

T08H2B

JR 24043

RIJKSUNIVERSITEIT TE GENT
FACULTEIT LETTEREN EN WIJSBEGEERTE

Bewustzijn en Engagement

Een kritiek op het vrijheidsbegrip van Sartre

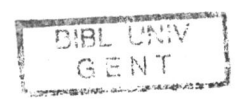
AL-527720-10

Scriptie aangeboden tot het
verkrijgen van de graad
licentiaat in de Wijsbegeerte
door

Johan MOYAERT

o.l.v. Prof. Dr. R. Boehm

1980



1999 B23

Mijn oprechte dank aan Rudolf Boehm en Benoit Angelet voor de talrijke goede raadgevingen en voor al hetgeen ik ondertussen van hen geleerd heb; en mijn moeder dank ik voor de zorgvuldigheid en het geduld waarmee ze de definitieve kopij getypt heeft.

I N H O U D S T A F E L .

Inleiding.	p. 1
Eerste hoofdstuk : de kritiek op "l'esprit de sérieux" als uitgangspunt.	p. 9
Tweede hoofdstuk : de totale leegte van het Sartrianaans bewustzijn.	p. 22
Derde hoofdstuk : de nietiging en de vrijheid.	p. 41
Vierde hoofdstuk : objektieve kennis, vrijheid en engagement.	p. 57
Vijfde hoofdstuk : het theologisch perspectief van Sartre.	p. 70
Zesde hoofdstuk : over het engagement in de intellektuele arbeid.	p. 79
Zevende hoofdstuk : het olympisch standpunt van Questions de méthode.	p. 84
Achtste hoofdstuk : tot besluit : Sartre en Flaubert.	p. 96
Bibliografie.	p.104

I N L E I D I N G.

La phénoménologie de la perception is twee jaar na L'Être et le Néant verschenen. Daarin formuleerde Merleau-Ponty reeds een afdoende kritiek op de stellingen van Sartre. En nochtans, toen Merleau-Ponty zich vele jaren later nog eens konfronteerde met de ontologie van L'Être et le Néant, met de bedoeling haar nog beter te overwinnen, bleek de positie van Sartre voor hem plots een onvermoede sterkte te bezitten, en kon hij ze niet meer zo goed weerleggen. Alles wat hij tegen Sartre probeerde in te brengen kon eigenlijk binnen het kader van de ontologie van L'Être et le Néant gerecupereerd worden. Telkens Merleau-Ponty tegen de Sartriaanse ontologie in, duidelijk wil maken dat het bewustzijn substantialiteit bezit en niet een "néant" vormt, lijkt het dat precies zijn positieve beweringen over de substantialiteit van het bewustzijn altijd reeds een ander bewustzijn vooropstellen dat zelf al een realisatie is van het Sartriaanse "néant". Rudolf Boehm heeft aangetoond dat Merleau's mislukking te wijten is

aan het feit dat hij ondanks alles toch blijft vasthouden aan het waarheidsideaal van de adekwatie tussen een zaak en haar voorstelling.(1)

De strukturalisten lijken dikwijls in dezelfde aporie terecht te komen. Sartres filosofie wordt door hen als naïef bestempeld omdat hij nog gelooft dat het bewustzijn door een synthetische aktiviteit de werkelijkheid in volstrekte helderheid kan overschouwen om ze dan in een soeverein projekt te overschrijden. Als Foucault in de inleiding van L'archéologie du savoir uitlegt waarom men zo afkerig staat tegenover zijn eigen benadering van de geschiedenis, mikt hij overduidelijk op Sartre :

"ce qu'on pleure si fort, ce n'est pas la disparition de l'histoire, c'est l'effacement de cette forme d'histoire qui était en secret, mais toute entière, référé à l'activité synthétique du sujet, ce qu'on pleure, c'est ce devenir qui devait fournir à la souveraineté de la conscience un abri plus sûr, moins exposé, que les mythes, les systèmes de parenté, les langues, la sexualité ou le désir; ce qu'on pleure, c'est la possibilité de ramener par le projet, le travail du sens ou le mouvement de la totalisation, le jeu des déterminations matérielles, des règles de pratique, des systèmes inconscients, des relations rigoureuses mais non réfléchies, des corrélations qui échappent à toute expérience vécue; ce qu'on pleure, c'est cet usage idéologique de l'histoire par lequel on essaie de restituer à l'homme tout ce qui, depuis plus d'un siècle, n'a cessé de lui échapper."(2)

Van zijn kant vindt Althusser de Sartrianse stellingen totaal onvruchtbaar. Ze zouden zelfs een belemmering -een epistemologische hinderpaal- vormen voor de ontwikkeling van de geschiedeniswetenschap :

(1) Boehm, R., Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty, in : Tijdschrift voor filosofie, XL (1978), pp.56-77.

(2) Foucault , L'archéologie du savoir, (Paris, Gallimard , 1969), p.24.

"Les ingénieux développements des positions Sartreennes ont-il en fin de compte permis de produire quelques connaissances scientifiques sur l'économie, la lutte des classes, l'Etat, le prolétariat, les idéologies, etc. pour comprendre l'histoire et agir dans l'histoire ? Nous avons malheureusement lieu d'en douter. (...) Ces thèses font obstacle au développement de la connaissance. Au lieu de la faire avancer, elles la font plutôt reculer : très précisément elles la font reculer en deçà des découvertes et des acquisitions scientifiques de Marx et de Lénine. Elles nous ramènent à une "philosophie de l'histoire" préscientifique."(1)

Althusser vindt dat Sartre uiteindelijk een burgerlijk ideoloog blijft, die aan de mensen een louter inge-beelde vrijheid toeschrijft en op die manier de aandacht wegtrekt van de machtsverhoudingen die achter het bewustzijn, de gang van de maatschappij bepalen.

Maar evenals bij Merleau-Ponty is er bij de strukturalisten dikwijls een vreemde dubbelzinnigheid in hun stellingname ten opzichte van Sartre. De kritiek op Sartre neemt meestal de vorm van een ontmaskering aan. Het bewustzijn, zoals het in L'Être et le Néant gedacht wordt, zou de dupe zijn van een netwerk van onbewuste regels en van verborgen mogelijkheidsvoorwaarden, of van de materialiteit van de taal of ook van de klassepositie van het individu, enz. De ontmaskering gebeurt dan doordat men al wat het bewustzijn bedriegt, in de exterioriteit brengt zodat het op zijn beurt objekt wordt door een ander, nu wèl "gedemystificeerd" bewustzijn. Maar precies deze akt waardoor het bewustzijn een positie inneemt van waaruit het zijn eigen materialiteit in het zicht kan krijgen, is niets minder dan wat in L'Être et le Néant beschreven staat als de nietiging ("néantisation").

(1) Althusser, Réponse à John Lewis, (Paris, Maspero, 1973), pp.43-44.

?
 In de marge van de strukturalistische aanpak is dus on-
 miskenbaar een Sartriaanse visie werkzaam, want op een
 onuitgesproken vlak blijft het bewustzijnsbegrip van
L'Être et le Néant, ook en zelfs vooral daar waar het
 bekritiseerd wordt, als ideaal fungeren. De "weerlegging"
 van de stelling dat het bewustzijn volledig transparant
 is, lijkt zelf soms niet anders te beogen dan die trans-
 parantie nu eens voor goed te realiseren. De ironie van
 de zaak is dat Sartre zelf in zulk een vreemde begooche-
 ling verstrikt geraakt is. Sinds de publikatie van L'Être
 et le Néant heeft hij een ander bewustzijnsbegrip inge-
 voerd, dat hij "le vécu" noemt, en waarmee hij in reke-
 ning wil brengen dat een aktueel bewustzijn een eigen
 soort materialiteit bezit waardoor het niet geheel door-
 zichtig is voor zichzelf. Maar ook bij hem dient deze
 nieuwe notie in de eerste plaats om een leemte op te
 vullen in de bestaande menswetenschappen zodat al die
 kennis in een allesomvattende antropologie kan worden
 samengebracht. Maar de distantiëring ten opzichte van
L'Être et le Néant heeft veel meer van een omweg om uit-
 eindelijk toch weer, en nu zelfs veel uitdrukkelijker,
 de positie in te nemen van een bewustzijn dat bijna een
 "néant" is.

?
 Maar omdat Sartre ondanks alles nooit heeft toege-
 geven aan nihilistische neigingen en hij steeds bevrij-
 dend wilde zijn, o.m. door zijn kritiek op "l'esprit de
 sérieux" en nadien op het dogmatisme in het marxisme,
 komt bij hem zeer scherp een problematiek aan het licht
 betreffende de verhouding van bewustzijn en engagement
 die elders meestal in het duister blijft. In Sartres
 werk wordt het namelijk, om zo te zeggen in een levende
 getuigenis, duidelijk dat het soort bewustzijn waarvan
 in L'Être et le Néant het begrip wordt geanalyseerd en

waar?

te bewijzen!

waar?

dat zijn ideaal van bewustzijn is gebleven, principieel onverzoenbaar is met elke vorm van engagement. Bovendien wordt in L'Être et le Néant, tussen de regels door en zonder dat Sartre het goed lijkt te beseffen, begrijpelijk gemaakt waar die onverenigbaarheid vandaan komt.

nikkeg

Het punt waar alles rond draait is het begrip "néantisation". Volgens Sartre nietigt het bewustzijn voortdurend zijn eigen inhouden, t.t.z. het distantieert zich stelselmatig van elke materialiteit die het dreigt te krijgen en blijft daardoor transparant. Elk aktueel bewustzijn wordt "genietigd" door een nieuw bewustzijn zodat het eerste verdwijnt in het "en-soi" van het verleden. In L'Être et le Néant ziet Sartre dus in een radikale, steeds hernieuwde epochè (ἐποχή) - die in feite toch maar een extreme mogelijkheid van het bewustzijn is - de "essentie" van het bewustzijn aan het werk. Door de epochè stelt het bewustzijn alle realiteit buiten zich en maakt zich ontvankelijk voor de realiteit zoals die op zichzelf is. De realiteit verschijnt voor het bewustzijn in fragmenten die als glinsteringen zijn aan de rand van het en-soi en waarin telkens een stuk en-soi oplicht ("oplichten" gebruikt in de intransitieve betekenis, de betekenis van het duitse "aufleuchten"). Ze bestaan slechts voor en dank zij het bewustzijn en zij zijn het ook, waar het bewustzijn zich telkens weer van distantieert in een steeds hernieuwde poging om het en-soi zelf te recupereren.

Dat het bewustzijn een nietigende kracht heeft betekent dus in de eerste plaats dat alle vooroordelen, voorbij ervaringen, alle interessen die invloed zouden kunnen uitoefenen op het bewustzijn in zijn interpretatie van de realiteit door het bewustzijn vernietigd worden in hun motiverende werkzaamheid, precies doordat het bewustzijn er stelselmatig afstand van neemt en er in die zin altijd reeds over heen is. Eén van de centrale stellingen van

L'Être et le Néant is nu deze : de nietiging, waardoor het bewustzijn de realiteit buiten zich stelt, is zelf al de aanvang van een projekt dat de werkelijkheid overschrijdt en dit projekt is totaal vrij omdat het bewustzijn zich door niets laat leiden zonder het eerst in een adekwaat weten vast te leggen.

Maar op dit punt brengt L'Être et le Néant ons in de grootste verlegenheid. Het bewustzijn realiseert de transparantie door zich te distantiëren van al het impliciete dat de materialiteit van het geïncarneerde bewustzijn uitmaakt (de lichamelijke, het verleden, de belangen,...). Zo wordt het bewustzijn, in het besef van zijn eigen nietigheid, pure ontvankelijkheid voor de exterioriteit, maar -en dit moet een centraal punt worden van de kritiek op Sartre- de adequate waarheid die het daar bezit, kan het bewustzijn op geen enkele manier nog raken; omdat het zich juist heeft losgemaakt van al datgene waarin het zou kunnen geraakt worden. Het bewustzijn viseert de exterioriteit zonder zich ook maar ergens bij betrokken te voelen. Het wordt door niets getroffen en het weet niet eens wat het moet beginnen met deze realiteit, die in onsamenhangende, willekeurige fragmenten oplicht, waar het een ogenblik bij aanwezig is, om er zich dan weer van los te maken en ze te vergeten.

Engagement wordt onmogelijk gemaakt want er is geen interioriteit meer die zich wil waarmaken en er is geen vereenzelviging met een belang. Sartre beweert dat het engagement een gratuite breuk is van het pour-soi met zijn toestand van luciditeit en dat iemand van kwade trouw is als hij beweert dat hij zijn situatie niet kan transcenderen: want door het feit zelf dat hij er zich bewust van is, is hij er al een "néant" van verwijderd en in die zin over heen. Maar tegen Sartre moet men in-

brenge(n) dat deze transparantie, zoals beschreven in L'Être et le Néant, eerder een soort paralysering is en een symptoom van een tekort aan eender welk projekt. Het pour-soi ziet niet eens de samenhangen in de realiteit meer die juist dan van belang worden als men zich op het plan van de menselijke interessen stelt. Het is veeleer zo dat het pour-soi de geïnteresseerde betrokkenheid die voor het gesitueerde bewustzijn voorheen al bestond, vernietigd heeft.

Deze aporie vormt het punt waar onderhavige scriptie rond draait.

Later zal Sartre met een ander bewustzijnsbegrip werken. Het bewustzijn wordt dan niet meer gedacht als een "pensée de survol" maar als "een specifiek moment van een globaal objektief proces". Maar, zoals gezegd, heeft een dergelijke kentering een zeer dubbelzinnig statuut en uit de kontekst blijkt steeds hoe Sartre zich in feite reeds op het standpunt gesteld heeft van een "ander" bewustzijn dat het gesitueerde bewustzijn heeft genietigd om er de meta-waarheid van te ontdekken. In zijn Questions de méthode en Critique de la raison dialectique gebeurt de nietiging door het opsporen van algemene waarheden aangaande het gesitueerde bewustzijn waardoor we steeds verder verwijderd geraken van de werkelijkheid die ons interesseert. Sartre theoretiseert wel veel over hét engagement maar zegt weinig of niets over het kapitalisme terwijl dat toch één van de kwesties is die hem toen aanging en ons nu aangaat.

Ook hier blijft Sartre zelf uiteindelijk -maar, zoals we zullen zien, op een heel eigen manier- het slachtoffer van een overheersend verlangen naar zekerheid. Hij probeert doorheen de konkrete, perspectivistische werkelijkheid een universele werkelijkheid in het zicht te krijgen die de eerste haar uiteindelijke zin moet geven.

nikkeg

Aanzake?

nikkeg

In de grond is de "Néantisation" een "Tentation du Néant". Deze verleiding tot het niets, dat is hét thema van het werk van Flaubert. Sartre heeft een groot werk over Flaubert geschreven. Het is bedoeld als een afrekening met diens weigering zich te engageren. Maar Sartre maakt zich misschien wat al te graag van Flaubert af want de romans van Flaubert zijn een karikatuur van Sartres vrijheidsbegrip.

Het is deze thematiek die in de volgende hoofdstukken aan bod komt.

EERSTE HOOFDSTUK : de kritiek op "l'esprit de sérieux"
als uitgangspunt.

De verhouding tussen bewustzijn en engagement is bij Sartre steeds een centraal thema gebleven. Het sleutelbegrip waarmee hij die verhouding tot uitdrukking wil brengen is het "projekt". Sartre is ervan overtuigd dat mensen verantwoordelijk zijn voor de gestalte die hun leven krijgt. Daarbij bedoelt hij niet zozeer dat hun levensloop de realisatie is van een voorstelling maar wel dat elke houding, elk gedrag, elke arbeid een heropname is van het verleden, en dit in een bepaalde betekenis en op zulke wijze dat ze een beslissing inhoudt voor de toekomst. Zijn analyses van de kwade trouw tonen hoe de medeplichtigheid zich soms voor zichzelf wil verbergen. Zo heeft het feit dat men zich aan een zuiver imaginaire wereld vastklampt, bijvoorbeeld niet zozeer de betekenis dat men objektief machteloos is omdat de realiteit zich verzet tegen de verwezenlijking van een mooie droom, maar deze vastklamping heeft integendeel de betekenis van een weigering, de eigenheid van de realiteit en haar eigen vormen van weerstand te erkennen. De irreële objecten worden verkozen, precies omdat ze geen weerstand bieden aan de grillen van het bewustzijn. De eigen passiviteit vergoelijken door nostalgie is kwade trouw want wie zich niet meer met de werkelijkheid konfronteert, droomt op de duur enkel nog armtierige, stereotype schema's. "On aurait donc tort de prendre le monde du schizophrène pour un torrent d'images d'une richesse et d'un éclat qui compenseraient la monotonie du réel : c'est un monde pauvre et méticuleux, où les mêmes scènes se répètent inlassablement, jusqu'au moindre détail, accompagnées du même cérémonial où tout est réglé à l'avance, prévu; où, surtout, rien ne peut échapper, résister ni surprendre."(1)

(1) L'imaginaire, p.285.

De descriptieve analyses van Sartre van verschijnselen die met de betekenis van "mauvaise foi" geladen worden, krijgen zeer verontrustende trekken. Ze reveleren hoe de meest uiteenlopende levenshoudingen, vaak ongewild, toch elk op een fundamentele beslissing steunen. Zelfs de obsessie perfekt te willen weten hoe iets is of het verlangen het eigen gedrag te kunnen verklaren vanuit het verleden, worden zelf index voor symptomen van een dieper liggend projekt; een projekt waarbij eigenlijk al "gekozen" werd voor de weigering zich echt te engageren in de hoop, door een "passieve aktiviteit", vrijheid en zekerheid te kunnen verenigen.

De vrijheid wordt ervaren als een last want ze is een gebrek aan noodzaak. Een mens bezet geen voorgetekende plaats in een universele Orde en er is ook geen realiteit die zich zo sterk aan hem opdringt dat al wat hij doet enkel de voltrekking zou zijn van hetgeen zich al door hem heen doorzet. De vrijheid manifesteert zich niet in een vermogen om de meest fantastische dingen te doen maar in een tekort aan spontaan weten over wat ons te doen staat omdat de realiteit ons "vrij laat".

Om het pijnlijk besef dat een mens zijn eigen leven maakt kwijt te geraken, kan iemand proberen weg te zinken in wat Sartre "l'esprit de sérieux" noemt. De "gewichtigdoenerij" heeft haar oorzaak in een morbied verlangen zich totaal vast te zetten. Mensen die toegeven aan dat verlangen trachten hun vrijheid te fixeren door een onmisbaar en onvervangbaar element te worden van een geheel dat in zichzelf gejustifieerd is en dat hen on-aantastbaar maakt. Voortdurend ontmoeten ze opdrachten, speciaal voor hen weggelegd, die ze vol ernst op zich nemen en waar ze zwaar aan tillen. Ze worden letterlijk opgeslorpt door een massa taken. Hun leven is barstens-

vol. Tegenover anderen maken ze, op grond van hun goed geweten, aanspraak op allerlei rechten en privileges maar om zich niet werkelijk met anderen te moeten confronteren vertederen ze zich voor het universele in de mens. Ze voelen zich waardig en onmisbaar, geroepen om de wereld te ondersteunen, zelfvoldaan over hun verdiensten, hun titels, hun geaccumuleerde verworvenheden aan kennis en cultuur en ervaring. Maar zijzelf projekteren in de wereld de noodzakelijkheden waarvan ze nadien beweren dat die hen in hun bestaan justifiëren :

"...Toute pensée sérieuse est épaissie par le monde, elle coagule; elle est une démission de la réalité humaine en faveur du monde. L'homme sérieux est "du monde" et n'a plus aucun recours en soi; il n'envise même plus la possibilité de sortir du monde, car il s'est donné à lui-même le type d'existence du rocher, la consistance, l'inertie, l'opacité de l'être-au-milieu-du-monde. Il va de soi que l'homme sérieux enfouit au fond de lui-même la conscience de sa liberté, il est de mauvaise foi et sa mauvaise foi vise à la présenter à ses propres yeux comme une conséquence : tout est conséquence, pour lui, et jamais il n'y a de principe; c'est pourquoi il est si attentif aux conséquences de ses actes."(1)

In de grond is de gewichtigdoenerij een zelfverloochening door passieve gehoorzaamheid aan de exterioriteit met de heimelijke bedoeling geen stelling te moeten nemen aangaande principe-kwesties.

Door zijn weigering geloof te hechten aan een transcendent mandaat of zich te laten fascineren door een bovenmenselijke werkelijkheid zoals de Kunst of de Natuur of het Zijn, is Sartre, ondanks al de misanthrope trekken van zijn eerste werken, toch fundamenteel humanist.

(1) L'Être et le Néant, p.641. Zie ook : Les mots, pp.77-80.

Heidegger kan het humanistisch standpunt van Sartre niet bijtreden. In zijn ontologisch perspectief is er hoofdzakelijk het Zijn : de mens zou er geen belang bij hebben zichzelf in het centrum te stellen, het is zijn taak zich ontvankelijk te maken voor het Zijn dat daardoor tot de volle ontplooiing van zijn wezen komt. Maar Sartre vertrouwt zulke taal niet : "Quand Heidegger parle de "l'ouverture à l'être", je flaire l'aliénation"(1).

Het immobilisme van de gewichtigdoenerij -la dignité- vindt men ook terug in een houding die zich bij een eerste kijk^(daar?) diametraal tegenoverstelt : l'indignation. Zo kan iemand die zich revolteert tegen "l'esprit de sérieux" in feite nog eens hetzelfde op een andere manier willen realiseren namelijk voor zover hij zich in de verontwaardiging zelf absoluut gejustificeerd wil voelen. In de revolte zoekt hij dan de rust van de schone ziel en wat hij veroordeelt wil hij eigenlijk ook in stand houden. Zijn goedheid staat alleen tegenover de slechtheid van de wereld.

(1) Situations IV, p.275. Op dezelfde plaats zegt Sartre dat ook de laatste Merleau-Ponty soms verleid werd tot een nieuwe theologie zonder echter expliciet in die richting door te gaan : "N'est-il pas arrivé, de temps à autre, que Merleau, renversant les termes et tournant à l'envers, crût apercevoir en nous, "insaisissable dans l'immanence" je ne sais quel mandat transcendant ? Dans un de ces articles, il félicite un mystique d'avoir écrit que Dieu est au-dessous de nous. Il ajoute à peu près : Pourquoi pas ? Il rêve à ce Tout-puissant qui aurait besoin des hommes.(...) Il ne s'agit, évidemment, que d'une indication métaphorique. Mais on ne jugera pas indifférent qu'il ait choisie. Tout est là : la trouvaille et le risque; si l'être est au-dessous de nous, pauvresse gigantesque, en loques, il ne faudra qu'un imperceptible changement pour qu'il devienne notre tâche."

Baudelaire verwisselde de rollen van goed en kwaad maar ook hij bleef zich daarom niet minder refereren naar een orde waar hij zich tegen afzette en toch op een obscure manier mee verbonden bleef. Hij wilde zich beschermd en gekonsakreerd voelen zonder de schijn van zelfstandigheid te verliezen. De enige uitweg die hem dus overbleef was een parasitair verzet, d.i. de bestaande wereld met zijn hiërarchische ordening en vooraf vastgestelde doeleinden aanvaarden en daarin de zonderling uithangen en bewust voor het "kwade" kiezen :

"Pour que la liberté soit vertigineuse elle doit choisir, dans le monde théocratique, d'avoir infiniment tort. Ainsi elle est unique dans cet univers tout entier engagé dans le Bien; mais il faut qu'elle adhère entièrement au Bien, qu'elle le maintienne et le renforce, pour pouvoir se jeter dans le Mal. Et celui qui se damne acquiert une solitude qui est comme l'image affaiblie de la grande solitude de l'homme vraiment libre. Il est seul, en effet, tout autant qu'il le veut, pas plus. Le monde reste en ordre, les fins demeurent absolues et intangibles, la hiérarchie n'est pas bouleversée : qu'il se repente, qu'il cesse de vouloir le Mal et soudain il sera rétabli dans sa dignité."(1)

Sartre heeft een groot doorzicht in projekten van kwade trouw. Zijn belangrijkste inzicht daaromtrent is misschien dit : vrijheid en absolute zinvolheid zijn onverzoenbaar. Het menselijk leven en de inspanningen van de mensen zouden pas onbetwifelbaar zinvol zijn als ze noodzakelijk waren binnen een opzet dat de mensen radikaal te boven ging. Maar vermits zijzelf hun projekten moeten ondersteunen is er een tekort aan garantie voor de absolute zin daarvan.

