

## SARTRE REVISITED

1.

Christina Howells (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 387 blz., £ 12,95 (ISBN 0-521-38812-0)

De naam van de Franse filosoof Sartre roept bij velen nog levendige herinneringen op aan contestatie, mei '68, existentialisme en humanisme, bevrijding, enzovoort, doch veelal in een voltooid verleden tijd. Een sereen onderzoek naar bijvoorbeeld de invloed van Sartres denken op de huidige — al dan niet populaire — stromingen wordt meestal verijdeld door de mythe rond deze man. Wellicht was het nodig dat er enkele jaren over zijn overlijden heen gingen om te beginnen aan een degelijke Sartre studie. Dit is ook zowat de opzet van het boek *The Cambridge Companion to Sartre* waarin we een overzicht van enkele hedendaagse visies op het denken van deze filosoof krijgen.

'The Cambridge Companion to...' serie is een reeks van werken waarin een introductie voor studenten en niet-specialisten tot grote filosofen wordt gegeven. Een nobel opzet, waarvan het resultaat — zoals in veel gelijkaardige 'inleidingen tot ...' — niet altijd aan de opzet voldoet. Ook dit Sartre Compendium is een vette kluit waar 'liefhebbers' en zelfs studenten een tijdje zoet mee zullen zijn (indien ze het onderweg niet opgeven). De bijdragen in dit werk geven niet altijd de beloofde introductie tot het denken van Sartre, maar eerder een stand van zaken alsmede nieuwe inzichten in diens filosofie. Voor dit laatste is veelal een (beperkte) voorkennis vereist.

Hoewel op dit vlak het boek de beoogde doelgroep wellicht voorbijschiet, betekent dit geenszins dat we hier met een mislukking hebben te maken. In *The Cambridge Companion to Sartre* leveren eminente Sartre-kenners degelijke bijdragen. Bovendien is ruim geput uit de postume werken waarbij vele auteurs op zoek gaan naar de consistentie of breuklijnen in het denken van de Franse filosoof. Verder wordt ook aandacht besteed aan de invloed van Sartre op latere stromingen zoals het structuralisme.

De bijdragen zijn in drie delen gebundeld. In een eerste deel wordt ingegaan op de moeilijke relatie tussen fenomenologie en het existentialisme, waarbij vooral wordt teruggegrepen naar de vroegere werken (*La Nausée, l'Être et le néant* of *La Transcendance de l'ego*). In het tweede deel wordt dieper ingegaan op de ethische vragen die Sartre opwerpt en poogt te beantwoorden; hierbij ook wordt nagegaan wat de relevantie hiervan is voor onze huidige wereld. Ten slotte behandelt een derde deel de invloed van Sartre op latere denkers en over zijn houding ten opzichte van geschiedenis en vooruitgang. In een appendix biedt de Brusselse hoogleraar Pierre Verstraeten in een essay zijn kijk op de relatie tussen Hegel en Sartre. Volgens deze specialist is de invloed van Hegel groter en intenser dan Sartre zelf toegaf. Uit postume documenten blijkt dat Sartre, Hegel en enkele andere Hegel-interpretatoren grondig heeft bestudeerd. Pierre Verstraeten ziet die invloed in werken zoals *Saint Genet* of *l'Idiot de la famille*. Sartre zou zelfs, volgens Pierre Verstraeten, dikwijls 'leentje buur' hebben gespeeld bij de grote Duitse filosoof.

Niet alleen Hegel heeft een grotere invloed dan algemeen wordt verondersteld, ook Heidegger beïnvloedt Sartre meer dan wordt aangenomen. In zijn essay 'Individuality in

Sartre's philosophy', beschouwt de Nederlandse filosoof Leo Fretz 1940 als een sleuteljaar. Volgens deze auteur kunnen we inderdaad spreken van een 'coupure épistémologique', een breuk in diens ontologie die zich rond deze periode situeert. Heidegger zou hierin een belangrijke rol hebben gespeeld. Leo Fretz toont dit aan door te wijzen op de breuk in de ontologische opvattingen tussen twee belangrijke werken *L'Être et le néant* (waar Sartre het eerder heeft van een 'pour soi') en *Critique de la raison dialectique* (de periode van 'homme historique').

