres mere generelle og grundlæggende eksistensfilosofi vil være af meget summarisk karakter. I hovedtræk baserer præsentationen sig på den filosofi, som Sartre udviklede i hovedværket *L'être et le néant* fra 1943 (følgende baserer sig dog primært på den engelske oversættelse fra 1958). For en mere grundlæggende præsentation, se Ulrich 1998.



Identiteten er tom, og den får først fylde, når vi på fænomenologisk vis tillægger omverdenen betydninger, som kan fylde den op. Som Sartre nok så berømmeligt har formuleret det, så går eksistensen forud for essensen (Sartre 1992: 14). Når der ikke findes noget udenfor os selv, som betinger os, når der ikke eksisterer nogen Gud, er der intet, som på forhånd kan siges, at sætte den menneskelige eksistens. "*Det betyder*", siger Sartre, "*at mennesket først eksisterer, er til, viser sig i verden, og at det defineres bag efter*" (Sartre 1992: 16). Vi er til før vi er noget.

For at forstå identiteten, og for at forstå identitetsdannelsesprocesserne er det med andre ord nødvendigt at se nærmere på, hvad det er, der er uden for individet, og som er med til at give fylden. Med Sartre må vi gå meget grundlæggende til værks, og starte analysen med at se på, hvad der i det hele taget har eksistens, hvad der forefindes, eller, som Sartre formulerer det, hvad der har væren.

På trods af at Sartre, med inspiration fra Husserls fænomenologi, afviser, at tingene i verden har en betydning i sig selv, er det ikke udtryk for en generel skepticisme á la den David Hume eksempelvis stod for (Hume 1991). Kan vi være sikre på, at verden også er der, når vi lukker øjnene eller når vi vender ryggen til? Forsvinder verden når vi sover, eller er vores opfattelse af verden bare en drøm, eller bare en tanke i Guds bevidsthed? Det er ikke tanker som disse, der holdt Sartre vågen om natten. For Sartre eksisterer verden. Materien er givet. Og materien, de fysiske ting eksisterer også uafhængig af vores opfattelser af dem og uafhængig af den mening, vi tillægger dem. De har en eksistens i-sig. De bare ér.

Sartre skelner imidlertid mellem to værensformer. Tingene i verden, som har en i-sig værensfom og den menneskelige værensfom, som har en for-sig værensfom. At vi er udstyret med en bevidsthed, og at vores bevidsthed altid er rettet mod noget, betyder, at vores værensfom ikke blot kan begribes som en i-sig værensfom. Den er betinget af noget uden for den selv.

Forskellen på disse to værensformer kan illustreres ved hjælp af Sartres ofte citerede 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 i-sig væren. Det er først, når jeg går ned for bjerget, at den får betydning. Eller rettere, det er først når jeg går ned for bjerget, at den tillægges en betydning. Og denne betydning er en betydning for mig. Gennem min tilstedeværelse bliver det pludselig meget væsentligt om stenen bliver liggende eller om den begynder at rulle ned af bjerget. Det vil med andre ord sige, at hvor stenen havde en i-sig væren, bevirker dens betydning for mig, at min væren kan defineres som en for-sig væren. Min værensfom opstår i og med at stenen eksisterer og har betydning for mig. Min værensfom er helt og aldeles betinget af den væren i-sig, som omgiver mig, og samtidig også af den betydning, som jeg tillægger dette værende. Min for-sig værensfom er henlagt i stenens eksistens. End ikke den ihærdige Sisyfos kan ændre ved, at jeg i min eksistentielle for-sig væren er betinget af stenens i-sig væren.

Det er ikke kun gennem ydre forholds eventuelle trussel - som i tilfældet med stenen - at min væren bliver afhængig af noget uden for mig selv. Også under mindre dramatiske former gør dette forhold sig gældende. Når jeg i det daglige indretter mit hjem med ting, som jeg føler behag ved, med ting som matcher min æstetiske smag, så er det det samme forhold som er på spil. Billedet med moderne kunst, den grønne plante, den uundværlige amagerhylde er alle eksempler på, hvordan ting, som har en væren i-sig, får betydning for mig gennem den mening jeg tillægger dem. Min væren er afhængig af disse ydre forhold. Min væren ligger som potentieller i den verden jeg omgiver mig med.

Vi har nu fået lanceret de to former for væren, som Sartre bygger sin eksistensfilosofi op omkring. Tingene og materiens væren i-sig, og bevidsthedens væren for-sig. Men hvad er det da, som Sartre vil signalere med titlen på sit filosofiske hovedværk, *L'être et le néant?* Væren står åbenbart over for noget ikke værende, over for noget intet. Man skulle tro, at væren og intet dermed står overfor hinanden, som to modsatrettede og gensidigt udelukkende metafysiske kategorier - det, der findes over for 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. Vi kan ikke afsløre intet på samme måde, som vi kan afsløre væren - intet er ikke, det er været, som Sartre udtrykker det (Sartre 1958: 84). At intet ikke er, at intet ikke har væren, betyder imidlertid ikke

nødvendigtvis, at det, der ikke er, står i kontrast til det, der har væren. Som det også er antydnet, er intet noget, der fremkommer gennem væren, eller mere præcist gennem en for-sig væren. Intet er noget, der skabes som en abstraktion ud fra det værende. Eller, som Sartre siger det, "*Man is the being in order that through whom nothingness comes to the world*" (Sartre 1958: 24). 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 eller som et skin af væren - den eksisterer kun for vores bevidsthed, kun som en abstraktion ved det værende (Sartre 1958: 22).

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, Pierre, 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 1958: 9-12). 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 gennem mennesket, gennem en bevidsthed.

### **Identitetsdannelsen som en dobbelt tilintetgørelse**

Hvad betyder disse betragtninger om væren og intet da for vores dannelse af identitet? Hvordan kommer vi fra betragtninger om væren og intet til en indsigt i, hvordan disse dimensioner skal tænkes ind som størrelser, der giver identiteten fylde? Vi skal her tage udgangspunkt i den unikke menneskelige egenskab, der ligger i, at det kun er gennem en for-sig værensform, at intet kommer til verden. Sartre peger på, at vi med denne unikke egenskab har mulighed for at abstrahere fra det faktisk værende, og forestille os noget, som ikke er. Dette er en egenskab, som kommer i spil, når vi på fænomenologisk vis tillægger vores omverden værdi. Vi kan abstrahere og forestille os alternativer.

Vi benytter imidlertid også denne egenskab, når vi skaber vores selvforståelse, når vi skaber vores identitet. Sartre foreslår, at vi betragter vores identitetsdannelse som en dobbelt tilintetgørelsesproces (Sartre 1958: 435) For det første består denne i en retrospektiv selvopfattelse. Man ser sig selv i det man har været. For det andet består den dobbelte tilintetgørelse i defineringen af sig selv ved det projekt, man sætter som sit vilde mål. 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 "*Consciousness confronts its past and its future as facing a self which it is in the mode of not-being*" (Sartre 1958: 34) - 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. 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

hermed 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 caféen, dukker intet op som et kendetegn ved min væren. Det, at jeg ønsker noget for min fremtid, er derfor i sig selv en negation af det jeg er. Jeg er ikke den samme person før og efter jeg har sat mig et nyt mål eller ønske. Fra at være en person for hvem svigermors anseelse ikke betød noget, er jeg nu blevet en person for hvem det har stor betydning. På den anden side kan jeg ikke blot med et ønske alene ændre mig hen imod det, jeg sætter mig for. I denne situation forandrer tanken desværre intet alene. Min projiceren mig selv ud i fremtiden er derfor også behæftet med en værenssituation som ikke er, med et intet. Min værenssituation kommer på denne måde til at stå i den paradoksale rolle, at jeg på den ene side definerer mig selv 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. Min identitet er på denne måde spændt ud mellem to poler, mellem en fortid, som ikke er mere og en fremtid, som endnu ikke er.

