

De actualiteit van Sartre's denken

Rudolf Gutwirth

Jean-Paul Sartre, de spilfiguur van het Frans existentialisme is niet in de vergeetheek geraakt, aldus Rudolf Gutwirth. Talrijke verenigingen in heel de wereld zijn bezig met de studie en de bevordering van het gedachtegoed van de filosoof. En dat is niet meer dan terecht.

De blijvende aanwezigheid van de auteur

De *Groupes d'études sartriennes* met hoofdzetel in Parijs heeft afdelingen of correspondenten in verschillende landen zoals Duitsland, België, Canada, Engeland, Brazilië, de Verenigde Staten, Italië, Nederland... enz'. Er zijn ook de tijdschriften waarmee Sartre nauw verbonden was. De invloed van zijn denken is daar nog altijd niet verdwenen. Zo bijvoorbeeld de *Nouvel Observateur* waaraan hij telkens zijn recentste standpunten liet kennen; in het bijzonder, in 1980, in samenwerking met Benny Levy, de drie laatste bijdragen, die men als zijn geestelijk testament kan beschouwen. Dan zijn er natuurlijk ook de door Sartre gestichte *Temps Modernes* die nog altijd zijn filosofische lijn in ere houden en die, in 1990, ter gelegenheid van de tiende verjaardag van zijn heengaan, een tweedelige bundel uitgaven met meer dan honderd artikels met betrekking tot zijn werk en persoon. Menig grote naam van de Franse intelligentsia heeft aan deze *Témoins de Sartre* meegewerkt. Dit alles zonder te spreken van het nog altijd zeer actieve dagblad *Libération* dat aanvankelijk, in 1973, door de filosoof in bescherming genomen werd².

Ook de opeenvolging van de postume publicaties van teksten en fragmenten van Sartre bewijzen dat de belangstelling voor zijn oeuvre nog ver van gedoofd is. Belangrijke voorbeelden daarvan zijn: *Les carnets de la drôle de guerre*, 1983, *Lettres au Castor*, 1983, *Cahiers pour une morale*, 1983, *Le scénario Freud*, 1984, *Critique de la raison dialectique II*, 1985, *Mallarmé*, 1985, en recenter *La reine Albemarle ou le dernier touriste*, 1991.

Vermeldenswaardig voor de belangstelling die rond Sartre blijft leven is bovendien een boek dat onlangs uitgegeven werd door de academische toonaangevende *Presses Universitaires de France*. Het gaat om het in 1996 verschenen *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*, geschreven onder leiding van Michel Contat en dat o.a. nieuw materiaal bevat over het ontstaan van het vermelde literaire en autobiografische meesterwerk.

In Vlaanderen tenslotte is het sarteriaans denken ook niet in de vergeetheek geraakt. Talrijk zijn de filosofen en intellectuelen die dit referentiekader blijven hanteren. Zo bijvoorbeeld professor Hubert Dethier die in 1996 een

uitstekende uiteenzetting gaf over Sartres oeuvre in een nummer van Actief van het Masereelfonds.

Maar wat paradoxaal het meest het sarteriaans denken in leven houdt is de blijvende vaak vurige kritiek die zij uitlokt. Zo is Sartre voor de beroemde socioloog Bourdieu nog altijd de auteur die interpelleert. "Il faut relire, dans *L'Être et le Néant*", schrijft hij o.a., "les pages que Sartre consacre à la 'psychologie de Flaubert' et où il s'efforce, contre Freud et Marx réunis, d'arracher la 'personne' du 'créateur' à toute espèce de 'réduction' au général, au genre, à la classe, et d'affirmer la transcendance de l'ego contre les agressions de la pensée génétique, incarnée, selon les époques, par la psychologie ou la sociologie, et contre 'ce qu'Auguste Comte appelait le matérialisme, c'est-à-dire l'explication du supérieur par l'inférieur'. C'est au terme de cette longue 'démonstration', dans laquelle il démontre surtout que tous les moyens lui sont bons pour sauver ses convictions ultimes, que Sartre introduit cette sorte de monstre conceptuel qu'est la notion autodestructive de 'projet originel', acte libre et conscient d'autocréation par lequel le créateur s'assigne son projet de vie"³.