(1) Baudelaire, pp.88-89. Of Sartres beschrijving de persoon Baudelaire zelf treft, is hier van geen belang.

Het inzicht kan bevrijdend werken dat sommige problemen alleen maar bestaan omdat men te "serieus" is, d.w.z. omdat men verlangt dat alles fundamenteel in orde zou zijn en men bovendien zelf daarvoor onmisbaar zou zijn. Het kan zover komen dat alle krachten opgeslorpt worden door een innerlijke strijd waarin men heen en weer geslingerd wordt tussen het verlangen zich onmisbaar te maken en een agressieve wil om radikaal te breken. De wereld wordt verpletterend alleen maar omdat men weigert de kontingentie van het eigen vrije bestaan ten volle op zich te nemen. De Achilleshiel van de fanatici, de dweepers en de puristen.

Het thema van "l'esprit de sérieux" staat ook centraal in L'Idiot de la famille, en o.a. zeer expliciet waar Sartre het negentiende-eeuwse utilitarisme analyseert. Het utilitarisme is de psychologisering van een economisch imperatief waaraan de burger in feite onderworpen is : de onmenselijke noodzaak van onophoudelijke accumulatie, de plicht tot zelfopoffering om een bijdrage te leveren in die oneindige taak van verovering en verburgerlijking van de aarde, de verheerlijking van de inspanningen om iets grandioos te realiseren dat de "banaliteit" van het eindige, lichamelijke bestaan van mensen doet vergeten, de extase voor de Anti-physis", die de gematerialiseerde vooruitgang is en waarvan het persoonlijk bezit des te meer een illustratie is naarmate het "ondoordringbaarder" en nuttelozer is.(1)

(1) Zie bvb. : L'Idiot de la famille, III, pp.282-285. In het laatste hoofdstuk van deze scriptie komen we hierop nog terug want er rijzen heel wat problemen omtrent de funktie die Sartre toeschrijft aan deze ideologie van de zelfopoffering en aan zijn datering ervan.

Sartres kritiek ligt volledig in de lijn van de kritiek van Nietzsche op "der Geist der Schwere". "Und wir - wir schleppen treulich, was man uns mitgibt, auf harten Schultern und über rauhe Berge ! Und schwitzen wir, so sagt man uns : "Ja, das Leben ist schwer zu tragen!"(1)

En toch, ondanks al zijn scherpzinnigheid, klopt er iets niet. Sartre, althans in de eerste periode van zijn filosofie, laat onophoudelijk een levensvisie op de achtergrond meespelen, die gefundeerd is in een ontologie, en waarvan de schizoïde trekken moeilijk te ontkennen vallen. De positieve stellingen van Sartre over de vrijheid, vooral, zoals we zullen zien, eenmaal geformuleerd in het kader van de ontologie van het en-soi en het pour-soi, zijn soms zo extreem dat ze eerder overkomen als poging tot theoretische bekrachtiging en justifikatie van een toestand van een uiterste alië-natie. Wel is het zo dat de vrijheid zich op het vlak van het bewustzijn manifesteert door een zekere afstandelijkheid ten opzichte van de objecten waarop het gericht is -en het is precies deze permanente "bewegingsvrijheid" die Sartre ook inroept om te wijzen op de kwade trouw van de gewichtigdoenerij- maar de epochè wordt bij Sartre zo algemeen en radikaal doorgetrokken dat het bewustzijn helemaal "ontwereld" wordt. De angst, als manifestatie van de vrijheid, trekt soms verdacht goed op de toestand van volstreckte verwarring en richtingsloosheid van iemand die zijn belangen niet meer kent en voor

(1) Nietzsche, Werke II, p.441. Ook Albert Camus gaat te keer tegen de "zwaarte" van onze cultuur en hij verwijst zelfs expliciet naar Nietzsche : "Ce monde est empoisonné de malheurs et semble s'y complaire. Il est tout entier livré à ce mal que Nietzsche appelait l'esprit de lourdeur. Camus, Essais, p.831.

wie alles willekeurig en betekenisloos geworden is. En eigenlijk begrijpt men zelfs niet eens meer waarom mensen nog angst zouden hebben om "iets nieuws te scheppen dat in het niets te voorschijn komt en door niemand verwacht is", (1) want hoe kan een ontwereldlijk bewustzijn door die wereld fundamenteel nog geraakt worden ?

Een vergelijking van de positie van Sartre met die van Camus kan hier wellicht verhelderen. Oppervlakkig bekeken waren er overeenkomsten tussen de eerste werken van Camus en die van Sartre. Maar het principieel verschil is groot, en Camus heeft zich eigenlijk van meet af aan uitdrukkelijk gedistantieerd van wat men later existentialisme zal noemen. Le mythe de Sisyphe bevat al een scherpe kritiek op de existentie-filosofen.(2)

En zelfs in zijn van 1938 daterende kommentaar op La Nausée voelt men dat de twee standpunten niet op één noemer kunnen worden gebracht : " ... Car l'erreur d'une certaine littérature, c'est de croire que la vie est tragique parce qu'elle est misérable. Elle peut être bouleversante et magnifique, voilà toute sa tragédie. Sans la beauté, l'amour ou le danger, il serait presque facile de vivre. Et le héros de M. Sartre n'a peut-être pas fourni le vrai sens de son angoisse lorsqu'il insiste sur ce qui lui répugne dans l'homme, au lieu de fonder sur certaines de ses grandeurs des raisons de désespérer."(3)

(1) Baudelaire, pp.61-62.

(2) In het hoofdstuk : "Le suicide philosophique", Camus, Essais, pp.119-135. Met de filosofische zelfmoord bedoelt Camus precies de existentialistische "sprong".

(3) ibid., pp.1418-1419.

Zou het verschil niet dit zijn : voor Camus is de ervaring van de absurditeit niets anders dan het besef van de broosheid van het mooiste in het leven van een mens en van de eindigheid van zijn vermogens, -dit laat Camus toe te zeggen : "L'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites"(1)- terwijl bij Sartre de absurditeit zich reveleert in een intellektualistisch moment, dat gekonstrueerd lijkt, en waarin het mooiste zelf tot "néant" vernietigd wordt.

Het is vreemd wat er bij Sartre gebeurd is. Er zijn twee belangrijke thema's, die soms naast elkaar lopen, soms in elkaar haspelen en die Sartre uiteindelijk op een vreemde manier verbindt. Aan de ene kant is er de kritiek op "l'esprit de sérieux" en de ervaring van de vrijheid, aan de andere kant een toestand van vervreemding (zonder dat Sartre die expliciet zo noemt). Deze toestand is herkenbaar in het moderne leven, en misschien vooral bij intellectuelen. Daarom lijkt hij eerder een historisch gegroeide situatie die zelf probleem is. Maar Sartre stelt zich voor dat precies in die toestand de waarheid van de menselijke konditie en de vrijheid zich reveleren.

(1) *ibid.* p.134 Camus'visie zal nog een markante accentverschuiving ondergaan naar L'homme révolté toe. Terwijl in Le mythe de Sisyphe de absurditeit eerder nog gezien wordt als een kloof tussen het verlangen naar het absolute en de feitelijke begrensdheid van het menselijk bestaan, zal Camus in L'homme révolté tonen dat de grenzen in zekere zin wel overschreden kunnen worden maar dat op die manier het menselijke precies vernietigd wordt. Het tragisch-absurde wordt dan meer toegeschreven aan de extrapolerende neiging van de revolutie.

Daardoor krijgt zijn vrijheidsbegrip zonderlinge trekken en het ziet er naar uit dat hij die bestaande aliënatie een absoluut statuut geeft en op die manier in werkelijkheid nog bekrachtigt.

Die theoretische perversie is heel sterk aanwezig in La Nausée. Ook Camus, die overigens voor deze priemeur van Sartre veel lof over had, richtte hierop zijn kritiek.

Door het impressionisme van La Nausée heen en waar Roquentin de walging juist niet reflexief thematiseert, is die hier en daar te begrijpen als een revolte tegen de verveling en de zielloosheid van het alledaagse leven als gevolg van gewichtigdoenerij, holle imitaties en het quietisme van definitieve algemene waarheden. Die indruk kristalliseert zich heel sterk in één passus. Het betreft het onderhoud met de autodidact, waar deze bekent dat hij zich in het leven recht houdt door zijn verbondenheidsgevoel met alle mensen.(1) Roquentin probeert hem te doen inzien dat hij telkens slechts van iets zeer algemeen in ieder mens houdt en dat zijn humanistische pathos een gewilde blindheid is voor belangrijke individuele verschillen, waarvoor hij niet onverschillig zou kunnen blijven. En als de autodidact toch koppig doorgaat met zijn mensenliefde te belijden, krijgt Roquentin plots de Walging : "Je ne peux plus parler, j'incline la tête. Le visage de l'Autodidacte est tout contre le mien. Il sourit d'un air fat, tout contre mon visage, comme dans les cauchemars. Je mâche péniblement un morceau que je ne me décide pas à avaler. Les hommes. Il faut les aimer les

(1) La Nausée, p.172

hommes. Les hommes sont admirables. J'ai envie de vomir - et tout d'un coup ça y est : La Nausée."(1)

Wat! Hier kan men Roquentin misschien nog begrijpen. De doening van de autodidact heeft iets walgelijks. Maar na deze scène neemt het verhaal plots weer een heel andere wending. Met een gewichtigheid, welke fundamenteel niet verschilt van deze van de autodidact, begint Roquentin nu zichzelf te objektiveren en op een pedante manier te theoretiseren over de walging en de existentie. "...C'est donc ça la Nausée : cette aveuglante évidence ? Me suis-je creusé la tête ! En ai-je écrit ! Maintenant je sais : J'existe - le monde existe - et je sais que le monde existe. C'est tout. Mais ça m'est égal. C'est étrange que tout me soit aussi égal : ça m'effraie..." (2)

Dit heeft allang niets meer te maken met zijn afkeer voor het zinloos humanisme van de autodidact. Integendeel, Roquentin slaat nu zelf alles dood met zijn getheoretiseer. De "humanist" en de misanthroop : ze zijn alle twee evenzeer platonist. Beiden geloven ten onrechte dat ze de mensen doorzien.

In La Nausée gebeurt de kritiek op de gewichtigdoenerij nooit in naam van werkelijk menselijke belangen. Hier en daar duikt iets op dat het vertrekpunt had kunnen zijn voor een kritische fenomenologie van het moderne leven, maar Sartre slaat een andere weg in. La Nausée wordt uiteindelijk een metafysische justifikatie van Roquentins wereldvreemheid.

Roquentin zelf verklaart de walging op de volgende manier : wanneer dingen zich zo sterk in hun onherleid-

(1) *ibid.*, p.172.

(2) *ibid.*, p.173.

bare konkreetheid opdringen dat het bewustzijn bijna verpletterd wordt door hun onverklaarbaarheid, hun willekeurigheid en hun overtolligheid-"ils sont de trop"-, dan worden ze walgelijk (1).

Maar is dit bijna onnoembare "en-soi" geen produkt van een abstraheringsproces welke Roquentin zelf in zijn afstandelijkheid voltrekt? Het meest verbazingwekkende in La Nausée is de triomfantelijke toon die Roquentin aanslaat als hij zijn laatste waarheid verkondigt. Ze komt in feite neer op een onbegrijpelijke verheerlijking van een uiterste aliënantie. Het inzicht waartoe hij uiteindelijk komt, die heel specifieke bewustzijnsmodaliteit, is in feite een reductie-moment: een levende, maar anonieme, lege transparantie, die zich verveelt en waar de realiteit enkel nog in onsamenhangende, willekeurige flarden aan verschijnt. Het ik-besef is verloren gegaan. "Lucide, immobile, déserte, la conscience est posée entre les murs; elle se perpétue. Personne ne l'habite plus. Tout à l'heure encore quelqu'un disait moi, disait ma conscience. Qui? Au-dehors il y a des rues parlantes, avec des couleurs et des odeurs connues. Il reste des murs anonymes, une conscience anonyme. Voici ce qu'il y a: des murs, et entre les murs, une petite transparence vivante et impersonnelle. La conscience existe comme un arbre, comme un brin d'herbe. Elle somnole, elle s'ennuie. De petites existences fugitives la peuplent comme des oiseaux dans les branches. La peuplent et disparaissent..."(2)

In de grond is deze toestand van Roquentin de radikaal tot het uiterste doorgedreven onpersoonlijkheid

(1) *ibid.*, pp.178-190.

(2) *ibid.*, p.237.

en schraalheid van het vécu van de burger, welke Sartre in het hele "dagboek" door belachelijk heeft gemaakt.

Alhoewel hij later duidelijk afstand genomen heeft van La Nausée, heeft Sartre hier eigenlijk nooit op gelet.(1) De reden hiervan moet nog duidelijk worden : in feite heeft hij het bewustzijnsbegrip van La Nausée nooit echt opgegeven.

(1) Cfr. Les mots, p.211. "Je réussis à trente ans ce beau coup : d'écrire dans La Nausée - bien sincèrement, on peut me croire - l'existence injustifiée, saumâtre de mes congénères et mettre la mienne hors de cause. J'étais Roquentin, je montrais en lui, sans complaisance, la trame de ma vie; en même temps j'étais moi, l'élu, annaliste des enfers, photomicroscope de verre et d'acier penché sur mes propres sirops protoplasmiques.(...) Truqué à l'os et mystifié, j'écrivais joyeusement sur notre malheureuse condition."

En : Situations X, p.177. "La Nausée est l'aboutissement littéraire de la théorie de "l'homme seul" et je n'arrivais pas à sortir de là, même si j'entrevois déjà les limites de cette position qui consistait en somme à condamner les bourgeois comme des salauds et à tenter de rendre compte de mon existence en essayant en même temps de définir pour l'individu solitaire les conditions d'une existence non mystifiée. Dire la vérité sur l'existence et démystifier les mensonges bourgeois c'était tout un."

TWEEDE HOOFDSTUK : DE TOTALE LEEGTE VAN HET SARTRIAANS
BEWUSTZIEN.

Het uitgangspunt van Sartres analyses is Husserls ontdekking van de intentionaliteit van het bewustzijn, d.i. het feit dat elk bewustzijn bewustzijn is van iets, zij het van een reëel objekt, of een imaginair objekt, of een wiskundige identiteit of een feit uit het verleden, enz... De bewustzijnsinhouden wisselen voortdurend maar het bewustzijn zelf lijkt zich achter iedere konkrete bewustzijnsinhoud terug te trekken. Vandaar dat het zo verleidelijk is te stellen dat het bewustzijn een totale leegte is.

Sartre zet die stap. En in het begin van L'Être et le Néant argumenteert hij waarom dat zo moet. Daartoe toont hij eerst aan dat elk aktueel bewustzijn ook bewust is van zichzelf als zijnde dit bewustzijn. Als voorbeeld neemt hij een kognitief bewustzijn :

"Pourtant la condition nécessaire et suffisante pour qu'une conscience soit connaissance de son objet, c'est qu'elle soit conscience d'elle-même comme étant cette connaissance. C'est une condition nécessaire : si ma conscience n'était pas conscience d'être conscience de table, elle serait donc conscience de cette table sans avoir conscience de l'être ou, si l'on veut, une conscience inconsciente - ce qui est absurde. C'est une condition suffisante : il suffit que j'aie conscience d'avoir conscience de cette table pour que j'en aie en effet conscience. Cela ne suffit certes pas pour me permettre d'affirmer que cette table existe en soi - mais bien qu'elle existe pour moi."(1)

De argumentering blijft in de lucht hangen omdat bewustzijn uitgelegd wordt in termen van bewustzijn. Zulk een logicistische ex-absurdo redenering is trouwens

(1) L'Être et le Néant, p.18.

volstrekt niet fenomenologisch. Maar het wordt weldra duidelijker wat bedoeld is.

Want Sartre vraagt nu wat dit "bewustzijn van bewustzijn" eigenlijk is. Het kan niet op zijn beurt een kennend bewustzijn zijn want op die manier zou men in het bewustzijn een koppel objekt-subjekt of "kennend-gekend" invoeren en dit leidt tot een dilemma. Want, opdat het kennende op zijn beurt gekend zou zijn, is er een derde term noodzakelijk, en zo verder. Er ontstaat dus een rij : gekend - kennend gekend - kennend gekend van het kennende, enz... Ofwel stopt die rij ergens bij een bepaalde term, maar dan eindigt ze bij een bewustzijn dat niet bewust is van zichzelf en dan valt de hele rij in het onbewuste; ofwel loopt de rij steeds maar verder en is er een regressus ad infinitum, wat absurd is. (Want, zoals uit de geciteerde tekst blijkt, moet het bewustzijn (van) bewustzijn terzelfder tijd bestaan als het kognitief bewustzijn, en bijgevolg zou dit ook moeten gelden voor alle volgende ontubbelingen). Dus vormt het bewustzijn geen koppel met zichzelf :

"La conscience de soi n'est pas couple. Il faut, si nous voulons éviter la régression à l'infini, qu'elle soit rapport immédiat et non cogitif de soi à soi".(1)

Hetgeen betekent dat elk bewustzijn ook niet-positioneel bewustzijn is van zichzelf. Terwijl iemand een aantal dingen telt, is hij er ook niet-thematisch van bewust dat hij aan het tellen is. Het niet-positioneel bewustzijn is geen bewustzijn naast het eerste, het is geen kwaliteit van het positioneel bewustzijn. Neen, het bewustzijn kan enkel bestaan als bewustzijn (van) zichzelf.(2)

(1) *ibid.*, p.19.

(2) Sartre schrijft van tussen haakjes om eraan te herinneren dat het niet om een kognitieve verhouding gaat.

Het niet-positioneel bewustzijn is daarom konstitutief voor het positioneel bewustzijn en het bewustzijn is direkt en onbemiddeld bewustzijn (van) zichzelf :

"Le plaisir ne peut pas se distinguer - même logiquement - de la conscience de plaisir. La conscience (de) plaisir est constitutive du plaisir, comme le mode même de son existence, comme la matière dont il est fait et non comme une forme qui s'imposerait après coup à une matière hédoniste. Le plaisir ne peut exister "avant" la conscience de plaisir - même sous la forme de virtualité, de puissance. Un plaisir en puissance ne saurait exister que comme conscience (d')être en puissance, il n'y a de virtualités de conscience que comme conscience de virtualités."(1)

Maar het zou even verkeerd zijn alle gewicht te leggen op het niet-positioneel bewustzijn door bewustzijn zonder meer te definiëren als bewustzijn (van) zichzelf en het positioneel bewustzijn tot een kwaliteit te maken van het niet-positioneel bewustzijn :

"Le plaisir ne doit pas s'évanouir derrière la conscience qu'il a (de) lui-même : ce n'est pas une représentation, c'est un événement concret, plein et absolu. Il n'est pas plus une qualité de la conscience (de) soi que la conscience (de) soi n'est une qualité du plaisir. Il n'ya pas plus d'abord une conscience qui recevrait ensuite l'affection "plaisir", comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière. Il y a un être indivisible, indissoluble - non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part."(2)

En precies omdat het bewustzijn door en door bewustzijn is, of, anders gezegd, omdat het bewustzijn slechts bestaat voor zover het aan zichzelf verschijnt, kan het

(1) *ibid.*, p.21. Wij onderstrepen.

(2) *ibid.*, p.21.

geen enkele substantialiteit hebben en is het een totale leegte. Zo komt Sartre tot het resultaat dat het bewustzijn niets anders is dan een gat in de wereld :

"La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence", en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparait. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu."(1)

Opdat dus de niet-positionele terugbuiging van het bewustzijn op zichzelf, waardoor het bewustzijn een transluciditeit wordt, mogelijk zou zijn, moet de eigen materialiteit van het bewustzijn oneindig dun zijn.

Is het waar dat het bewustzijn de identiteit is van verschijning en existentie ?

Hoe overtuigend de uiteenzetting van Sartre ook lijkt, toch gaat ze niet zomaar op. En dat is aan te tonen door tegenvoorbeelden.

Neem als voorbeeld van een aktueel bewustzijn de effectief aangevoelde revolte van een intellektueel tegen het kapitalisme. Hoe is zo'n bewustzijn gestructureerd ? Misschien is de revolte in eerste instantie slechts pose, pure geaffekteerdheid uit het verlangen anderen te imponeren. Maar het kan goed zijn dat die pose juist een manier is om zich als individu te manifesteren in een situatie waarin geëist wordt een onpersoonlijk onderzoeker te zijn. En dan is de revolte, op

(1) *ibid.*, p.23.

een dieper vlak, dus toch echt tegen het kapitalisme gericht, want ze is een verzet tegen de eigen situatie, die door het kapitalisme gekonditioneerd is.

In dit geval blijkt nu toch dat de verschillende betekenis-niveaus niet totaal transparant zijn voor zichzelf. Want alhoewel het verzet van die intellectueel tegen het kapitalisme heel uitdrukkelijk kan zijn, ziet hij misschien nog niet zo duidelijk hoezeer hij zelf door het kapitalisme gekonditioneerd is en begrijpt hij niet dat zijn intellektualistische verontwaardiging gedragen wordt door een meer obscuur, maar ook meer authentiek verzet tegen de tastbare aanwezigheid van het kapitalisme in zijn situatie. Maar bovendien zijn die betekenissen geen objecten buiten het bewustzijn. Neen, ze maken de kwaliteit uit van het aktuele bewustzijn. Zo is bijvoorbeeld de geaffekteerdheid wel niet volledig bewust van zichzelf maar dat belet niet dat ze zich toch manifesteert, o.a. als een weerstand tegen een volledig engagement en als een neiging tot theoretiseren. Er is een vaag vermoeden dat andere betekenissen meespelen zonder dat er een expliciet begrip is van die betekenissen. Het bewustzijn zelf is ambigu.

Nu zou Sartre nog steeds kunnen zeggen : precies dat is het wat ik bedoel. De ambiguïteit is alleen maar ambiguïteit. Het bewustzijn is in dit geval dan wel een ambigu bewustzijn maar als ambigu bewustzijn toch totaal doorzichtig voor zichzelf. Het verbergt niets. Dat bedoelt hij als hij zegt : "Il n'y a de virtualités de conscience que comme conscience de virtualités."(1)

Maar op die manier fixeert Sartre het bewustzijn op een arbitraire manier, want de ambiguïteit is het besef dat reeds betekenissen meespelen die nog kunnen geëxpli-

(1) Reeds hogerop geciteerd.

Wat dan? citeerd worden en die, zoals Merleau-Ponty zegt, "geen objekt zijn, verborgen in een onbewustzijn, en ook geen objekt vóór het bewustzijn."(1)

Witleg? Het is dus niet waar dat elk bewustzijn alleen maar bestaat voor zover het zichzelf verschijnt. Het is namelijk niet zomaar mogelijk in het bewustzijn een zone van de pure immanentie af te grenzen, waar het bewustzijn onbemiddeld bij zichzelf zou aanwezig zijn. Het bewustzijn heeft zijn eigen soort materialiteit. Het is lichamenlijkheid.

Dat belet echter niet dat Sartre in zekere zin toch nog gelijk zal krijgen, want het bewustzijn kan zich effectief distantiëren van zijn lichamenlijkheid en op die manier in zichzelf, zij het dan bij benadering, de totale leegte als extreme bewustzijnsmodaliteit tot stand brengen.