### **Identitetens fænomenologiske dimension**

Sartres kritik af Husserls identitetsbegreb gik som bekendt på, at det transcendentale Jeg ikke kunne ses som styrende for det empiriske Jeg, for det virkelige Jeg. Man kunne derfor fristes til at tro, at Sartre kommer til at stå tilbage med en fast og konsistent definition af identiteten. Noget i retningen af den forståelse, der indledningsvis blev præsenteret som en mere umiddelbar common sense identitetsforestilling. Vi opbygger en fast og afgrænset identitet, som vi grundlæggende er forpligtet på. Vi konstruerer et relativt fikseret billede af os selv. Et billede, som vi med jævne mellemrum trækker op ad skuffen, og spejler de nye identitetsudfordringer i, som vi ustandselig konfronteres med i vores hverdag. At Sartre ser vores eksistentielle situation som en dobbelt tilintetgørelse, er ikke direkte i konflikt med et sådant billede. Man kunne sagtens foranlediges til at tro, at en fikseret identitetsforståelse kunne tænkes inden for rammerne af den dobbelte tilintetgørelse. I princippet har det fikserede identitetsbillede eksistens, men eksistensen udfolder sig kun indenfor de rammer, som er afgrænset af "lånt væren".

Hvis vi kunne tilskrive Sartre en forståelse af identitet som en fikseret størrelse, ville hans forestillinger om den radikale frihed komme i alvorlig konflikt med hans identitetsforståelse. Vi kan ikke på én gang hævde at være frie samtidig med, at vi er forpligtet på en allerede konstrueret eller fikseret identitet - heller ikke selvom det i princippet er os selv, der er den ansvarlige bygherre bag projektet.

Alt efter temperament kunne man måske ønske sig, at fange Sartre i en sådan selvmodsigelse. I en selvmodsigelse, hvor ideen om eksistentiel frihed ville komme i konflikt med forestillingen om identiteten som en fikseret størrelse. Ved at påberåbe sig en sådan fangst ville man imidlertid komme i konflikt med de eksisterende kvoter på området - Sartre abonnerer heller ikke i denne sammenhæng på en fastlåst identitetskonstruktion. Ja, han gør det rent faktisk ikke mere kompliceret end det rent faktisk er. Hvor Husserl så det transcendentale Jeg som polen, hvorudfra identitetskonstruktionen blev tillagt værdi, flytter Sartre så at sige denne pol ned i det empiriske Jeg. Eller rettere, når Sartre ikke opererer med en adskillelse mellem et transcendentalt og et empirisk Jeg, tillægger han blot Jeg'et som sådan den egenskab, som hos Husserl var placeret hos det abstrakte og lettere spekulative transcendentale Jeg. I egenskab af at være bevidste og selvbevidste identitetsskabende individer, udgør vi i os selv den pol, som vores identitet konstrueres ud fra.

Selv om vi kan sige, at vi gennem livet har været udsat for forskellige situationer, som på hver deres vis kan betragtes som fikspunkter for vores identitetsdannelse, er deres betydning ikke givet én gang for alle. Som vi så med Husserl, er vores bevidsthed altid rettet mod noget uden for os selv. Verden har ingen mening i sig selv, men får det kun gennem den akt, at vores bevidsthed tillægger den mening. Det samme gør sig gældende i forhold til

vores identitet. På fænomenologisk vis projicere vi også mening over i de fikspunkter og de markører, som giver vores identitet fylde. En mening som hele tiden er åben for transformering, revision, ja sågar for radikal nyfortolkning. Sartre opererer på denne måde med en identitetsforståelse, som ikke er låst en gang for alle, men som vi på ethvert givet tidspunkt har frihedens mulighed for på ny at forme. Som vi tidligere har set, er vi altid eksistentielt forpligtet på, at være på vej væk fra det kun tilsyneladende fikserede Jeg. Vi er altid tvunget ud i en identitetsudvikling, hvor tidligere centrale meningsbærende markører og fikspunkter falmer eller helt forsvinde som næringskilder for vores identitetskonstruktion. Vores identitet befinder sig ikke blot i et vakuum af dobbelt tilintetgørelse, den er også altid forpligtet på at se tilbage på det, der var, ud fra en forestilling om, at der også her er tale om at opbygge konstruktioner i frihedens navn.

I sin meget kritikerroste debutroman, *Kvalme*, gør Sartre netop identitetsdannelsens fænomenologiske status til det centrale tema<sup>4</sup>. Fortællerfiguren Antoine er en person, som netop brydes med disse eksistentielle kår, med disse tragiske forsøg på at tillægge livet en mening i sig selv. Hans liv former sig som et umuligt forsøg på at konstruere en identitet, som kan gøre ham til et helstøbt individ i en kontingent verden. Han forsøger at skabe et fast udgangspunkt i en verden, hvor mening og betydning er flygtige størrelser. Romanen drejer om den akse, som den dobbelte tilintetgørelse fastholder Antoine i. Og som det er tilfældet i de fleste af Sartres litterære værker, udspiller handlingen sig på den scene, hvor angsten og frygten for livets meningsløshed foldes ud. Hvor vores fordømmelse til friheden ses som et åg, og hvor åget overskygger det rum for konstruktion, som friheden samtidig sætter. Først til sidst i romanen vendes denne fordømmelse til frihed til noget positivt.

Forholdsvis tidligt i romanen lader Sartre Antoine komme til erkendelse af, at identitet er et spørgsmål om at konstruere sig selv ud fra den mening, man tillægger de situationer, man tidligere har gennemlevet. En erkendelse, som Antoine udtrykker på følgende vis:

*“Aldrig før i dag har jeg haft en så stærk fornemmelse af at være uden hemmelige dimensioner, at være indskrænket til min krop, til de flygtige tanker, som stiger op fra den som bobler. Jeg bygger mine erindringer med min nutid. Jeg er forstødt, fortabt i nutiden. Fortiden forsøger jeg forgæves at nå; jeg kan ikke undslippe”* (Sartre 1963: 45).

Denne oplevelse af at vi til stadighed skal tillægge fortiden mening har stor betydning for Antoinettes identitetsskabelse.

Det er imidlertid ikke spørgsmålet om, at vi må tillægge begivenheder mening, der går op for Antoine. Han erkender også, at vi ikke kan tilskrive begivenheder en fast eller eviggyldig betydning for vores identitetskonstruktion. Også for ham gælder det, at vi altid må være parate til at tolke fortidens betydninger på nye måder. En af de handlinger hvorigennem Antoine forsøger at give livet mening og fylde er ved at skrive en biografisk afhandling om de Rollebon<sup>5</sup>. Men gennem arbejdet med afhandlingen, og gennem de deraf

---

<sup>4</sup>) Det kan selvfølgelig diskuteres, om henvisninger til litterære værker kan bruges til at understøtte filosofiske betragtninger. I Sartres tilfælde synes dette imidlertid plausibelt. Han ser selv en tæt sammenhæng mellem hans litterære og filosofiske værker. En sammenhæng som dog ikke skal forstås derhen, at de to genrer flyder sammen. I et interview få år før sin død reflekterer Sartre over denne sammenhæng i hans forfatterskab, og kommer til den konklusion, at man med det mere frie litterære sprog kan være med til at illustrere nogle af de filosofiske pointer, som i fagfilosofiske skrifter vanligvis formuleres mere teknisk grundet en fagdisciplinær målsætning om at undgå inkonsistentheder (Sartre 1980: 13-15).

<sup>5</sup>) de Rollebon var en spion, som blev arresteret for forræderi i 1820. Han døde 5 år senere i fængselet uden rettergang. Antoine forsøger gennem historiske dokumenter at vise, at de Rollebon var uskyldig dømt. Umiddelbart har dette selvsagt ingen betydning for

afledte refleksioner over livets tilsyneladende eksistentielle mangel på mening, går det langsomt op for Antoine, at ikke engang hans skribentvirksomhed kan give livet den absolutte eksistens, som han i bund og grund higer efter. Gennem Antoinens meget destruktive og selvudslettende tanker, lader Sartre sin filosofiske forståelse af identitetsdannelsens eksistentielle kår få et litterært udtryk. Det skrevne ord er Antoinens sidste forhåbning om at kunne tillægge livet en konstant og manifesteret mening, og det følgende illustrerer på sigende vis, hvordan denne sidste bastion mister sin gyldighed.