Michel Serres gaat nog een stap verder in zijn in 1995 verschenen *Eloge de la philosophie de langue française*. Voor hem is Sartre precies het model van wat een filosoof niet mag zijn. De man, schrijft hij, "ne savait rien des sciences physiques au moment où elles augmentaient ou multipliaient les dimensions du monde, où elles transformaient les rapports de force entre les nations"⁴. Ook was Sartre helemaal niet op de hoogte van de hedendaagse technische revolutie met zijn "nouvel univers des messages"⁵. Hij bracht anderzijds maar weinig nieuws aan het licht en zijn filosofie gaat niet verder dan een soort eigen commentaar en vertering van enkele belangrijke voorgangers zoals Hegel, Husserl, Heidegger, Freud en Marx. Bovendien beperkt zijn vermaard engagement zich tot een revolutionair gebabbel. Kortom Sartre was voor Serres een café-filosoof, "un raisonneur à portée nulle"⁶. Zijn beroemdheid zou hij tenslotte uitsluitend te danken hebben aan media-drukke rond zijn naam en persoon.

De drie eerste kritieken van Serres betreffende de gebrekkige wetenschappelijke kennis van Sartre, zijn onkunde in verband met de ontwikkeling van de moderne wereld en zijn

beperkte originaliteit zijn, menen wij, alhoewel zeer overtrokken, bespreekbaar, vatbaar voor discussie. De aanvallen ad hominem daarentegen zijn, o.i., eerder belastend voor diegene die ze, met een kenmerkende lichtzinnigheid, heeft geformuleerd. Deze taal die soms aan het hatelijke grenst bewijst trouwens, beter dan elk apologetisch discours, hoezeer Sartre vijftien jaar na zijn dood nog een belangrijke plaats bekleedt temidden van de filosofische polemieken. Men kan niet om hem heen. Hij leeft!

De impact van het sarteriaans gedachtengoed

Wij trachten eerst even aan de belangrijkste punten van Sartres filosofie te herinneren. Daarna zullen wij hun invloed op bepaalde hedendaagse aspecten van het denken verduidelijken.

In *L'Être et le Néant* onderschrijft de auteur van meetaf aan het Husserliaanse principe van de afschaffing van 'arrières-mondes' en van het wezen van het fenomeen. Ook voor hem bestaat het object in eerste instantie 'voor het bewustzijn'. Toch stuit men hier op een mysterie, een gebied van schaduwen en duisternis dat verhelderd moet worden. Er blijft een duistere kern in het midden van de benadering zodat de transparantie, die per definitie eigen is aan het bewustzijn, vreemd blijft aan het object. Het object onderscheidt zich bijgevolg ontologisch van het bewustzijn. Het is, zoals Sartre stelt, een 'être-en-soi'. Hierin ligt een eerste breuk met het fenomenologisch idealisme.

Maar wat weten we over dit en-soi? Volgens Sartre niets anders dan wat betrekking heeft op de manier waarop het zich presenteert. Namelijk dat het ondoorzichtig is, vol van zichzelf, dat het "oneindig zichzelf is en zich in dat zijn uitput"⁷.

Maar, daar het être-en-soi nu "verschillend" is van het bewustzijn, stelt het ons in staat het bewustzijn ontologisch beter te begrijpen: het en-soi is ondoorzichtig, het bewustzijn is voor zichzelf aanwezig; het en-soi heeft genoeg aan zichzelf, het bewustzijn daarentegen is niet door inertie bevangen, maar maakt zich vrij door transcendentie en initiatief. Het bewustzijn is voor Sartre een "être pour soi".

Ontologisch gezien moet men nochtans aannemen dat dit aan zichzelf ontsnappende "être pour soi" een aan de filosofen ontgane belangrijke

implicatie bevat: i.e. dat de mens ook moet kunnen kiezen voor de “ontvluchting”, dat wil zeggen voor een zelfverloochenende houding. De vrijheid impliceert onvermijdelijk de haar eigen mogelijke negatie. En daar ligt precies de oorsprong van wat door Sartre de “mauvaise foi” of kwade trouw genoemd wordt.

Dit is trouwens ook, o.i., de kern van wat door Freud wordt aangeduid als de “Verdrängung”. In de sarteriaanse logica moet dit laatste immers ontstaan in de verlenging van het systematisch opgeven van de spontaneïteit. Deze opgevend houding gaat dan meestal gepaard met zelfbedrog, en zulk een opbod van zelfverloochening vertaalt zich dientengevolge in een nog heviger verdrijving. Zodanig dat men aan het einde van dit proces een “onderdrukte” of “verdrongene” gaat vinden dat de gedaante heeft van het freudiaanse “onbewuste”.

Bovendien moet men dan ook rekening houden met de heropleving van het verdrevene. Eerst en vooral omdat de “mauvaise foi” als dusdanig volledig dubbelzinnig is en zij daarom, ondanks zichzelf, getuigt van een zijnskeuze op het ogenblik zelf dat zij paradoxaal opteert om dat niet te doen. Verder omdat dit verschijnsel van de transcendentie dat, geweld of niet, aanwezig blijft bij haar eigen negering de neiging gaat vertonen om zich te accentueren overeenkomstig het opbod van de repressie.