Maar vooraleer nader te onderzoeken welk dit perspectief is, dat een uiterste mogelijkheid is van het bewustzijn, en dat nochtans in L'Être et le Néant verabsoluteerd wordt, moeten we eerst nagaan hoe in de Sartrianse ontologie de betrokkenheid van het bewustzijn op de objekten er uitziet. Dan zal wellicht het motief voor de keuze van dit vreemd perspectief duidelijk worden.

Een transparantie die totaal op zichzelf staat kan niet bestaan; ze zou gewoon verdwijnen. Ze moet dus betrokken zijn op iets anders dan zichzelf maar dan op zulk een manier dat de doorzichtigheid onaangetaast blijft. Hoe de relatie tussen die twee precies is, wordt volgens Sartre uitgedrukt door Husserls fundamentele stelling,

(1) Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, p.436.

hoewel Husserl zelf haar eigenlijke betekenis zou miskend hebben.(1) Want het behoort tot de essentie van de intentionaliteit dat ze revelatie is.

De transparantie zou dus tevens adaequatio zijn.

"Dire que la conscience est conscience de quelque chose cela signifie qu'il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélatrice de quelque chose, c'est-à-dire d'un être transcendant. Non seulement la subjectivité pure échoue à se transcender pour poser l'objectif, si elle est donnée d'abord, mais encore une subjectivité "pure", s'évanouirait. Ce qu'on peut nommer proprement subjectivité, c'est la conscience (de) conscience. Mais il faut que cette conscience (d'être) conscience se qualifie en quelque façon et elle ne peut se qualifier que comme intuition révélatrice, sinon elle n'est rien. Or, une intuition révélatrice implique un révélé. La subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé, l'immanence ne peut se définir que dans la saisie d'un transcendant.(...) Dire que la conscience est conscience de quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation révélée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle."
(2)

In het hoofdstuk dat expliciet over de kennis handelt, wordt de adekwatie nog scherper geformuleerd :
"...la connaissance, finalement, et le connaissant lui-même ne sont rien sinon le fait "qu'il y a" de l'être, que l'être en soi se donne et s'enlève en relief sur le fond de ce rien. En ce sens nous pouvons appeler la

(1) Sartre zet de verhouding tussen bewustzijn en wereld zoals Husserl die opvat, op zijn kop. Bij Husserl is het absolute bewustzijn niets minder dan het residu van een "Weltvernichtung".
Zie : Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Husserliana, Band III, Haag, Martinus Nijhoff, 1950), pp.115-116.

(2) L'Être et le Néant, pp.28-29.

connaissance la pure solitude du connu."(1)

Het bewustzijn wordt hier ondubbelzinnig gedacht als pure subjektiviteit en wel in de oorspronkelijke betekenis van het woord : subjektiviteit als onderworpenheid, als in zichzelf volstrekte onbepaaldheid en zuivere ontvankelijkheid voor bepalingen van buiten af. Deze betekenis is door Boehm terug opgegraven en hij ook heeft erop gewezen dat het subjekt-begrip voor het eerst wordt toegepast op de menselijke geest in de Meditaties van Descartes, en meer bepaald in het Gods-bewijs.(2) Descartes ontdekt daar namelijk dat de subjektie van de geest dé fundamentele voorwaarde is voor objektieve kennis. Het bewustzijn is er slechts van verzekerd dat een idee in het bewustzijn beantwoordt aan een op zichzelf staande realiteit als het ten opzichte van die idee in de positie verkeert van een puur subjekt. Dat dit subjekt-begrip effectief heerst in de moderne tijden, en wel omwille van de objektiviteit, vindt men bij Sartre nog eens bevestigd.

In de daarnet geciteerde analyse van de intentionaliteit-door Sartre ook het ontologisch bewijs genoemd en dat duidelijk in analogie met het Gods-bewijs van Descartes - wordt de pure subjektiviteit vooropgesteld.

(1) L'Être et le Néant, p.219.

A. De Waelhens heeft er de aandacht op gevestigd dat de omschrijvingen van het "pour-soi" en van het kognitief bewustzijn nauwelijks van elkaar verschillen. Zie zijn inleiding tot : Merleau-Ponty, La structure du comportement, (Paris, Presses universitaires de France, 1972). Het is opvallend hoe in Sartres ontologie allerlei differenties dreigen weg te vallen : zo o.m. het verschil tussen een imaginair en een reëel objekt en het verschil tussen het lichaam en de objekten in de wereld. Dat is te wijten aan zijn extreem bewustzijnsbegrip. We komen er nog op terug.

(2) Boehm, Kritik der Grundlagen des Zeitalters, pp.186-197.

(Deze subjektiviteit is het bewustzijn (van) bewustzijn waarvan voordien wel aangetoond werd dat het in essentie leegte is. De algemeenheid van deze stelling hebben we echter weerlegd door een tegenvoorbeeld). En indien deze subjektiviteit een kwalificatie heeft, dan moet ze die krijgen van buiten uit. De redenering is typisch Cartesiaans : het besef van de eigen nietigheid(1) garandeert de objectiviteit.

Dat Sartre het bewustzijn als een pure subjektiviteit opvat, komt ook tot uitdrukking in het feit dat hij het zijn van het fenomeen het en-soi noemt. "L'être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même en-soi."(2) En met het zijn is niet een fundament bedoeld op de wijze zoals elementaire delen van de materie het substraat vormen van zintuigelijk waarneembare dingen. Het zijn van het fenomeen is niet achter of onder het fenomeen, maar is eenvoudigweg het zijn van dit fenomeen. Het fenomeen verbergt het zijn niet : " ...il ne le masque pas, car il serait vain d'essayer d'écarter certaines qualités de l'existant pour trouver l'être derrière elles, (l'être est l'être de toutes également)..."(3) Het zijn is het zijn van het fenomeen in al zijn aspecten. En dit zijn is "en-soi", hetgeen betekent dat het totaal onafhankelijk is van een bewustzijn en dat het enkel zichzelf nodig heeft om te bestaan. "Il (l'en-soi) n'a besoin pour être que de lui-même, il ne renvoie qu'à lui"(4)

(1) Ook R. Dragonetti heeft uitgaande van Mallarmé - die de bewondering van Sartre wegdraagt - benadrukt dat reeds bij Descartes het cogito opgevat is als niets tenzij een denkende substantie. Zie zijn artikel : Mallarmé, métaphysique et poétique, in : Revue de Métaphysique et de Morale, LXXXIV, 1979), pp.366-396.

(2) L'Être et le Néant, p.29.

(3) ibid., p.15.

(4) ibid., p.211.

is toch
veel?

Wel is er ook nog een "phénomène d'être", maar dit fenomeen van zijn is de specifieke manier waarop de transfenomenaliteit van het en-soi zich als een "manque" in het fenomeen manifesteert. Het en-soi zelf onthult zich nooit als dusdanig : het is de konditie van elke onthulling.

"L'être est simplement la condition de tout dévoilement : il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé." (1)

Zeggen dat het zijn het zijn is van de fenomenen in al hun aspecten, en dat dit zijn en-soi is, is enkel nog eens op een andere manier formuleren dat de intentionaliteit niets anders is dan revelatie : het puur subjectief bewustzijn is de totale ontvankelijkheid voor het en-soi.

Nochtans benadrukt Sartre herhaaldelijk dat de fenomenen alleen voor het bewustzijn bestaan : "...ils (les phénomènes) ne peuvent exister comme phénomènes sans paraître à une conscience..." (2)

Dus is het bewustzijn een soort immaterieel en steeds identiek licht dat fragmenten van het en-soi doet oplichten. De fenomenen zijn in potentie in het en-soi aanwezig, en het is voldoende dat het "néant" van het bewustzijn zich voor hen ontvankelijk maakt opdat ze nu ook echt zouden bestaan.

→ Wat is dat?

Maar deze voorstelling van de verhouding tussen het bewustzijn en het fenomeen is toch moeilijk houdbaar.

Het gaat al niet op dat zulke simpele kwaliteiten als de rechterkant en de linkerkant, of de voorzijde en de achterzijde van een ding een transfenomenaal zijn hebben en dat zij aan de rand van het en-soi oplichten

(1) *ibid.*, p. 15.

(2) *ibid.*, p. 211.

voor het lege bewustzijn. Rechter- en linkerkant, voorzijde en achterzijde van een ding bestaan enkel voor een geïncarneerd, d.w.z. een lichamelijk gesitueerd bewustzijn en deze fenomenen hebben geen zijn "an sich".(1)

Dat toont nog eens dat de subjektiviteit van het bewustzijn een heel ongewoon en extreem perspektief is en dat Sartre dit perspektief vooropstelt, door het in zichzelf volstrekt onbepaalde in het bewustzijn tot zijn essentie te maken, of, wat op hetzelfde neerkomt, door alleen dat wat een zijn "an sich" heeft als fenomeen in aanmerking te laten komen. Alhoewel hij aanvankelijk wel beweert de wereld zoals die ons verschijnt, au sérieux te nemen,(2) is hij ontrouw aan deze verklaring als hij nadien spreekt van het en-soi als het zijn van de fenomenen in het algemeen, vermits hij zich dan reeds op een objektivistisch standpunt stelt. Natuurlijk bedoelt Sartre met de fenomenen ook en vooral de alledaagse leefwereld. Maar deze komt nu juist niet tot stand door revelatie in een puur subjekt.

(1) Trouwens, Sartre geeft dat eigenlijk zelf toe, en nog wel op een andere plaats in L'Être et le Néant : "... mon corps est partout sur le monde : il est aussi bien là-bas, dans le fait que le bec de gaz masque l'arbuste qui croît sur le trottoir, que dans le fait que la mansarde, là-haut, est au-dessus des fenêtres du sixième ou dans celui que l'auto qui passe se meut de droite à gauche, derrière le camion, ou que la femme qui traverse la rue paraît plus petit que l'homme qui est assis à la terrasse du café. Mon corps est à la fois coextensif au monde, épandu tout à travers les choses et, à la fois, ramassé en ce seul point qu'elles indiquent toutes et que je suis sans pouvoir le connaître." (L'Être et le Néant, p.366) Er is dus, zoals De Waelhens ook al opmerkte, een discrepantie tussen Sartres ontologie en zijn fenomenologisch geïnspireerde beschrijvingen.

(2) Zie de eerste bladzijde van L'Être et le Néant.

Eigenlijk is het in elk geval al moeilijk te verstaan hoe de ontvankelijkheid van een "niets" voor een en-soi, voldoende is opdat er van bewustzijn sprake zou zijn. Sartre noemt de kennis de "aanwezigheid van het gekende bij niets."(1) Maar overschat hij niet deze absolute aanwezigheid ?

In verband hiermee moet men eens het volgende overdenken. Sartre, met zijn onmiskenbaar genie, is in staat in een aforistische uitspraak waarheden te formuleren die geen koele, theoretische maximes blijven, maar de lezer raken. Zo bijvoorbeeld deze uitspraak : "Si l'on risque sa vie par obéissance, que devient la générosité ?"(2) Wat gebeurt er als iemand hierdoor getroffen wordt ? Betekent het dat een pure ignorantie die voordien heerste, nu ophoudt, en plaats maakt voor de ongeïnteresseerde aanschouwing van een stand van zaken in de wereld ? Juist niet. Het inzicht is geen opheffing van een ignorantie, doordat nu een verband tussen een eerste objekt "gehoorzaamheid" en een tweede objekt "generositeit" zou doorzien worden, maar het is eerder zoiets als het besef van een miskennis in het eigen leven. Iemand wordt het meest geraakt wanneer hij tot nu toe in zijn eigen nadeel, het inzicht dat daar gesuggereerd wordt, heeft genegeerd en hij zich nu gemotiveerd voelt iets in zijn leven te veranderen. Onthutst denkt hij dan wellicht : "Dat is het waar ik steeds aan voorbij gegaan ben en nochtans had ik dat precies moeten weten."

Vorbije, tot lichamelijkheid gesedimenteerde ervaringen, die nu terug een weerklank vinden, zijn hier geen obscure hinderpaal om de waarheid van de maxime in haar

(1) Ibid., p.217.

(2) Les Mots, p.113.

puurheid te vatten, ze zijn zelfs geen transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden van het begrijpen, maar ze zijn de toegang zelf tot de werkelijkheid. De uitspraak van Sartre dwingt ook niet tot begrip, ze moet geparticulairiseerd worden, men moet herkennen waarvan sprake is, en erkennen dat het zo is.

Het bewustzijnsbegrip van Sartre sluit deze essentiële mechanismen van miskennis, herkenning en erkenning uit. Meer bepaald gaat elke zakelijkheid verloren (zakelijk in de betekenis van : de zaak treffend die ons nu aanbelangt). Iedere waarheid heeft evenveel gewicht en er zijn geen graden van kennis : het pour-soi weet of weet niet.(1)

Er duiken dus steeds meer moeilijkheden op in verband met het bewustzijnsbegrip van L'Être et le Néant. Eerst hebben we al door een tegenvoorbeeld getoond dat een aktueel bewustzijn zeker niet altijd totaal transparant is voor zichzelf. En nadien bleek dat de realisering van de transparantie, en dus van de subjektiviteit, want deze was haar eigenlijke betekenis, de verdwijning van essentiële fenomenen van de alledaagse leefwereld voor gevolg had. Bovendien kan men nu niet eens meer begrijpen hoe het subjektieve bewustzijn geïnteresseerd bij een zaak kan betrokken zijn.

Ondertussen blijft het nog steeds in het duister hoe een bewustzijn dat transluciditeit én adekwatie is, bij zijn objekt aanwezig is. De transluciditeit is vereist omwille van de adekwatie. Maar de perfecte adekwatie is reproductie of identifikatie. In beide gevallen heft het bewustzijn zichzelf op want er is dan geen transcen-

(1) De Waelhens, l.c., p.VIII.

dentie meer naar een realiteit toe en dus geen konfrontatie. En hoe kan een konfrontatie adekwatatie zijn ? Vele subtiliteiten van de bewustzijnsanalyses in L'Être et le Néant zijn pogingen om een schijnbaar onmogelijke entiteit toch te denken.

Hoe is het bewustzijn aanwezig bij zijn objekt ? Het antwoord van Sartre luidt : door interne negatie. En daarmee is een relatie bedoeld tussen twee wezens waarbij het ene, precies door zijn afwezigheid, het andere kwalificeert in de kern van zijn essentie : het tweede draagt het eerste in zich als een afwezigheid.(1) In de Sartrianse ontologie is het bewustzijn interne negatie van het en-soi.

Maar deze akt van negatie, waardoor het bewustzijn poneert dat het geïmagineerde objekt elders bestaat, is konstitutief voor een bewustzijn dat zich dit objekt verbeeldt.(2)

Zou de manier waarop het bewustzijn op zijn objekt betrokken is dan nooit verder reiken dan bij een imaginair objekt het geval is ? In zijn omschrijving van de interne negatie lijkt Sartre dit toch te insinueren. Nochtans corrigeert hij even later die indruk en zegt nu expliciet dat de relatie tussen het en-soi en het pour-soi niet die van het gemis of van de afwezigheid is :

"Dans la négation interne, le pour-soi est écrasé sur ce qu'il nie. Les qualités niées sont précisément ce qu'il y a de plus présent au pour-soi, c'est d'elles qu'il tire sa force négative et qu'il la renouvelle perpétuellement. En ce sens, il faut les

(1) L'Être et le Néant, p.215.

(2) L'Imaginaire, p.30.

elk - ander
wie is tweede?

??

4??

voir comme un facteur constitutif de son être, car il doit être là-bas hors de lui sur elles, il doit être elles pour nier qu'il les soit. En un mot, le terme-origine de la négation interne, c'est l'en-soi, la chose qui est là; et en dehors d'elle il n'y a rien, sinon un vide, un néant qui ne se distingue de la chose que par une pure négation dont cette chose fournit le contenu même.(...) dans ce rapport ek-statique qui est constitutif de la négation interne et de la connaissance, c'est l'en-soi en personne qui est pôle concret dans sa plénitude et le pour-soi n'est rien d'autre que le vide où se détache l'en-soi."(1)

Het bewustzijn valt samen met de kwaliteiten om er zich van te onderscheiden, d.w.z. het vertoeft extatisch bij het en-soi, en blijft er toch nog een "niets" van verwijderd zodat het en-soi in dit niets aanwezig kan worden.

Op die manier probeert Sartre de adekwatie en de differentie tussen bewustzijn en realiteit te verenigen. In feite echter schommelt het Sartriaanse bewustzijn heen en weer tussen twee extreme modaliteiten, twee perspectieven die onophoudelijk elkaar oproepen en in elkaar omslaan : aan de ene kant de extase, de fascinatie, de bijna-fusie van bewustzijn en objekt; aan de andere kant de totale terugtrekking van het bewustzijn uit al het bestaande, waardoor het zich nu gaat identificeren met het volstrekt onbepaalde in zichzelf. Deze distantiëring noemt Sartre de "nietiging", het is de akt waardoor het bewustzijn zich over alle zijn heen zet.

Maar hier begint nu toch iets duidelijk te worden en misschien wordt zelfs begrijpelijk waar alle voorgaande moeilijkheden vandaan komen. Een distantiëring t.o.v. al het bestaande impliceert ook : distantiëring t.o.v. de

(1) L'Être et le Néant, p.218.

eigen facticiteit (het tot lichamelijkheid gesedimenteerde verleden). Sartre bedoelt het trouwens ook zo; we gaan dat in het volgende hoofdstuk duidelijk aantonen. Deze totale distantiëring is voor Sartre hét moment van de vrijheid. Het bewustzijn staat dan soeverein boven de wereld en vanuit het "néant" van het ontwereldlijkt bewustzijn kan volgens hem een totaal vrije daad beginnen. Hier klopt er echter iets niet.

Want indien de distantiëring een losmaking is van het zijn in het algemeen, en dus ook van de facticiteit, dan kan dit zogezegd soeverein bewustzijn in niets nog geraakt worden. Dus kan niets nog als de eigen zaak onderkend worden, en bijgevolg krijgt de wereld imaginaire trekken.(1)

(1) De nietiging is, volgens Sartre, niet hetzelfde als de Cartesiaanse epochè. In een belangrijk artikel over Descartes, La liberté cartésienne, vergelijkt Sartre de twee. De twijfel van Descartes is de weigering in te stemmen met voorstellingen die misschien, op een bedriegelijke manier, objecten viseren welke niet bestaan. Als dusdanig maakt de twijfel ook wel gebruik van het menselijk vermogen zich van al het bestaande los te maken : "...je suis en plein exercice de ma liberté lorsque, vide et néant moi-même, je néantis tout ce qui existe. Le doute est rupture de contact avec l'être; par lui, l'homme a la possibilité permanente de se désengluier de l'univers existant et de le contempler soudain de haut comme une pure succession de fantasmes." (Situations I, p.397) Maar de twijfel blijft enkel een manier om zich te distantiëren van al wat vals, onzeker, verward is, en lost zich uiteindelijk op in de pure ontvanke-lijkheid voor een waarheid die zich aan het bewustzijn opdringt en waar het bewustzijn nu volledig mee instemt : "Etrange liberté. Pour finir, elle se décompose en deux temps : dans le premier, elle est négative et c'est une autonomie, mais elle se réduit à refuser notre assentiment à l'erreur ou aux pensées confuses; dans le second, elle change de signification, elle est adhésion positive, mais alors la volonté perd son autonomie et la grande clarté qui est en l'entendement pénètre et détermine la volonté (...) le sujet pensant, s'il faut l'en croire, n'est

De extase, welke het best zou gerealiseerd zijn in de kennis, moet nu begrepen worden als de keerzijde van de nietiging : ze is een zich laten opslorpen door een exterioriteit die het bewustzijn op geen enkele manier interesseert, d.i. een realiteit waar het bewustzijn geen enkele aanspraak op maakt en die daardoor, voor dit bewustzijn, herleid wordt tot datgene wat in die realiteit en-soi is.

Waar staat dat bij Sartre?

Sartres ontologie wordt alleen begrijpelijk als men het zo ziet dat de tegenstelling en-soi/néant voortdurend zelf gecreëerd wordt door distantiëring ten opzichte van het lichamelijk gesitueerde, geïnteresseerde bewustzijn. In de ontologie van het Zijn en het Niets komt de

.../...

d'abord rien que négation pure, ce néant, ce petit tremblement d'air qui échappe seul à l'entreprise de douter et qui n'est rien d'autre que le doute lui-même, et quand il sort de ce rien, c'est pour devenir pure assumption de l'être." (Situations I, p.400).

De nietiging is geen twijfel. Het is de akt waardoor het bewustzijn zich losmaakt van het zijn in zijn volle positiviteit om het door een creatieve daad te transcenderen. Zo formuleert Sartre het tenminste. Maar onze kritiek richt zich precies op dit punt. Want indien het bewustzijn zich met niets meer identificeert, ook niet met het gesedimenteerde verleden, dan verschijnt de realiteit plots in een heel vreemd perspectief. Alles krijgt een onwerkelijkheidskarakter en nergens is er een aangrijpingspunt voor een zinvol werk.

Bovendien is ook al te vermoeden dat de nietiging in essentie wel een (gecamoufleerde) twijfel is. In L'Être et le Néant staat de nietiging steeds al beschreven als de distantiëring t.o.v. een zijn en-soi. Maar op een onuitgesproken vlak is er een distantiëring t.o.v. het lichamenlijk gesitueerde bewustzijn en deze distantiëring gebeurt omdat de wereld, waar dit geïnteresseerde bewustzijn op betrokken is, slechts voor het bewustzijn bestaat. M.a.w. omdat die wereld een tekort heeft aan en-soi. Roquentin meent toch ook dat de anderen bedrogen worden door een "malin génie"!

lichamelijkheid natuurlijk ook wel voor en bovendien ook als datgene waarvan het bewustzijn zich distantieert. Maar indien men konsekvent blijft doordenken in het ontologisch raam van Sartre, dan is de genietigde lichamelijkheid eigenlijk niet het residu van een lichamenlijk gesitueerd bewustzijn dat door een nieuw bewustzijn genietigd werd. Sartre zegt wel dat het "pour-soi" zijn lichamenlijkheid is, maar op de wijze van het niet-zijn. M.a.w., de formulering is precies dezelfde als voor de verhouding van het bewustzijn tot het en-soi in het algemeen. In een hogerop geciteerde passage werd immers beweerd dat het bewustzijn de kwaliteiten is, waarvan het zich toch ook distantieert. Op die manier is echter geen onderscheid meer te maken tussen het lichaam en de wereld en wordt het onbegrijpelijk hoe één stuk van het en-soi, namelijk het eigen lichaam als de eigen facticiteit kan bestaan.

Distantiëring en identifikatie zijn het best voorstelbaar m.b.t. de lichamenlijkheid. Men hoeft maar te denken aan schizoïde toestanden, zoals door Laing beschreven.(1) We hebben bovendien al gezien dat schizoïde trekken zeker niet vreemd zijn aan Sartres filosofie. Ze zijn aanwezig in La Nausée, en ook heel expliciet in de eerste filosofische tekst van Sartre, La transcendance de l'Ego. Daar reeds wordt het bewustzijn zozeer gezuiverd van elke materialiteit, dat zelfs het ik een ding wordt.(2)

(1) Zie : Laing, The divided Self.

(2) Preciezer gezegd, beweert Sartre dat een niet gereflekteerde bewustzijnsakt zonder "ik" is. Alleen wanneer deze akt gereflekteerd wordt, verschijnt er doorheen de gereflekteerde akt een transcendent ik, en dit op niet-apodictische en inadekwate wijze. Dit wordt bevestigd in L'Être et le Néant op p.142 : "...l'Ego apparaît à la conscience comme un en-soi transcendant, comme un existant du monde humain, non comme de la conscience.

In het volgende hoofdstuk gaan we preciezer na hoe in L'Être et le Néant de verhouding tussen het pour-soi en de facticiteit beschreven wordt.

.../...