*“Denne sætning havde jeg tænkt, den havde først været en smule af mig selv. Nu var den indgraveret i papiret, den dannede en blok mod mig. Jeg kunne ikke længere genkende den. Jeg kunne end ikke tænke den igen. Den stod dér, foran mig; forgæves kunne jeg lede efter en signatur i den. En hvilken som helst anden kunne have skrevet den. Men jeg, jeg var ikke sikker på, at jeg havde skrevet den. Nu strålede bogstaverne ikke mere, de var tørre. Også det var forsvundet: der var ikke længere noget tilbage af deres kortvarige glans. (...) Nærværets sande natur afslørede sig: det var det, som eksisterede, og alt, hvad der ikke var nærværende, eksisterede ikke. Fortiden eksisterede ikke. Overhovedet ikke. Ikke i tingene, ikke engang i min tanke.” (Sartre 1963: 115)*

Som om Antoine ikke føler sig hårdt nok ramt af altid at være fordømt til at konstruere sin identitet ud fra de eksistentielle vilkår af dobbelt tilintetgørelse, så må han nu også sande, at de engang etablerede fortolkninger og meningsprojiceringer ikke besidder nogen varighed og eviggyldighed. Antoinens erkendelser afspejler på denne vis Sartres forståelse af vores identitetskonstruktion som udspillende sig i det eksistentielle vakuum, som den dobbelte tilintetgørelse sætter. En eksistentielle situation af vakuum, hvor vi altid er fordømt til på fænomenologisk vis at refortolke vores meningsprojiceringer.

### **Identiteten som situationsbetinget**

Der er i det ovenstående flere gange blevet kredset omkring Sartres forståelse af livet som kontingens. Kombinationen af et fænomenologiske tilgang og forståelsen af identitetsdannelsen som udspændt i et vakuum af dobbelt tilintetgørelse kan ses som rammerne for en forståelse af kontingens. Verden har ingen mening i sig selv, og vores eksistentielle situation er kendetegnet ved, at vores identitetsdannelse tager sit udspring i fortolkningen af situationer, som ikke i sig selv indeholder eller foregiver nogen meningssammenhæng. Vi kan med andre ord sige, at vores liv udfolder sig gennem opbyggelsen af en meningssammenhæng ud fra situationer, hvis sammenhæng netop er karakteriseret ved ikke at have nogen mening i sig selv. Vi skaber mening ved at forbinde situationer, som ikke i sig selv er forbundne. Det er det, som Sartre i det ovenstående lader Antoine udtrykke ved, at livet erindres som bobler, og at vi tillægger erindringsboblerne betydning, gennem den mening som vi tillægger dem ud fra nutiden. Vi tolker situationer, og vi tillægger kontingensen mening gennem en ikke varig konstruktion af sammenhæng ud fra det nutidige perspektiv.

Når eksistensen går forud for essens, betyder det, som vi har set, at vi er kastet ud i verden. Vi eksisterer først og skaber derefter mening. Men hvad er det, vi er kastet ud i? Hvordan skal vi begribe og håndtere en situation, hvor eksistensen har primat? For det første kan vi gøre det klart, hvad det i det mindste *ikke* betyder. Det betyder ikke, at vi kastes ud i et strøm af mening eller ud i en varighed af mening. Vores eksistens bliver ikke grebet af en strøm af mening, som er givet før vores eksistens. Der er ingen sammenhæng i verden, før vi tillægger den en sådan. Eller mere korrekt formuleret, så er der ingen meningsmæssig sammenhæng før vi skaber den. Vi er med andre ord kastet ud i situationer, som Sartre ynder at udtrykke det.

---

det nærværende, men nu er der kastet et enkelt lysstrej på skikkelsen de Rollebon, hvis hans pludselige tilstedeværelse i det nærværende synes underlig.

*“Thus in what we shall call the world of the immediate ... we do not first appear ourselves, to be thrown subsequently into enterprises. Our being is immediately «in situation;» that is, it arises in enterprises and knows itself first in so far as it is reflected in those enterprises. we discover ourselves then in a world peopled with demands, in the heart of projets «in the course of realization»” (Sartre 1958: 39)*

Vores eksistens leves gennem situationer. Vi er kastet ud i usammenhængende 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. 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 ville vi principielt kunne bemægtige os en kumulativ selvidentitet, som på et givet og 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 identitetsdannelsen. 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. At Sartre på denne måde insisterer på, at det er de usammenhængende situationers betydning, der danner platformen for vores meningsprojicering, indfanger Dag Østerberg meget rammende, når han, i sit metabiografiske værk, *Jean-Paul Sartre. Filosofi, kunst, politik, privatliv*, betegner Sartre som “eksistentiel situationsfilosof” frem for eksistentialist (Østerberg 1993: 9).

Forståelsen af vores eksistens og dermed vores identitetsdannelse som værende defineret gennem situationer, rejser en ny problematik i forhold til Sartres radikale frihedsbegreb. Spørgsmålet er om vores frihed er begrænset til at tillægge de enkelte situationer mening, eller om vores valg af situationer også er en praktisk arena, hvor friheden kan udfoldes. Vi har i det ovenstående set, hvordan friheden spiller ind i forhold til at tillægge de enkelte situationerne mening og betydning for vores identitetsdannelse. Men her stopper råderummet for situationernes meningstillæggelse imidlertid ikke. Vi har også mulighed for helt af afskrive en given situations betydning for vores identitetskonstruktion. Ligesom vi har frihed til at vælge bestemte situationer, som fikspunkter for vores identitetskonstruktion, har vi også mulighed for at fravælge bestemte situationer som havende betydning for vores identitetsskabelse. Er jeg eksempelvis vokset op i et hjem med klaver og stolte musikalske traditioner uden at have en tone i livet, kan jeg vælge, om min manglende musikalske kunnen skal tillægges en betydning for min identitetskonstruktion. Jeg kan vælge at se mine musikalske begrænsninger som mangler og dermed enten uhjælpeligt forsøge at udvikle dem til det bedre, eller jeg kunne, selv om det ville være utilfredsstillende for mig, forsøge at affinde mig med mine mangler - en laden stå til, som betyder, at jeg uvægerligt vil betragte mig selv som en person, der i denne sammenhæng er behæftet med visse mangelfulde karaktertræk. Begge løsninger på denne penible situation er i sig selv et forsøg på at tillægge den situation, at jeg er opvokset i et musikalsk hjem, en bestemt mening. Jeg vælger, at det musikalske skal have en betydning for mig, og i og med at jeg vælger at tillægge det betydning, får det også betydning for mig. Og dette uafhængig af om jeg mestrer det musikalske eller ej.

Når jeg på denne måde begiver mig ud i at tillægge situationen en bestemt mening, har jeg selvsagt ikke afskrevet situationen i sig selv mening. En mulighed som ellers står mig frit for. Mere grundlæggende står jeg i et eksistentielt valg, der byder mig at tage stilling til om min musikalske kunnen skal tillægges en betydning eller ej. Det er ikke kun et spørgsmål om, hvorvidt mine evner ved klaveret skal tillægges en positiv eller negativ mening i min identitetskonstruktion, men mere grundlæggende er det et spørgsmål om, hvorvidt den musikalske dimension i det hele taget skal tillægges en betydning. Jeg kan på grundlæggende vis vælge, at det musikalske som en situation ikke skal have nogen betydning for min identitetskonstruktion. Mine manglende musikalske evner får dermed slet ingen betydning for mig. En manglende betydning som er helt på linie med den begrænsede betydning, jeg ligeledes tillægger en række andre forhold i livet - uden dog at være skråsikker vil jeg heller ikke mene, at jeg eksempelvis er en god minerydder, en god pilot, en god landmand ligesom mine evner ud i løvernes psykologi med stor sandsynlighed heller

ikke rækker til et erhverv som cirkusdomptør. Alle eksempler på situationer, der ikke - på hverken negativ eller positiv vis - spiller ind i forhold til min identitetskonstruktion.

Alt i alt betyder dette, at jeg besidder en radikal frihed, når det handler om at tillægge de situationer, som møder mig, mening. Jeg er fri til at tillægge dem en bestemt mening eller til slet ikke at tillægge dem mening. Men hvordan forholder det sig med friheden til at bestemme over, hvilke situationer jeg møder? Når vi med Østerbergs formuleringer er situationelt betinget, hvordan forholder det sig da med råderummet for at bestemme, hvilke situationer der byder ind på en fortolkning? Her er Sartre mere tilbageholdende med brugen af frihedsbegrebet. Ja, hele grundtonen i Sartres andet filosofiske hovedværk, *Critique de la raison dialectique*, er netop at påvise, hvordan tilværelsen er fyldt med forhindringer, der begrænser det enkelte individs mulighed for at bestemme over dets egen skæbne, bestemmer over, hvilke situationer der dukker op. En begrænsning som søges afdækket gennem en forening af det eksistentielle frihedsbegreb med et marxistisk strukturbegreb.