De vergelijking met Freud heeft nochtans haar grens omdat Sartre volledig gekant is tegen het freudiaans determinisme. In zoverre zelfs dat men zich kan afvragen of de sarteriaanse optiek nog enige marge biedt voor een psychologische evaluatie of voorspelling. En toch meent Sartre dat de onvoorspelbaarheid van de vrijheid niet alle wegen tot het opbouwen van een psychologie onmogelijk maakt. Er blijft ons de mogelijkheid, denkt hij, om over te schakelen naar een terugwerkend en a posteriori onderzoek van de talrijke min of meer beslissende opties die precies te danken zijn aan het zich telkens herhalende menselijk initiatief. De verzamelde informatie kan dan leiden tot het vaststellen van een bepaalde soort handelwijze of concretisatie typerend voor de uitdrukking van elkeens vrijheid. En dit wordt dan de “originele keuze” of het “fundamenteel project” dat de kern is van Sartres existentiële psychoanalyse.

Uit het voorliggende zou men kunnen concluderen dat de visie van de auteur van *L'Être et le Néant* zeer egocentrisch, zelfs solipsistisch, is. Toch is dat maar schijn.

Als ik, zegt Sartre, een robot waarneem die de eigenschap bezit om uit zichzelf objecten te manipuleren, dan blijft deze hoe dan ook correlatief aan mijn bewustzijn. Maar wat gebeurt er op het ogenblik dat ik “de ander” waarneem, een schijnbaar ander ik?

Ook dan blijven de attributen, ondanks hun complexiteit en beweeglijkheid, in de eerste plaats een functie van mijn begrip, dat hen te voorschijn haalt. Toch brengt de ander een extra dimensie naar voren; ook ik kom tevoorschijn voor hem. Op mijn beurt val ik onder zijn “blik”, ben ik “zijn” object en daardoor onderworpen aan zijn doeleinden en initiatieven. Zijn aanwezigheid vormt een uitdaging voor het monopolie over de bevoegdheden, dat tot dan aan mij toebehoorde. Vooral daar hij zich ook aan mij kan opdringen zonder fysiek aanwezig te zijn. Ik voel me “bekeken” of gevangen, hoewel niets bewijst dat de ander er echt is.

hegemonie van mijn wereld heeft ook indirect plaats dankzij collectieve technieken, die me uitnodigen hun gebruiksaanwijzing te hanteren, en die zoals dat het geval is met de taal, letterlijk mijn initiatief insluiten. Zonder nog te spreken over de talrijke sociale regels waar mijn gedrag min of meer discreet mee geconfronteerd wordt. Men ziet dat de impact van transpersoonlijke imperatieven hier alsmaar groter wordt.

Ook trachtte Sartre in een tweede belangrijke theoretische bijdrage, *Critique de la Raison Dialectique* (1960), deze veelvuldige “ander” te volgen in zijn vormen van “gebondenheid” (series) en “verbondenheid” (groupes). Maar als hij deze benadering wilde doorzetten tot het ontstaan van het geheel van de maatschappelijke verhoudingen, moest hij vaststellen dat het referentiemodel van het historisch materialisme, m.n. de begrippen klassenonderscheid en -strijd, onmisbaar werd.

Een laatste stap bestond erin de doeltreffendheid van de samengestelde theorie en de bijhorende methode te bewijzen, bv. door aan te tonen dat aan de hand hiervan het leven van een mens in zijn “totaliteit”, praktisch, zoals de

betrokkene het beleeft, kan worden weergegeven. De keuze viel op Gustave Flaubert (1821-1880) daar deze auteur, volgens Sartre, zijn tegengestelde was en hij zo niet in de verleiding kon komen zich met het personage te identificeren. Andere redenen, zoals de omvang van het materiaal en het belang van het onderwerp voor de Franse literatuur, lagen ook voor de hand. Zo ontstond het laatste belangrijke werk van Sartre, *L'idiot de la famille* (deel I en II in 1971, deel III in 1972).

De regressief-progressief methode, die beschreven wordt in de inleiding van *Critique de la Raison Dialectique*, bevestigt de evolutie van de auteur op het vlak van de "sociologische kennis". De toepassing van deze benadering op het geval Flaubert in *L'idiot de la famille* is in dat opzicht niet minder betekenisvol. Sartre zal in de eerste plaats de feiten en gedragingen van de auteur van Madame Bovary, trachten terug te brengen tot de persoonselijke gegevens en situaties waar ze uit voortkomen.

