

Inleiding

Ontstaan en vergaan van Sartres filosofie in historisch-kritisch perspectief

Harm Boukema

De hierna volgende bijdragen zijn geschreven door studenten die het afgelopen semester een door mij verzorgd doctoraalcollege over Sartre hebben gevolgd. Omdat ik die cursus vanuit een heel bepaalde invalshoek heb gegeven, lijkt het me nuttig eerst iets te vertellen over mijn achtergrond.

Sartre in mijn leven

Er zijn duizenden, misschien wel miljoenen verhalen te vertellen over levens waarin Sartre een meer of minder grote rol heeft gespeeld. Mij verhaal is als volgt.

Toen ik in 1963 in Utrecht wis- en natuurkunde ging studeren, dacht ik gekozen te hebben voor het vak dat het meest beantwoordde aan mijn verlangen dingen te begrijpen. Mijn vader, die eigenlijk een Groningse herenboer had moeten worden en tegen de zin van zijn vader in voor de electrotechniek had gekozen, had dat verlangen in mij wakker geroepen. Zijn enthousiasme voor de wonderen van natuur en techniek werkte aanstekelijk. Hij was blij en opgelucht dat mijn oudere broer en ik allebei in zijn voetsporen verder gingen. Diep in mijn hart wist ik eigenlijk wel dat ik het liefst filosofie wilde doen. Gestimuleerd door mijn broer, die ook al begon te twifelen aan zijn beroepskeuze, begon ik Sartres te lezen en besloot ik twee jaar later de wis- en natuurkunde tot bijvak te degraderen. Het was of de geschiedenis zich herhaalde. En dat kwam hard aan bij mijn vader. Omdat hij de redelijkheid hoog in het vaandel voerde, accepteerde hij mijn beslissing, maar niet van harte. Hij was diep teleurgesteld.

Aldus betrad ik met *L'Être et le Néant* in de hand het glibberige pad van de filosofie. Wat mij daar in aansprak, was niet zozeer Sartres atheïsme - ik was sowieso al humanistisch opgevoed en was eerder geneigd de opvattingen van mijn ouders in dat opzicht te wantrouwen - maar de notie van *mauvaise foi* (kwade trouw). Bij ons thuis stond de idee van een erfelijk bepaald karakter dat je van je (voor)ouders meekrijgt, hoog aangeschreven. Mijn ouders vonden dat ik vooral op mijn vader leek. Er zat ook wel wat in, maar het werd me zó vaak voorgehouden, dat ik al vroeg geërgerd reageerde met de woorden "misschien lijk ik wel op mezelf".

Sartre heeft mij geholpen dit instinctieve, wie weet wel erfelijk bepaalde verzet op intellectueel niveau voort te zetten en de redelijkheid waarin ik was opgegroeid, te wantrouwen. Filosofie bedrijven betekende voor mij niet alleen dat ik mijn intellect op een ruimer terrein ging toepassen dan ik in mijn aanvankelijke studie gedaan had, maar ook en vooral dat ik het op een andere *manier* wilde toepassen. Het toverwoord *dialectiek*, door Sartre veelvuldig gebruikt, vooral in zijn latere werk, oefende op mij een zodanige

aantrekkingskracht uit, dat het Sartrianse existentialisme gaandeweg steeds meer op de achtergrond raakte. Via Marx en neo-marxisten zoals Adorno en Marcuse kwam ik uiteindelijk vanzelf terecht in het wat rustiger vaarwater van Hegel, de aartsvader van de dialectiek, en via Hegel bij mijn leermeester Hollak.

Al gauw begon mijn exacte opvoeding, de stem van mijn vader, aan mijn geweten te knagen. Om te voorkomen dat ik in de vicieuze cirkel van een betoverend hegeliaans jargon verstrikt raakte, probeerde ik met exactere filosofen in discussie te gaan: analytische filosofen. Ik zocht weerstand en vond die vooral bij Wittgenstein. Tot mijn verbazing ontdekte ik dat zijn werk door een heel andere geest geïnspireerd is dan ik vermoedde: de geest van een religieus existentialisme. Er vond in mij een ommekeer plaats die me niet alleen dichterbij Wittgenstein bracht, maar ook bij mijn vader, die inmiddels al lang overleden was.

Jarenlang grasduinde ik in allerlei mystieke en spirituele literatuur. Toen kreeg ik *A Course in Miracles* in handen, een boek dat ik nog steeds heel hoog acht, en las daar, opnieuw tot mijn grote verbazing, in het Workbook for Students: Lesson 1: *Nothing I see in this room [on this street, from this window, in this place] means anything*. Terug naar af, terug bij Sartre, terug bij *la Nausée*. De wonderen zijn de wereld nog niet uit.

Een jaar of tien later las ik in de krant een artikel van Ger Groot over Sartres come-back in het Parijse intellectuele leven. De filosoof wiens theorie over het nietigend karakter van de mens bevestigd leek te worden door het feit dat hij zelf tientallen jaren was genegeerd, werd plotsklaps weer geaccepteerd! Dat was voor mij de druppel die de emmer van mijn sluimerende sympathie voor Sartre deed overlopen. Ik besloot het vage voornemen waarmee ik sowieso al een tijd rondliep, het plan ooit eens een doctoraalcollege over Sartre te geven, in daden om te zetten.