Ikke kun i den filosofiske produktion men også i den litterære del af forfatterskabet, har denne differentiering af frihedsbegrebet stået centralt for Sartre. Friheden i situationer har for Sartre stået i larmende kontrast til vores betingethed af situationernes kontingents. Sartre pointerer selv, at hensigten med hans teaterstykker er at vise, hvordan vi skaber en mening ud fra de situationer, der nu engang viser sig (Sartre 1976). Altså ikke vores indflydelse på situationernes opdukken, men hvordan vi håndterer dem som elementer i vores identitetskonstruktion. Det er det drama, som udspiller sig, når vi skal tackle de situationer vi til stadighed konfronteres med, der for Sartre ses som særdeles velegnede til litterære fremstillingsformer.

På trods af at Sartre selv skulle have ment, at sammentænkningen af eksistentialismen og marxismen var et af hans forfatterskabs væsentligste filosofiske bidrag (se Cohen-Solal 1986: 438-40), skal dette ikke behandles nærmere i nærværende sammenhæng. Diskussionen om hvordan vi skaber det samfund, vi er en del af, og dermed også gøder vandene for de situationer, vi gerne ser dukke op som betingelser for vores identitetskonstruktion, er en selvstændig diskussion, som ligger uden for nærværende ramme.

## Identitet og individualitet

Ser vi mere overordnet på Sartres tankegang, så er den gennemsyret af en grundlæggende individualitetsforestilling. På trods af at Sartre som netop antydte også så det som en nødvendighed at operere med en strukturlignende dimension, trægheden, så er der ingen tvivl om, at det er det enkelte individs frihed og autonomi, der er i centrum. Sartre lader ikke sit publikum i tvivl, når det i *Eksistentialisme er en humanisme* siges:

*“Mennesket er simpelthen, - ikke alene sådan som det begriber sig selv, men også sådan som det vil sig selv, og sådan som det opfatter sig selv efter eksistensen, sådan som det vil sig selv efter denne fremdrift mod eksistensen. Mennesket er ikke andet, end hvad det gør sig til. Dette er eksistentialismens første princip. Det er også det, man kalder subjektivitet...”* (Sartre 1992: 17).

Subjektiviteten er eksistentialismens første princip lyder det. På trods af at filosoffer har for vane, at betragte deres tanker som universelle, så trænger denne påstand fra Sartres side til en nærmere granskning. At det inden for den eksistentialistiske filosofiske tilgang altid har været sådan, er selvsagt ikke det samme som at sige, at subjektiviteten til alle tider har været menneskets første princip. At underkaste subjektiviteten som første princip en yderligere granskning er ikke blot motiveret af principielle eller fagfilosofisk bevæggrunde. Den primære bevæggrund er derimod en forventning om, at en markering af, hvordan og hvornår subjektivitet er opstået kan hjælpe os til en nærmere forståelse af dens substans. Hvad er en forestilling om subjektivitet mere grundlæggende kendetegnet ved? Det er i det følgende intentionen at vise, at de omstændigheder hvorunder subjektiviteten netop er kommet til verden også sætter nogle klare betingelser for, hvordan vi skal forstå forholdet mellem subjektivitetens individualistiske dimension på den ene side og dens sociale eller

mere kollektivt orienterede dimensioner på den anden side. Det er langt fra et let spørgsmål at redegøre for. Og filosofiens historie vidner da også om, at der ikke uden videre gives et entydigt svar på denne problematik.

Hvis vi ikke køber Sartres universaliserende tilgang, hvordan skal vi da forstå individualitetens opståen? Skal vi tilbage til menneskelivets begyndelse? Tilbage til Adam og Eva, eller tilbage til det tidspunkt i den darwinistiske forståelse af evolutionen, hvor mennesket for første gang manifesterede sig som noget i retningen af, hvad vi i dag forstår ved det at være menneske? Eller skal vi spore individualitetens opståen gennem en nærmere analyse af, hvad der ligger i den unge Marx' betragtninger om, at menneskeartens begyndelse skal ses som konsekvens af vores bearbejdning af naturen (Marx 1974: 26-27)? Kan vi indfange individualiteten ved på den ene eller anden måde at forsøge at godtgøre, hvornår og hvordan vores eksistens som mennesker er fremkommet? Ikke nødvendigvis. At vi er mennesker, er langt fra ensbetydende med, at vi også agerer inden for en horisont af individualitet. At vi er mennesker er en forudsætning, et første led, men der ligger ingen selvfølge i, at det at være menneske også fører til subjektivitet. Vi skal derfor ikke begrænse os til at se på menneskets grundlæggende ontologiske potentialer, men også se på hvilke samfundsmæssige betingelser disse udvikles og formes indenfor.

Habermas har i denne sammenhæng et meget plausibelt bud på, hvordan individualiteten er fremkommet som en konsekvens af det moderne samfunds opståen. I Habermas' tilgang er menneskeracens opståen altså ikke sammenfaldende med individualitetens fremkomst. Det moderne samfunds opståen, gennem oplysningstidens brydninger, er for Habermas nøglen til individualitetens fremkomst. Og for Habermas er denne nøgles funktion ikke begrænset til at forstå individualitetens opståen, den er samtidig nøglen til at forstå individualitetens forhold til det sociale og kollektive element.

Ved at inddrage Habermas' tilgang lægges der op til en diskussion af forholdet mellem den individuelle og den sociale dimension af identitetsdannelsen. Udfordringen ligger i, at se nærmere på om vores identitet er knyttet til en selvreferentiel logik, hvor vores forhold til os selv udgør kernen i den identitetsdannende proces, eller om vi er betinget eller afhængig af andre mennesker i denne proces? Et nærliggende spørgsmål er derfor om disse to tilgange skal ses som gensidigt udelukkende eller gensidigt afhængige og supplerende? Allerede her kan det afsløres, at banen er kridtet op for den sidste tilgang. Vi må forlade os på en identitetsforståelse, som rummer både et individualistisk og et kollektivistisk element. En sådan udgang forekommer indlysende med specielt Habermas i baghånden. Men selv med et eksklusivt fokus på Sartres forståelse ville en sådan både-og tilgang også være principiel mulig. En inddragelse af Habermas til at styrke det kollektive element er imidlertid fundet givtigt. Trods det at Sartre ikke bør stå alene, når individualitetsproblematikken skal beskrives, så har han dog stadig noget at byde på i denne sammenhæng. Efter en nærmere behandling af Habermas' forståelse af individualitetens modernitetsafhængighed vil vi derfor igen, for en kort stund, vende tilbage til Sartres individualitets- og identitetstilgang. Men først til Habermas.

### **Det mytiske verdensbilledes rationalitetsforståelse**

For at forstå individualitetens opståen, mener Habermas, at vi må se nærmere på, hvilke former for rationalitet eller fornuft, der kan udledes af de forskellige historiske perioder<sup>6</sup>. Det

---

<sup>6</sup>) Begreberne fornuft og rationalitet vil i denne sammenhæng blive brugt som synonyme. Habermas skelner ikke mellem de to begreber selv om han er flittig bruger af dem begge. Ud fra en idehistorisk betragtning kan det hævdes, at begrebet fornuft er blevet upopulært eller umoderne. I vore dage smager fornuftsbegrebet af en form for fundamentalisme. Fornuft kædes ofte sammen med en dogmatisk bedrevidenhed eller et patenteret sandhedsbegreb. En sammenkædning som kan føres tilbage til positivismens kritik af den metafysiske tænkning. Metafysik blev af positivisterne vurderet som det rene nonsens eller tankespind, og derfor liggende udenfor videnskabens område. Rationalitetsbegrebet stemmer derfor bedre overens med en videnskabsteoretisk forestilling,



er ikke tilfældigt, at Habermas netop fokuserer på fornuften som den platform, hvor ud fra vi skal skabe vores billede af den menneskelige vilkår og dermed også forståelsen af identitetsdannelsens præmisser. Først og fremmest må vi konstatere, at det er et menneskeligt privilegium at være i besiddelse af fornuft. Det er kun mennesker, som koordinerer deres handlinger efter rationelle dispositioner. Dyr handler instinktivt. Der er altså tale om et unikt menneskeligt karakteristika. Habermas går endda så vidt, at han indleder sit berømmelige værk, *Theorie des kommunikativen Handlens*, med at konstatere, at fornuften er intet mindre end filosofiens grundtema (Habermas 1984: 1).

Det afgørende er imidlertid hvilken form for fornuft, der etablerer vores verdensforståelse. Og Habermas skitserer i denne sammenhæng fornuftens udvikling som gående fra at være en enhedsorienteret størrelse, til i det moderne samfund at være uddifferentieret i forskellige rationalitetstyper.