E. Marbach gaat hier dieper op in in zijn boek over het ik-bewustzijn bij Husserl. In dezelfde kontekst bespreekt hij ook nog een andere niet-egologische konceptie van het bewustzijn, nl. die van Gurwitsch, welke deze verdedigde in een dissertatie van 1928 (dus acht jaar voor het verschijnen van La transcendance de l'Ego). Marbach zelf vraagt zich af of het zin heeft te spreken van thematische modifikaties in een bewustzijnsveld indien er geen subjekt is wiens bewustzijnsveld zich daardoor herstructureert. Volgens hem hebben Gurwitsch en Sartre Husserl op dit punt mis begrepen. Zie : Marbach, E., Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls, (Den Haag, Nijhoff, 1974), pp.185-192.

Maar ook hier moet de vraag gesteld worden of het anonieme bewustzijn, zoals door Sartre beschreven, niet daadwerkelijk te realiseren is. Zou dit niet precies het bewustzijn zijn van iemand die zich niet meer kan situeren in de wereld en tegenover de anderen, m.a.w. van iemand die nergens nog iets als zijn zaak onderkent ?

wat bedoelt u? }

DERDE HOOFDSTUK : DE NIETIGING EN DE VRIJHEID.

De nietiging (néantisation) is het meest karakteristieke begrip van Sartres filosofie : zijn visie grenst zich af van andere precies door de centrale funktie die dit begrip bij hem krijgt. Intuïtief gesproken slaat de nietiging op de mogelijkheid die mensen hebben, te breken met het bestaande door dingen en toestanden in te denken die nog niet bestaan en misschien ook nooit zullen bestaan, en van daaruit iets nieuws te beginnen.

Maar de nietiging wordt bij Sartre preciezer geformuleerd. In eerste instantie is ze de akt waardoor iemand zich losmaakt van het Zijn om het te ondervragen :

"... en tant que le questionneur doit pouvoir opérer par rapport au questionné une sorte de recul néantisant, il échappe à l'ordre causal du monde, il se désenglué de l'Être. Cela signifie que, par un double moment de néantisation, il néantise le questionné par rapport à lui, en le plaçant dans un état neutre, entre l'être et le non-être - et qu'il se néantise lui-même par rapport au questionné en s'arrachant à l'être pour pouvoir sortir de soi la possibilité d'un non-être. Ainsi, avec la question, une certaine dose de négativité est introduite dans le monde : nous voyons le néant iriser le monde, chatoyer sur les choses. Mais, en même temps, la question émane d'un questionneur qui se motive lui-même dans son être comme questionnant, en décollant de l'être." (1)

Om het Zijn te ondervragen, moet iemand het vóór zich stellen en zich onttrekken aan de causale verbanden binnen het Zijn zodat het bewustzijn geen schakel is in een causale reeks. De vraag brengt het niet-zijn in de wereld : men vraagt of iets is en hoe het is (en dus stelt het bewustzijn zich dingen en toestanden voor die misschien niet zijn); en er blijkt dat iets niet is, of dat iets zo is, en daarbuiten niets.

(1) L'Être et le Néant, p.58.

Met de "négatités", waarvan in het citaat sprake is, zijn objekten bedoeld welke negaties bevatten die konstitutief zijn voor hun structuur en alleen kunnen bestaan door een projekt of een verwachting vanwege de mens. Zo bijvoorbeeld : de afstand, de verandering, het verschil, de afwezigheid, enz... Door het vragen verandert iemand zijn verhouding tot het ondervraagde en wel zo dat er geen enkel circuit meer is waarin hijzelf en het ondervraagde zijn opgenomen, terwijl toch het ondervraagde vlak vóór hem blijft. Hij is er een niets van verwijderd :

"Pour elle (la réalité humaine), mettre hors de circuit un existant particulier, c'est se mettre elle-même hors de circuit par rapport à cet existant. En ce cas elle lui échappe, elle est hors d'atteinte, il ne saurait agir sur elle, elle s'est retirée par delà un néant. Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom, c'est la liberté." (1)

Maar deze "désengluement de l'Être", die altijd ook het poneren is door het bewustzijn van objekten die niet bestaan of elders bestaan (la "négation"), is op zijn beurt slechts mogelijk als de mens zich aan zichzelf kan onttrekken, d.w.z. indien het bewustzijn kan breken met elke voorafgaandelijke bewustzijnsmodaliteit. De vraag en de negatie veronderstellen een akt waardoor het bewustzijn zichzelf terugtrekt uit de extase in de volheid van het Zijn en het in zichzelf breekt met het Zijn. Vermits dit negatief moment binnen het bewustzijn door geen enkele andere toestand gedetermineerd of gemotiveerd is, kan de negatie alleen maar bestaan als een akt van het bewustzijn waarin het zichzelf als "negatie" konstitueert :

(1) *ibid.* p.59.

"En tant que j'use continuellement des négatités pour isoler et déterminer les existants, c'est-à-dire pour les penser, la succession de mes "consciencés" est un perpétuel décrochage de l'effet par rapport à la cause, puisque tout processus néantisant exige de ne tirer sa source que de lui-même. En tant que mon état présent serait un prolongement de mon état antérieur, toute fissure par où pourrait se glisser la négation serait entièrement bouchée. Tout processus psychique de néantisation implique donc une coupure entre le passé psychique immédiat et le présent. Cette coupure est précisément le néant". (1)

Tussen het bewustzijn en zijn verleden is een niets geschoven. Nochtans mag de loshaking van de opeenvolgende toestanden van het bewustzijn ten opzichte van elkaar niet zo geïnterpreteerd worden als zou de bewustzijnsstroom een rij punten zijn die mekaar raken en niets met elkaar te maken hebben. Het voorbije bewustzijn dat door een nieuw bewustzijn genietigd wordt blijft in de marge van het bewustzijn als datgene waarvan het zich gedistantieerd heeft en waar het een niets over heen is :

"La conscience antérieure est toujours là (encore qu'avec la modification de "passéité"), elle entretient toujours une relation d'interprétation avec la conscience présente, mais sur le fond de ce rapport existentiel, elle est mise hors jeu, hors de circuit, entre parenthèses, exactement comme l'est, aux yeux de celui qui pratique l'*ἐποχή* phénoménologique, le monde en lui et hors de lui. Ainsi la condition pour que la réalité humaine puisse nier tout ou partie du monde, c'est qu'elle porte le néant en elle comme le rien qui sépare son présent de tout son passé". (2)

Het niets tussen heden en verleden komt niet van buiten het bewustzijn om het in twee te verdelen, het is ook geen fenomeen dat het bewustzijn ondergaat, maar het bewustzijn is zijn eigen néant, of beter nog, het bewustzijn konstitueert voortdurend zichzelf als bewustzijn door zich

(1) *ibid.*, p.62.

(2) *ibid.*, p.63.

een niets over het eigen verleden heen te stellen. En Sartre besluit :

"c'est continuellement que la conscience se vit elle-même comme néantisation de son être passé."(1)

Het moet opvallen hoe in de voorgaande redenering, die we weergegeven hebben zoals ze in L'Être et le Néant voorkomt, de accentuering stelselmatig verschuift. Soms is er sprake van een distantiëring t.o.v. een particulier zijnde, maar veel meer van een distantiëring t.o.v. het Zijn in het algemeen. Er treedt ook een (parallele) verschuiving op in het begrip "néant" : aanvankelijk lijkt het néant te slaan op al datgene wat van het bewustzijn komt (o.a. de "négativités" en het imaginaire), en het feit dat dit alles niets genoemd wordt toont nog eens hoe het gehalte aan realiteit van wat dan ook afgewogen wordt tegenover het enig werkelijk bestaande of en-soi; maar bovendien lijkt dit néant zelf nog te verschraken tot de pure onbepaaldheid van een bewustzijn dat zich met niets identificeert. En ten slotte wordt deze extreme mogelijkheid van distantiëring t.o.v. het verleden in zijn geheel tot essentie van het bewustzijn gemaakt. De nietiging wordt dan datgene waardoor het bewustzijn pas bewustzijn is. "Het bewustzijn beleeft zichzelf voortdurend als de nietiging van zijn verleden."

Deze stelling wordt nadien, en heel in het bijzonder waar het expliciet over de temporaliteit gaat, verder uitgewerkt. In de grond is ze een theoretische fundering van de beter gekende stelling die het uitgangspunt vormt

(1) *ibid.* p. 64.

van L'Existentialisme est un Humanisme : "de existentie gaat de essentie vooraf."(1)

(1) Omdat Sartre nog steeds denkt in de tegenstelling existentie-essentie blijft zijn denken, volgens Heidegger, metafysisch. (Zie : Wegmarken, p.159) De tegenstelling wortelt in de vergetelheid van het Zijn. Als men uitgaande van de zijnden het Zijn wil achterhalen, dan treedt het Zijn enkel nog op als een accidentele eigenschap, een laatste kwaliteit die er eventueel kan bijkomen en die zich onderscheidt van alle inhoudelijke bepalingen. M.a.w. als men zijn alleen wil voorstellen als zijn van de zijnden, treedt het enkel op als existentie.

Voor zover het verschil essentie-existentie optrad, werd dat in de westerse filosofie als een gemis opgevat. Als iets niet noodzakelijk bestaat vanuit zijn wezen, werd dat als een tekort aanzien. Het bestaan blijft dan immers een toevalligheid, want het moet veroorzaakt worden. Daarom werd het bestaan dan uit God afgeleid. Maar bij God moet de verhouding anders zijn. Ofwel sluit het wezen van God zijn bestaan in (Spinoza), ofwel is God het Zijn (Thomas van Aquino). In het laatste geval is het Zijn dan echter gedacht als het hoogste zijnde, dat alle positieve bepalingen in zich bevat en daarom geen essentie meer heeft. Volgens Heidegger zou Sartre deze laatste verhouding op de mens overgebracht hebben en dus de mens getheologiseerd hebben. Dat gaat niet zomaar op. Want de God van Thomas bestaat per se en het pour-soi niet (het heeft het en-soi nodig, want het bestaat als nietiging van het en-soi). Bovendien is het verschil Heidegger-Sartre zelfs niet zo groot.

De Heideggeriaanse "Ek-sistenz" betekent iets heel anders dan de traditionele existentia : ze slaat op de bestaanswijze van de mens en drukt uit dat deze een "ek-statisch" vertoeven is bij het Zijn. Alleen door de Eksistenz kan iets überhaupt aanwezig worden en dus is alleen vanuit de Eksistenz te begrijpen hoe zoiets als een wezen kan bestaan.

Het is waar dat Sartre met "existence" in eerste instantie niet het ek-statische van het menselijk bestaan bedoelt : de existence is de pure onbepaaldheid in het bewustzijn waardoor het over elke essentie heen is. Maar, zoals we gezien hebben, is het Sartriaanse pour-soi ook essentieel ontvankelijkheid voor het zijn. De ontvankelijkheid wordt door Sartre wel niet als dusdanig positief opgevat; ze blijft slechts middel tot dominantie, hetgeen bij Heidegger niet het geval is.

Dat in het geval van de mens de existentie prioritair is t.o.v. de essentie wil juist zeggen dat de mens, op het vlak van zijn bewustzijn, reeds alles wat hij effectief is, getranscendeerd heeft. Al zijn bepalingen heeft hij steeds reeds achter zich. Dit gedepasseerde, dat totaal buiten bereik is, is het verleden :

"Par définition, le pour-soi existe sous l'obligation d'assumer son être et il ne peut rien être que pour soi. Mais précisément il ne peut assumer son être que par une reprise de cet être qui le met à distance de cet être. Par l'affirmation même que je suis sur le mode de l'en-soi, j'échappe à cette affirmation car elle implique dans sa nature même une négation. Ainsi le pour-soi est toujours par delà ce qu'il est du fait qu'il l'est pour-soi et qu'il a à l'être. Mais en même temps c'est bien son être et non un autre être qui demeure en arrière de lui. Ainsi comprenons nous le sens du "était" qui caractérise simplement le type d'être du pour-soi, c'est-à-dire la relation du pour-soi à son être. Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que dépassé."(1)

Het bewustzijn is niet wat het is, want al wat het is, is het op de wijze van het niet (meer) zijn, of van het geweest zijn. Men mag dit niet misverstaan : de distantiëring (d.i. het niet meer zijn) t.o.v. de facticiteit of het verleden (d.i. alles wat het bewustzijn is) is geen accidentele akt van een substantie "bewustzijn" maar het is die akt waardoor het bewustzijn pas bewustzijn is.

.../...

Ondertussen mag men niet vergeten dat het Zijns-denken van Heidegger zelf een belangrijke verschuiving inhoudt t.o.v. de antropologie van Sein und Zeit. Centraal is daar de karakterisering van de existentie (Existenz) als een transcendentie naar het niets toe, d.w.z. als een vooruitlopen op de mogelijkheid van de onmogelijkheid van de existentie zelf. Het verschil met Sartres omschrijving van de menselijke bestaanswijze is hier wel enorm groot. De dood behoort niet tot de ontologische structuur van het pour-soi.

(1) L'Être et le Néant, pp. 156-157.

De nietiging is ook geen vernietiging of verdringing in een onbewustzijn, maar wel een zich-niet-meer identificeren met hetgeen nochtans in de marge van het bewustzijn blijft bestaan. Dus een zelf-objektivering.

Wanneer een mens zich identificeert met de "goddelijke afwezigheid van zijn bewustzijn wordt hij door geen enkele bepaling nog geraakt en is hij over zijn essentie heen. Het verleden is voorbij, op afstand, uit het "Erlebnis" uitgesloten ("il (le passé) n'entre pas dans l'unité "reflet-reflétant" de l'Erlebnis" : il est dehors").(1) De "dynamica van de temporaliteit" zou er dus als volgt uitzien : "la passéification de l'ex-présent est passage à l'en-soi, tandis que l'apparition d'un nouveau présent est néantisation de cet en-soi."(2) Het bewustzijn distantieert zich voortdurend van zichzelf. Elk aktueel bewustzijn wordt buiten spel gezet door een nieuw bewustzijn dat achter het eerste opdaagt : het eerste wordt de materialiteit waarvan het nieuwe bewustzijn zich afzet, en het nieuwe bewustzijn bestaat juist in deze akt van distantiëring : "Tout se passe comme si le Présent était un perpétuel trou d'être, aussitôt comblé et perpétuellement renaissant : comme si le Présent était une fuite perpétuelle devant l'engluement en "en-soi"."(3)

Het voorgaande moet in verband gebracht worden met de stellingen die we in het vorige hoofdstuk besproken hebben. Daar hebben we de verhouding van het pour-soi tot het Zijn in het algemeen gethematiseerd en we zijn tot het besluit gekomen dat twee bewustzijnsmodaliteiten voortdurend met mekaar afwisselen : de identifikatie en de distantiëring.

(1) *ibid.*, p.179.

(2) *ibid.*, p.185.

(3) *ibid.*, p.186. Wij onderstrepen.

En eigenlijk probeert Sartre de twee in elkaar te doen opgaan om de adaequatio en de differentie (tussen bewustzijn en realiteit) te verenigen. De identifikatie en de distantiëring, apart genomen, zijn dan bijna niet te onderscheiden perspectieven waarbij in het eerste geval de extase geradikaliseerd wordt, terwijl in het tweede geval het besef versterkt, dat het bewustzijn nooit aan het en-soi toekomt en het zelf een schijnbestaan leidt. We hebben er ten slotte ook op gewezen dat identifikatie en distantiëring het best voorstelbaar zijn m.b.t. de lichamelijke en meer bepaald m.b.t. het tot lichamelijke gesedimenteerde verleden. En, nu lijkt ook Sartre uiteindelijk in eerste instantie deze distantiëring te bedoelen.

Maar daarmee worden de zaken verre van eenvoudiger. Want het is toch op zijn minst verwarrend dat de verhouding van het bewustzijn tot het en-soi in het algemeen en die van het bewustzijn tot de eigen facticiteit(1) soms in identieke termen beschreven worden. De facticiteit wordt wel het eigen zijn (son être) van het pour-soi genoemd. Maar indien de essentie van het bewustzijn erin bestaat zich te distantiëren van elk bestaande, wat het ook zij, hoe kan dan nog één stuk van het zijn zich afgrenzen van de rest van het zijn en als eigen facticiteit van het pour-soi bestaan ?

(1) De facticiteit, het verleden, het lichaam duiden alle drie dezelfde werkelijkheid aan :
 "Cette contingence, cette lourdeur à distance du pour-soi, qu'il n'est jamais mais qu'il a à être comme lourdeur dépassée et conservée dans le dépassement même, c'est la facticité, mais c'est aussi le passé (L'Être et le Néant, p.157).
 "Ainsi le corps, étant le dépassé, est le Passé" (ibid., p.374).

Toch zijn er kleine verschillen in de formulering die misschien belangrijk zijn. De distantiëring t.o.v. het en-soi in het algemeen wordt een degradatie van het en-soi genoemd : "l'en-soi se dégrade en présence à soi"(1). Het en-soi is eerst, het heeft het bewustzijn niet nodig om te bestaan, het feit dat het aanwezig wordt voor een bewustzijn is een toevallige gebeurtenis aan de rand van het en-soi. De distantiëring t.o.v. het verleden daarentegen is een akt waardoor een aktueel bewustzijn gefixeerd wordt tot en-soi : "la passéification de l'ex-présent est passage à l'en-soi"(2). Dit en-soi bestaat enkel nog voor een bewustzijn want een verleden kan slechts bestaan voor een zijnde dat nu is en dat in zichzelf in betrekking staat tot dit verleden. Nochtans zegt Sartre dan toch weer dat het verleden éérst is en slechts nadien pour-soi is. "Le psychique passé est d'abord et il est pour-soi ensuite"(3). En waarom beweert hij dat het verleden en-soi is ? Wil dit alles niet zeggen dat de betekenis die het verleden nu heeft voor een konkreet bewustzijn -en dit is toch de enige manier waarop het verleden nog werkelijk is en dus interesseert - gedegradeerd wordt in naam van een objektief verleden dat onherroepelijk verloren is en in die zin inderdaad "gedepasseerd" is ? Of betekent het bovendien en op de eerste plaats ook niet dat het verleden in zijn huidige betekenis en zoals het nu werkzaam is, letterlijk vastgezet wordt, d.w.z. niet meer aktief heropgenomen wordt en dus ook niet meer inspirerend kan zijn of vatbaar is voor kritiek ?

En nochtans beweert Sartre nu dat door deze distantiëring t.o.v. het verleden en bijgevolg ook t.o.v. elk mogelijk motief van nog te nemen beslissingen, de mens absoluut vrij is. De absoluteheid van de vrijheid slaat

(1) *ibid.*, p. 117.

(2) *ibid.*, p. 185.

(3) *ibid.*, p. 158.

dus niet op een of andere onbeperkte macht, maar wel op het feit dat het bewustzijn door een niets gescheiden is van elke realiteit, m.a.w. dat geen realiteit zich zo sterk aan een mens kan opdringen dat hij, op het vlak van zijn bewustzijn, niet meer de nodige distantie kan bewaren waardoor het bewustzijn van die realiteit bewust is (op adequate manier), en er in die zin reeds over heen is. In het volgende citaat vindt men een aantal essentiële ideeën van L'Être et le Néant samengebracht en in verband gesteld : de nietiging, als breuk met het verleden, is de distantiëring t.o.v. een bewustzijn dat en-soi geworden is en deze distantiëring is niets anders dan de vrijheid :

"Être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation. C'est par elle que le pour-soi échappe à son être comme à son essence, c'est par elle qu'il est toujours autre chose que ce qu'on peut dire de lui, car au moins est-il celui qui échappe à cette dénomination même, celui qui est déjà par delà le nom qu'on lui donne, la propriété qu'on lui reconnaît. Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est, dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui " Wesen ist was gewesen ist ", c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre. Du seul fait, en effet, que j'ai conscience des motifs qui sollicitent mon action, ces motifs sont déjà des objets transcendants pour ma conscience, ils sont dehors; en vain chercherais-je à m'y raccrocher : j'y échappe par mon existence même. Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre."(1)

Deze absolute vrijheid door distantiëring t.o.v. het verleden, wat moet men er echter mee beginnen ? Waarvoor dient ze ?

(1) *ibid.*, 494.

De nietiging, zegt Sartre, is meteen ook het ontstaan van een vrij projekt dat de genietigde realiteit verandert.(1) Maar wat kan, binnen deze ontologische structuur, de mogelijke en enig mogelijke "inhoud" van zulk projekt betekenen ?

waarom? Dat het bewustzijn distantiëring is t.o.v. het verleden, gaat wel niet op als onvermijdelijkheid in het algemeen, maar, zoals reeds gezegd, belet dit niet dat de breuk met het verleden door een bijzondere bewustzijnsactiviteit tot stand kan gebracht worden. De bewustzijnsmodaliteit waarbij het verleden niet meer de kwaliteit van een "Erlebnis" uitmaakt, bestaat. Ze heeft haar eigen werkelijkheid, haar eigen gevolgen. Alleen lijkt deze distantiëring een perspectief te zijn waarbinnen elke realiteit als volstrekt onverschillig verschijnt en daarom nog zo moeilijk het uitgangspunt van een projekt kan vormen. Om dit in alle duidelijkheid te zien, moet men zich eens voorstellen hoe de distantiëring t.o.v. het verleden, die tot nu toe enkel formeel beschreven werd, "in concreto" tot stand komt.

Vooreerst wordt een gedeeltelijke breuk met het verleden soms door de realiteit zelf opgedrongen. Zo bijvoorbeeld wanneer men in een vreemde stad komt waar men de taal niet kent en zonder dat men bij voorbaat een concreet projekt op het oog had. Tenminste voor een stuk is de realiteit onherkenbaar geworden, ze heeft een index van vreemdheid die perplex maakt, en bovendien lijkt haar werkelijkheid altijd elders te zijn dan in dit éne fragment dat aanwezig is voor het bewustzijn. Eigen ervaringen en verworvenheden worden buiten spel gezet en verstarren tot voorbije feiten. Het eigen élan wordt verstoord, men kan de eigen zingeving en perspectieven niet meer voltrekken. Maar misschien overweldigt de stad niet zomaar uit haarzelf. De stad die steeds op afstand is en door haar blijvende onbereikbaarheid toch fascineert, is ze niet de stad gezien binnen een bepaald perspectief ?

(1) *ibid.*, p.492.

Want, waarom gaat men naar die stad ? En waarom heeft men geen concreet projekt ? Is het nochtans niet precies omdat er een breuk is met het eigen verleden dat men zich uitgesloten voelt en dat elk fragment van de stad een venster wordt op een oneindigheid van mogelijkheden ?

Het thema van de stad is zeer belangrijk in de negentiende-eeuwse literatuur, en meer bepaald in L'éducation sentimentale van Flaubert (maar Flaubert is nu niet bepaald Sartres lievelingsauteur). De ervaring van de overweldiging verschijnt daar in al zijn paradoxie. De rijkdom aan mogelijkheden die de stad verbergt en waarvan elk fragment slechts een index is, wordt precies ervaren doorheen de eigen perplexiteit. Omdat men zich verloren voelt en omdat de eigen ervaringen en doelstellingen verbleken en geen vat meer hebben op de realiteit, voelt men het enorme overgewicht van de stad en kan men de illusie koesteren dat men er een totaal ander en intenser leven zal kunnen leiden. Het is wel tragi-komisch dat die ervaring noodzakelijk direkt reeds een verschromping van het eigen "vécu" vooropstelt. Het kan niet toevallig zijn dat het voorbeeld van de stad voorkomt in L'Être et le Néant. Sartre zegt ergens : "...moi je ne suis qu'une absence, que le pur néant qui est nécessaire pour qu'il y ait Paris."(1)

Het is frappant hoe goed deze situatie kan beschreven worden met behulp van Sartres begrippen. Er is de nietiging als breuk met het verleden; er is het néant van het bewustzijn waarvoor onsamenhangende fragmenten één na één oplichten en weer verdwijnen; er is de rijkdom van de stad, aanwezig en toch op afstand. Geen afstand die nog kan overbrugd worden - men kan immers niet meer dichter komen - maar een nul-afstand. De stad is daar, en toch blijft ze buiten bereik.