Benaderingswijze

Hoe zou ik dat aanpakken? Eén ding stond vast: in ieder geval zou ik Sartre *historisch* willen benaderen. Geschiedenis van de Moderne en Hedendaagse Wijsbegeerte is nu eenmaal mijn vak; ik doceer het al tientallen jaren. Via mijn leermeester Hollak ben ik daarin verzeild geraakt. Maar het zou wel erg onsartriaans zijn te suggereren dat ik daar zelf geen deel aan heb gehad. Hollak fascineerde mij en vele anderen omdat hij probeerde het historische met het *kritische* te verbinden. Dat ideaal heb ik altijd vastgehouden, ook toen ik mij geïnspireerd door Wittgenstein, wat verder van Hegel en Hollak verwijderde. Steeds ben ik blijven zoeken naar een filosofische benadering van de geschiedenis van de filosofie of, wat op hetzelfde neerkomt, naar een filosofisch standpunt vanwaaruit de geschiedenis van de filosofie verhelderd kan worden.

Het belangrijkste punt waar ik in het kader van deze zoektocht op gestoten ben, kan worden beschouwd als een laatste restje hegelianisme: let op *tegenpolen* en vooral op hun eenheid. De vraag waar een filosoof naar toe wil, kan niet los worden gezien van de vraag waar hij van af wil. In feite zijn het twee kanten van één en dezelfde vraag.

Toegepast op Sartre betekent dit, dat je je niet alleen maar moet concentreren op datgene waar hij een lans voor wil breken: de vluchtigheid van het menselijk bewustzijn, vrijheid, verantwoordelijkheid, authenticiteit en engagement, maar ook op de schaduwzijde daarvan, op de duistere kracht die volgens hem overwonnen moet worden om dat alles te accepteren. De kerngedachte van Sartres hoofdwerk *L'Être et le Néant* kan namelijk als volgt worden samengevat: We zijn absoluut vrij en verantwoordelijk; daar valt niets aan te veranderen. We zijn “gedoemd vrij te zijn” en hebben dus niet de vrijheid onze vrijheid teniet te doen, maar wel om ons vrij ten opzichte van onze vrijheid te verhouden en dus

ook om te doen *alsof* we niet vrij zijn. Dat laatste heet *mauvaise foi*. Het is de normaalste zaak van de wereld, zoals onder andere blijkt uit het feit dat we maar al te vaak zeggen en denken niet te *kunnen* terwijl we in feite niet *willen*. Juist daarom zijn de meeste mensen niet bereid Sartres boodschap te accepteren.

Aldus kwam ik vanzelf weer terug bij het thema dat me in eerste instantie sowieso het meest had aangesproken. En omdat dat in *L'Être et le Néant* het meest prominent naar voren komt, leek het me voor de hand te liggen dat boek centraal te stellen. Toch heb ik dat niet gedaan. Het is te dik en te zwaar. In de oorspronkelijke uitgave woog het precies één kilo. Bovendien heeft de ervaring me geleerd, dat het vaak verhelderend kan zijn bij het begin te beginnen. Terug naar de *oorsprong* van Sartre's filosofie. Ik koos zijn eerste officiële filosofische geschrift *La Transcendence de l'Ego*, (dat, zoals ik heb vastgesteld, in boekvorm precies één ons weegt) als hoofdtekst en daaromheen wat fragmenten uit literaire en wijsgerige teksten die de weg naar *L'Être et le Néant* markeren. En omdat de vraag naar de oorsprong van Sartres filosofie niet alleen bij mij, maar ook bij diverse huidige Franse filosofen zoals Alain Renaut en Bernard-Henri Lévy opkomt in het kader van een terugblik vanuit een hernieuwde belangstelling na tientallen jaren van verwaarlozing, leek het me passend ook aandacht te besteden aan de vraag hoe Sartres *ondergang*, die vanaf het begin van de zestiger jaren plaatsvindt, te verklaren is

Sartres vertrekpunt: eenheid van literatuur en filosofie

Waar is de oorsprong van Sartres werk te vinden? Als je afgaat op zijn eigen getuigenissen, zijn gesprekken met Simone de Beauvoir aan het eind van zijn leven en de film *Sartre par lui-même* van Michel Contat, dan kan er geen twijfel over bestaan, dat zijn hele veelzijdige oeuvre is voortgekomen uit het streven literatuur en filosofie bij elkaar te brengen. Sartre wilde al schrijver worden en was al volop aan het schrijven toen hij in 1924 door lezing van Bergson voor het eerst door de filosofie werd gegrepen. Hij was al bezig aan de zoveelste versie van *la Nausée* toen hij zich tien jaar later, gestimuleerd door Raymond Aron, in Berlijn terugtrok om Husserl te gaan bestuderen en de hierboven genoemde, één ons wegende verhandeling schreef.

Waar wilde hij met die verbroedering van literatuur en filosofie naar toe en wat wilde hij daarmee vermijden? Zoals hij zelf in *Les Mots* vertelt, is Sartre tussen de volwassenen en tussen de boeken opgegroeid. Hij verslond literatuur en leefde aanvankelijk in de waan dat de wereld van de literatuur niet alleen mooier en spannender, maar ook echter, grootser en dieper is dan de wereld van alledag. Het heeft hem diep geschokt rond zijn tiende jaar te ervaren dat de werkelijkheid buitenshuis op een heel andere manier bleek te contrasteren met het fictieve dan hij gedacht had: niet alleen grauwer en saaier, maar ook harder, ruwer en vijandiger.