Gennem en påpegning af nogle centrale træk ved det mytiske verdensbillede, ved den før-occidentale verdensforståelse, viser Habermas, hvordan vores moderne uddifferentierede verdensforståelse har banet vejen for den individualitetsforståelse, som vi i dag tager for givet. Vi må med andre ord tilbage til de arkaiske samfund for at få hold på de historiske tendenser, som det moderne menneske udvikler sig på baggrund af (Habermas 1984: 45-48). Det mytiske verdensbillede bygger på en helhedsforståelse, hvor alle fænomener kan tolkes ind i den samme ramme, ind i den samme altfavnende historie. Der skelnes ikke mellem kultur og natur, mellem det menneskeskabte og det ikke menneskeskabte. Når årsagerne til det mytiske verdensbilledes fremkomst skal begribes, læner Habermas sig op ad en strukturalistisk forklaringsmodel, men på trods af dette overordnede strukturalistiske perspektiv kan selve årsagen til myternes fremkomst forklares eksistentielistisk. Habermas' pointe er, at baggrunden for myternes opståen kan tolkes som et resultat af et forsøg på at handskes med den eksistentielle erkendelse af verdens kontingens - altså en af eksistentialemens kerneproblemstillinger. Som Habermas udtrykker det, så er mytedannelsen et resultat af "... *the experience of being delivered up unprotected to the contingencies of an unmastered environment*" (Habermas 1984: 47). Myternes opståen er altså udtryk for en måde, hvorpå det uforklarlige gøres forklarligt.

Det strukturalistiske element kommer ind i billedet, når den begrænsede udvikling af produktivkræfterne ses som årsagen til, at den eksistentielle meningsløshed projiceres over i en mytedannelse. Når man ikke forstår verden, når man ikke kan begribe verden opbygges et imaginært billede af verdens "sande" sammenhæng. Som Habermas udtrykker det, så opstår der et behov for "... *to check the flood of contingencies - if not in fact at least in imagination - that is, to interpret them away*" (Habermas 1984: 47).

En moderne måde at tackle den eksistentielle meningsløshed på er gennem mere praktiske handlingstiltag frem for mytedannelsen. Vi forliger os ikke med at inddæmme "kontingensens flod" på imaginær vis. Vi forsøger at gøre dette gennem praktiske tiltag, eller, som Habermas udtrykker det i det ovenstående, på faktisk vis. De tekniske videnskabers utrættelige forsøg på at håndtere såvel menneskeskabte som naturafhængige risici er det ultimative eksempel på sådanne forsøg på praktiske handlingstiltag. Forsøg på at forudsige vulkanudbrud ved hjælp af fintfølede måleudstyr, forsøg på at undgå hungersnød i den tredje verden ved hjælp af genmodificerede afgrøder, og forsøg på, ad medicinsk vej, at forlænge livet ud i det nærmest groteske, er her blot nogle få eksempler på, hvordan vi ud fra et moderne verdensbillede forsøger at matche meningsløsheden. Mytedannelsen kan ses som et forsøg på at leve i overensstemmelse eller i harmoni med meningsløsheden, hvorimod vi i den moderne verden i stadig stigende omfang forsøger at tage kampen op mod

---

der vægter den positive erkendelse af det virkelige og som har som sit mål at afdække virkelighedens beskaffenhed. På trods af at vi i dag må sige, at hverken filosofien eller videnskabsteorien i samme grad ligger under for dette dogme, er vores begrebsbrug stadig underlagt reminiscenser fra denne positivistiske kritik. Reminiscenser som i øvrigt også gør sig gældende, når vi kan iagttage, at begrebet ontologi har vundet frem på bekostning af begrebet metafysik. At mainstream-videnskaben på denne måde har erstattet klassiske begreber som fornuft og metafysik med rationalitet og ontologi, betyder ikke, at de klassiske begreber ikke længere er dækkende, hvorfor der for nærværende skal slås et slag for en begrebsmæssig mangfoldighed.

denne meningsløshed<sup>7</sup>.

Mytedannelse er en form for analogislutning. Det usynlige og det uforståelige udstyres med menneskelige egenskaber. Vi kender dette fra den gamle nordiske mytologi, hvor tordenvejret blev forklaret med, at det var guden Thor, der kørte over himlen med sit gedebukkespand. Krigsguden var på vej i kamp mod jætterne, så en smule tordenvejr var da det mindste man kunne forvente. Det ellers uforklarlige og uforståelige tordenvejr er hermed blevet tillagt antropomorfe træk. De er nu nemmere at begribe.

Fra naturfolk rundt om i verden kender vi også disse træk. Vi kan eksempelvis ikke genkende til, hvordan indianerne så naturen befolket med ånder. Naturen eller ånderne bliver også her udstyret med menneskelige træk. Alt - lige fra blomster til mystiske grotter og farlige floder - blev fortolket som havende iboende ånder. For indianerne bevirkede denne naturalisering, at livet blev levet i pagt med naturen. Enhver dreng, med et minimum kendskab til drengelitteraturen på dette område, ved, hvordan indianerne både respekterede og samtidig følte sig underdanige over for naturen. I denne form for mytedannelse er det imidlertid ikke blot naturen, der bliver tillagt menneskelige træk, også kulturen tillægges naturlige træk.

Den dobbelte projicering, hvor mennesket blev tillagt naturens træk og hvor naturen blev tillagt menneskelige træk, havde en helhedsskabende virkning som sin konsekvens. Verden er styret af de samme principper, eller, som vi vil sige det i dag, efter samme rationale. Mennesket smelter sammen med naturen, og det man ikke forstår - det være sig ved såvel mennesket som ved naturen - forklares gennem mytedannelsen. Enhedsprincippet råder. De gamle fortællinger om indianerne vil også lade os vide, at aldrende indianere trak sig tilbage fra det fælles liv, når de kunne mærke, at døden var nær. De søgte ensomheden i skoven, og lod uden frygt døden komme over dem. En handling som det moderne menneske har meget svært ved at sætte sig ind i. I dag er det dødsangsten og frygten for det ukendte, der præger vores tilgang til livets ophør. Den harmoni med naturen, som mytedannelsen i visse tilfælde har affødt, er blevet glemt i vores uddifferentierede verden. Om mytedannelsen, med sin projicering er at foretrække frem for den moderne dødsangst, med sin alderdomsudsættende medikamenter, skal her være usagt. Men det er tydeligt, at de to virkelighedsforståelser danner hver sit sæt af rationalitsforestillinger.

Før vi går videre til at se på, hvordan det moderne verdensbillede er blevet uddifferentieret, er det måske påtrængende at afkræve Habermas et svar på, hvorfor det netop er det mytiske verdensbillede, der trækkes frem, når baggrunden for uddifferentieringen skal afdækkes. Det skal i den sammenhæng nævnes, at det ikke er Habermas, der bruger drengelitteraturen som illustratør. Han nævner derimod det arkaiske samfund som prototypen på den samfundstype, der producerer myter. Spørgsmålet er derfor, hvorfor han netop har valgt et verdensbillede, som havde sit udspring i de gamle arkaiske samfund, i de samfund som dannede overgangen til det antikke græske demokrati. Kunne han ikke i stedet have valgt en mere moderne samfundstype, som stadig bygger på et enhedsskabende verdensbillede à la den mytiske? En religiøs verdensforestilling indeholder på mange måder de samme tankemønstre som det mytiske. Når Marx i sin tid sagde, at religion er opium for folket (Marx 1962: 51), så er det i bund og grund den samme analyse, der ligger bag den ramme, som Habermas trækker ned over det arkaiske samfund.

Habermas giver ikke selv noget entydigt svar på dette spørgsmål. Blot siger han, at de arkaiske samfund danner den skarpeste kontrast til den moderne samfundstype, som vi

---

<sup>7</sup>) En forklaring på at de eksistentialistiske filosoffer har gennemlevet en sand renaissance de sidste par årtier, kunne derfor være, at tilliden til, at de tekniske videnskaber kan løse de problemer vi står over for i en moderne verden, har lidt et gevaldigt knæk. I vore dage er det ikke længere de naturskabte katastrofer, der fremprovokerer de værste fremtidsscenarier, men derimod de menneskeskabte. Som Ulrik Beck påpeger, så er vores moderne samfund præget af menneskeskabte risici, som har lang større konsekvenser end de naturbetingede (Beck 1997). De historiske cykler har frembragt en ny æra af meningsløshed, og et anerkendende nik til Nietzsches forståelse af den evige genkomst, skal hermed gives.

kender i dag. Og det kan han jo have ret i - kontrasten er stor. Men at anlægge den samme vinkel på et religiøst verdensbillede må i denne sammenhæng også være legitimt. Forsøger man at nå til bunden i det religiøse verdensbillede, så er der også her grobund for en tese om projicering. En humanistisk forståelse af det religiøse er netop, at Gud er skabt i menneskets billede. Og ikke, som det hedder i første Mosebog, at mennesket er skabt i Guds billede.