Bovendien kunnen de "existentiële en positionele keuzes" van Flaubert t.a.v. de objectieve omstandigheden maar ingeschat worden in het kader van deze "regressieve analyse". Wat dan pas de overgang mogelijk maakt naar de constructieve fase van de methode, nl. de "progressieve synthese", die overeenkomt met een volgende stap in het leven van Flaubert. Het spreekt vanzelf dat deze "begrijpende heropbouw" slechts partieel is, en zal stuiten op de ondoordringbaarheid van de gebeurtenissen en gedragingen die plaats hebben na deze onderzoeksperiode. Er moet dus een nieuwe regressie-progressie worden ingezet, en zo tot dit dialectische over-en-weer het begripsobject, het leven en werk van Flaubert, volledig heeft uitgeput. Zo luidt de verbeterde benadering van Sartres existentiële psychoanalyse.

Dat deze sarteriaanse psychoanalytische benadering belangrijk blijft voor de kennis van de mens leidt voor ons geen twijfel. Het voordeel van deze aanpak is, denken wij, minstens drievoudig.

In de eerste plaats wordt in de existentiële psychoanalyse de nadruk gelegd op het unieke van elk mens. Iedereen heeft een specifieke persoonlijkheid. "Cette comparaison," schrijft Sartre in *L'être et le néant*, "nous permet de

mieux comprendre ce que doit être une psychanalyse existentielle, si elle doit pouvoir exister. C'est une méthode destinée à mettre en lumière, sous une forme rigoureusement objective, le choix subjectif par lequel chaque personne se fait personne, c'est-à-dire, se fait annoncer à elle-même ce qu'elle est"⁸.

En deze aanpak hoeft niet arbitrair te zijn. De ontleding kan geconfronteerd worden met het handelen en de getuigenis van de geanalyseerde. "Le critère de la réussite sera pour elle le nombre de faits que son hypothèse permet d'expliquer et d'unifier comme aussi l'intuition évidente de l'irréductibilité du terme atteint. A ce critère s'ajoutera, dans tous les cas où cela sera possible, le témoignage décisoire du sujet. Les résultats ainsi atteints — c'est-à-dire les fins dernières de l'individu — pourront alors faire l'objet d'une classification et c'est sur la comparaison de ces résultats que nous pourrons établir des considérations générales sur la réalité humaine en tant que choix empirique de ses propres fins"⁹.

Voor Sartre, denken wij, kwam dus de typologie pas na de analyse en was zij niet, zoals het meestal de gewoonte is, het referentiekader van de psychopathologie. Maar, indien dit wel degelijk de bedoeling was, dan vinden wij nochtans dat die te ver ging. Elke psychoanalyse, ook de existentiële, steunt inderdaad op onvermijdelijke al dan niet duidelijke typologische verwijzingen. Zonder klaarheid en eerlijkheid hieromtrent loopt men het gevaar dat dit een bron wordt van misleidingen of vooroordelen.

De freudiaanse psychoanalytische theorie lijdt, o.i., anderzijds aan een gebrek aan duidelijkheid. Ze vervalt te vaak in dubbelzinnigheid, verwarring en contradictie. Het laatste hoofdstuk van *Traumdeutung* bijvoorbeeld, dat de theoretische lessen trekt van het voorgaande rijke descriptieve deel, geeft een topische, dynamische en economische uitleg van de werking der dromen. Freud erkent dat het maar om speculatie gaat. Zijn constructie zou vooral heuristisch zijn. Maar het blijkt vlug dat deze voorzichtigheid niet duurzaam is. In verder werk valt het voorbehoud gewoon weg.

Freuds *Psychopathologie van het dagelijks leven* is zoals *Traumdeutung* vooral beschrijvend. Maar hier geraakt Freud dan, wanneer hij

overgaat tot theoretische conclusies, in een duidelijke verwarring. Hij spreekt van verborgen intenties en beschouwt ze als de oorzaak van de mislopende handelingen. Intentionaliteit en oorzakelijkheid zijn nochtans twee zeer verschillende, om niet te zeggen tegengestelde, begrippen.

Freuds denken staat tenslotte zeer in het teken van het determinisme van zijn tijd. Het bewustzijn of het ik is uitgeleverd aan tegengestelde krachten bestaande uit het onbewuste, de instincten en de macht van de realiteit. Doch geeft Freud gelijktijdig toe dat de genezing van de patiënten tenslotte in hun eigen handen belandt. De tegenstelling is evident. Hoe verzoent Freud deze vrijheid immers met het overwegend determinisme van zijn denken?