Later concentreert zich deze ervaring in zijn allereerste semi-filosofische kernbegrip: *contingentie*. In de genoemde documentaire vertelt Sartre, dat deze notie bij hem is opgekomen toen hij in de bioscoop zat en zich opeens realiseerde, dat een landschap in een film een eenheid vertoont, een harmonie; het past bij de gevoelens van de personages, terwijl een echt landschap zo'n eenheid mist. Dat is toevallig zoals het is, zonder reden. Deze intuïtie heeft natuurlijk niet alleen maar betrekking op film of literatuur. Het punt waar het Sartre om gaat is eerder, dat ook in het gewone leven het redeloze, gratuite, naakte bestaan voortdurend wordt toegedekt en met redenen wordt omkleed. Wij mensen doen voortdurend ons best te leven als *bourgeois*, d.w.z. in een veilige burcht, een afgeschermd, geordende wereld waarin ons bestaan en alles waarmee we het zo druk

hebben, een zin en een plaats heeft. Die tendens vormt de tegenpool van de notie 'contingentie' en is de voorbode van wat later *mauvaise foi* zal heten.

La Nausée, Sartres eerste grote succes, kan gezien worden als een filosofische roman, een zichzelf relativierend verhaal, waarin het contrast tussen het fictieve en het contingente, het verhaal dat evenals een melodie een begin en een eind heeft enerzijds en de begin- en eindeloze werkelijkheid anderzijds, voortdurend aan de orde wordt gesteld. Onfilosofische literatuur is voor Sartre sentimentele, idealiserende, in zichzelf zwelgende literatuur die toegeeft aan onze angst voor de contingente dimensie van het bestaan. Filosofische literatuur daarentegen is, open naar het niet-fictieve, open naar het contingente bestaan

Het heersende kantianisme

In Sartres houding ten opzichte van de filosofie zien we precies hetzelfde punt naar voren komen, maar nu in spiegelbeeld. Wat stoorde hem in de attitude van zijn filosofische leermeesters zoals Brunschvicg en Alain? Eveneens het rustige, ordelijke, idealiserende. Na de Frans-Duitse Oorlog die geleid had tot de oprichting van het Tweede Duitse Rijk en in Frankrijk tot de val van Napoleon III, gevolgd door de vestiging van de Derde Republiek (1871), waren de Franse filosofen opmerkelijk genoeg nogal germanofiel geworden, een tendens die na de Eerste en de Tweede Wereldoorlog alleen nog maar sterker is geworden. Wat Sartre dwars zat, was niet *dat* het gebeurde, maar *hoe*. Hij keert zich tegen de heersende voorliefde voor een academische, door Kant geïnspireerde benaderingswijze, die zich er op toelegt de mogelijksvoorwaarden en de *rechtsgeldigheid* van kennis, ervaring, wetenschap en moraal bloot te leggen. Filosofen zij denkers, maar als ze hun vak zodanig uitoefenen, dat ze denken in een denkende rechtvaardiging van het bestaande hun doel bereikt te hebben, verloochenen ze volgens Sartre hun roeping. Zo'n stijl van filosoferen sluit de filosofie in zichzelf op en sluit haar, net als idealiserende literatuur, af van het contingente.

Husserls intentionaliteitsidee

Toen Sartre in 1933 in contact kwam met het werk van Edmund Husserl, de Tsjechische, maar in feite Duitstalige grondlegger van de fenomenologie, zag hij in hem direct de grote leermeester, de reddende engel die hem, nog veel sterker dan Bergson, kon helpen met het heersende kantianisme te breken.

Evenals de klassieke empirist David Hume, is Husserl van mening dat al ons denken z'n inhouden aan de *ervaring* ontleent. Maar er zijn twee fundamentele verschillen. In de eerste plaats vat Husserl ervaring veel ruimer op, zo, dat ook *inzicht* als een vorm van ervaring, van aanschouwing wordt geaccepteerd. En in de tweede plaats is hij van mening dat het veel *moeilijker* is onze oorspronkelijke ervaring terug te vinden dan men gewoonlijk denkt. Ervaring dreigt ongemerkt door intellectueel geweld verkracht te worden. Empiristen zoals Hume *dachten* hun filosofie op ervaring te funderen, terwijl ze in feite de ervaring zelf verward hebben met *dat wat* voor een heel bepaalde vorm van ervaring, de introspectie, de innerlijke waarneming, *gegeven* is. Zij en vele anderen na hem hebben over het hoofd gezien dat onze oorspronkelijke ervaring niet een object *is*, maar een object *heeft*. Kortom, ze hebben de *intentionaliteit* van het bewustzijn over het hoofd gezien: Bewustzijn is bewustzijn *van* iets, een object dat, zoals Husserl zich uitdrukt, dat "geen reëel bestanddeel" is van het bewustzijn.

Als ik de bast van een boom betast en voel hoe ruw die is, heb ik ongetwijfeld tastgebaarwordingen die voor de introspectie verschijnen. Maar die gebaarwordingen, die inderdaad een reëel bestanddeel zijn van mijn tastervaring, zijn nu juist iets anders dan de ruwheid die ik voel. Die is niet *in* mijn gevoel, maar *ervoor* gegeven.

Hoe komen filosofen ertoe zoiets doodeenvoudigs over het hoofd te zien? Doordat het object dat het bewustzijn te boven gaat (met een geleerd woord: *transcendeert*), in ons geval de ruwe bast, *in zekere zin* wel een 'bestanddeel' is van het bewustzijn, namelijk in die zin dat het er wezenlijk bij hoort. Een psycholoog die zou willen beschrijven wat er in mij omgaat wanneer ik die boom betast, kan de ruwe bast van die boom niet onvermeld laten. Het bewustzijn kan niet beschreven worden zonder datgene waarop het gericht is, het transcendente object, erbij te betrekken.