Man kunne hævde at diskussionen om, hvorvidt et religiøst verdensbillede indeholder lige så mange kontraster til det moderne samfund, som et mytisk gør, er uden betydning for det nærværende. En sådan indsigelse ville heller ikke være helt forkert. Når denne problemstilling alligevel er fundet væsentlig at berøre, så er det fordi det kan være med til at styrke vores blik på det moderne samfund. Når postmoderne tænkere mener, at det moderne samfund er en overstået periode, og at vi i stedet må betragte vores nutidige samfund som et postmoderne samfund, så kan denne påpejning af religionens rolle, være med til at trække i den anden retning. Vores samtid er også præget af reminiscenser fra præmoderne samfundsstrukturer og verdensbilleder.

### **Rationalitetens uddifferentiering**

Upåagtet at der i vores moderne samfund kan spores nogle af de samme tendenser, som dem der gjorde sig gældende i de gamle arkaiske myteprægede samfund, så må det konstateres, at som det altdominerende verdensbillede, er den mytiske forestilling blevet overhalet af det uddifferentierede moderne verdensbillede. Blevet overhalet af det verdensbillede som i dag tillader os at tænke det enkelte individ som en individualitet.

Selvom vi i dag tager individualiteten for givet, og derfor måske regner med, at dens ophav skal søges i en meget fjern fortid, så er dette ikke tilfældet. Forestillingen om en samlet fornuft, som kan tilskrives alle livets facetter, har været mere eller mindre herskende op til den hegelske filosofi sidst i 1700-tallet. På trods af at Kant et halvt århundrede tidligere havde forsøgt at lancere en forståelse af, at fornuften måtte begribes som en opsplittet størrelse, så var det Hegels store projekt at vise, hvordan verdensånden, som fornuftens enhed, kunne idealiseres til en samlet størrelse. Hegel, og med ham de øvrige romantiske filosoffer, kritiserede Kant for hans ensidige fokus på det enkelte individ. Det overindividuelle er skrevet ud af Kants tre kritikker til fordel for et individorienteret fornuftsbegreb, og det kan en idealistisk filosof som Hegel selvfølgelig ikke forliges med. På trods af Hegles store betydning for den senere filosofi, så må hans bidrag til filosofihistorien nok betragtes som det sidste større bidrag, hvor der abonneres på et metafysisk fornuftsbegreb. Hegel var den sidste betydende filosof, som samlede fornuften i en holistisk, ja, nærmest kosmisk enhed.

Man kan imidlertid hævde, at den tidlige Frankfurterskole måske kan tillægges et lignende fokus på fornuftens enhed i deres meget pessimistiske oplysningskritik fra 1944 (Horkheimer & Adorno 1993). Deres kritik var dog ikke baseret på en fornægtelse af fornuftens uddifferentiering, tværtimod. Hele civilisationens historie, og med den også oplysningens epoke, ses som én stor forfaldshistorie. Og denne forfaldshistorie udspiller sig ikke blot inden for tankens eller filosofiens univers, men så sandelig også i den virkelige verden. Det enhedsfunderede fornuftsbegreb tillægges dermed en normativ status, og det punkt i historien, hvor denne enhedstanke fandt sit endeligt, tillægges Horkheimer & Adorno nærmest syndefaldslignede karakter. På trods af denne senere lovprisning af den enhedsfunderede fornuftsforestilling, så er tiltroen til den holistiske forståelse lige så stillet gledet ud af filosofien siden Hegel.

Til at forstå logikken i udviklingen frem til det uddifferentierede samfund lader Habermas sig inspirere af Piaget (Habermas 1984: 45). Piaget beskæftiger sig med den menneskelige udvikling, men Habermas transformerer dette fokus på individet til et fokus på samfundsmæssige og kollektive udviklingsprocesser. Piaget beskriver den menneskelige udvikling som et forløb, hvor der gennemgås en række forskellige trin før det modne og voksne menneske er dannet. En række trin som alle er med til at bevidstgøre individet om dets status som et autonomt individ. Habermas overfører denne model til en forståelse af samfundsmæssig udvikling. Samfundet gennemløber en række trin og de kollektive udviklingsprocesser eller læringsprocesser, der opstår gennem denne udvikling,

frembringer til sidst et samfund, hvor den individuelle frisættelse er i centrum.

Piaget forstår det enkelte individs udvikling som en decentrering. Gennem dets udvikling lærer individet, at det ikke er centrum for al handling og al aktivitet. Det lille barns oplevelse af sig selv som omdrejningspunkt for hele verden forsvinder trin for trin. På samme måde er det med samfund, mener Habermas. Gennem samfundets udvikling ændres vores kollektive forståelse af fornuftens status, af rationalitetens betingelser. I det moderne samfund har vi erfaret, at der ikke blot eksisterer én form for fornuft. Det holistiske verdensbillede er krakeleret. Der kan ikke længere udpeges et styrende princip, som samfundet ordnes og struktureres efter, og som er med til at fylde mening ind i verden. Denne samfundsmæssige decentrering betyder, at vi er gået fra den mytiske enhedsforståelse til en moderne forståelse af fornuftens uddifferentiering.

Man kan tale om forskellige stadier eller forskellige trin i denne udvikling, i denne fornuftens uddifferentiering. Første stadiet er, som vi lige har set, det mytiske og enhedsprægede verdensbillede. Et verdensbillede som for alvor er blevet problematiseret gennem videnskaben og oplysningens fremmarch i 1700-tallet. Videnskabernes erkendelsespotentialer blev på dette tidspunkt voldsomt udvidet. Videnskabens udvikling har betydet, at man nu kunne finde logiske og verdslige forklaringer på forhold, som tidligere blev forklaret gennem mytedannelsen.

Med disse landvindinger for naturvidenskaberne er det næste trin i decentreringen også så småt ved at tage form. I og med at man kunne forklare flere og flere faktorer ved naturen, er man også blevet opmærksom på, at den ydre fysiske verden er styret af andre faktorer end den sociale verden. Den ydre verden forsøges beskrevet gennem kausale lovmæssigheder, gennem naturlove.

Der kan ikke på samme vis opstilles lovmæssigheder og tvingende logikker i forhold til den sociale verden. Vores omgang med hinanden er ikke styret af universelle lovmæssigheder men af normer og moralske forestillinger, som vi i princippet alle må være med til at skabe.

Den ydre verden består af de fysiske ting i verden, og den rationalitetstype, som knytter sig til denne verden, er en kognitiv-instrumentel rationalitet. Den gyldighedsfordring som knytter sig til denne rationalitetsform er baseret på objektivitet. Vi kan i princippet finde frem til det sande om forhold i denne verden. Til den sociale verden hører de forhold, som knytter sig til menneskers relationer til hinanden. Det handler om moral og det handler om normer for social omgang. Rationaliteten er her moralsk-praktisk. Vi kan ikke længere finde frem til det sande. Det er ikke muligt at vurdere en moralsk handling eller en norm som værende sand eller falsk. Den kan derimod forekomme mere eller mindre legitim eller retfærdig, hvilket derfor er gyldighedsfordringen i denne verden.

Dette uddifferentieringstrin, hvor den ydre fysiske verden er blevet adskilt fra den intersubjektive sociale verden afstedkommer en ny uddifferentiering. At opmærksomheden på at objektivitetskriteriet har måttet se sig begrænset til at kunne foldes ud over den ydre fysiske verden, betyder samtidig, at der åbnes plads for at se, hvordan de enkelte individer agerer forskelligt i forhold til den sociale verden. Det er ikke alle, der tolker og det er heller ikke alle, der efterlever de sociale konventioner på samme vis. Der er altså forskel på den måde, vi forstår den ydre verden på, og denne forskel kan kun gøres forklarlig ved, at der tænkes en indre subjektiv verden med i uddifferentieringen. En subjektiv og indre verden som den enkelte besidder en privilegeret adgang til. Denne subjektive verden kan opfattes som styret af det enkelte individs motiver og hensigter.