De voornaamste verdienste van Sartre's existentiële filosofie is dan juist dat zij een oplossing biedt voor deze ambivalentie van de freudiaanse metapsychologie. De sarteriaanse psychotherapeute Betty Cannon heeft, in een werk dat recent in het Frans vertaald werd met als titel *Sartre et la psychanalyse*¹⁰, getoond dat postfreudianen, zoals Winnicott, Kohut, Kernberg en Sullivan, al een stap in deze richting deden. Maar ze bewees ook dat dit niet volstond en dat alleen de toepassing van Sartre's mensbeeld de dubbelzinnigheid, de verwarring en de contradicties van de klassieke psychoanalyse kon opheffen.

Het derde voordeel, tenslotte, van de sarteriaanse psychoanalyse is dat ze, met de vooral in *L'idiot de la famille* toegepaste regressief-progressieve methode, zich niet beperkt tot de studie van de interpersoonlijke geschiedenis van de geanalyseerde. Ze houdt ook rekening met de sociale en culturele achtergrond.

Maar niet alleen Sartres existentiële psychoanalyse kan als nog actueel beschouwd worden. Ook de in de *Critique de la raison dialectique* geformuleerde "Théorie des Ensembles pratiques" blijft een belangrijke bijdrage tot de hedendaagse humane wetenschappen.

Ze heeft immers om te beginnen een uitleg voor het hoe en waarom van het establishment. Ze leert ons hoe het systeem gedragen wordt door de benadeelden. De mensen aanvaardden gewoon de regels omdat ze weten dat als ze dwars liggen de

anderen, al zijn ze ook ontevreden, niet zullen volgen. M.a.w. het establishment is niet het resultaat van een consensus maar wel van recurrente "onmacht-resignatie". Alleen buitengewone omstandigheden, zoals ondragelijke wantoestanden, overdreven uitbuiting of beïnvloeding van opstandigheid elders in de wereld, kunnen daar iets aan veranderen. De "serialiteit" wordt dan plots, meestal onverwacht, doorbroken. Het is ineens het einde van het onderlinge wantrouwen bij de mensen. De concurrentie verdwijnt op het achterplan. De anderen worden integendeel bondgenoten. Meer nog, er ontstaat zelfs een algemene wederzijdse identificatie. Het is de "apocalyps" en de minste misstap van de agenten van het establishment kan dan leiden tot de vorming van de opstandige groep.

Het geval Renault-Vilvoorde is daarvan een uitstekend voorbeeld. Het gaat inderdaad om een plots massaal protest in een context van klassiestrijd die trouwens ook een belangrijke rol speelt in Sartres theorie. De werknemers hebben gedurende lange tijd de door de directie opgedrongen opofferingen aanvaard, zagezegd om de onderneming leefbaar te houden. Men onderging omdat men dacht dat het niet anders kon. En zelfs als het met tegenzin was, liet men begaan in de overtuiging dat de anderen toch niet zouden weigeren. De "serialiteit" was onverbiddelijk. Maar de arrogantie van de directie had geen grenzen meer. Zonder raadpleging van de betrokkenen, zonder voorbereiding, besliste zij de vestiging te sluiten. Het was de druppel die de emmer deed overlopen. De woede was algemeen. Het werd een ware "apocalyps".

Van de kant van establishment zag men dat de directie van Renault te ver was gegaan. Niet dat men de sluiting verkeerd vond. Maar de brutale wijze, daar was het om te doen. Ze was verantwoordelijk voor de doorbreking van de "serialiteit", voor de "apocalyps", voor de opstandige groepsvorming. Om dus de zaak te redden, moest een stap achteruit gezet worden. Formele toegevingen en een min of meer aanvaardbaar "sociaal plan" werden het personeel aangeboden. De bedoeling was de arbeiders te sussen, te verdelen en te ontmoedigen door oneindige onderhandelingen. Het gevoel van onmacht moest er weer in. Zodat de solidariteit en

de opstandige groepsvorming langzamerhand nogmaals de plaats zou ruimen voor de "seriële" passiviteit. Alles ging m.a.w. alsof men vanuit de kringen van het kapitaal en het etablissement de lessen had getrokken van de "théorie des ensembles pratiques", maar dan om het status quo te bewaren.

Hetzelfde kan gezegd worden van de Witte Beweging. ook hier werd de gevestigde orde te onmenselijk en onrechtvaardig en kwam er, rond het pedofiele geweld en de kindermoorden, een opvolging van doorbraak van de "serialiteit", apocalyps, neiging tot actieve groepering en recuperatiewerk. De beweging is nochtans in zekere zin atypisch omdat ze de bovenbouw en niet rechtstreeks de economische structuur van de kapitalistische maatschappij in opspraak brengt.