Sartres enthousiasme

In zijn bevlogen artikel *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (geschreven in 1934, maar pas later gepubliceerd) drukt Sartre deze kerngedachte als volgt uit: "Als je, hetgeen onmogelijk is, 'in' een bewustzijn zou binnentreden, dan zou je door een wervelwind gegrepen en naar buiten geslingerd worden, bij die boom, midden in het stof, want het bewustzijn heeft geen 'binnenste', het is niets dan buiten-zichzelf-zijn en het is deze absolute vlucht, deze weigering substantie te zijn, die het als bewustzijn constitueert".

In het licht van het voorafgaande zal vanzelf duidelijk zijn geworden wat dit voor Sartre betekent: Eindelijk frisse lucht, eindelijk een vorm van denken die een opening maakt naar de ervaring en naar de openheid van de ervaring. Husserl is voor hem de reddende engel die de filosofie verlost uit de bedompte atmosfeer van haar abstracte, academische en conservatieve zelfgenoegzaamheid door een brug te slaan naar het concrete leven, ja zelfs naar de *literatuur*. "Hij heeft ons", aldus Sartre, "de wereld van de kunstenaars en de profeten teruggegeven: afschrikwekkend, vijandig, gevaarlijk, met toevluchtsoorden van genade en liefde."

Objectivisme als tegenkracht

Hoe is het te verklaren dat de intentionaliteitsidee zoveel commotie teweeg kon brengen? Het inzicht dat bewustzijn bewustzijn is *van* iets, van iets anders dan dat bewustzijn zelf, klinkt in eerste instantie even banaal als de stelling dat elke tante een tante is *van* iemand anders dan die tante zelf of dat elke hoofdstad een hoofdstad is *van* iets anders dan die hoofdstad zelf. Inderdaad, maar zoals ik eigenlijk al heb aangeduid, is de pointe van Husserls opvatting niet alleen dat bewustzijn bewustzijn is *van* iets, maar ook en vooral dat dat gewoonlijk over het hoofd wordt gezien. Dat laatste is allesbehalve triviaal. De term 'intentionaliteit' wordt pas relevant in de mate waarin we ons bewust worden van de neiging die ons verhindert datgene wat ermee bedoeld wordt, te erkennen. Wat voor neiging is dat? *Objectivisme*, oftewel de tendens alles als object te willen behandelen, als een gegeven dat in de wereld naast andere gegevens kan worden aangetroffen.

Objectivisme volgens Husserl

De manier waarop Husserl de intentionaliteitsidee uitwerkt, krijgt pas reliëf als we ons afvragen hoe hij de keerzijde ervan, het genoemde objectivisme, opvat. Welnu, hij ziet het als *naturalisme*, als *positivisme*, als de neiging alles in het keurslijf van het *feitelijk* gegeven, het *werkelijk bestaande*, het reële te persen. Vandaar dat hij in de loop van zijn ontwikkeling tot de overtuiging is gekomen, dat de ware kern van de intentionaliteit pas dán goed uit de verf komt, wanneer we afstand nemen van ons natuurlijke, vanzelfsprekende geloof in het bestaan van alle gegevens die samen de wereld uitmaken. Zodra we dat doen, aldus Husserl, wordt vanzelf duidelijk dat de wereld niet alles is. Zodra we ophouden te leven vanuit het geloof in het bestaan van de wereld, zien we dat onder andere dat intentionele geloof zelf, geen deel is van de wereld. Het wordt onderhouden door een buitenwerelds en meta-feitelijk subject, een *transcendentiaal ego* dat aan de aandacht van het natuurlijke bewustzijn ontsnapt. Het hele veld van betekenissen die maken dat we in staat zijn iets *als* zus of zo gegeven, *als* mogelijk, *als* evident, of *als* waarschijnlijk op te vatten, ligt in dit subject opgesloten.

Sartres kritiek op Husserl: het ik als object

In het licht van het voorafgaande zal het de lezer niet verbazen dat Sartre zich met deze kantiaanse wending moeilijk kan verenigen. In *La Transcendance de l'Ego* tracht hij zowel de intentionaliteitsidee als de keerzijde daarvan, de objectivistische intentionaliteitsblindheid, op een andere manier uit te werken die beter strookt met het contingentiemotief waaraan hij intussen in *La Nausée* een literaire gestalte tracht te geven. Zijn kerngedachte is duizelingwekkend eenvoudig: Het is niet alleen onnodig, maar zelfs funest om, zoals Husserl dat doet, de intentionaliteit in een subject te verankeren. Als je rigoureuus vasthoudt dat het bewustzijn geen object is, maar een object *heeft*, dan moet je het als pure beweging opvatten, als zuivere relatie die noch in iets anders gehuisvest is, noch iets anders in zich huisvest. Het ik is een ding, of beter een onding, het is het centrum van de binnenwereld die zich ontvouwt voor het 'oog' van de introspectie. Zodra het bewustzijn, dat juist niet object is, door het reflecterende bewustzijn als object wordt behandeld, verschijnt het onherroepelijk in een *dingmatige gestalte*, (we horen hier de stem van Marx al doorklinken) als gedragen door-, voortspruitend uit- en gegeven voor *mij*. 'Ik' is het magische punt waar subjectiviteit en objectiviteit in elkaar lijken te versmelten. Ik lijk eigenaar en toeschouwer te zijn van het bewustzijn dat ik heb.