Vanuit *La Transcendance de l'ego* denkt Sartre radicaal de uitgangspunten van Descartes en Husserl door en concludeert de Franse filosoof dat het Ego niet binnen het bewustzijn kan worden gelokaliseerd doch erbuiten. De eenheid van bewustzijnsmomenten komt er, volgens Sartre, niet door een 'ik-regulator' binnen het bewustzijn, maar door een transcendent object waar deze momenten intentioneel naar toe worden gedreven. De breuk zou er nu gekomen zijn onder invloed van de heideggeriaanse notie *Dasein*, zo stelt de Nederlandse filosoof. Sartre situeert hierna het bewustzijn niet langer buiten de wereld, maar in de wereld. Daarbij is het individu niet langer gelokaliseerd binnen het bewustzijn, maar als een voorbijgaande incarnatie van dit bewustzijn. Het gevolg hiervan is volgens Fretz dat het onpersoonlijk zelfbewustzijn uit de eerste periode nu "bewustzijn-begiftigd-met-'zelfheid'" wordt (een persoonlijkheid, 'ipséité'), een 'pour-soi'.

Voorwaar geen laat-avond literatuur voor neofieten en gelegenhedsvrienden van de wijsheid, maar diepgaande en exegetische oefeningen in het denken van één van de grootste filosofen van deze eeuw. Een aanrader voor wie begaan is met de filosofie van Sartre, temeer daar de bijdragen in een vlotte stijl zijn geschreven. Het is duidelijk dat het laatste woord over Sartre nog niet is gevallen. Maar is dat niet juist de belangrijkste bijdrage van elke grote intellectueel: een onuitputtelijke bron van inspiratie voor later generaties betekenen?

Freddy DUTOIT

## 2.

Andrew Dobson, *Jean-Paul Sartre and the Politics of Reason. A Theory of History*. Cambridge. Cambridge University Press, 1993, 199 blz., £ 30,- ISBN 0 521 43449 1

Deze bondige maar degelijke studie over het historische denken van Sartre biedt een visie die zowel rekening houdt met het ontologische als met het biografische oeuvre van de Franse filosoof. Zoals bekend vangt Sartres wijsgerig onderzoek aan met enkele psychologische studies over de emoties en over de verbeelding waarin hij de cartesiaanse en bergsoniaanse visie op de mens met de husserliaanse fenomenologie tracht te corrigeren. Hegel, Kierkegaard en Heidegger inspireren hem in zijn laatste pre-marxistische geschriften, *L'Être et le néant* en de postuum verschenen *Cahiers pour une morale*. Al deze werken vormen de basis van Sartres denkkader dat hij na de tweede wereldoorlog door een ideologisch en politiek gekleurd marxisme invult zonder zijn aandacht voor een individualistisch getinte antropologie op te geven, want zijn belangstelling gaat steeds uit naar de concrete mens in de geschiedenis en in een door klassenstrijd bepaalde maatschap-

pij. In het eerste deel van zijn boek schetst Dobson Sartres evolutie van de fenomenologische ontologie naar de kritische dialectiek van de rede, zonder hierbij de Franse politieke en sociale situatie uit het oog te verliezen. De oorlog heeft op Sartre een grote indruk gemaakt en de sociale strijd, het Amerikaanse imperialisme en het naïeve geloof in het Sovjetrussische alternatief hebben in Sartres denken voor een beslissende wending gezorgd. Later zou Sartre zelf een fervent anti-communisme aanhangen, hoewel er een tijd is geweest waarin hij zich meer dan eens liet ontvallen *que l'anti-communiste est un chien*. Maar het historisch materialisme, de marxistische geschiedschrijving bij uitstek, is voor Sartre de niet te omzeilen benadering van de werkelijkheid en bijgevolg dé filosofie bij uitstek. Zij is immers in staat de particuliere geschiedenissen in een synthese te totaliseren, zodat de hedendaagse historicus, als hij maar over voldoende feitelijke gegevens beschikt, in staat is om de Historische Werkelijkheid te beschrijven, te kennen, te begrijpen en te verklaren. De uitwerking van deze theorie van de geschiedenis is Sartres opzet van zijn *Critique de la raison dialectique*, waarvan een onvoltooid gebleven tweede deel postuum is verschenen. Dobson merkt hierop dat deze doelstelling toch te hoog gegrepen is. Verder heeft hij kritiek op het feit dat Sartre, die terecht van een bepaald mechanisticistisch materialisme — eigen aan sommige sciëntistische marxisten — niet moet weten, er toch niet op een overtuigende manier in geslaagd is de existentiële vrijheid binnen de historische en maatschappelijke noodzakelijkheid begrijpelijk te maken. De notie 'universeel singulier' is in dat opzicht heel aantrekkelijk, maar de vraag is of die in een dialectische rationaliteit theoretisch te rechtvaardigen valt: deze tegelijk vrije en vervreemde mens die nooit een totaalbeeld van zichzelf en van de geschiedenis kan hebben.