Men kan dus zeggen dat de "théorie des ensembles pratiques" een gepast werktuig blijft voor de interpretatie van soortgelijke woelige maatschappelijke evenementen. Dat zal wel een van de redenen zijn waarom menig historicus nog altijd belangstelling toont voor Sartres dialectiek. Daarvan getuigt o.a. de waardering die Braudel, de stichter van de beroemde *Ecole des Annales*, voor deze originele zienswijze had. "In Sartres *Critique de la raison dialectique*," schrijft Ludo Abicht, "vond Braudel een denken dat ondanks de ogenschijnlijke afstand tussen 'determinisme en vrijheid' veel dichterbij het zijne stond dan bijvoorbeeld het officiële marxisme, laat staan de ideologie van de PCF. Net als Sartre protesteerde Braudel tegen het verkeerde gebruik dat marxisten van Marx' sociale model hebben gemaakt, alsof we het in de geschiedenis over onveranderlijke eeuwige wetten kunnen hebben"¹¹.

Sartres moraal en politiek engagement

Prof. Dethier schreef in een recent nummer van Actief: "Tenslotte hebben we de moreel-politieke betekenis van Sartre, voor mij de meest indrukwekkende. Op dit punt is hij voor mij het symbool van de filosoof die consequent links bleef en de voeling met de politieke realiteit nooit verloor"¹². Feit is dat Sartre zich altijd tegen het conformisme gewerd heeft. Voor hem bestonden er geen gevestigde waarden. En diegenen die zich daarop beroepen verbergen dan gewoon hun voorafgaande moreelconformistische keuze. Zij

accepteren niet, zoals ze beweren, de voor hen onbespreekbare patronen omdat ze heilig zijn maar, in feite, negeren vooreerst zichzelf om deze heiligheid te vestigen. De moraal, m.a.w., is voor hen een dekking ten dienste van de ontwijking van de verantwoordelijkheid. "Aucune morale générale ne peut," zegt Sartre, "vous indiquer ce qu'il y a à faire; il n'y a pas de signe dans le monde. Les catholiques répondront: mais il y a des signes. Admettons-le; c'est moi-même en tout cas qui choisis le sens qu'ils ont"¹³. Het zich vastklampen aan a priori waarden is een houding die volledig in het teken staat van de "mauvaise foi".

Sartre vindt het zichzelf bedriegen niet bepaald het beste middel om het lot in eigen handen te nemen of om te zorgen voor het "se faire être" dat ontologisch kenmerkend is voor het "pour-soi", zeg maar de mens. Daarom is het, volgens de sarteriaanse existentialistische filosofie, eerder verkiesbaar zich integendeel open te stellen en de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid te assumeren.

Sartre pleit m.a.w. voor de heideggeriaanse authenticiteit. Maar deze keuze voor een vrijheid die haar eigen regels bepaalt, voegt hij daaraan toe, veronderstelt dat men de anderen ook het liefst deze beste weg zou zien betreden. Bovendien "... l'homme se trouve dans une situation organisée, où il est lui-même engagé, il engage par son choix l'humanité entière, et il ne peut éviter de choisir: ou bien il restera chaste, ou il se mariera sans avoir d'enfants, ou il se mariera et aura des enfants; de toute façon quoi qu'il fasse, il est impossible qu'il ne prenne pas une responsabilité totale en face de ce problème"¹⁴. De authenticiteit heeft, al is ze niet gebaseerd op vooraf gevestigde waarden, een universele geladenheid. Mijn mogelijkheden om vrij en authentiek te handelen zijn trouwens afhankelijk van de vrijheid die in het algemeen verzekerd is. Oppressie en onderwerping zijn niet verenigbaar met authenticiteit. Er is geen sarteriaanse moraal zonder engagement.

Maar nooit gaf Sartre, trouw aan zijn authenticiteitsprincipe, zijn onafhankelijkheid, zijn degagement, op. Het verst engageerde hij zich nochtans in de jaren 50 toen hij het voor de communisten en de Sovjet-Unie opnam. En toch werd hij geen lid van de PCF, waarmee trouwens

zijn relaties niet al te best bleven. Hij bleef maar, zelfs in dit uiterste geval, een “compagnon de route”.