Zelfbewustzijn en objectivisme

Betekent dit dat Sartre het zelfbewustzijn loochent? Als daaronder verstaan wordt dat ik mij bewust wordt van mijzelf als subject en object van mijn bewustzijn, dan wel. Maar anders opgevat, als het voor-zichzelf-zijn van het bewustzijn, als subjectiviteit zonder subject oftewel als *être pour-soi* speelt het in Sartres gedachtengang juist een cruciale rol. Om dit te verduidelijken kunnen we uitgaan van de vraag hoe we überhaupt weet kunnen hebben van het intentionele bewustzijn. Als intentionaliteit nu juist niet past in de vorm van het object - en daarover is Sartre zoals we zagen zeer gedecideerd, nog gedecideerder dan Husserl -, dan is er maar één mogelijkheid, namelijk dat het intentionele bewustzijn op een andere manier verschijnt dan als object. En als dat zo is, waaraan zou het dan anders kunnen verschijnen dan aan *zichzelf*. Bewustzijn van iets is *voor zich* zonder object van zichzelf te zijn; het is een voor-zich-zijnde gerichtheid op iets anders. En dat voor-zich-zijn, dat *être-pour-soi* is niet een hoedanigheid die het bewustzijn óók nog heeft naast zijn

gerichtheid op het object, het is de *zijnswijze* van het bewustzijn. Ja, Sartre gaat nog een stap verder: het is zijn *enig mogelijke* zijnswijze. Want een bewustzijn dat zich alleen maar bewust was van iets anders, een bewustzijn dus dat voor zichzelf verborgen bleef en hoogstens als object aan een ander bewustzijn kon verschijnen, zou volgens hem *te dingmatig* zijn om überhaupt intentioneel te kunnen zijn.

Het bewustzijn, aldus Sartre, heeft niet een externe onderzoeker, een psycholoog of filosoof nodig om te verschijnen; het heeft geen ander zijn dan verschijnen. Hoe leren we verschillende vormen van intentionaliteit, zoals schaamte, vertwijfeling of verwondering kennen? Niet door ze als object bij onszelf of bij anderen aan te treffen, maar door beschaamd, vertwijfeld of verwonderd te *zijn*. We kennen ze oorspronkelijk in hun zuivere vorm van binnenuit, pas in tweede instantie in gestolde vorm van buitenaf.

Nu wordt vanzelf duidelijk hoe en waarom Sartre ook aan het objectivisme een andere draai geeft dan Husserl. Hij vat het ruimer op: niet alleen intellectueel maar ook existentieel, als hang naar substantialiteit, als de behoefte de leegte van het bewustzijn te vullen door te proberen iets of iemand te *zijn*, als poging de vluchtigheid en spontaneïteit van het intentionele bewustzijn te ontvluchten door het met het object van introspectie te vereenzelvigen. En dat betekent tevens, dat Sartre meer dan Husserl bereid is het gewraakte objectivisme te zien als iets dat het bewustzijn *zichzelf* aandoet en zichzelf aan *kan* doen omdat het intentioneel is. Hij begrijpt het immers als een vlucht door het bewustzijn voor de onontkoombare vluchtigheid van het bewustzijn. En dat wijst onmiskenbaar in de richting van datgene wat tien jaar later *mauvaise foi* zal heten, ja zelfs daaroverheen in de richting van wat Marx als *Entfremdung* en *Verdinglichung* betitelt.

Verbeelding en être en-soi

Het ontwikkelingsproces dat Sartre in deze periode doormaakt, bestaat hoofdzakelijk hierin, dat de *contingentie*-idee waaraan hij in eerste instantie alleen een literaire gestalte wist te geven, in zijn intentionaliteitsopvatting wordt geïntegreerd, met als gevolg dat hij zich verder van Husserl losmaakt. Zijn studies over de verbeelding (een thema dat hem als schrijver-filosoof wel moest interesseren; hij was er al vanaf 1927 mee bezig) zijn in dit verband van doorslaggevend belang, vooral het sluitstuk *L'Imaginaire* (1940). In navolging van Husserl benadrukt Sartre dat het fictieve, het imaginaire *object* is van verbeelding en niet een beeld dat in het bewustzijn rond zweeft. Zelfs wanneer ik mij iets voorstel dat ik zojuist nog heb waargenomen, stel ik het mij voor als iets dat *niet* werkelijk aan mijn bewustzijn tegenwoordig is. Deze negatie wordt niet alleen door ons filosofen van buitenaf geconstateerd, maar kenmerkt de strekking, de *zin* van de verbeelding *zelf*.

Wat blijkt hieruit? In ieder geval dat alleen een bewustzijn dat ook kan waarnemen zich iets kan verbeelden. Een louter verbeeldend bewustzijn is onmogelijk, even onmogelijk als een louter reflecterend, introspectief bewustzijn. Verbeelding en innerlijke waarneming zijn beide parasitair, ze vooronderstellen een andersoortige basis, waartoe in ieder geval de uitwendige waarneming behoort. Wat is het verschil tussen het verbeelde en het waargenomene? Aan een waargenomen boom die ik zie valt stapsgewijs eindeloos veel te ontdekken. Die heeft iets onuitputtelijks, z'n zijn gaat niet op in z'n verschijnen, in z'n object zijn; hij heeft een op-zich-zijn, een *être en-soi*. Maar een voorgestelde boom toont zich restloos. Die heeft niets te verbergen; z'n zijn is niets anders dan object-zijn voor de verbeelding.