(1) *ibid.*, p.585.

Maar heeft de maagdelijke vrijheid die men er verworven heeft niet in eerste instantie de betekenis van een bevrijding, en wel een bevrijding van al datgene wat woog maar ook echt interesseerde ? Zou het niet vooral dat zijn wat men in die stad ging zoeken : bevrijd te worden van de niet-universaliteit van het eigen perspectief ? Nochtans, indien men de eigen toegang tot de realiteit afsnijdt, door het verleden niet langer te assumeren, blijft er misschien geen andere toegang meer tenzij die van een volstreekte richtingsloosheid. En in dit perspectief kan de realiteit enkel nog verschijnen in willekeurige fragmenten, sporen van een rijkdom die altijd elders is en bovendien fiktief omdat hij slechts bestaat als pendant van de eigen armoede, ontstaan door de breuk met het gesedimenteerde verleden.

Dit voorbeeld van de stad illustreert reeds wat een breuk met het verleden in concreto kan betekenen. De distantiëring kan echter nog veel explicieter door een daadwerkelijke bewustzijnsactiviteit tot stand komen : het kan bvb. gebeuren door relativering van de eigen oordelen, of door de onwil negatieve ervaringen toe te eigenen en kritiek te formuleren of, nog veel uitdrukkelijker, door de weigering bestaande projecten, interessen, doeleinden, verlangens, zingevingen en engagementen nog verder te doorleven en te ondersteunen. Zo worden steeds meer stukken van de eigen persoonlijkheid afgeschreven en in principe kan het zó ver komen dat zelfs de betekenis van de woorden niet meer voltrokken wordt en dat er een splitsing optreedt tussen lichaam en bewustzijn (zodat dan, naast elkaar, een ontziend lichaam en een ontwereldlijkt bewustzijn overblijven).

Nochtans zou nu precies volgens Sartre in deze toestand de vrijheid zich van haar eigen absoluutheid bewust zijn. Getuige, La Nausée.

De "truc" van de Sartrianse luciditeit bestaat erin zich met niets te identificeren. Maar is ze geen dupe van haar eigen spel? De naïviteit van het eigen perspectief wordt overwonnen door een distantiëring die de interesse fixeert tot een feit in de wereld. En daardoor wordt alles indifferent.(1) Maar welke zin heeft het te zeggen dat daarmee dé waarheid omtrent de menselijke konditie aan het licht komt? Want die indifferentie bestaat toch enkel binnen het bijzonder perspectief van de radikale nietiging en dit perspectief stelt de vernietiging van andere perspectieven voorop. Wat betekent die luciditeit eigenlijk? De interesse en de negatieve ervaringen waarin ze gefundeerd zijn, worden gedepasseerd en blijven in de marge van het bewustzijn bestaan als het gedepasseerde. En daarnaast is er nu het niets van het zichzelf nietigende bewustzijn. Wat is er echter nog daarbuiten? Is de luciditeit nog iets meer dan de stelselfmatige onwil zich te identificeren met een perspectief waarbinnen iets zou interesseren? En wat is daarmee gewonnen? Het gedepasseerde blijft obsederen, men is er slechts een néant van verwijderd. Dus lijkt die luciditeit toch volstrekt machteloos en futiel.(2)

(1) Die indifferentie komt verder nog ter sprake. Ze betekent o.m. dat er geen motieven zijn tenzij reeds gekozen werd voor een bepaald projekt.

(2) In La Nausée wordt de distantiëring voorgesteld als een Aufklärung. Maar bij andere schrijvers, zoals Handke en Heller, treedt ze op als een pathologische toestand die zij tot in zijn uiterste konsekventies beschrijven: de luciede is ten slotte niets anders meer dan de getuige van het eigen verval dat precies door de distantiëring veroorzaakt wordt. Een vreemde en helse cirkel; laatste uitloper van die soort hypokrisie

Men zal misschien verontwaardigd opwerpen dat Sartre dat niet kan bedoelen omdat Sartre toch dé filosoof bij uitstek is van het projekt en van het engagement en omdat hij bovendien toch ook het alledaagse leven wil beschrijven.

Maar ten eerste is eigenlijk niet het projekt als dusdanig de centrale notie bij Sartre. Het is veeleer de nietiging als konditie van het totaal vrije projekt. Het probleem is dat Sartre ten onrechte gelooft dat een luciditeit die erin bestaat elk motief te nietigen tot gedepasseerde facticiteit, juist daardoor een grote transcenderingskracht bezit.

.../...

die voor het eerst door Stendhal beschreven werd. De verborgen zijde van de hypokriet is verschraald tot een niets. Eigenlijk heeft hij niets meer te verbergen. Alleen nog door de distantiëring t.o.v. zijn eigen volstrekt onpersoonlijk gedrag kan hij de illusie hooghouden toch een individualiteit te bezitten. Zijn individualiteit is zijn néant.

Misschien wordt het in dit verband ook duidelijk dat La Chute een impliciete kritiek bevat op bepaalde aspecten van Sartres filosofie. De zelfbeschuldiging van Clamence, deze cynische Roquentin, is zijn manier om zichzelf te nietigen. Door zelf alles uit te spreken wat men hem ten laste zou kunnen leggen en elke mogelijke veroordeling zelf te anticiperen, maakt hij zich perfect ongrijpbaar. En door zijn luciditeit verwerft hij zich een superioriteit t.o.v. de anderen, niet alleen omdat hij zichzelf zo goed blijkt te doorzien maar vooral omdat hij, als de waarheidsliebende, de ogen van de andere opent voor zijn laagheid. De luciditeit van Clamence is nog eens een vorm van paralyse : zijn zelfbeschuldiging is één groot monoloog, discours dat de andere negeert en dat gevangen zit in een trieste eenzaamheid. Dat het thema van La Chute oorspronkelijk expliciet bedoeld was als een afrekening met Sartre, bewijzen volgende aantekeningen uit de Carnets :

"Temps Modernes. Ils admettent le péché et refusent la grâce - Soif du Martyre".

"Existentialisme : quand ils s'accusent, on peut être certain que c'est pour accabler les autres : des juges-pénitents".

(Camus, Essais, p.2010).

geen
bewijs

En ten tweede is het niet uitgesloten dat Sartre precies op die manier zeer goed bepaalde aspecten van de moderne leefwereld beschrijft.

De ontologische situatie van L'Être et le Néant is toch herkenbaar : het gevoel van overgewicht van de wereld; het bewustzijn gereduceerd tot een néant waar dingen, beelden, stukken informatie, kennis, een moment in oplichten om dan weer te verdwijnen in een verleden dat gedepasseerd is; de pseudo-luciditeit door zelf-relativering en de nostalgie omdat men geen werkelijkheid meer heeft. Onze wereld is voor een stuk Sartrianaans.

En wat het engagement betreft, kan het nog iets anders zijn dan een sprong ergens in de realiteit om er zich dan totaal te laten door opslorpen ?

VIERDE HOOFSTUK : OBJEKTIEVE KENNIS, VRIJHEID EN ENGAGEMENT.

Maar we moeten nog verder gaan. De verbanden met onze cultuur reiken nog dieper. Want indien men de ontologie van L'Être et le Néant konsekvent doordenkt, dan blijkt dat het Sartrianse bewustzijn nog het best gerealiseerd wordt door het objektief-wetenschappelijk bewustzijn. Dat kan ongeloofwaardig lijken. Sartre heeft zich eigenlijk nooit met het wetenschappelijk denken geconfronteerd, en bovendien wordt zijn filosofie meestal als extreem subjektivistisch (in de moderne betekenis van het woord) bestempeld en als onwetenschappelijk. (cfr. het Althusser-citaat uit de inleiding van deze scriptie). Maar in L'Être et le Néant worden heel scherp, en dit misschien zonder dat Sartre het expliciet bedoelde, een aantal impliciete vooropstellingen van de heersende wetenschappelijke ideologie geformuleerd i.v.m. de verhouding van objektieve kennis, vrijheid en engagement.

Men zou de stellingen van L'Être et le Néant misschien als volgt kunnen samenvatten : door de distantiëring t.o.v. het verleden is het bewustzijn aanwezig bij het op zichzelf zijnde en omdat het bewustzijn zich op die manier met geen enkele realiteit konfronteert tenzij het er een adekwaat weten over bezit, laat het zich door geen enkele realiteit misleiden. Immers, precies door die adekwate kennis, is het reeds een "néant" over die realiteit heen en staat het er vrij tegenover.

Dit is een idee die ten grondslag ligt aan de moderne ideologie die objektieve kennis, objektieve informatie, bewustzijnsverruiming, epochè aan de ene kant, verbindt met bevrijding, emancipatie, ontwikkeling, engagement aan de andere kant.

En nochtans kan met behulp van de formuleringen van L'Être et le Néant getoond worden dat het geloof in de bevrijdende kracht van de objektieve kennis niet zomaar gefundeerd is. Daartoe moeten we de stellingen die in de vorige twee hoofdstukken uiteengezet werden, bijeenbrengen en nog verder toespitsen. We hebben gezien dat het pour-soi de nietigende distantiëring is t.o.v. een gedepasseerde facticiteit (de lichamelijke als gesedimenteerd verleden). Het pour-soi en het gedepasseerde zijn noodzakelijk op elkaar betrokken : het gedepasseerde is pour-soi dat door de nietiging en-soi is geworden, en het pour-soi kan slechts bestaan als de nietiging van dit gedepasseerde. (1)

Het bewustzijn staat volledig in het teken van het tekort. Het is een "decompressie van zijn" een "gemis aan zijn", en dat in het licht van het ideaal van het totaal op zichzelf zijnde : het pour-soi is en-soi dat "gedegradeerd" is tot aanwezigheid bij zichzelf.(2)
 "L'èn-soi concret et réel est tout entier présent au coeur de la conscience comme ce qu'elle se détermine elle-même à n'être pas."(3)

Natuurlijk wil dit niet zeggen dat het bewustzijn zomaar een en-soi zou willen worden. Het betekent enkel dat het bewustzijn een tekort heeft aan en-soi, m.a.w. het zou zichzelf willen zijn als een en-soi :

"Le pour-soi, comme fondement de soi, est le surgissement de la négation. Il se fonde en tant qu'il nie de soi un certain être ou une manière d'être.

(1) L'Être et le Néant, p.185.

(2) ibid., p.117.

(3) ibid., p.124.

???

staat er niet in p.59

Ce qu'il nie ou néantit, nous le savons, c'est l'être-en-soi. Mais non pas n'importe quel être-en-soi : la réalité humaine est avant tout son propre néant. Ce qu'elle nie ou néantit de soi comme pour-soi, ce ne peut être que soi. Et, comme elle est constituée dans son sens par cette néantisation et cette présence en elle de ce qu'elle néantit à titre de néantisé, c'est le soi-comme-être-en-soi manqué qui fait le sens de la réalité humaine."(1)

De logica van de nietiging is bijzonder vreemd. Het bewustzijn is niet eenvoudigweg een leegte die pure ontvankelijkheid is voor een en-soi op nul-afstand; maar het bewustzijn negeert in eerste instantie zichzelf omdat het een tekort heeft aan en-soi, en deze depassering van het bewustzijn door zichzelf blijkt niets anders te kunnen zijn dan de akt waardoor het zichzelf als translucent niets hercreëert over het zijn heen :

"Le pour-soi dans son être est échec, parce qu'il n'est fondement que de soi-même en tant que néant. A vrai dire cet échec est son être même, mais il n'a de sens que s'il se saisit lui-même comme échec en présence de l'être qu'il a échoué à être, c'est-à-dire de l'être qui serait fondement de son être et non plus seulement fondement de son néant, c'est-à-dire qui serait son fondement en tant que coïncidence avec soi."(2)

We vinden steeds die eigenaardige dubbelzinnigheid van de typisch Sartrianse luciditeit terug. Aan de ene kant is ze een puur negatieve luciditeit, want ze lijkt niet verder te reiken dan het beseft van het eigen néant : de distantiëring t.o.v. zichzelf is de weigering zich te identificeren met datgene wat geen zijn ^{van} en-soi heeft. Maar deze luciditeit die erin bestaat zichzelf voortdurend te onderscheiden van het en-soi waardoor de "naïviteit" van elke interesse "doorzien" wordt, is

(1) *ibid.*, p.127. Wij onderstrepen "manqué"

(2) *ibid.*, p.127.

*p. 60
ontbreekt!*

anderzijds nu zelf reeds de wijze waarop het bewustzijn bij het en-soi aanwezig is. Door de nietiging, d.w.z. door de akt waardoor het bewustzijn zich onderscheidt van een zijn an sich dat het niet kan zijn, wordt het bewustzijn nu ook effectief het transluciede niets dat over het zijn heen is.

Wat in L'Être et le Néant formeel beschreven staat, is te herkennen in de geschiedenis van de menswetenschappen en van de "wetenschapswetenschap", meer bepaald in het feit dat deze geschiedenis beheerst wordt door twee alternerende ideologieën : het objektivisme en het relativisme. Want de zelf-devalorisatie van het subjektieve, omdat het slechts subjektief is, stelt de ponering van het objektieve als ideaal in het licht waarvan het subjektief slechts subjektief is, voorop. Bovendien gebeurt deze demystifikatie doordat het subjektieve zich nu ook effectief van zichzelf distantieert en zich tot een pure ontvankelijkheid maakt voor een objektieve realiteit die doorheen het nu verdwijnend subjektieve aan het licht komt. Het relativisme toont dan ten volle zijn objektivistische kant. Nochtans, omdat er toch nog altijd een differentie blijft tussen de kennis en het objekt, kan het objektivisme weer omslaan in een relativisme maar opnieuw als aanzet van een verdergaande objektivering. De oscillerende beweging van deze evolutie belet echter niet dat de hoofd-trend er een is waarin het bewustzijn zichzelf overschrijdt naar het absolute néant toe.

In de kapitale tekst "Questions de Méthode", die het programma vormt voor het latere werk van Sartre, blijft Sartre zelf nog de gevangene van dit mechanisme. Hij spreekt nu over het bewustzijn op een minder Cartesiaanse manier :

p. 60 ontbreekt!!

"Complexes, style de vie et révélation du passé-dépassant comme avenir à créer font une seule et même réalité : c'est le projet comme vie orientée, comme affirmation de l'homme par l'action et c'est en même temps cette brume d'irrationalité non localisable, qui se reflète du futur dans nos souvenirs d'enfance et de notre enfance dans nos choix raisonnables d'hommes mûrs."(1)

Maar waarom voegt Sartre in een nota er het volgende aan toe : "Irrationalité pour nous, est-il besoin de le dire, et non pas en soi."? Wil dit niet zeggen dat het bewustzijn nog steeds in het teken van het tekort aan en-soi staat ? En wordt rationaliteit dus ook hier weer niet geïdentificeerd met een distantiëring van het bewustzijn t.o.v. zichzelf zodat het terug verschijnt als translucied néant aan gene zijde van zichzelf ? De "irrationaliteit" van het "vécu" wordt toegegeven om haar te theoretiseren, d.w.z. om haar te nietigen. Reeds verbleekt ze in het licht van een ander bewustzijn dat ontvankelijkheid is voor het en-soi.

Het is steeds dezelfde visie die al deze ondernemingen schraagt en het is precies deze visie die in L'Être et le Néant formeel beschreven staat en geargumenteed wordt : het geïnteresseerde bewustzijn is een minder bewustzijn, slechts door de nietiging wordt het ten volle bewustzijn. Door de distantiëring t.o.v. het tot lichamelijke gesedimenteed verleden, verkeert het bewustzijn in de waarheid, d.w.z. het ontmoet geen enkele realiteit, de eigen gedepasseerde facticiteit inbegrepen, tenzij doorheen een adekwate kennis, en omdat dit bewustzijn zelf over alle zijn heen is en dus door niets geraakt wordt, kan het totaal vrij willen. (Wat

(1) Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode), p.72.

Consequenties ook volgens Sartre niet wil zeggen dat het gelijk wat kan willen. Sartre bedoelt natuurlijk ook dat de genie-tigde realiteit, d.i. de "situatie", elk projekt kondi-tioneert).

Het fameus Sartrianaans projekt ontstaat in de nietiging :
 "La néantisation par quoi nous prenons du recul par rap-port à la situation ne fait qu'un avec l'extase par la-quelle nous nous pro-jetons vers une modification de cette situation."(1) En terwijl nochtans door de nieti-ging het verleden uit het "Erlebnis" uitgesloten wordt zodat het een afgesloten realiteit vormt, nl. "iets wat op zichzelf reeds alles is wat het kan zijn", ontsprin-gen nu in het projekt alle betekenissen die het verleden krijgt : "Moi-seul en effet peut décider à chaque moment de la portée du passé : non pas en discutant, en délibé-rant et en appréciant en chaque cas l'importance de tel ou tel événement antérieur, mais en me pro-jetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je décide par l'action de sa signification."(2)

Een Sartrianaan zou op zulke passages kunnen wijzen om te argumenteren dat Sartre toch het principe van de feno-menologie van de geschiedenis au sérieux neemt, d.w.z. het feit dat het verleden gezien vanuit het perspektief van het heden, het enige is wat voor ons bestaat en dat dit nochtans geen epistemologische hinderpaal vormt, pre-cies omdat het verleden in zijn huidige betekenis de enige manier is waarop het verleden werkzaam is en dus interesseert. Dat bij Sartre het verleden en-soi wordt genoemd en afgegrensd wordt van een betekenis van het verleden waarover volledig in het heden beslist wordt, zou dan precies uitdrukken dat het geen zin heeft zich te bekommeren om een objektief verleden. Daarin zou juist

(1) L'Être et le Néant, p.492.

(2) ibid., p.555.

de essentie gelegen zijn van de "subjektivistische" Sartre, de Sartre die tegen elke objektivist opwerpt dat het feit dat hij zich bewust is van een objektieve realiteit toch juist de distantie creëert waarin het projekt ontstaat en dat ook een houding van resignatie reeds een projekt vooropstelt.

Maar denkt de objektivist dat ook niet? (Voor zover tenminste hij weliswaar meent dat de realiteit en-soi dé realiteit tout court is maar overigens ook ervan overtuigd is dat men van de kennis van deze realiteit moet vertrekken om haar te transcenderen).(1)

-
- (1) De kritiek van de wetenschappelijke kant op Sartre gebeurde vooral omdat hij in L'Être et le Néant meende dat het bewustzijn zich spontaan van elke realiteit distantieert, m.a.w. omdat hij het feit leek te negeren dat zulk een "bewustzijnsverruiming" enkel plaatsvindt na een wetenschappelijk onderzoek. Sartre heeft zich echter nooit veel zorgen gemaakt over de wetenschap. Niet omdat hij ze zou minacht hebben, maar omdat hij er integendeel van overtuigd was dat elke kennis ons vrijer maakt. Naarmate het bewustzijn de realiteit "totaliseert" in de kennis, bereikt het steeds beter de positie van het néant, die in L'Être et le Néant beschreven staat als het moment van de vrijheid. Hij heeft trouwens zelf toegegeven dat hij ten tijde van L'Être et le Néant geen rekening hield met allerlei factoren die ons konditioneren en die we eerst allemaal moeten kennen vooraleer we echt vrij kunnen worden. Zo is ook te begrijpen dat C. Audrey zei dat L'Être et le Néant eigenlijk na de Critique moest komen. Sartre blijft ook later geloven dat het bewustzijn door zijn distantiëringskracht elke realiteit kan transcenderen. Dat is het wat wij betwijfelen. Want langs de omweg van de distantiëring verdwijnt de interesse.

lekker
over de
pers dat?

dat niet
redert!!

De kern van de zaak ligt elders. Het is immers niet te begrijpen, zoals nu toch al duidelijk begint te worden, hoe in de vooropgestelde kondities nog een zinvol projekt tot stand kan komen. Men moet verder horen wat Sartre zelf meer precies over dit projekt zegt en dit in volstreekte konsekwentie met zijn eigen vooropstellingen.

Vooreerst blijkt het projekt (of de "keuze"), als overschrijding van een realiteit die totaal naar zichzelf verwijst en als de bron van alle betekenissen, zelf volstrekt onjustifieerbaar te zijn : "...nous appréhendons en outre notre choix, c'est-à-dire nous-mêmes, comme injustifiable, c'est-à-dire que nous saisissons notre choix comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l'ensemble des significations qui constituent la réalité."(1) Het doeleinde ontstaat ten overstaan van een realiteit die het bewustzijn op geen enkele manier treft : "...il n'y a de fin que pour un pour-soi qui s'assume comme délaissé au milieu de l'indifférence."(2)

Vervolgens is het projekt zelf meteen al het "begin" van een daadwerkelijke realisering. "De keuze onderscheidt zich niet van het doen"(3), "nos actes nous apprennent nos intentions"(4), of nog : "c'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles".(5)

Lopen deze beide vaststellingen niet uit op het feit dat het zichzelf nietigend bewustzijn eigenlijk een spook-realiteit wordt, en wel met twee gezichten : enerzijds néant dat over alle zijn heen is, anderzijds immaterieel punt waar een blinde daad begint ?

(1) *ibid.*, p.520.

(2) *ibid.*, p.566.

(3) *ibid.*, p.540.

(4) *ibid.*, p.540.

(5) *ibid.*, p.492.

noes
absoluut!

goed

Als er kennis is, dan is het de rust van de adaequatio : "... nous pouvons appeler la connaissance : la pure solitude du connu. C'est assez dire que le phénomène originel de connaissance n'ajoute rien à l'être et ne crée rien. Par lui l'être n'est pas enrichi, car la connaissance est négativité pure. Elle fait seulement qu'il y ait de l'être."(1)

En als er een motief is, dan slechts als moment van een projekt dat zich niet onderscheidt van de daadwerkelijke realisering : "C'est seulement parce que j'échappe à l'en-soi en me néantisant vers mes possibilités que cet en-soi peut prendre valeur de motif ou de mobile. Motifs et mobiles n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un ensemble pro-jeté qui est justement un ensemble de non-existants"(2). En : "... comme le projet résolu vers un changement ne se distingue pas de l'acte, c'est en un seul surgissement que se constituent le mobile, l'acte et la fin."(3)

Bijgevolg zijn er enkel en alleen motieven, als er al reeds gekozen werd voor een bepaald projekt, terwijl de keuze van dit projekt niet verantwoord kan worden door het inroepen van een bepaalde toestand. Het nietigende bewustzijn neemt immers zulk een perspektief in dat het zich met geen andere realiteit konfronteert dan deze welke enkel naar zichzelf verwijst.

(1) *ibid.*, p.217.

(2) *ibid.*, p.491. Dat Sartre het projekt dan toch weer een geheel noemt van zijnden die niet bestaan, is in kontradiktie met het feit dat het projekt meteen al daadwerkelijke realisering is.

(3) *ibid.*, p.492.

at is
de
font!

Begrijp de
niet

is dit zo?
 Voor dit bewustzijn kan geen enkele toestand eender welke daad motiveren of zelfs als een negatieve toestand ervaren worden. Het heeft zich over alle zijn heen gesteld en zich gedistantieerd van alles waarin het zou geraakt kunnen worden. En indien het bewustzijn de zin van een projekt in vraag stelt, dan alleen zo dat dit projekt nu ook op zijn beurt genietigd wordt, d.w.z. vervluchtigt : " Du seul fait que notre choix est absolu, il est fragile, c'est-à-dire qu'en posant par lui notre liberté, nous posons du même coup sa possibilité perpétuelle de devenir un en-deçà passéifié pour un au-delà que je serai." (1) We weten reeds wat deze "passéification" betekent : ze is de overgang tot het en-soi.(2) M.a.w., vanaf het moment dat de keuze in vraag gesteld wordt, wordt ze teruggebracht tot datgene wat in haar en-soi is, en het bewustzijn komt weer terecht in een vacuüm temidden van een realiteit die voor dit bewustzijn totaal indifferent is.