Ser vi på hvordan vi vurderer gyldighed i forhold til denne verden, så er det oplagt, at det ikke er muligt at vurdere størrelser som følelser og æstetiske præferencer ud fra et krav om objektivitet. Heller ikke kriteriet om legitimitet eller retfærdighed kan her hentes ind fra den sociale verden. En følelse kan ikke være legitim, ligesom værdier ikke kan være mere eller mindre retfærdige. Det rationale, som vi kan knytte til denne verden, er et æstetisk-ekspressivt rationale. Vi skal vurdere disse ekspressive handlinger ud fra deres autenticitet og ikke ud fra, om de er sande eller retfærdige.

Det mytiske verdensbillede har nu fortonet sig, og det moderne verdensbillede har erstattet enhedsforståelsen med en uddifferentiering i tre verdener. Identitetsdannelsen, som den tog sig ud inden for den mytiske verdensforestilling, er i princippet ikke svær at begribe. Den enkeltes identitet, hvis vi da overhovedet kan tale om en sådan, udvikles gennem den

måde man tolker sig selv ind i det større hele. Man finder så at sige sin plads i det større hele, og ideen om selvkonstruktion af noget unikt er fraværende.

Umiddelbart lyder det ikke overbevisende, at det først med det moderne samfund er blevet mennesket muligt at se sig selv som adskilt fra andre, og dermed være i besiddelse af en unik identitet. Det er svært at forestille sig, at man ikke til trods for myter og til trods for religion har været klar over, at man udgør en selvstændighed. Fra udviklingspsykologien kender vi ideen om, at vi gennem vores modning, gennem vores opvækst bliver klar over, at vi ikke indgår i et symbiotisk forhold med vores moder (se ex. Erikson 1990). En del af det at blive voksen er netop at forstå sig selv som individ. Hvis sådanne udviklingspsykologiske teser, har noget på sig, hvordan kan det da give mening, at påstå, at det først er med det moderne samfund, at vi bliver bevidste om det unikke ved vores identitet?

Habermas understreger her, at vi må skelne mellem to former for identitet. Den *numeriske* og den *kvalitative* (Habermas 1999: 221). Den numeriske identitet er udtryk for vores basale evne til at skelne os selv fra andre. Vi kan erkende os selv som forskellige fra andre på et fysisk niveau. Vi har en oplevelse, eller hvis vi støtter os til udviklingspsykologien, så danner vi med modersymbiosens ophør en oplevelse af, at vi i tid og rum besidder en unik identitet. Den kvalitative identitet er derimod vores opfattelse af os selv som noget specielt og unikt og ikke bare som noget, der ikke er i et med omverdenen. Pointen er derfor, at den numeriske identitetsforståelse har eksisteret så længe, der har eksisteret bevidsthed, mens den kvalitative identitetsforståelse knytter sig til det moderne uddifferentierede verdensbillede..

Når identitet er rimelig simpel at begribe i forhold til det helhedsbaserede verdensbillede, hvordan skal vi så forstå identiteten, når dette helhedsbaserede verdensbillede smuldrer og erstattes af en uddifferentiering af tre verdener? Hvordan skabes identiteten da? Habermas peger her på, at opkomsten af den indre verden, er med til at bevidstgøre individet om sin egen selvstændighed. Individet er blevet frisat, og er blevet bevidst om, at det indeholder særkender, som det kun selv er ansvarlig for. Med Sartre kan vi nærmest sige, at det er den fænomenologiske forståelse af verden, der på denne måde fødes med individets frisættelse. Pointen er, at man nu må forholde sig til såvel den ydre som den indre verden. Det enkelte individ fremstår ved, at det skaber sin egen unikke fortolkning af den sociale verden. Det er kun muligt at opnå klarhed over, om man følger de handlingsanvisninger, som ligger i den sociale verdens sæt af normer og moral, hvis man tolker dem i forhold til sin egen unikke position. Forholdet mellem det enkelte individ og dets omverden, her specielt den sociale verden, er med andre ord den relation, hvorom identitetsdannelsen udspiller sig. Vi skal forstå os selv i forhold til det sociale.

Med Habermas kan vi opsummerende sige, at det sociale som en betingelse for det individuelle er blevet præsenteret. Med det billede som Habermas tegner af vores uddifferentierede verden, har vi fået individualiteten, som vi kender den i dag, ind i verden. Og samtidig har vi fået introduceret en forståelse af denne individualitet, som en individualitet der er forpligtet på et socialt element. Individualiteten fremstår netop gennem det sociale.

### **En sammenstilling af Sartre og Habermas**

Konfronterer vi Sartre med denne forståelse af individualitetens sociale betingethed, så kan nogle af elementerne af denne socialitetsforståelse tænkes ind i hans tilgang, mens andre elementer nødvendigvis må være ham mere fremmede. At vi er betingede af det sociale står ikke i opposition til Sartres tilgang. Sartre mener, at vi netop fremstår som individer for os selv, gennem vores afhængighed af den andens blik. Vi etablerer vores identitet, vi betragter den måde, som vi har valgt at tillægge os selv værdi på gennem den anden, gennem den andens blik på os. Ja, Sartre går endda så vidt, at han mener, at vi er *udleveret* til den anden. Den anden *låser* mig fast i en situation, låser mig fast i et bestemt billede, og denne situation, dette billede er ikke nødvendigvis udtryk for min egen forståelse at mig selv (Sartre 1958: 47-70).

Sartres forhold til det sociale kan på denne vis ses som en anelse anstrengt. Han mener i princippet, at den anden er med til at låse identiteten fast, er med til at hindre den

frie identitetsdannelse, ja den anden stjæler nærmest min frihed. På den anden side er den anden også garant for, eller i det mindste medvirkende til, at man reflekterer over egen identitet. Fra at eksistere i en situation hvor man bare er eller bare handler, så betyder den andens blik, at vi for en stund låses i en bestemt identitet, og dermed bliver tvunget til at reflektere over, hvem vi er. Den anden er så at sige porten til mig selv. Selv om eksistensen af den anden er med til at berøve mig min frihed, så er den anden altså også medvirkende til, at jeg træder ved siden af mig selv og forholder mig reflektivt til min egen identitet. Og ydermere er den andens eksistens også en eksistentiel betingelse, som jeg ikke kan undslå mig.

På trods af at Habermas og Sartre er enige om, at vi ikke kan eksistere uden socialitet, så er deres tilgang til det sociale samtidig markant forskellig. Habermas mener, at vi netop bliver til som individer gennem det sociale. På trods af at det uddifferentierede verdensbillede muliggør identitetsdannelsen, så er identitetsdannelsen altid udspringende af det sociale. En forestilling om individet som samtidig danner forudsætningen for, at vi kan skabe identitet. Sartre mener, at det sociale er en forudsætning for, at vi kan reflektere over egen identitet. Habermas mener altså, at vi formes gennem det sociale, mens Sartre mener, at vi gennem det sociale bliver opmærksomme på, hvordan vi former os selv.

Hvordan kan vi da forene disse umiddelbare modsatrettede tilgange? Eller rettere er der overhovedet en mening i at forsøge noget sådant? Og svaret er både ja og nej. Der er selvsagt ingen grund til at få de to positioner til at mødes, hvis det betyder, at der dermed øves vold på deres grundlæggende forståelser. Der er ingen grund til at gøre dem ens, hvis de ikke er det. Pointen er derfor, at fremfor med vold og magt at gøre dem ens, så er det mere givtigt at lade dem være medinspiratorer hver især for en helt tredje tilgang. Pointen er altså at selektere i deres forståelser, så det er muligt at konstruere en ny forståelse. En tredje tilgang som kan karakterises ved en idé om, at vi må gribe socialiteten.