Hoe eenvoudig en vanzelfsprekend dit alles ook moge klinken, Sartre trekt er een belangrijke conclusie uit die hem in staat stelt zich verder van Husserl los te maken: De door Husserl gepropageerde oordeelsopshorting ten aanzien van het bestaan van de

wereld, door hem bedoeld om de intentionaliteit zuiver uit de verf te laten komen, is *onmogelijk*. Zonder *être en-soi* zou er geen *pour-soi*, geen zelfbewuste intentionaliteit kunnen zijn.

Walging als grenservaring

Hoe ervaren we dat op-zich-zijn, dat *être en-soi*? Ook al is de boom die we zien op zich, toch krijgen we dat op-zich-zijn nooit apart te zien. Wat we zien is een *object*, d.w.z. iets dat *als* zus of zo gegeven is. *Als* de boom die ik tijdens mijn dagelijks wandeling door het stadspark al vaker heb gezien, *als* de boom waaronder ik kan schuilen voor de regen of *als* object van biologisch onderzoek. Maar hoe hebben we dan weet van zijn op-zich-zijn? Eerder als grens van de gewone ervaring of als grenservaring. Wanneer Roquentin, de hoofdpersoon uit *La Nausée*, in het stadspark van Bouville (Le Havre) die beruchte en geduchte kastanjeboom tegenkomt, gebeurt er iets vreemds. Het is alsof hij opeens oog in oog staat met de ondoorgrondelijkheid van die boom. Ja, eigenlijk is het woord “boom” misplaatst evenals het woord “tegenkomen”. Want hij treedt die boom niet vanuit een bepaald perspectief tegemoet, hij ziet hem niet als zus of zo. Het is eerder zo, dat ‘iets’ zich aan hem openbaart, maar dan ‘als’ iets dat helemaal geen ‘zich’ heeft en nergens in past. Het is zinloos, zonder reden, *contingent*, even contingent als zijn eigen bestaan: walgelijk.

Verbeelding en negatie

Sartre trekt uit zijn analyse van de verbeelding ook nog een tweede, niet minder belangrijke conclusie: Ook al is de verbeelding een bepaalde en bovendien slechts secundaire vorm van intentionaliteit, toch komt daarin iets heel pregnant naar voren, dat wezenlijk is voor bewustzijn überhaupt en dat dus ook in alle vormen van intentionaliteit is terug te vinden, namelijk de *negatie*. Wanneer ik die boom bij voorbeeld benader als object van wetenschappelijk onderzoek, dan zie ik hem als iets dat nog *niet* voldoende onderzocht is. Zelfs in de walging is iets daarvan terug te vinden. Het is immers een *negatieve* ervaring waarin ontdekt wordt dat de dingen op zich *geen* zin hebben. Alleen iemand die zich een zinvolle werkelijkheid verbeeldt, kan in conflict daarmee de contingentie ervaren. Het is dan ook tekenend, dat Sartre aan het slot van *L'Imaginaire* de walging duidt als *overgang*, als de ontgoocheling die we ervaren wanneer we *uit* de bioscoop komen, of eigenlijk uit de film *in* de bioscoop terugkeren, uit de droomwereld in de werkelijkheid.

Als we onze verbeeldingskracht gebruiken om ons een bewustzijn voor te stellen dat over geen enkele verbeeldingskracht beschikt, dan moeten we, aldus Sartre, tot de conclusie komen dat een dergelijk bewustzijn puur fictief is. Het zou een bewustzijn moeten zijn dat *niet* in staat is nee te zeggen, *niet* in staat afstand te nemen van de werkelijkheid. Het zou geheel en al opgaan in de wereld, ja nog sterker: het zou deel uitmaken van de wereld als geheel zonder dat geheel *voor zich* te kunnen stellen. Het woord “wereld” zou zo’n bewustzijn niets zeggen. Het zou evenmin niet in staat zijn *zich* van iets *anders* te onderscheiden. Kortom het zou ophouden intentioneel te zijn en dus ook ophouden bewustzijn te zijn.

Intentionaliteit als vrijheid in situatie

Wat heeft dit alles te betekenen voor Sartres bewustzijnsopvatting en voor de keerzijde daarvan, het bewustzijnsvertroebelende objectivisme? De duizend gram dichtbedrukt

papier die hij nodig heeft gehad om dat uit te leggen, drukken zwaar op mijn geweten. Maar ik zal toch een poging wagen er kort op in te gaan.

In feite waren we de negatie al veel eerder tegengekomen, namelijk toen we intentionaliteit in het algemeen omschreven door te zeggen: bewustzijn is bewustzijn van iets *anders* dan dat bewustzijn zelf, oftewel van iets dat *niet* dat bewustzijn zelf is. Gaan we nu met deze negatie op dezelfde manier om als eerder met de specifieke negatie die we gebruikten om het object van de verbeelding te omschrijven, d.w.z. beschouwen we die als negatie die het bewustzijn *zelf* voltrekt, dan komen we tot de opmerkelijke conclusie dat elk bewustzijn *zichzelf* negeert en, zoals Sartre er direct aan toevoegt, *zichzelf moet* negeren niet alleen om *buiten zichzelf*, maar ook om *voor zich* te kunnen zijn.