?
 Dus kent het pour-soi geen andere rationaliteit dan deze die oordelen, verlangens, negatieve ervaringen, motieven, doeleinden fixeert tot feiten in de wereld. Maar wat is deze distantiëring anders dan zelf reeds een weigering om oordelen verder te verantwoorden; om een standpunt in te nemen, te konfronteren met andere standpunten en te argumenteren; om negatieve ervaringen toe te eigenen; om verlangens preciezer te formuleren; om het belang van doeleinden te toetsen aan bestaande noden ? Datgene wat er naar vraagt geassumeerd te worden en daardoor sterker te worden, wordt door de distantiëring gerelativeerd, gefixeerd in zijn onafheid, en gebanaliseerd tot een willekeurig feit in de wereld, waar men zich reeds niet meer mee identificeert.

(1) *ibid.*, p. 520.

(2) *ibid.*, p. 185.

Waarom toch deze "depassering naar de leegte toe, naar het niets toe" (1) ? Waarom steeds het onbepaalde in de mens centraal stellen waardoor hij, tenminste op dit vlak, al niet meer is wat hij is ? In naam van de vrijheid ? Doordat het bewustzijn de facticiteit nietigt zou in het néant van dit bewustzijn een totaal vrij willen ontstaan. Maar waarom zou de vrijheid het hoogste goed zijn ? En dit willen, dat totaal vrij is, waar haalt het zijn aanloop vandaan ? Indien het begint als breuk met een toestand waarin niets als negatief ervaren wordt omdat integendeel elke negativiteit gekonstitueerd wordt door dit vrije willen zelf(2), hoe kan er dan nog een verlangen zijn om wat dan ook positief te realiseren ?

goed

Het is zoals Merleau-Ponty zegt. Die soort vrijheid is overal maar ook nergens. De keuze zelf verliest haar zin als de vrijheid, in de keuze, zichzelf niet op het spel zet. Over elke verworvenheid heen verschijnt ze weer op identieke manier :

"L'idée même de choix disparaît, car choisir c'est choisir quelque chose où la liberté voit, au moins pour un moment, un emblème d'elle-même. Il n'y a de choix libre que si la liberté se met en jeu dans sa décision et pose la situation qu'elle choisit comme situation de liberté. Une liberté qui n'a pas à s'accomplir parce qu'elle est acquise ne saurait s'engager ainsi : elle sait bien que l'instant suivant la trouvera, de toutes manières, aussi libre, aussi peu fixée. La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été fait par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent et, sans être nécessité, soit du moins sollicité par lui. Si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant par une liberté neuve. Il faut donc que chaque instant puisse engager les

(1) *ibid.*, p. 99.

(2) *ibid.*, pp. 489-490.

suivants, que, la décision une fois prise et l'action commencée, je dispose d'un acquis, je profite de mon élan, je sois incliné à poursuivre, il faut qu'il y ait une pente de l'esprit."(1)

Het zou echter verkeerd zijn te denken dat het pour-soi alleen maar de totale onafhankelijkheid wil. Zo is het niet. Het pour-soi breekt met het verleden om zich vrij te maken voor een volkomen vrij engagement, d.w.z. een engagement dat vertrekt vanuit het niets. Maar vermits de nietiging de distantiëring is t.o.v. elk belang zodat het pour-soi als néant verschijnt aan gene zijde van een realiteit die op geen enkele manier raakt, omdat het pour-soi zich juist gedistantieerd heeft van al datgene waarin het geraakt wordt, is er ook niets meer waarvoor het kan opkomen en dus wordt het engagement onmogelijk. De aktie die van dit néant uitgaat, is niet de arbeid waardoor men iets wil beschermen, voorkomen, verhelpen of verbeteren; ze wordt ook niet ondersteund door een interioriteit die haar eigen verlangen handhaaft en preciseert; maar ze is louter een manier om zich in de wereld te verliezen. Vanuit het bewustzijn dat de facticiteit genietigd heeft en dat een onraakbare, pure onbepaaldheid is temidden van het en-soi, kan, op het moment dat het totaal vrij zal willen, slechts een daad beginnen die een willekeurige metamorfose is van het en-soi zelf. De intentie is néant, en de aktie is alleen effekt.

wanneer?

Deze masochistische zelf-verloochening is bijna niet meer te onderscheiden van de gewichtigdoenerij die Sartre nochtans elders bekritiseert. Er blijft wel één verschil : het verlicht bewustzijn beseft dat de mens een "nutteloze passie"(2) is.

(1) Merleau-Ponty, Phénoménologie de la Perception, pp.499-500.

(2) L'Être et le Néant, p.678.

"L'esprit de sérieux" wordt dus slechts "overwonnen" in het perspectief van een nietigend bewustzijn. Overwinning ? - Wat de mens eerst deed op "serieuze" manier, zal hij toch voortdoen, nu echter met het besef dat het gespeeld is. En zo kan men begrijpen dat de eerste Sartre elk gedrag als iets kunstmatigs, getrukeerds zag.

bevrijden?

VIJFDE HOOFDSTUK : HET THEOLOGISCH PERSPEKTIEF VAN SARTRE.

In de Sartrianaanse wereld zijn er maar twee mogelijkheden voor het bewustzijn : ofwel trekt het zich terug uit al wat is en wordt door deze distantiëring pure onbepaaldheid, ofwel is het radikale extasis in het Zijn. En wat de aktie betreft, zij is een beweging in het en-soi, door niemand geassumeerd, en waarin geen interioriteit zich herkent. Het engagement reduceert zich tot een pure zelf-verloochening, een identifikatie waarbij elk "quant-à-soi" teloorgaat, en als enige manier van zelf-affirmatie blijft slechts de radikale breuk met het verleden. Er is een cirkel van identifikatie en distantiëring waarin het pour-soi gevangen zit : het pour-soi trekt zich terug in zijn néant om een totaal vrij engagement te beginnen maar vanuit dit néant kan het zich enkel nog laten opsorpen door de wereld. Nooit is er een engagement in de eigen voorkeur. En over elke extasis heen vindt de onwerkelijke vrijheid van de pure onbepaaldheid zichzelf onveranderd terug.

graat met!

De Sartrianaanse cirkel lijkt hermetisch gesloten want het néant, van waaruit een vrij willen ontstaat dat echter altijd slechts een identifikatie zonder engagement kan zijn, is zelf reeds het resultaat van een mislukte poging om het en-soi toe te eigenen. De akt waardoor het bewustzijn zichzelf nietigt om zichzelf terug te vinden als néant over het zijn heen, bedoelde iets anders te realiseren dan wat op die manier effectief tot stand kwam. We hebben daar in het vorige hoofdstuk reeds op gewezen maar moeten er hier nu nog eens op ingaan. Dan zal men duidelijk zien wat uit de cirkel is uitgesloten.

We weten reeds dat de nietiging de distantiëring is van het bewustzijn t.o.v. zichzelf als datgene wat een tekort heeft aan en-soi, waardoor het precies dit néant wordt

aan de rand van een gedepasseerde kontingente facticiteit. Maar dus is de nietiging, als depassering van iets dat het en-soi mankeert, een mislukte poging van het bewust-zijn om zichzelf te zijn op de manier van het en-soi : "Ce que le pour-soi manque, c'est le soi ou soi-même comme en-soi."(1) Wat dit wil zeggen legt Sartre o.m. uit aan de hand van een beschrijving van de ervaring van leed, waarin hij vreemd genoeg - maar het is toch wel herkenbaar als mogelijke levenshouding - beweert dat men wel afziet omdat men lijdt, maar bovendien ook afziet omdat men niet genoeg lijdt, en dit omdat men als het ware verlangt geparalyseerd te worden door het eigen leed, zodat men een indrukwekkend monument van leed wordt, onverstoorbaar en immobiel :

"S'il faut souffrir, je voudrais que ma souffrance me saisisse et me déborde comme un orage : mais il faut, au contraire, que je l'élève à l'existence dans ma libre spontanéité. Je voudrais à la fois l'être et la subir, mais cette souffrance énorme et opaque qui me transporterait hors de moi, elle m'effleure continuellement de son aile et je ne peux la saisir, je ne trouve que moi, moi qui me plains, moi qui gémiss, moi qui dois, pour réaliser cette souffrance que je suis, jouer sans répit la comédie de souffrir. (...)
(la souffrance) est hantée par une perpétuelle absence, celle de la souffrance immobile et muette qui est le soi, la totalité concrète et hors d'atteinte du pour-soi qui souffre, le pour de la Réalité-humaine en souffrance."(2)

Op dezelfde manier zou ook de behoefte noodzakelijk door-kruist worden door het verlangen geïmmobiliseerd te worden in die behoefte, een verlangen dus dat zich tegen de opheffing van die behoefte verzet. Het objekt van dit verlangen is de Waarde :

(1) L'Être et le Néant, p.127.

(2) ibid., p.131.

"La valeur, c'est le soi en tant qu'il hante le coeur du pour-soi comme le pour quoi il est. La valeur suprême vers quoi la conscience se dépasse à tout instant par son être même, c'est l'être absolu du soi, avec ses caractères d'identité, de pureté, de permanence, etc., et en tant qu'il est fondement de soi."(1)

Dat het pour-soi zijn tekort aan en-soi wil opheffen, wil niet zeggen dat het zelf een willekeurig, contingent en-soi wil worden; het wil zelfs niet eens samenvallen met gelijk welk en-soi want dan zou het zichzelf als pour-soi opheffen. Maar het objekt van het verlangen van het pour-soi is "een en-soi dat voor zichzelf zijn eigen fundament wil zijn, d.w.z. dat zich tot zijn facticiteit zou verhouden zoals het pour-soi zich verhoudt tot zijn motieven."(2) Sartre formuleert het ook nog als volgt : "de fundamentele waarde is het en-soi-pour-soi, d.i. het ideaal van een bewustzijn dat door het feit alleen dat het bewustzijn is van zichzelf, fundament zou zijn van zijn eigen zijn en-soi."(3)

Uit de citaten blijkt dat Sartre met "funderen" bedoelt : zelf-veroorzaking. Dat het bewustzijn fundament wil zijn van zijn eigen zijn en-soi, betekent dat het zichzelf wil creëren als een substantie die de massiviteit van het en-soi heeft, en niet van een contingent en-soi, maar van een en-soi dat door deze permanente zelf-veroorzaking noodzakelijk wordt. M.a.w. het pour-soi wil zelf de garantie zijn van het voortbestaan van de eigen onverstoorbare puurheid, identiteit, monumentaliteit, noodzakelijkheid of, nog anders gezegd, het wil zich perfect ondersteund voelen door hetgeen nochtans uit het pour-soi zelf emaneert; juist zoals de skiloper, terwijl hij over de sneeuw glijdt en de sneeuw zich onder zijn gewicht verstevigt, zich door haar ondoordringbare massa gedragen

(1) *ibid.*, p. 132.

(2) *ibid.*, p. 625.

(3) *ibid.*, p. 626.

voelt en toch ook in een ononderbroken, moeiteloze scheppingsdaad die ondersteuning zelf lijkt tot stand te brengen. (1) Alleen zou het glijden over de sneeuw nog perfekter zijn indien de skiër geen spoor naliet, vermits de objektieve weerstand van het en-soi, die hij zich probeert toe te eigenen, dan nog groter zou zijn. (2)

(1) *ibid.*, pp. 642-646.

(2) Dit ideaal van het ens causa sui, is het ook niet het laatste fantasiebeeld van onze moderne technologie? Verlangt ze niet in staat te kunnen zijn, door de vluchtige aanraking van toetsen op een schakelbord, een enorm energie-proces te ontketenen waaraan de mens extatisch zou participeren, terwijl de schijn blijft dat het door zijn soevereine aktie op afstand gecreëerd wordt? Om werkelijk een manifestatie van het en-soi te zijn, zou het op geen enkele manier nog mogen refereren naar de bekommernissen van de mensen, het zou een gratuïte energie-ontplooiing moeten zijn, m.a.w. een destructie van de leefwereld.

Men zal misschien opwerpen dat de moderne technologie toch enkel maar de uitbreiding wil zijn van ons praktisch kunnen. Dat is niet zo zeker. B. Angelet in zijn artikel: Une logique de l'ignorance: la dialectique du pouvoir dans la lignée de Bacon, Descartes et Hobbes, vraagt zich precies af of hier niet iets heel anders heerst, nl. een paranoïde begeerte om een definitieve greep te krijgen op de puur objektieve natuurmacht die als laatste onmisbare mogelijksvoorwaarde van elke eindige, technische macht, zelf niets positiefs veroorzaakt, maar die de mens zoekt te bemeesteren als hij voor alles zijn kontingente, subjektieve beheersing van de leefwereld absoluut wil verzekeren en noodzakelijk wil maken. Deze pure mogelijkheid, geproduceerd door de arbeid van het proletariaat en gemonopoliseerd door de Staat (niet in het minst onder de gedaante van een militaire macht, in dienst van de "vrede"), wordt een chantage-macht die zich met het gewicht van al haar inertie stelt tegenover de doelgerichte particuliere initiatieven. Ze kan deze totaal onmogelijk maken. Maar zolang ze dat niet doet verwekt ze de schijn, door een dubieuze logica die een vorm van dialektiek is, dat al het goede uit haar voortkomt.

Het is nu juist omwille van de onbereikbaarheid van het en-soi-pour-soi dat het bewustzijn zichzelf als een mislukking ervaart. Want de konfrontatie van het bewustzijn met het en-soi kan per se niets anders zijn dan de konfrontatie van dit bewustzijn, zelf gereduceerd tot een néant, met datgene wat voor dit bewustzijn de absolute exterioriteit is. Na elke beweging naar het en-soi toe, vindt het bewustzijn zichzelf terug als een néant. "Le pour-soi dans son être est échec, parce qu'il n'est fondement que de soi-même en tant que néant."(1)

De ontologie van Sartre is dus pessimistisch-theologisch. Want hij beweert dat het goddelijke juist dit onmogelijke en-soi-pour-soi zou zijn - bewering waarmee hij velen schandaliseerde - maar bovendien dat de mens veroordeeld is dit onmogelijke te verlangen.(2)

(1) L'Être et le Néant, p.127.

(2) Reeds Feuerbach merkte op dat in de Westerse Gods-begrippen twee onmogelijk te verenigen realiteiten toch als effectief verenigd gedacht worden : nl. het beste waartoe de mens in staat is, verenigd met de eeuwigheid, onkwetsbaarheid, onraakbaarheid van de natuur. Feuerbachs centrale stelling (in "Das Wesen der Religion" waarin hij nog een stap verder zet dan in "Das Wesen des Christentums") is radikaal anti-theologisch, want hij stelt dat het hoogste wezen de mens is, en dat precies omdat hij het meest afhankelijke en het meest kwetsbare is. "Und je höher, je mehr ein Wesen ist, desto mehr setzt es auch voraus. Nicht das erste Wesen, sondern das späteste, letzte, abhängigste, bedürftigste, zusammengesetzteste Wesen ist eben deswegen das höchste Wesen,..." (Feuerbach, Werke, IV, p.94).

"La réalité humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur."(1)

Maar hier dringt zich nu de volgende vraag op. Zou het niet kunnen, in tegenstelling met wat Sartre denkt, dat de mens niet gealiëneerd is omdat zijn diepste verlangen onbevredigbaar is, maar dat hij integendeel juist gealiëneerd is in dit verlangen zelf ? Immers, indien men tracht uit te spreken waaruit dat verlangen bestaat, indien men m.a.w. probeert te formuleren wat dit en-soi-pour-soi zou moeten zijn, zoals in de reeds aangehaalde voorbeelden gedaan is, valt dan niet het groteske op van dit verlangen ? Uiteindelijk is het toch niets meer dan een verlangen om een zelfveroorzaakte, anonieme kracht door zich te voelen stromen. En in de mate dat het gerealiseerd wordt -want het feit dat het en-soi-pour-soi irrealiseerbaar blijft belet niet dat iemand die er geobsedeerd door geraakt reeds een heel andere verhouding heeft tot de wereld, verhouding met haar eigen realiteit en haar eigen gevolgen- moeten de objekten nu ook effectief in een komplette indifferentie wegzinken. De wereld klapt dicht. Omdat men zich vastklampt aan een abstrakt absolutum, vervalt men, als door een noodlot gedreven, in een minimalistische bestaanswijze, d.w.z. in een volstreekte onverschilligheid t.o.v. de objekten.(2)

(1) L'Être et le Néant, p. 129. Zie ook : p. 626 en p.636.

(2) Sartre beweert natuurlijk ook dat het bewustzijn het en-soi-pour-soi verlangt te realiseren doorheen een particulier projekt. Maar hijzelf, helemaal op het einde van L'Être et le Néant, geeft toe dat indien elk projekt slechts een omweg is naar het en-soi-pour-soi toe, alle projekten perfekt ekwivalent worden.

Wordt de pijn niet slechts op de manier ervaren, zoals door Sartre beschreven, door iemand voor wie ze al geen belemmering meer vormt om de taken die hij op zich genomen heeft, af te werken, m.a.w. is dit masochisme niet het symptoom van een on-praktische, esthetistische leefwijze? De pijn wordt een absolutum waaraan men zich vastklampt om niet meer vooruit te hoeven gaan. Nog eens opwerpen dat ook Sartre dit kwade trouw zou noemen, en dat is zeker zo, heeft hier weinig zin. Want de beschrijving van de pijn gebeurt reeds vanuit een gealiëneerd perspectief.

Maar indien dit verlangen nu zelf gealiëneerd blijkt, moeten we tenslotte nog een andere vraag stellen. Hoe is nl. dit verlangen dan te begrijpen? Wat sluit het uit?

Alles heeft te maken met het feit dat voor Sartre "zijn" enkel kan bestaan als zijn en-soi. Daarom is de nietiging eigenlijk altijd al beschreven als een zich onderscheiden van een zijn en-soi. De objectivering is steeds al gebeurd. In de Sartrianse ontologie is ze de konditie van bewustzijn überhaupt, waardoor bewustzijn pas bewustzijn wordt.

.../...

Nochtans lijkt hij nu ook een stap verder te zetten: te geloven dat de mens gedwongen is het onmogelijke ens causa sui te willen zijn, zegt hij nu, zou zelf nog uitdrukking zijn van "esprit de sérieux". Van zodra de vrijheid bewust is van haarzelf ontdekt ze dat het verlangen naar het en-soi-pour-soi ook slechts een mogelijkheid is onder andere. Maar vermits de bewustwording nog eens de identifikatie is met het néant, hetgeen betekent dat de kennis nog steeds in het teken staat van de adaequatio, ziet men nog niet hoe Sartre uit de cirkel geraakt.

Welk alternatief? ||

Wij hebben echter proberen aan te tonen dat men de nietiging als volgt moet begrijpen : het pour-soi nietigt zichzelf als datgene wat een tekort heeft aan en-soi, met de intentie het en-soi zelf toe te eigenen, en dat het daardoor zichzelf terugvindt als een néant over het en-soi heen. De kern van de zaak zit wellicht hier : het bewustzijn distantieert zich van zichzelf om zijn eigen tekort aan en-soi op te heffen, maar precies daardoor wordt het nu dit manco aan zijn dat het in Sartres beschrijvingen steeds al is. Dus krijgt de Sartrianse vrijheid haar positieve betekenis, voor zover ze die bij Sartre zelf krijgt, slechts in oppositie met de "naïviteit", de contingentie van een perspectief dat een tekort aan en-soi heeft en waar men desondanks toch trouw aan blijft. En deze vrijheid staat toch al in het teken van de mislukking omdat ze het manco aan zijn is waartoe men veroordeeld is doordat het en-soi, het enige zijn dat in Sartres objectivistisch perspectief werkelijk bestaat, buiten bereik blijft.

De contingentie is ook voor Sartre een feit. Maar de facticiteit treedt op als "en-soi néantisé"; het verlangen naar het en-soi-pour-soi is dus in de grond niets anders dan de onwil zich te identificeren met hetgeen nochtans konstitutief is voor het menselijk bestaan : de behoefte, de contingentie, het gemis aan absolute garanties, de eindigheid.

skewis?
De behoeften zijn niet objektief. Tenzij misschien een nog ongedifferentieerde behoefte om hoe dan ook in leven te blijven. Van zodra men echter niet een willekeurig maar een bepaald soort leven verlangt, is men buiten de objectiviteit. Dit verlangen dringt zich echter niet meer met een absolute noodzaak op. Integendeel, men moet het ondersteunen, beschermen, zelf preciseren en sterker maken : zoniet verdwijnt het.

In zijn poging zichzelf te funderen is het pour-soi perfect masochistisch, het wordt steeds armer en zinkt weg naar de identiteit van het néant met zichzelf. Door het absolute Zelf te willen worden van een bewustzijn dat de garantie is van zijn eigen noodzakelijkheid, geraakt het verstrikt in die noodlottige en paradoxale logica die Laing beschreven heeft : hoe meer het zelf zich op die manier probeert te beschermen, hoe meer het vernietigd wordt.

ZESDE HOOFDSTUK : Over het engagement in de intellektuele
arbeid.

Dat Sartres eerste filosofie de verdediging is van een radikaal individualisme is dus' eigenlijk onjuist. Het is veelmeer de analyse van een toestand van anonimiteit. Het pour-soi is een bewustzijn dat zich verloren voelt en niet in staat is een projekt te beginnen waarin het iets van zichzelf waarmaakt. En zelfs is het projekt uiteindelijk niets meer dan een zich koortsachtig in de realiteit gooien, enkel en alleen om het besef van de eigen onwerkelijkheid en nietigheid op te heffen.

Ten onrechte heeft Sartre in die toestand van vervreemding dé waarheid van het menselijk bestaan willen zien.(1)

- (1) In zijn beschrijving van de interioriteit, in Totalité et Infini, bekritizeert ook Levinas stelselmatig de existentiële filosofie op dit punt en meer bepaald het feit dat ze de verlatenheid tot essentie van het menselijk bestaan maakt. Hij doet dit niet door terug een universele orde in te roepen waarbinnen het individu zich perfect veilig zou voelen maar door erop te wijzen dat het menselijk leven, nog vóór het bekommering is over het komende, liefde is voor het leven zelf, en geluk omwille van de inhouden, zoals het voedsel of het licht of ideeën, waaraan de behoefte zich verzadigt. "L'agrément premier - vivre - n'aliène pas le moi, mais le maintient, constitue son chez soi". (Totalité et Infini, p. 117) "Les philosophes de l'existence qui insistent sur la dérélition, s'abusent sur l'opposition surgissant entre le Moi et sa joie - que l'opposition vienne de l'inquiétude qui s'insinue dans la jouissance, menacée par l'indétermination de l'avenir, essentielle à la sensibilité, qu'elle vienne de la peine inhérente au travail." (ibid., p. 119) In de existentiële filosofie ontbreekt het genot van het "chez soi", de luxe van de vervulling, de intimiteit van het vertrouwde. Het pour-soi woont nergens, het verblijft in een soort ether.

Ook de arbeid is, volgens Levinas, iets anders dan de Sartrianse praxis. De arbeid is niet karakteristiek voor een vrijheid die van het zijn is losgekomen, maar voor een wil die het gevaar voorziet. (ibid., p. 140)

Het zou echter verkeerd zijn daaruit te besluiten dat L'Être et le Néant alleen maar een verkeerde theorie is over de verhouding van bewustzijn en exterioriteit. Er zit veel meer achter. Want de analyses van Sartre zijn niet zomaar uit de lucht gegrepen. Ze treffen wel degelijk een werkelijkheid, die hedendaags is, en die in de eerste plaats en op de meest ondubbelzinnige manier de werkelijkheid is van intellectuelen.

Wat scheelt er met de intellectuele arbeid dat de moderne intellectueel zo'n kwaad geweten heeft ? Waarom wordt het engagement juist voor hem een obsessie ? Is het intellectuele werk dan noodzakelijk niet geëngageerd ? Dat is eigenlijk vreemd. Want engagement is toch eenvoudigweg : een taak op zich nemen, d.i. er zich toe verbinden iets te maken dat anderen kunnen gebruiken. Zou er dan op dit vlak een fundamenteel verschil zijn tussen intellectueel werk en ander werk ?