På trods af forskellene så er Habermas og Sartre trods alt enige om, at vi er betingede af det sociale. Problemet for dem begge er imidlertid, at deres tilgang til det sociale er præget af forståelse af det sociale, som noget der bare kommer til os. Vi har ikke nogen indflydelse på det sociale karakter. Vi kan kun være sikre på, at det spiller ind på vores identitetskonstruktion uden at vi har den store indflydelse på, hvordan denne påvirkning rent faktisk tager sig ud. Der hentydes her ikke til det sociale praktiske karakter, ikke til den del af det sociale, som påvirker den kvalitative substans af vores identitet. Der hentydes derimod til den måde, hvorpå det sociale får lov til at indvirke på vores identitetsdannelsesproces. Habermas' forståelse af vores betingethed i forhold til det sociale tenderer en massificerende eller ensliggørende forståelse af det sociale element. Sartres forståelse af, at der er noget som spiller ind bag om ryggen på os betyder, at det sociale nærmest får karakter af at være noget frihedsberøvende, noget meget negativt, som vi ikke kan undslå os. Pointen er derfor, at fremfor at abonnere på sådanne forestillinger, som i deres natur er passive forståelser af det sociale betydning - det sociale spiller bare ind på os - så må vi gøre det sociale til et aktivt element i vores identitetsdannelse. Det sociale skal ikke spille ind bag om ryggen på os. Vi skal se det i øjnene, og bruge det på en positiv måde i vores identitetskonstruktion. Det sociale skal ikke bare ske, det skal tillægges en normativ vægning, så dets betydning kan formes på konstruktiv vis. Vi må gribe det sociale.

Inspirationen fra Sartre er her den fænomenologiske forståelse af, at vi tillægger verden mening. Verden har ingen mening i sig selv. Det får den først, når den fremtræder for os. På samme vis mener Sartre også, at vi tillægger os selv mening. Vi konstruerer vores identitet ved at tillægge forskellige elementer uden for os selv en betydning for os selv. Pointen er derfor, at det sociale kan begribes på samme måde. Det sociale eller, for at blive i Sartres terminologi, den anden, skal på fænomenologisk vis tillægges værdi. Vores betingethed i forhold til den anden kan dermed tillægges forskellige kvaliteter og betydninger, alt efter hvilken mening vi projicerer over i det sociale. Og den mening vi projicerer over i det sociale kan ikke kun være motiveret af subjektive forestillinger. Vi må, som Habermas påpeger det, forholde os til noget fælles, være med til at skabe noget fælles. Det sociale er altså ikke bare noget, som er, men er også noget, der skal skabes. Når den anden låser mig i et billede, så er dette billede ikke bare fremkommet gennem den andens subjektivitet, men det er også blevet til på baggrund af de sociale omstændigheder, den anden er indhyldet i.

Som vi husker det fra Sartre, så er vi ikke radikalt frie til at gøre lige hvad vi lyster. Vores frihed har også et praksis aspekt som betyder, at der er rammer for, hvad der kan tillægges mening. På samme måde forholder det sig med det billede, jeg tegner af den anden, og det billede den anden tegner af mig. Der er ikke frit valg på alle hylder. Det er ikke et ta' selv bord med uanede muligheder. Ta' selv bordet opstår heller ikke ud af den blå luft. Der er nogen, som må være med til at dække det, og der må være nogen, som er med til at lave de retter, som skal stå på bordet. Forstår vi de billeder, som vi på fænomenologisk vis skaber af hinanden som et sådant ta' selv bord, så er retterne på bordet kommet til som en slags sammenskudsgilde, hvor vi i fællesskab har været med til at bestemme, hvad ta' selv bordet skal indeholde. På samme vis med de billeder, vi skaber af hinanden. De kommer heller ikke ud af den blå luft, men er netop et resultat af, at vi alle bidrager ved at skabe betingelser og rammer for disse billeder. Det sociale for Habermas og billeddannelsen for Sartre, bliver derfor noget, som skal skabes, noget der skal gribes. Vi må tillægge det sociale mening som en platform for, hvordan vi danner billeder af hinanden.

Formuleres dette i mindre filosofiske termer og i termer som mere udspringer af Habermas' end af Sartres univers, så kan vi sige, at det ta' selv bord, som vi alle skal bidrage til, er det sæt af normer eller den moral, som vi hver især må forholde os til. Når Sartre mener, at den andens blik er konstituerende for min identitet, så kan dette blik tolkes som de normer, der hersker i samfundet. De normer som eksisterer, er altså normer som både formes og bruges af de individer, som tillægger dem mening.

Opsummerende på identitetsdannelsens præmisser kan vi sige, at vi er mere end sociale og vi er mere end individuelle. Vi er mere end det individuelle aspekt, som Sartre umiddelbart kan tolkes til at være eksponent for, og vi er mere end det sociale aspekt, som Habermas umiddelbart kan tolkes til at være eksponent for. Det sociale skal så at sige gribes af den individuelle og det individuelle skal så at sige forholde sig til det sociale.

## Litteratur

Beck, Ulrich (1997). *Risikosamfundet - på vej mod en ny modernitet* [org. 1986], København: Hans Reitzels Forlag

Cohen-Solal, Annie (1986). *Sartre 1905-1980* [org. 1985], bind I, Haslev: Spektrum

Comte, Auguste (1983). *Discours sur l'esprit positif* [org. 1844], Paris: Librairie Philosophique J. Vrin

Erikson, Erik (1990). *Barnet og samfundet* [org. 1968], 3. udg., København: Hans Reitzels Forlag

Habermas, Jürgen (1999). 'Individuering gennem sosialisering. Om George Herbert Meads subjektivitetsteori' [org. 1988], i Jürgen Habermas - *Kraften i de bedre argumenter*, udvalg v. Ragnvald Kalleberg, Oslo: Ad Notam Gyldendal

Habermas, Jürgen (1984). *The Theory of Communicative Action*, vol. 1 [org. 1981], Cambridge: Polity Press

Horkheimer, Max og Th. W. Adorno (1993). *Oplysningens dialektik - filosofiske fragmenter* [org. 1944], København: Gyldendal

Hume, David (1991). 'En undersøgelse af den menneskelige erkendelse' [org. 1739], i De Store Tænkere: *Hume*, København: Munksgaard

Husserl, Edmund (2001). *Logical investigations* [org. 1901], London: Routledge

Kant, Immanuel (2000). *Om pædagogik* [org. 1803], Århus: Forlaget Klim

Kant, Immanuel (1993a). 'Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?' i Morten Haugaard Jeppesen (red.): *Immanuel Kant - oplysning, historie, fremskridt* [org. 1784], Århus: Slagmarks Skyttegravsserie

Kant, Immanuel (1993b). 'Formodninger om begrundelsen på den menneskelige historie' i Morten Haugaard Jeppesen (red.): *Immanuel Kant - oplysning, historie, fremskridt* [org. 1786], Århus: Slagmarks Skyttegravsserie

Marx, Karl (1974) . 'Den tyske ideologi' [org. 1846], i Johs. Witt-Hansen (red.): *Karl Marx: Skrifter i udvalg*, København: Rhodos

Marx, Karl (1962). 'Kritik af den hegelske retsfilosofi' [org. 1844], i Villy Sørensen (red.): *Karl Marx. Økonomi og filosofi. Ungdomsskrifter*, København: Gyldendal

Nietzsche, Friederich (1996). *Tilfældet Wagner* [org. 1888], København: Fisker & Skov

Nietzsche, Friederich (1994). *Ecce Homo* [org. posthum 1908, forfattet 1888], København: Det lille Forlag

Nietzsche, Friederich (1993a). *Således talte Zarathustra* [org. 1885], 4. udg., Lindhart og Ringhof

Nietzsche, Friederich (1993b). *Moralens oprindelse* [org. 1887], København: Det lille Forlag

Platon (1961). *Staten*, København: Hans Reitzels Forlag

Sartre, Jean-Paul (1995). *Ego'ets transcendens. Skitse til en fænomenologisk beskrivelse*



[org. 1936], København: Hans Reitzels Forlag

Sartre, Jean-Paul (1992). *Eksistentialisme er en humanisme* [org. 1945], København: Hans Rietzels Forlag

Sartre, Jean-Paul (1980). *Selvportræt* [org. 1976], København: Vintens Forlag

Sartre, Jean-Paul (1976). 'For a Theater of Situations' [org. 1947], i Michel Contat & Michel Rybalka (ed.) - *Sartre on Theater*, New York: Pentheon Books

Sartre, Jean-Paul (1963). *Kvalme* [org. 1938], København: Gyldendal

Sartre, Jean-Paul (1958). *Being and Nothingness* [org. 1943], London: Routledge

Ulrich, Jens (1998). *Det refleksive valgs eksistentielle fordring - en moderne læsning af Jean-Paul Sartre*, GEPs Tekstserie nr. 9, Institut for Samfundsudvikling og Planlægning, Aalborg Universitet (denne tekst er identisk med del III)

Østerberg, Dag (1993). *Jean-Paul Sartre - filosofi, kunst, politikk, privatliv*, Oslo: Gyldendals Norsk Forlag