Juist door deze negativiteit onderscheidt het bewustzijn zich van het *être en-soi*. Want dat wordt 'gekenmerkt' door pure positiviteit, door negatieloosheid en verhoudingsloosheid. En dat markeert tevens de radicale verandering die Sartres bewustzijnsopvatting ondergaat: het *pour-soi*, dat aanvankelijk gezien werd als niet passend in de vorm van het *object*, wordt nu gezien als niet passend in de vorm van het *en-soi*. Daarmee krijgt ook het aanvankelijke anti-objectivisme een nieuwe, mildere vorm. Sartre loochent nu niet meer dat het *pour-soi* zich ervoor leent tot object gemaakt te worden, onder andere door de blik van de ander, maar alleen dat het object is of wat dan ook is op de *wijze* van het *être en-soi*, d.w.z. op de negatieloze wijze van te zijn wat je bent. Deze grondgedachte komt tot uiting in de beroemde formule dat het bewustzijn *is wat het niet is en niet is wat het is*. En omdat het bewustzijn door deze gewijzigde opvatting een menselijker gezicht krijgt - het wordt minder engelachtig en daarmee ook Heideggeriaans - mogen we ook gerust zeggen dat de *mens* is wat hij niet is en niet is wat hij is.

Het eerste deel van deze slogan drukt niets anders uit dan het buiten-zichzelf-zijn, het niet in zichzelf opgesloten zijn, oftewel *in* iets *anders* zijn. Waarin? Niet in het *en-soi* zelf, want dat heeft nergens plaats voor, maar in de *ontmoeting* met het *en-soi* of, wat voor Sartre hetzelfde betekent, in de *wereld*, in de totaliteit van alles wat gegeven is, wat *object* is en zin heeft, of concreter: in een bepaalde, gegeven *situatie*.

Het tweede deel zegt, dat wij, juist omdat we nooit en te nimmer werkelijk aan onze negatieve, zich tot zichzelf verhoudende zijnswijze kunnen ontsnappen, niet opgaan in de situatie waarin we verkeren. We verhouden ons ertoe, we zijn vrij: *vrij in situatie*. Oftewel: in de wereld maar niet van de wereld.

Mauvaise foi

Het vroegere objectivisme maakt nu plaats voor iets dat er weliswaar op lijkt, maar toch wezenlijk anders is, namelijk zijnsverlangen, *désir d'être*, oftewel het verlangen iets of iemand te zijn op de wijze van het *en-soi*. En dat kan twee tegengestelde vormen aannemen: Enerzijds de poging in de wereld, in de desbetreffende situatie te zijn volgens de wet van de identiteit. Hiervan is sprake in Sartres beroemde beschrijving van de ober die zich helemaal met zijn rol identificeert. Hij speelt ober te *zijn*.

Anderzijds de poging de situatie te ontvluchten door vrij te *zijn*, of - wat op hetzelfde neerkomt - te doen alsof je *niet* in die situatie bent op de manier waarop die boom niet in de kamer staat, maar in de tuin. Dit doet zich voor in het door Sartre geschetste geval van de vrouw die opeens één en al geest wordt, wanneer haar aanbieder een toenaderingspoging doet door haar hand beet te pakken. Ze gaat er niet op in en trekt haar hand ook niet terug, maar laat hem als een dood ding in de zijne rusten.

Authenticiteit: glorie en ondergang van Sartres filosofie

In *L'Être et le Néant* benadrukt Sartre dat de *mogelijkheid* van de kwade trouw in het wezen van het bewustzijn opgesloten ligt: juist omdat het nietigend van aard is, kan het zich ook negatief ten opzichte van die nietigende aard verhouden. Maar, zo zegt hij in een korte voetnoot, dat hoeft niet per se te gebeuren. De mens kan zijn vrijheid, zijn labiele, niet fixeerbare zijnswijze ook op zich nemen. Verder laat hij het daarbij.

Na de oorlog, toen Sartre aan zijn meest roemrijke periode begon, heeft hij steeds meer toegegeven aan het verlangen naar een *positieve invulling* van de authenticiteit. Daarom is hij mijns inziens steeds meer verstrikt geraakt in wat Luuk van Middelaar in zijn boek *Politicide* “de carrousel van revolutionair engagement” heeft genoemd. En daarmee heeft Sartre denk ik tevens de ondergang van zijn filosofie ingeluid. Want het is juist deze Sartre, of beter: dit aspect van de latere Sartre, het aspect van de wat al te negentiende-eeuwse padvinder-filosoof, die door Foucault en zijn geestverwanten als verouderd is afgedankt.

Kritische stellingname

Deze historische verklaring steunt op een kritische stellingname. Ik geloof dat Sartre echt iets te pakken heeft, zoals alle grote filosofen trouwens. Zijn werk is geïnspireerd. En alles wat geïnspireerd is is me heilig. Ik geloof met hem dat de werkelijkheid niet past in de zin die wij er doorgaans aan geven en dus ook dat wij, voorzover we zin *geven*, niet in de werkelijkheid passen. Maar ik ga niet met hem mee als hij beweert dat zowel ons eigen bestaan als het op zich zijn van de dingen om ons heen *absoluut* contingent en zinloos is. Die stelling gaat verder dan de ervaring kan bewijzen. Het is een geloof en volgens mij geen goed geloof. Onder andere geïnspireerd door *A Course in Miracles* vertrouw ik erop dat er onder mijn eigennuttige ego een dieper zelf schuilgaat en achter de betekenis die dat ego aan de werkelijkheid tracht te geven, een andere, diepere zin. Gezien vanuit dit perspectief bestaat authenticiteit vooralsnog alleen maar in het proberen te herkennen van *mauvaise foi* in de maatschappij, in anderen, maar vooral in jezelf.