Dit neemt niet weg dat de schommelingen in Sartres engagement niet kunnen onderschat worden. Ze hingen natuurlijk af van de omstandigheden. Maar zijn gemoedstoestand speelde daarin ook een rol. In 1941, toen hij terugkwam uit krijgsgevangenschap in Duitsland, stichtte hij met vrienden en vroegere leerlingen een verzetsbeweging van intellectuelen die “Socialisme et Liberté”, een heel programma, heette. Na de oorlog dan werd hij de stichter met David Rousset en Robert Altman van een “derde weg partij”, het *Rassemblement Démocratique et Révolutionnaire* dat zich zowel weerde tegen de communisten als tegen de gaullisten (RPF). Na zijn ontgoocheling met Kroesjtsjef en met de verplettering door de sovjettroepen van de Hongaarse opstand in 1956 steunde Sartre vooral de antikoloniale strijd, meer bepaald in Algerije en in Vietnam. In '68 was hij een actieve aanhanger van de anarchistisch getinte studentenbeweging. De debâcle van deze contestatie bracht hem tenslotte in het kielzog van de “minorités agissantes” en zelfs van de maoïsten.

De allerlaatste wending van Sartres engagement ontstond toen hij ging dialogeren met Benny Lévy, een maoïstische leider die zijn secretaris werd toen hij midden de jaren zeventig het gezichtsvermogen verloor. Ze hebben de eerste conclusies van hun gesprekken in drie bijdragen aan het tijdschrift *Le Nouvel Observateur* toevertrouwd nog enige tijd voor het overlijden van de illustere filosoof in 1980.

Sartre heeft de lessen getrokken uit zijn weinig opbeurende politieke ervaringen. Van het communisme moet hij niets meer hebben sinds de opeenstapeling van ontgoochelingen van de jaren vijftig en zestig. Maar traditioneel links is ook geen oplossing voor hem. Deze strekking is door gebrek aan visie vervallen in neerwaarts electoralisme. “Selon moi,” zegt hij in zijn gesprek met Benny Lévy, “la gauche est morte de ce que les principes qu'elle utilisait n'avaient jamais été mis clairement sur le papier ou dans les esprits.”¹⁵ Voor wat betreft het gauchisme dat het principe van de sans-culottes, de soevereiniteit van het volk, in ere wou herstellen, is de faling

het gevolg van een onvermogen om rekening te houden met de omstandigheden. Sartre is, m.a.w., niet gekant tegen het radicalisme van de gauchisten maar tegen hun voluntarisme. “Alors la radicalité, nous dirons, si tu veux,” beweert hij, “que ce n'est pas tellement la fin poursuivie que l'intention de poursuivre cette fin; c'est l'intention, comme aurait dit la morale kantienne, qui est première, c'est l'intention qui doit être radicale. Mais ça n'implique pas que, dans le chemin ensuite poursuivi pour aller vers la réalisation de la fin que nous avons intentionnellement voulue radicale et radicalement, ça n'implique pas que nous ne puissions être amenés à faire usage d'autres moyens que ceux que nous avions d'abord conçus, et que, par conséquent, l'action arrive à sa fin en différant un peu de ce qu'elle était au départ”¹⁶.

Is nu de democratie een van die verplichte omwegen? Sartre is in ieder geval heus geen aanhanger van het representatief stelsel. Hij schreef zelfs een artikel in *Les Temps Modernes* van januari 1973¹⁷ met de veelzeggende titel *Elections piège à cons*. Dit standpunt werd sindsdien nochtans gevoelig gewijzigd. Verkiezingen, gaf Sartre toe, doorbreken het maatschappelijk atomisme, het ieder voor zich patroon. De mensen moeten zich uitspreken voor gemeenschappelijke doeleinden met anderen. Het is een bescheiden stap in de goede richting, naar de meer oorspronkelijke broederlijkheid: “Or, ce qui a été mis dans le vote, c'était une liaison d'hommes entre eux, qui n'était pas encore le vote puisqu'il devait avoir lieu.”¹⁸ Doch daar kan het niet bij blijven. De democratie is zoveel meer dan periodische verkiezingen. In werkelijkheid veronderstelt ze een uitgebreide inzet van de burgers. “Car la démocratie, pour ma part et je crois pour la tienne,” voegt Sartre eraan toen, “me paraît être non seulement une forme politique de pouvoir, ou de manière de donner le pouvoir, mais une vie, une forme de vie. On vit démocratiquement et, selon moi, c'est cette forme là, et aucune autre, qui doit être pour nous actuellement la manière de vivre des hommes.”¹⁹

Sartre, m.a.w., denkt dat de democratische mogelijkheden tot hun uiterste benut moeten worden. Als model voor de acties in deze zin kan trouwens, o.i., het in 1967 gerichte “Russell

Tribunaal in verband met de oorlogsmisdaden in Vietnam”, waarvan Sartre en de beroemde Engelse wetenschapper-filosoof de medevoorzitters waren, dienen.