De produkten van de intellectuele arbeid zijn natuurlijk wel van een bijzondere aard. Het zijn formuleringen, waarin zo precies mogelijk bewaard wordt wat begrepen werd (als resultaat van een onderzoek), en waarmee aan anderen het middel gegeven wordt om in veel kortere tijd hetzelfde te begrijpen. Elke formulering is geplaatst in een kontekst van bedoelingen en betekenissen die niet expliciet gethematiseerd worden maar ook juist daardoor effectief gebruikt worden om exact ter sprake te brengen waar het om gaat. En indien nu zo'n formulering iets verwoordt dat ook voor anderen van belang is, omdat ze bvb. uitspreekt wat hen tormenteert, en hen daardoor helpt te overwinnen wat niet in hun belang is, dan is ze niet minder nuttig dan andere goederen. Ze heeft een eigen soort materialiteit. En een eigen funktie : ze helpt ons iets te doorzien.

Daarom is het echter ook niet in te zien waarom het "maken" van formuleringen minder geëngageerd zou zijn of meer aliënerend dan andere arbeid. De reden van zijn malaise moet de intellektueel dus elders zoeken, en wellicht ligt die in het simpele feit dat hij zijn werk (dikwijls) verkeerd doet. Hij is teveel objektivist.

Wat de intellektueel in eerste instantie zou moeten doen is toch dit : datgene ter sprake brengen waar het in de gegeven historische situatie om te doen is; verwoorden wat ons verontrust zodat we onze belangen beter leren kennen; aanduiden waar in het veranderlijke iets kan verbeterd worden door op grond van een kritische toeëigening van historische en ethische ervaring, voorstellen te doen omtrent de beslissingen die moeten genomen worden.

Maar in plaats daarvan is hij er vooral om bekommerd absoluut zekere kennis te verkrijgen met het gevolg dat hij zich distantieert van de perspectieven, belangen, bedoelingen, betekenissen die de substantie vormen van het gesitueerde bewustzijn dat geïnteresseerd op zijn wereld betrokken is. Zo zinkt hij weg in het quietisme van de adaequatio.

Deze logica van de nietiging is vooral in de menswetenschappen bijzonder komiek. Want de mens bestudeert daar zichzelf alsof hij een realiteit is die hemzelf vreemd is. Hij speelt de schizoïde, doet alsof hij niets afweet van de belangen, en ziet af van elke eigen aanspraak. Het is de hybris van absoluut gelijk te willen hebben die de intellektueel ertoe dwingt zichzelf weg te cijferen ! Door de distantiëring t.o.v. de interessen wordt zijn bewustzijn nu een vacuüm waarbinnen elke waarheid evenveel weegt.

alles
zelfde
verklaring!

??
''

Er is a priori verzekerd dat elke waarheid slechts de opheffing is van een totale ignorantie, d.w.z. de adequate reproductie van een realiteit en-soi. Maar precies daardoor wordt het nu ook onmogelijk dat iets nog raakt. Want het is uitgesloten dat ooit iets zal onderkend worden als datgene waar het voor onszelf als geïnteresseerde mensen om te doen is. Deze laatste bewustzijnsmodaliteit kan nl. niet bestaan als een pure receptiviteit : ze is integendeel de uitkomst van een arbeid van toeëigening.

In het theoretisch perspectief wordt de wereld één groot objekt, waar alles zijn plaats krijgt, zelfs met inbegrip van de resten waartoe de genietigde behoeften, standpunten, oordelen, verlangens gefixeerd werden. Maar deze wereld waarin alles gerecupereerd wordt, is daarom ook een wereld zonder oriëntatie. Een absurde rijkdom, die fragmentarisch oplicht, dus altijd elders is en aan het masochistisch bewustzijn blijft ontsnappen. In dit kafkaïaanse universum kan het verlangen naar engagement een ware obsessie worden, omdat men bedreigd wordt door de angst zelf niet echt te bestaan.

Intellectueel werk kan op die manier onmogelijk een zin hebben. Zinvol wordt het pas als binnen het werk zelf het engagement reeds vooropgesteld is, hetgeen in de eerste plaats wil zeggen dat men in zichzelf de gevoeligheid levendig houdt voor de zakelijkheid van wat men formuleert. Dat is een onrust die door geen enkel systeem van criteria weg te redeneren is. Ze houdt in dat men verzaakt aan het comfort van de ontvankelijkheid en dat men integendeel de negatieve ervaringen van zijn tijd toeëigent. Zich engageren in het intellectuele werk, betekent: bij een zaak blijven die dringt, er zichzelf toe verplichten dingen te zeggen die snijden en waar anderen iets aan hebben omdat het dat is wat hun aangaat.

Tegenover het heersende waarheidsbegrip van de overeenkomst tussen ding en voorstelling, moet men nu opkomen voor hetgeen in onze tijd zo erg ontbreekt : de wil te thematiseren wat voor ons van belang is. De waarheid als juistheid van de topic - juistheid als trefzekerheid gezien in het perspectief van onze interesses - is niet van de orde van de adaequatio. Want die waarheid staat niet los van de keuze voor een bepaald soort leven. Die keuze dringt zich niet op met een absolute noodzaak, ze is dus geen ontvankelijkheid voor een exterioriteit. Maar anderzijds ontspringt ze ook niet in een voluntaristisch pour-soi dat in een ether boven de wereld zweeft. Ze wordt gemaakt door een bewustzijn dat in de lichamelijke verankerd blijft, d.w.z. dat de negatieve ervaringen toeëigent.

Alleen zo zijn fouten te vermijden als deze welke de sexuologische wetenschap begaat : niet te zien dat het sexuele syndroom misschien niet de eerste kreet was van een verlangen naar "bevrijding", dat nu door de wetenschappelijke onthulling van de sexuele realiteit moet ondersteund worden, maar dat dit syndroom zelf wellicht het symptoom is van een algemene verschraling van het leven, een deërotisering van de omgeving, zoals Marcuse zegt, waardoor de eros zich reduceerde tot de gelokaliseerde sexualiteit zodat deze verhevigde. (1) In plaats van daar iets aan te doen, draagt de sexuologie zelf niet weinig bij tot die verschraling.

(1) Marcuse, De eendimensionale mens, pp. 92-98.

ZEVENDE HOOFDSTUK : HET OLYMPISCH STANDPUNT VAN QUESTIONS
DE METHODE.

Questions de méthode bevat een scherpe kritiek op het marxisme : het zou, aldus Sartre, teveel toegeven aan het gemak van het dogmatisme, "zijn concepten zijn diktaten geworden, het heeft niet meer tot doel kennis te verwerven, maar wil er zich a priori van verzekeren de absolute kennis te bezitten."(1) Daardoor begrijpt het niets meer van de menselijke realiteit.

Men voelt dat Sartres kritiek op het reduktionisme mede een stilzwijgend protest is tegen een soort ideologische droogheid. Door de onherleidbaarheid van het particuliere in de realiteit en van het menselijke "vécu" te benadrukken, lijkt hij zich toch ook af te vragen of een praxis die er alleen op gericht is de produktieverhoudingen te wijzigen iets meer kan bereiken dan de zielloosheid van het moderne leven op een nog grotere schaal te reproduceren. Maar evenals in La Nausée reeds het geval was, geraken dergelijke intuïties ook nu weer verloren door de schuld van zijn theoretisch perspektief.

In het vierde hoofdstuk hebben we er al op gewezen hoe vreemd de verschuiving is in Sartres denken na L'Être et le Néant. In Questions de méthode geeft hij op de eerste kijk het extreem "subjektivisme" van zijn eerste filosofie op. Het bewustzijn is nu niet meer het ongrijpbare néant maar een "moment van een objektief proces."(2) Deze formulering is echter al zeer dubbelzinnig. Wat is het eigen standpunt van iemand die zo spreekt ? En als Sartre daar-

(1) Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode), p.28.

(2) ibid., p.31.

na de eigen soort materialiteit van het bewustzijn een "irrationaliteit voor ons" noemt die haar "rationaliteit op zich" verbergt(1), dan is het toch ontegensprekelijk zo dat het geïnteresseerde bewustzijn enkel zijn materialiteit terugkrijgt opdat het objekt voor een ander bewustzijn zou kunnen worden. De nietiging is principieel al gebeurd. Sartre blijft in het objektivisme verstrikt. Nu echter meer dan ooit te voren, want terwijl in L'Être et le Néant de reductie van het bewustzijn tot een néant, zelf gethematiseerd werd, komt die nu helemaal niet meer ter sprake, en wordt ze integendeel effectief doorgevoerd onder het mom van de erkenning van de eigen substantialiteit van het bewustzijn. Elke realiteit die nu ingeroepen wordt omdat ze "ontbrak" in L'Être et le Néant, wordt objekt voor een bewustzijn dat steeds beter het perspektief van het néant realiseert.

Questions de méthode zit volledig in de ban van die vreemde logica welke zo karakteristiek is voor de menswetenschappen. We gaan dit eerst nog eens illustreren met behulp van een andere passus.

Sartre verwijt aan de socioloog Lewin een "fetichisme van de totalisatie". "In plaats van de totalisatie op te vatten als de werkelijke beweging van de geschiedenis, hypostasieert hij ze en ziet hij ze gerealiseerd in totaliteiten die af zijn."(2) Daardoor ontdekt hij alleen structurele wetten, die wel hun eigen realiteit hebben, maar niets laten begrijpen van de geschiedenis van de bestudeerde totaliteit. Bovendien betreft het dan steeds "synthesen in de exterioriteit : de socioloog blijft er buiten."(3)

(1) *ibid.*, p.72.

(2) *ibid.*, p.51.

(3) *ibid.*, p.51.

Een paar bladzijden verder maakt Sartre in verband hiermee nu de volgende opmerking : "En fait le sociologue et "son" objet forment un couple dont le rapport doit être lui-même déchiffré comme un moment de l'Histoire."(1) En hiermee wil hij niet zo maar in herinnering brengen dat ook de socioloog een bepaald perspectief inneemt met zijn eigen realiteit en werkzaamheid maar, zoals uit het vervolg blijkt, bedoelt hij dat dit sociologisch moment nu zelf op zijn beurt geïntegreerd moet worden in een totaal-weten van de historie. Waarom konfronteert hij zich niet met het standpunt van de socioloog ? Door dit standpunt onder te brengen in één groot objekt waarvan alle samenhangen nu zullen gekend worden, nietigt Sartre opnieuw elke eigen aanspraak en stelt hij zich nog eens op een volstrekt olympisch standpunt.

Op die manier vormt Sartre steeds grotere totaliteiten. Natuurlijk bedoelt hij met een totaliteit heel iets anders dan Lewin. Hij spreekt trouwens niet van totaliteiten maar van totalisaties, en eigenlijk in een tweevoudige betekenis.

Vooreerst is de totalisatie de manier waarop een mens een voorgegeven situatie(2) interioriseert en de-passeert naar een objekt toe dat nog niet bestaat. Dit

(1) *ibid.*, p.53.

(2) De situatie bestaat uit de economische structuur van de maatschappij en daarnaast uit een serie van konditionerende niveaus tussen die economische structuur en het individueel leven : de familie van de kinderjaren, het historisch verleden, de instituties, de structuur van de groepen waartoe het individu behoort, enz...Sartre noemt deze de "mediaties".

soort totalisatie op individueel vlak is m.a.w. niets anders dan het projekt van L'Être et le Néant. Alleen krijgt het nu meer gewicht : het heeft een "niet lokaliseerbare wazigheid van irrationaliteit die zich vanuit de toekomst in onze herinneringen uit de kinderjaren weerspiegelt en vanuit onze kinderjaren in de redelijke keuzen die we als volwassenen doen."(1)

Een projekt is onherleidbaar tot gelijk welke andere realiteit want het is een depassering van de konditioneringen. Deze kunnen teruggevonden worden in het projekt maar het omgekeerde gaat niet op. Tegen dit principe worden, volgens Sartre, in het marxisme fouten gemaakt. Het wil te vlug alles begrijpen vanuit de meest algemene kondities van de maatschappij (de produktie-verhoudingen) en komt nooit aan de konkrete realiteit toe. "Valéry est un intellectuel bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel bourgeois n'est pas Valéry. L'insuffisance euristique du marxisme contemporain tient dans ces deux phrases."(2)

Vermits het projekt de interiorisatie is van de materiële kondities doorheen de particulariteit van een bijzondere situatie en tevens de daadwerkelijke transcendering naar een doel toe, is het niet te ontdekken door een puur receptief bewustzijn en kan het alleen begrepen worden door het van binnen uit mee te voltrekken.

De onherleidbaarheid van het projekt en het feit dat het enkel in het zicht komt door een existentieel begrijpen (la "compréhension") worden precies miskend in een objektivistisch perspektief. Sartre lijkt hier dus zonder

(1) *ibid.*, p.72.

(2) *ibid.*, p.44.

enige aarzeling radikaal anti-objektivist te zijn.

Het is echter niet zo simpel. Want men krijgt de indruk dat Sartre alleen maar zoveel belang hecht aan de realiteit van het projekt omdat de kennis daarvan een lacune moet opvullen in een totaal-weten. Hij wil nl. in staat zijn door een "progressieve-regressieve methode" het leven van een ander mens te doorzien. Langs de regressieve, analytische weg worden de verschillende lagen van betekenissen tot en met de laatste konditioneringen opgegraven. En dan moet men "de beweging hercreëren" die, als een soort ontwikkelingswet van in elkaar grijpende depasseringen, de serie van deze heterogene structuren genereert, d.w.z. die de transversale eenheid van de materiële kondities en alle andere "objektiviteiten" tot en met het objektief resultaat van het gerealiseerde projekt, herkonstrueert.(1)

Methodologisch gezien rijzen er natuurlijk grote moeilijkheden. Waar begint de regressieve analyse? Wat zijn de gegevens waar men van vertrekt om er de kondities van op te sporen? Sartre zegt: ergens een willekeurig feit uit de biografie; de bedoeling is dat de regressie en de progressie herhaalde malen afwisselend geprobeerd worden zodat men een steeds rijker beeld krijgt van de bestudeerde realiteit. Maar als de gegevens waarvan men vertrekt, slechts in hun volle werkelijkheid begrepen worden nadat ze geherkonstrueerd zijn, wat heeft men dan uiteindelijk begrepen? Is er hier toch weer geen theoretische perversie? Het projekt wordt ingevoerd als schakel die tot nog toe ontbrak om een mens in zijn totaliteit te doorgronden. En dus is het "begrijpen" niets meer dan een heuristisch middel om het projekt als ontwikkelingswet op het spoor te komen. Dit perspectief maakt een geïnteresseerde konfrontatie met het standpunt van een ander, zij

(1) *ibid.*, p.93.

9 | het onder de vorm van kritiek, toch perfekt onmogelijk.
Of is dat misschien de uiteindelijke bedoeling ?

Dit is echter nog niet de centrale kwestie van Questions de méthode. Want Sartre bedoelt met de totalisatie in de eerste plaats nog een andere realiteit, welke het individueel projekt radikaal te boven gaat, en een veel indrukwekkender allure heeft.

"L'existentialisme, comme le marxisme aborde l'expérience pour y découvrir des synthèses concrètes; il ne peut concevoir ces synthèses qu'à l'intérieur d'une totalisation mouvante et dialectique qui n'est autre que l'histoire.(...) les faits particuliers ne signifient rien, ne sont ni vrais ni faux tant qu'ils ne sont pas rapportés par la médiation de différentes totalités partielles à la totalisation en cours."(1)

Wat voor een mysterieuze entiteit is deze alles-omvattende totalisatie ? Hoe weet men dat ze bestaat ? En wie totaliseert ?

Het marxisme, zegt Sartre, is de meest radikale poging geweest om het historisch proces in zijn totaliteit te begrijpen en het historisch materialisme blijft de enig houdbare interpretatie van de geschiedenis.(2) De totalisatie welke hij op het oog heeft, moet dus te maken hebben met de ontwikkeling van de produktiewijzen. Maar om duidelijk te zien wat bedoeld is, moet men erop letten hoe Sartre de verhouding denkt tussen de individuele projekten en het totaal-projekt dat zich geleidelijk zou vormen. Zoals men zal zien is Sartres visie hieromtrent opnieuw zeer dubbelzinnig.

Vooreerst beweert Sartre dat het samenspel van individuele doelgerichte ondernemingen - hij denkt vooral aan het kapitalisme - hiërarchieën doet ontstaan van doeleinden

(1) *ibid.*, p.30

(2) *ibid.*, p.24.

niet alleen!

die mekaar omvatten en door mekaar omvat worden waarbij de eerste de betekenis van de tweede "stelen" en de tweede de eerste proberen te doorbreken.(1) Op die manier ontstaan er processen welke doeleinden nastreven die niemand wil en die de aliënerende objektivering zijn van de werkelijk nagestreefde doeleinden.(2)

"Le procès du capital n'offre cette rigueur et cette nécessité que dans une perspective qui fait de lui non point une structure sociale ni un régime mais un appareil matériel dont le mouvement impitoyable est l'envers d'une infinité de dépassements unificateurs. Il conviendra donc de recenser dans une société les fins vivantes qui correspondent à l'effort propre d'une personne, d'un groupe ou d'une classe et les finalités impersonnelles, sous-produits de notre activité qui tirent leur unité d'elle et qui finissent par devenir l'essentiel, par imposer leurs cadres et leurs lois, à toutes nos entreprises."(3)

Een vreemde redenering. Soms lijkt Sartre eenvoudigweg te bedoelen dat alleen al het feit dat het produkt van mijn arbeid gebruikt wordt door iemand anders in functie van zijn perspektieven, aliënerend zou zijn. Terwijl toch eerder het tegenovergestelde het geval is. Is het niet pas wanneer het door iemand anders gebruikt wordt en op die manier loskomt uit mijn solipsistische cirkels, dat het werkelijk zijn betekenis krijgt en dat ik mij ook pas daardoor als individu tegenover de anderen kan situeren ?

Daarnaast bedoelt Sartre echter vooral dat te midden van in elkaar grijpende projekten monsterachtige totaliseringen ontstaan, door niemand gepland en waar iedereen aan onderworpen is. Ja, maar hoe ontstaan die precies ?

(1) *ibid.*, p.101.

(2) *ibid.*, p.101.

(3) *ibid.*, pp.101-102. Wij onderstrepen.

Is het feit dat doelgerichte handelingen elkaar gebruiken en depasseren voldoende opdat zo een anoniem proces op gang zou komen? Dat is moeilijk in te zien. Als de arbeid echt doelgericht is, in die zin dat nuttige dingen gemaakt worden, kan er dan zo gemakkelijk een "contrafinaliteit" beginnen groeien?

9999
 Het voorbeeld van het kapitalisme is juist een bijzonder ongelukkig voorbeeld. Sartre doet alsof de wetmatigheden van het kapitaal zo maar ontstaan als bijprodukt van individuele doelgerichte activiteiten. Maar is de activiteit van de kapitalist zelf niet reeds zeer weinig doelgericht? Hij wil immers niet een specifiek, bruikbaar en duurzaam goed produceren. Neen, hij wil enkel en alleen winst maken. Zijn aandacht is zeer "zwevend", niet gericht op een nood, maar spiedend naar de activiteit van de anderen. Wat hij in de eerste plaats wil, is hen de loef afsteken. En dus steunt zijn activiteit reeds in zichzelf op een totaliserend perspectief. Dan kan men echter niet zo maar zeggen dat het kapitalisme ontstaat te midden van de doelgerichte activiteiten van de kapitalisten en deze aliëneert. Sartre spreekt trouwens zelf van "dépassements unificateurs". De activiteit van de kapitalist is reeds een poging tot totalisering, poging die (voorlopig) niet lukt.

De zaak wordt nog dubieuzer als men er andere passussen van Questions de méthode bij betreft. In de geciteerde tekst wordt tenminste nog beweerd dat de particuliere projecten vervreemd worden van hun oorspronkelijke bedoeling. Op andere plaatsen echter draait Sartre die verhouding gewoon om. Zo zegt hij ergens dat de sociologie in het marxisme moet geïntegreerd worden omdat ze in staat is "de weerstanden, de remmingen, de dubbelzinnig-

heden en de onzekerheden in de schoot van de algemene beweging op te sporen."(1) Zo geformuleerd betekent het niets minder dan dat de particuliere projecten de plaatsen zijn waar de globale totalisatie zich aliëneert !

"...la pluralité des sens de l'Histoire ne peut se découvrir et se poser pour soi que sur le fond d'une totalisation future, en fonction de celle-ci et en contradiction avec elle.(...)notre tâche historique, au sein de ce monde polyvalent, c'est de rapprocher le moment où l'Histoire n'aura qu'un seul sens et où elle tendra à se dissoudre dans les hommes concrets qui la feront en commun."(2)

De mensen moeten de totalisatie die zich in de geschiedenis aftekent, assumeren. Kan zulk een aanvaarding ooit iets anders zijn dan de nu onvoorwaardelijke onderwerping aan de anonieme contra-finaliteiten ? De vraag is dan ook niet zozeer of er werkelijk zulk een grote totalisatie aan de gang is, dan wel of de globale ontwikkelingen die effectief plaatsvinden en die volgens Sartre verder moeten getotaliseerd worden, zelf al niet geenszins in ons belang zijn. Sartres logica is toch bijzonder vreemd. In feite wil hij de totaliserende perspectieven die nu reeds een geweldig obstakel vormen voor particuliere doelgerichte initiatieven -en dit zijn de enige die een menselijk leven zinvol maken- voortaan onbepaalde volmacht geven.

In het licht van het voorgaande moeten we ons nog eens afvragen wat eigenlijk de betekenis is van Sartres kritiek op de reduktionistische tendenzen in het marxisme. Want het blijkt dat Sartre die niet zo goed overwint. Zoals reeds gezegd verwijt Sartre aan de marxisten dat ze de konkrete menselijke realiteit niet begrijpen. De reden

(1) *ibid.*, p.58.

(2) *ibid.*, p.63.

Dat kan ja!

ja

dat is waar!!!

daarvan is dat ze geen oog hebben voor de meest karakteristieke kant van het menselijk bestaan, het feit nl. dat de konditioneringen geïnterioriseerd worden in een bepaalde betekenis, in het perspectief van te realiseren doeleinden. Het projekt is de rijkste realiteit. Het stelt alle konditioneringen voorop; door een regressief-progressief onderzoek vindt men ze er allemaal in terug. Sartre wil een totaal-weten over de mens en daarom moet de kennis-verwerving het existentieel begrijpen van projecten tot haar (niet-theoretisch) fundament maken : van daaruit worden de concepten gekonstrueerd die de mens als konkrete existentie doen kennen.(1) Dit totaal-weten, welke Sartre ook het antropologisch Weten noemt, zal doorheen het particuliere de totaliteit in het zicht brengen. Dat dit Sartres uiteindelijke bedoeling is, blijkt duidelijk uit volgend citaat waar hij het over Marx heeft en met deze instemt :

"S'il (Marx) subordonne les faits anecdotiques à la totalité (d'un mouvement, d'une attitude), c'est à travers ceux-là qu'il veut découvrir celle-ci. Autrement dit, il donne à chaque événement, outre sa signification particulière, un rôle de révélateur : puisque le principe qui préside à l'enquête, c'est de chercher l'ensemble synthétique, chaque fait, une fois établi, est interrogé et déchiffré comme partie d'un tout; c'est sur lui, par l'étude de ses manques et de ses "sursignifications" qu'on détermine, à titre d'hypothèse, la totalité au sein de laquelle il retrouvera sa vérité."(2)

De pointe van Sartres visie is eigenlijk het volgende : de structurele en historische antropologie is zelf een moment van de totalisatie; door middel van die antropologie assumeert de mens de reeds op gang zijnde totalisatie en brengt deze tot haar volle ontplooiing. Anders gezegd, door het particuliere te situeren in de totaliteit

(1) *ibid.*, p.110.