Anders gezegd: onechtheid en echtheid verhouden zich als de wolken tot de zon die erachter schijnt. Er is maar één instantie die de wolken kan oplossen: het verwarmende licht van de zon. Maar daarmee is natuurlijk niet gezegd dat de kracht van de zon geheel en al opgaat in het belichten en laten verdampen van nevels. Vandaar: “vooralsnog”. Sartre doet alsof de fenomenologische beschrijving van de *mauvaise foi* een apart hoofdstuk is dan geheel los van het authenticiteitsvraagstuk behandeld kan worden. Kortom: hij ziet over het hoofd dat het twee tegengestelde versies zijn van één en dezelfde kwestie. Zo komt hij ertoe te denken dat echtheid moet worden *ingevuld* nadat de onechtheid is ontmaskerd. Maar volgens mij kan en hoeft er helemaal geen invulling plaats te vinden. Voorzover we in staat zijn een vleugje onechtheid echt als zodanig te erkennen, zijn we al bezig er afstand van te nemen. Sartres stelregel dat het bewustzijn alleen van binnenuit benaderd kan worden, geldt alleen voorzover het echt is, niet voorzover het te kwader trouw is.

De hierna volgende bijdragen

Als ik mij niet vergis getuigen de hierna volgende bijdragen ervan dat de tijd er rijp voor is Sartre opnieuw tegemoet te treden. De geest van zijn veelzijdige oeuvre, zeker ook van zijn vroege werk, is levendig en krachtig genoeg om ons nu, in een andere historische situatie, te inspireren.

Francis Reuling doet een oprechte en mijns inziens succesvolle poging de tegenstrijdige gevoelens die Sartre in haar heeft opgeroepen, aan een onderzoek te onderwerpen. Haar persoonlijke verwerking van de weerstanden die zijn filosofie bij haar opwekte, heeft als vanzelf, geheel in de geest van Sartre, een literaire vorm aangenomen. Wat haar vooral dwars zit is het beeld van Sartre als *maakbaarheidsfilosoof*. Daardoorheen ontdekt ze echter een andere, meer ontspannen Sartre.

Ook de bijdrage van *Fjedor de Beer* vertrekt vanuit de aversie die Sartre bij hemzelf en vele anderen te weeg heeft gebracht. Hij onderzoekt de sombere, negatieve kijk op het leven die vooral uit zijn vroege literaire werk lijkt te spreken en hoopt langs die weg de existentialistische grondgedachten die Sartre in zijn filosofie verwerkt heeft, voor zichzelf en zijn lezers toegankelijk te maken. Daartoe vergelijkt hij het titelverhaal uit de bundel *Le Mur* met de beroemde, akelig heldere novelle *De dood van Iwan Ilitsch* van de religieuze existentialistische schrijver Leo Tolstoj.

Ans Linssen gaat eveneens vergelijkenderwijs te werk. Zij plaatst Sartre naast Camus en signaleert een bepaalde lotsverbondenheid: in beider jeugd heeft, zij het dan op verschillende manieren, *zwijgzaamheid* een beslissende rol gespeeld. Vervolgens onderzoekt zij aan de hand van *L'Etranger* en *La Nausée* hoe dit thema in hun literaire werk gestalte heeft gekregen om tot slot nog kort in te gaan op de manier waarop beide heren (of waren het kwajongens?) ruzie hebben gekregen en van elkaar vervreemd zijn geraakt.

De bijdrage van *Matthias Pauwels* is ongetwijfeld de meest weerbarstige. Hij benadert Sartre vanuit een post-sartriaans, door Lacan geïnspireerde invalshoek en constateert in *La Transcendance de l'Ego* een dubbelzinnigheid die te maken heeft met de wortel van het kwaad, de oorsprong van het objectivisme, alias *mauvaise foi*. Heeft de identificatie met het ego volgens Sartre nut of niet? Ligt alleen de *mogelijkheid* daarvan in de 'aard' van het bewustzijn opgesloten, of ook de *noodzaak*? Voor beide interpretaties zijn in de tekst aanwijzingen te vinden. Sartre is dus onduidelijk en het ziet er niet naar uit dat hij er later in geslaagd is in dit opzicht duidelijker te worden.

Geertje Pouderooyen gaat uitgesproken analytisch te werk. Zij concentreert zich op één kwestie, de paradox waarmee Sartre in *L'Être et le Néant* zijn uiteenzetting over de *mauvaise foi* begint: kwade trouw heeft te maken met leugenachtigheid en bedrog, maar is iets anders dan een gewone leugen of gewoon boerenbedrog, eerder zoiets als *zelfbedrog*. Maar hoe is dat mogelijk? Wat blijft er van bedrog over als de bedrieger, die weet hoe het zit, met de bedrogene, die juist om de tuin wordt geleid, samenvalt? Aan het slot van zijn betoog komt Sartre op deze kwestie terug. Zijn gedachtengang is moeilijk en spannend. Geertje Pouderooyen tracht Sartre op de voet te volgen en komt tot de conclusie dat hij er niet volledig in geslaagd is de paradox op te lossen.

Léonnie van der Weegen kon evenmin de verleiding weerstaan in Sartres hoofdwerk te duiken. Zij concentreert zich op een thema dat in mijn uiteenzetting alleen maar is aangestipt: de thematiek van het *être-pour-autrui*, het zijn voor de ander, hetgeen voor Sartre betekent: door de blik van de ander tot object gemaakt worden. Uitgaande van de beruchte, in het toneelstuk *Huis Clos* voorkomende uitspraak "de hel, dat zijn de anderen" onderzoekt zij de rol die de kwade trouw in dit verband speelt.

Harm Boukema (1945) is als universitair docent in de geschiedenis van de moderne en hedendaagse wijsbegeerte verbonden aan de Katholieke Universiteit Nijmegen.