Natuurlijk gaat het niet om een werkelijke rechtbank maar om een morele rechtspraak die waarborgen biedt van uiterste objectiviteit en eerlijkheid. Deze tribune moet, anders gezegd, een spreekbuis worden voor een goed ingelichte openbare opinie. Zoals Sartre het uitdrukt in het tijdschrift *Tricontinental* van 3 december 1967: “Le Tribunal Russell est né parce qu’il était réclamé. Non certes que l’on l’attendît en connaissance de cause ni, surtout, sous la forme qu’il a prise. Il est né comme il a pu, du besoin qu’on sentait chez les masses de voir une législation universelle et entérinée par tous les gouvernements — mais restée morte parce qu’elle ne pouvait pas vivre sans être révolutionnaire — s’appliquer après enquête et rigoureusement aux actions précises du gouvernement américain dans le conflit du Vietnam”²⁰.

Sartre vond trouwens dat een soortgelijke strategie ook toepasselijk was op binnenlandse aangelegenheden. Het ging meer bepaald om de mijnramp van 4 februari 1970 in Fouquières, in het noorden van Frankrijk, die verschillende slachtoffers eiste. Zoals gewoonlijk sprak men van het noodlot of werd de onvoorzichtigheid van de mijnwerkers zelf als oorzaak van het ongeval aangeduid. Woedend gingen dan de betrokken

arbeiders over tot de tegenaanval en verwoestten een kantoor van de Houillères du Nord, de overheidsonderneming die de mijn beheerde, in Hénin-Liétard.

Er was stof genoeg voor een rechtszaak. Maar vooraf reeds wist men dat de werkelijke verantwoordelijken, de meesterknechten, de ingenieurs, de dokters, de directeurs, enz., die, gelet op de concurrentie, onophoudelijk het werk hadden opgedreven ten koste van de veiligheid, vrijgesproken zouden worden terwijl de brandstichters hun straf niet zouden ontlopen. Zo luidde trouwens het vonnis van de *Cour de Sécurité de l’Etat* d.d. 17 december 1970.

Een tegenzet was, in deze omstandigheden, onontbeerlijk en weer eens meende Sartre dat een opinietribunaal het geschonden eigen recht van het establishment aan de kaak moest stellen. De bevolking mocht niet blootgesteld worden aan dit zoveelste bedrog. De werkelijke verantwoordelijken van de ramp mochten niet gespaard blijven²¹.

De strategie van de opinierichtbanken zou, in onze tijden van falende justitie en van niet gehouden politieke beloften, in ieder geval niet ongelegen zijn. De actualiteit daarvan kan niet geloofwaardig worden.

En het is bewust daarom dat het Tribunaal Russell in beeld gebracht werd door middel van de fotocompositie die de omslag van ons boek *La morale et la pratique politique de Sartre* tooit²².



Noten

¹ Cf. *Cahiers Internationaux de symbolisme*, n 62-63-64, 1989, Ciephum, Mons, 1989.

² Cf. Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1960*, Gallimard, Paris, 1985, p. 618.

³ Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992, p. 265.

⁴ Michel Serres, *Eloge de la philosophie en langue française*, Fayard, Paris, 1995, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1948, p. 34. Een aantal van de hieropvolgende paragrafen is overgenomen uit: Rudolf Gutwirth, *De Sarteriaanse opvatting van de verankering van de mens in de wereld*, vertaling Ludo Abicht en Patrick Deboes, *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, Gent, n° 3, september 1987, 7-40.

⁸ *Ibid.*, p. 662.

⁹ *Ibid.*, p. 663.

¹⁰ P.U.F., Paris, 1993.

¹¹ Ludo Abicht, *De wereld van Fernand Braudel, in Streven, december 1988*, Antwerpen, p. 230.

¹² Hubert Dethier, *Hulde aan Sartre*, nr. 199, p. 20.

¹³ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1958, p. 47.

¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵ Jean-Paul Sartre en Benny Lévy, *Violence et Fraternité*, France Observateur, n° 801, 17-23 maart 1980, p. 107.

¹⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹⁷ Jean-Paul Sartre, *Situations X*, Gallimard, Paris, 1976, p. 75.

¹⁸ *Violence et Fraternité*, op. cit., p. 121.

¹⁹ *Ibid.*, p. 119.

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Situations VII*, Gallimard, Paris, 1972, p. 98.

²¹ Jean-Paul Sartre, *Situations VIII*, Gallimard, Paris, 1972, p. 98.

²² Rudolf Gutwirth, Brussel: VUBpress, 1996.