(2) *ibid.*, p.27.

en zich ontvankelijk te maken voor de waarheid welke het krijgt in het licht van de totaliteit, geraakt het projekt bevrijd van de niet-universaliteit van het particuliere en verruimt het zichzelf tot dit totaal-projekt dat uiteindelijk door allen zal geassumeerd worden.

Sartre maakt dit laatste aannemelijk precies omdat hij voor de opbouw van zijn antropologie gebruik maakt van het existentieel begrijpen van particuliere projecten : op die manier krijgt men de indruk dat zijn antropologie in de grond dit existentieel begrijpen wil verdiepen en uitbreiden.

Is dit geen sofisme ? De dialektische totalisatie, welke de assumering is van de zin van de geschiedenis, gebeurt doordat elke realiteit zijn plaats krijgt binnen een totaal-weten, en op die manier begrepen wordt in zijn samenhang met de totaliteit. Maar eigenlijk komt dit hierop neer dat het bewustzijn zó een perspektief inneemt dat elke realiteit alleen nog verschijnt voor zover ze doorheen haarzelf de totaliteit reveleert :

"...la totalisation dialectique doit envelopper les actes, les passions, le travail et le besoin tout autant que les catégories économiques, elle doit à la fois replacer l'agent ou l'événement dans l'ensemble historique, le définir par rapport à l'orientation du devenir et déterminer exactement le sens du présent en tant que tel."(1)

Elk standpunt, elke kritiek, elk oordeel, elke behoefte worden gedepasseerd in het bewustzijn opdat hun "irrationaliteit voor ons" zou verdwijnen en plaats ma-

(1) *ibid.*, p.86

ken voor de "rationaliteit op zich" die ze krijgen in het licht van de totaliteit.(1)

99
 0
 Meer!
 9
 0

Is dit "verruimde" bewustzijn, eenmaal bevrijd van de naïviteit van het particuliere, nog iets anders dan de pure ontvankelijkheid voor een afgesloten positiviteit? Dit bewustzijn verzet zich tegen niets, en komt voor niets op. Elke kritiek wordt stelselmatig "gedepasseerd". Het is nog steeds de logica van L'Être et le Néant die heerst: het geïnteresseerd bewustzijn nietigt elke eigen aanspraak, het verloochent zichzelf en wordt het ongeïnteresseerd bewustzijn dat de aanschouwing is van een voor dit bewustzijn indifferente realiteit, waar de resten van de eigen genietigde substantialiteit in opgenomen zijn. Sartre beweert dat het geïnteresseerde bewustzijn, door zichzelf te begrijpen in het licht van de totaliteit, zijn projekt verruimt en universaliseert. Maar in werkelijkheid gebeurt er dit: de interesse en de wereld als intentioneel correlaat van het geïnteresseerd bewustzijn verdwijnen en het bewustzijn heeft geen toegang meer tot het praktisch weten dat precies verworven wordt door geëngageerd betrokken te zijn op de zaken die ons aangaan.

(1) Is het niet precies op die manier dat Sartre "het absolute weer in de relativistische sfeer introduceert", zoals Kruithof zegt? Kruithof heeft ook opgemerkt dat Sartre de neiging heeft de praxis te identificeren met het irrationele actietype. (Zie: De Zingeveer, p.368 en p.549). Wij hebben geprobeerd beide verschijnselen, de verabsolutering van de vrijheid en de irrationaliteit van de praxis, af te leiden uit Sartres bewustzijnsbegrip.

ACHTSTE HOOFDSTUK : TOT BESLUIT : SARTRE EN FLAUBERT.(1)

Zoals men weet is Sartres oordeel over Flaubert zeer streng. Voor hem is Flaubert een misanthroop, een neuroticus, een "désengagé", die er plezier in vond zichzelf ervan te overtuigen dat al het menselijke in de grond niets is. De koele stijl van Flaubert zou zijn manier zijn om, als door middel van een soort epochè, hemzelf en de lezer de ogen te openen voor de zinloosheid van het menselijk bestaan; en voor Flaubert zou de grootheid van de kunst -de enig mogelijke grootheid- juist hierin bestaan dat ze deze ineensstorting immobiliseert en tot een monument doet verstenen. Zo dacht Sartre er al heel vroeg over.(2) Op de eerste kijk ziet de zaak er vrij eenvoudig uit. Vanaf het moment dat Sartre, onder invloed van Merleau's Humanisme et Terreur, zich zorgen begint te maken over zijn eigen politieke positie, attaqueert hij alle schrijvers die zich niet engageren en Flaubert meer nog dan andere, omdat die bovendien de futiliteit van elk engagement zou hebben willen beschrijven.

Bij nader toezien wordt de verhouding Sartre-Flaubert echter complexer. In de eerste plaats is er het feit -en Sartre heeft dit eigenlijk nooit klaar onder ogen gezien- dat de thematiek van Flauberts werk zeer nauw verwant is met die van de eerste filosofie van Sartre en dan nog wel op zulk een manier dat ze een kritiek vormt op essentiële punten daarvan. Sartre moet dit wel gevoeld hebben. Daardoor wellicht was hij zo gefascineerd door Flaubert.

(1) Dit hoofdstuk is enkel bedoeld als projekt voor een ander werk.

(2) Zie o.a. : Qu'est-ce que la littérature?, pp.162-163.

Met die thematiek bedoelen we het bovarysme. Onlangs zei Vargas Llosa dat Madame Bovary de tragedie is van de mens die droomt van zijn eigen geluk maar door de maatschappij verhinderd wordt zijn dromen te realiseren.(1) Dit gaat toch niet zomaar op. Het is waar dat Flauberts eerste roman nog zijn meest bewogen is maar ook daar reeds valt op hoe kitscherig en banaal de dromen zijn van de heldin, en hoe weinig specifiek en gemakkelijk verwisselbaar de objekten zijn van haar verlangens. Uiteindelijk verlangt ze toch niets anders dan zichzelf te verliezen in een euforische toestand waarbij alles in het indifferente wegzinkt. J. de Gaultier heeft het bovarysme gedefinieerd als het vermogen van de mens om zichzelf anders te zien dan hij is. Maar de figuren uit de romans van Flaubert worden misschien nog scherper gekarakteriseerd door het feit dat ze helemaal niet in staat zijn zich hoe dan ook als een persoonlijkheid te koncipiëren. Wat hen mankeert is een particulier perspektief, een eigen aanspraak, een identiteit. Ze leven in een bijna religieuze, ingetogen verwachting en geven zich over aan de willekeur van confuse associaties, beelden, indrukken, zonder ooit hun ervaringen toe te eigenen. Als ze dan toch iets ondernemen, is hun gedrag volstrekt niet doelgericht, zijn ze niet geïnteresseerd betrokken op een zaak, maar verliezen ze zich in een koortsachtige activiteit die niets realiseert en alleen een wanhopige en stuntelige poging lijkt om de gehele wereld te omvatten.

In het Al willen opgaan, dat is hetzelfde als niets willen zijn. Deze verleiding tot het niets vormt de kern van het bovarysme. Het is het verlangen zichzelf weg te cijferen om op die manier ongeremd te participeren aan de ingebeelde rijkdom van een wereld waar men zich niet hoeft te engageren maar die juist daarom, naarmate hij

(1) Le Nouvel Observateur, n°808 (1980), pp.95-97.

zich verwerkelijk, verschrikkelijk banaal en grotesk blijkt te zijn. Flaubert beschrijft de troosteloosheid van een bestaan dat in de anonimiteit van het algemene en het willekeurige blijft steken en dat over elke extase heen telkens opnieuw terugvalt op het eigen néant.

Zoals we gezien hebben is het ook precies dit soort leven dat in L'Être et le Néant geformaliseerd wordt. Daar wordt het voorgesteld als de konditie van de mens tout court. Hetgeen Flaubert nu juist niet doet. Zijn romans tonen integendeel de geleidelijke degradatie van een menselijk leven in een tijdsverloop van jaren als het in de ban zit van die logica van het Zijn en het Niets.

De zaak Sartre-Flaubert is moeilijk ontwarbaar. Want in L'Idiot de la famille formuleert Sartre nu zelf een harde kritiek op L'Être et le Néant in dezelfde zin als wij het gedaan hebben, maar zeer vreemd daarbij is het feit dat deze kritiek niet zozeer als een zelf-kritiek optreedt maar integendeel tegen Flaubert gericht is !

Het historisch feit waar in L'Idiot de la famille alles rond draait is de juni-massacre van 1848 toen 4000 proletariërs in de straten van Parijs gedood werden. Daar stortte de burgerlijke ideologie van het universeel humanisme in elkaar. Om haar eigen inhumaniteit voor haarzelf en voor de arbeidersklasse te verbergen zocht de burgerij nu haar toevlucht in een ideologie die radikaal misanthropisch was. Deze negatieve ethiek verheerlijkt de onderdrukking van de menselijke behoeften, de zelf-verloochening, het zichzelf geweld aandoen om zich in te zetten voor een zaak die men nooit gerealiseerd zal zien. De grootheid van de mens zou er nu in bestaan zichzelf op te offeren opdat door bemiddeling van de mens en als resultaat van een immense accumulatie van middelen, een

onmenselijke "Anti-physis" zou tot stand komen die haar doel heeft in zichzelf.

Sartre beschrijft deze negatieve ethiek magistraal. Hij ziet onder meer zeer scherp hoe door een soort optische illusie ten gevolge van absurde anticipaties en extrapolaties, het werkelijk gerealiseerde een aura krijgt waardoor zijn banaliteit in de schaduw blijft :

"Mais, dans la mesure où l'Antiphysis n'est qu'à son commencement, elle contient infiniment moins d'être que de non-être; ainsi représentée, c'est même son être-à-venir qui semble éclairer son règne présent; ainsi fait-elle l'objet constant - chez les praticiens et chez les patrons qui empruntent à l'élite son idéologie - de projets qui sont, en fait des rêves - ces anticipations, même quand il s'agit de prophéties de Jules Verne, se situent bien au-delà du champ des possibles qui mesure la réalité contemporaine - mais qui tirent leur consistance du fait qu'ils se présentent comme des extrapolations légitimes, fondées sur le Progrès - ce principe directeur de toute idéologie bourgeoise. De sorte qu'une illusion d'optique inévitable renverse les termes et fait voir l'avenir lointain - la Terre enfin conquise, l'embourgeoisement du monde - comme le but caché de toutes les entreprises présentes."(1)

De individuele projekten worden momenten van een oneindige taak waar het individu extatisch aan participeert. Voor dit soort onderneming is de mislukking konstitutief : ze is juist de garantie dat het uiteindelijke doel het menselijke te boven gaat. Door zich te onderwerpen aan dit onbereikbare "Ideaal" is het alsof de mens reeds buiten zijn menselijkheid leeft.

"Autrement dit le Progrès - cette idée-mythe, au sens que Platon donnait à chacun de ces termes - n'est, en lui-même et pris comme transfini, nullement un impératif; mais le progrès minuscule

(1) L'Idiot de la famille, pp.282-283.

et présent - qui s'impose à l'industriel et l'oblige à pousser la mécanisation pour réduire les coûts - est par soi-même une exigence absolue : ainsi le bourgeois saisit celui-là - comme sens éthique de l'espèce - à travers celui-ci. Par là, il se fait désigner dans son être par un infini; et comme cet infini est par principe non-être (dans la mesure même où ce fabricant ne peut le porter seul à l'être) l'impératif présent et matériel de l'intérêt particulier est dé-matérialisé : il apparaît comme la pointe d'un cône qui se perd dans l'avenir et - puisque aussi bien, il se manifeste comme un devoir-être - il participe au non-être infini de l'idée-mythe, dont le contenu, concevable ou imaginable dans un avenir proche, échappe dans un avenir plus lointain à toute conception et même à toute imagination. Ce non-être non concevable et non réalisable se manifeste donc à travers toute exigence pratico-inerte comme immatérialité : l'homme est sommé de se perdre pour que l'humanité, par une aliénation consentie, indéfiniment poursuivie, comble cette inerte lacune. Grâce à cela, l'idéologie scientiste achève de déguiser les pratiques de distinction, en présentant la haine que le bourgeois porte à l'homme, chez les autres et chez soi-même, comme sacrifice à l'Idéal."(1)

Sartre zegt zelf dat dit ideaal één van de avatars is van het en-soi-pour-soi. De structuur van deze misanthropische Weltanschauung, die ondersteund wordt door het sciëntisme en de l'Art pour l'Art ideologie(2) van de 19e eeuw, is echter ook onmiskenbaar die van het bovarysme.

(1) *ibid.*, pp.284-285.

(2) Vele teksten uit de Correspondance bevestigen dat Flaubert daar in zekere zin ook een representant van was. Toch lijkt Flaubert in de eerste plaats te bedoelen dat het kunstwerk een bescherming vormt tegen de innerlijke degradatie. De l'Art pour l'Art ingesteldheid als dusdanig is eerder die van het snobistisch lezerspubliek dat, zoals Sartre zelf zegt, de verveling bij het lezen als een teken van "distinctie" ziet.

Ondertussen is deze Antiphysis voor een stuk werkelijkheid geworden. En inderdaad, waar de wetenschappelijk-kapitalistische kultuur zich ongeremd doorzet, wordt het leven onmenselijk. Met dit laatste hebben we echter reeds veel meer gezegd dan Sartre bedoelt, hoe zonderling dit ook lijkt. De gedachtengang van L'Idiot neemt uiteindelijk een heel andere wending dan men uit het voorgaande zou vermoeden. De ethiek van de Antiphysis vat Sartre nl. enkel en alleen op als een louter imaginair spinsel, m.a.w. als een pure ideologie in de marxistische zin : ze is een geheel van verkeerde voorstellingen omtrent de realiteit, zelf effekt binnen het bewustzijn van reële gebeurtenissen en van dien aard dat die realiteit vervormd in het bewustzijn gereflekteerd wordt en de eigenlijke werkelijkheid verhuuld blijft. "(...) pour un demi-siècle l'humanisme de l'antihumain, appuyé sur les rites du cant et de la distinction, va s'imposer à la société française. Bien sûr ce pessimisme est daté rigoureusement. Dès 1880 l'idéologie vire à l'optimisme qu'elle n'incorporera vraiment qu'au début de ce siècle."(1) "On a déjà compris que l'idéologie ne représente point l'homme tel qu'il est mais tel qu'il faut qu'il soit pour justifier l'hégémonie de la classe dominante. Ainsi les bourgeois eux-mêmes, en dépit de leurs pratiques distinguées, ne réalisent pas adéquatement le concept qui les désigne. L'expansion de l'industrie, une certaine libération des options budgétaires et, malgré tout, le silence d'un prolétariat qu'ils croient "maté", les disposent en sous-main à un certain optimisme : sous l'Empire, les affaires marchent bien. Mais les plaisirs du gain, du confort et de la puissance sont passés sous silence dans la mesure même où ils démentent l'impératif universel qui engendre l'homme comme un être sacrificiel."(2)

(1) L'Idiot de la famille, pp.295-296.

(2) ibid., p.297.

Hoezo ? Dat de zaken goed gaan, betekent toch niets anders dan dat de grote triomfator van de 19e eeuwse revoluties het burgerlijk kapitalisme is, m.a.w. een economische structuur die de rendabiliteit tot eerste principe maakt en er zich niet om bekommerd of de geproduceerde goederen bijdragen tot de vermenselijking van de wereld.

Waarom beweert Sartre dat de ideologie van de Anti-physis louter een epifenomeen is terwijl zij juist in onze tijd zo werkzaam is, met de desastreuze gevolgen daarvan ? En waarom verwijt hij aan Flaubert dat hij voor die inhumane ethiek opkwam, terwijl Flaubert er zich integendeel tegen verzette en ze bovendien niet als epifenomeen zag ?

9. | Er is slechts één mogelijk antwoord : Sartre blijft ondanks alles objektivist. Alhoewel hij zich nu meer dan ooit distantieert van de nihilistische motieven die op de achtergrond van L'Être et le Néant meespeelden. Hij blijft objektivist omdat hij nog steeds meent dat het bewustzijn de realiteit verhult tenzij het een perspektief inneemt dat de eigen ideeën en interessen tot momenten maakt van een totaliteit waarin hun rationaliteit en-soi aan het licht komt. Alleen het bewustzijn dat niet geïnteresseerd betrokken is op de realiteit, alleen het pure néant, is ten volle bewustzijn. 9. | En correlatief met deze opvatting blijft Sartre geloven dat de realiteit, hoe dan ook door de arbeid omgevormd, steeds opnieuw als het in zichzelf zinloos materiaal dienstbaar kan gemaakt worden voor de "zinvolle" doeleinden die in het vrije, lege bewustzijn ontspringen.

Het objektivisme van Sartre komt vooral op het einde van L'Idiot brutaal aan de oppervlakte. Het zijn de Prui-

sische soldaten, zo zegt hij, die Flauberts dromen kapot gemaakt hebben, hem met de neus op de realiteit geduwd hebben en de superioriteit van de praxis (!) t.o.v. de droom bewezen hebben.(1) Ze hebben de industriële bourgeoisie, de geleerden en de ingenieurs in Frankrijk gelijk gegeven.(2) "En ce sens, les Prussiens, soldats de l'être, ont raison contre la grande illusion française : ils ont raison depuis toujours dans la mesure où les "humanités" gréco-latines n'ont jamais été qu'une rhétorique vaine, où la culture - lettres, arts, philosophie - se réduit au culte délibéré du faux-semblant."(3) Terwijl Flaubert, in de brieven die Sartre zelf citeert, blijk geeft in te zien dat de Pruisische overmacht een pure chantage-macht is, die zelf niets positiefs vermag te veroorzaken en enkel een triestige escalatie voor gevolg zal hebben.

En wat die Latijns-Griekse humaniora betreft, is het niet één van de belangrijkste problemen van onze moderne tijd dat daar nog geen goed substituut voor gevonden is ?

(Is het niet zo dat het modern onderwijs, door zijn te wetenschappelijke vorming, schromelijk tekort schiet in de oordeelsvorming en het aanleren van zakelijk redeneren, en dat het daardoor vooral droge konformisten of ongelukkige schizoïden vormt ?

(1) *ibid.*, p.583.

(2) *ibid.*, p.603.

(3) *ibid.*, p.593. Wij onderstrepen.

BIBLIOGRAFIE.

- Arendt, H., What is Freedom ?, in : Between past and future, (Penguin Books, 1977).
- Arendt, H., Vita activa oder Vom tätigen Leben, (München, Piper Verlag, 1960).
- Audrey, C., Sartre et la réalité humaine, (Paris, Seghers, 1966).
- Boehm, R., Kritik der Grundlagen des Zeitalters, (Den Haag, Nijhoff, 1974).
- Boehm, R., Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty, in : Tijdschrift voor filosofie, XL (1978), pp.56-77.
- Brombert, V., Flaubert par lui-même, (Paris, Seuil, 1971).
- Camus, A., Théâtre, récits, nouvelles, (Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962).
- Camus, A., Essais, (Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965).
- De Waelhens, A., Une philosophie de l'ambiguïté, in : Merleau-Ponty, M., La structure du comportement, (Paris, Presses universitaires de France, 1972), pp.V - XV.
- Duquette J.P., Flaubert ou l'architecture du vide. Une lecture de l'Education sentimentale, (Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1972).
- Feuerbach, L., Das Wesen der Religion, in : Kritiken und Abhandlungen III, (Werke in sechs Bänden, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975).

- Flaubert, G., Oeuvres I, (Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951).
- Flaubert, G., Oeuvres II, (Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952).
- Girard, R., Mensonge romantique et vérité romanesque, (Paris, Le livre de poche, Collection Pluriel, 1978).
- Gutwirth, R., La phénoménologie de J.P.Sartre. De "L'Être et le Néant" à la "Critique de la raison dialectique", (Bruxelles-Anvers, Editions scientifiques Erasme, 1970).
- Heidegger, M., Sein und Zeit, (Tübingen, Niemeyer Verlag, 1976).
- Heidegger, M., Brief über den "Humanismus", in : Wegmarken, (Frankfurt am Main, Klosterman, 1967).
- Jeanson, F., Sartre par lui-même, (Paris, Seuil, 1967).
- Kruithof, J., De zingever, (Antwerpen, Standaard wetenschappelijke uitgeverij, 1968).
- Kruithof, J., Sartre en het marxisme, in : Dialogo, I (1960), 1, pp.1-20.
- Lacapra, D., A preface to Sartre, (New York, Cornell University Press, 1978).
- Laing, R.D., The divided Self, (Penguin Books, 1977).
- Levinas, E., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, (Paris, Vrin, 1974).
- Levinas, E., Totalité et Infini, (Den Haag, Nijhoff, 1974).
- Levinas, E., Humanisme de l'autre homme, (Montpellier, Fata Morgana, 1972).
- Marcuse, H., De eendimensionale mens, (Paul Brand, 1978).
- Merleau-Ponty, M., Phénoménologie de la Perception, (Paris, Gallimard, Collection Tel, 1976).

- Merleau-Ponty, M., Sens et non-sens, (Paris, Nagel, 1966).
- Merleau-Ponty, M., Humanisme et Terreur, (Paris, Gallimard, 1947).
- Merleau-Ponty, M., Le visible et l'invisible, (Paris, Gallimard, 1964).
- Nietzsche, F., Werke II, (herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt/M., Ulstein, 1976).
- Nietzsche, F., Werke III, (herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt/M., Ulstein, 1976).
- Richard, J.P., Stendhal et Flaubert, Littérature et sensation, (Paris, Seuil, Collection Points, 1970).
- Sartre, J.P., La Nausée, (Paris, Gallimard, Collection Folio, 1978).
- Sartre, J.P., Le Mur, (Paris, Gallimard, Collection Folio, 1977).
- Sartre, J.P., Huis Clos suivi de Les Mouches, (Paris, Gallimard, Collection Folio, 1971).
- Sartre, J.P., Les mains sales, (Paris, Gallimard, Collection Folio, 1978).
- Sartre, J.P., Le diable et le bon Dieu, (Paris, Gallimard, Collection Folio, 1977).
- Sartre, J.P., La transcendance de l'ego, (Paris, Vrin 1978).
- Sartre, J.P., L'imagination, (Paris, Presses Universitaires de France, 1969).
- Sartre, J.P., Esquisse d'une théorie des émotions, (Paris, Hermann, 1960).
- Sartre, J.P., L'imaginaire, (Paris, Gallimard, Collection Idées, 1975).
- Sartre, J.P., L'Être et le Néant, (Paris, Gallimard, Collection Tel, 1977).
- Sartre, J.P., L'existentialisme est un humanisme, (Paris, Nagel, 1970).

- Sartre, J.P., Critique de la raison dialectique
(précédé de Questions de méthode),
(Paris, Gallimard, 1960).
- Sartre, J.P., Plaidoyer pour les intellectuels,
(Paris, Gallimard, Collection Idées,
1978).
- Sartre, J.P., Qu'est-ce que la littérature ?, (Paris,
Gallimard, Collections Idées, 1976).
- Sartre, J.P., Baudelaire, (Paris, Gallimard, Collec-
tion Idées, 1976).
- Sartre, J.P., Les mots, (Paris, Gallimard, Collection
Folio, 1977).
- Sartre, J.P., L'Idiot de la famille III, (Paris,
Gallimard, 1972).
- Sartre, J.P., Critiques littéraires (Situations, I),
(Paris, Gallimard, Collection Idées,
1975).
- Sartre, J.P., Situations, III, (Paris, Gallimard, 1969).
- Sartre, J.P., Situations, IV, (Paris, Gallimard, 1964).
- Sartre, J.P., Situations, IX, (Paris, Gallimard, 1972).
- Sartre, J.P., Situations, X, (Paris, Gallimard, 1976).
- Sicard, M., e.a., Obliques, numéro 18-19 (1979), (speciaal
nummer, geheel aan Sartre gewijd).