De mens is de zingevoer en zinstichter in de wereld en van zijn vrijheid, voor Sartre een ontologisch-existentieel gegeven; hij wordt hierin door de geschiedenis, door de brute aanwezigheid van de natuur zowel in als buiten de mens, door de dynamiek van sociaal-economische structuren op de proef gesteld. Hoeveel kans en speelruimte zijn er om het rijk van de schaarste en van de noodzakelijkheden om te vormen om het rijk van de vrijheid te stichten en vorm te geven? Voor Dobson is deze problematiek binnen de geschriften van Sartre boeiend beschreven, maar niet opgelost. Uiteindelijk moeten we erkennen dat de vervreemding een wezensstructuur van de menselijke existentie is — wat geen standpunt is dat Sartre ondubbelzinnig zou onderschrijven.

Terwijl het eerste deel van Dobsons boek aan Sartres visie op het historisch materialisme gewijd is, bespreekt het tweede deel de draagwijdte van de biografieën en van de geschiedenissen waarin een persoon tijdens zijn levensloop verstrikt raakt. De auteur schenkt aan dit thema in Sartres oeuvre terecht de nodige aandacht, omdat de Franse filosoof steeds een duidelijk verband gelegd heeft tussen biografie en wijsbegeerte. Eén van Sartres programmavragen luidt: 'wat kunnen we over een mens, een concrete persoon vertellen?' Hiermee waagt hij een onderzoek naar alle componenten die van een menselijke existentie daadwerkelijk een menselijke existentie maken. Dat wil zeggen dat hij de persoon juist niet in zijn in-dividualiteit wil opsluiten, maar hem wil beschrijven zoals hij in zijn subjectiviteit is. Dat wil zeggen, zoals de mens de wereld assumeert, projecten maakt, verlangens, ontgoochelingen, verwachtingen kent die zowel zichzelf als zijn omgeving betreffen, gebruik maakt van wat de wereld en de cultuur hem aanbieden en tenslotte het besef heeft aan alles en nog wat gebonden te zijn, hoewel hij vrij wil zijn en

misschien wel de dorst naar het absolute kent. Juist voor dit laatste heeft Sartre in de keuze van zijn biografieën een grote gevoeligheid getoond. Vele bladzijden besteedt hij aan Charles Baudelaire, Jean Genet, Stéphane Mallarmé, Maurice Merleau-Ponty, Paul Nizan en Jacopo Tintoretto, nog meer bladzijden schrijft hij over Gustave Flaubert, en voor de Amerikaanse cineast John Huston redigeert hij twee versies van een scenario voor een Freud-film. Al deze persoonlijkheden zijn een voor een exponenten van de betrachtting 'meer' te bereiken, zich in de geschiedenis door hun werk als dichter, romancier, filosoof, schilder, psychoanalyst of politieke activist zo te affirmeren dat hun naam bewaard blijft. Het probleem waarvoor een biograaf als Sartre nu staat is de uniciteit van deze persoonlijkheden te bepalen. Het volstaat niet de historische, sociologische, biologische en psychologische implicaties te verzamelen om te verklaren dat Stéphane Mallarmé de *Mallarmé* is die wij waarderen. Er is de lapidaire uitspraak van Sartre dat — naar de geest — het probleem bloot legt: "Valéry is een klein-burgerlijke intellectueel, dit valt niet te betwijfelen. Maar elke klein-burgerlijke intellectueel is niet Valéry. De heuristische onvolkomenheid van het hedendaagse marxisme zit in deze twee zinnen verval" (*Questions de méthode*, in : *Critique de la Raison dialectique*. Parijs. Gallimard, 1985, p. 53). Men kan nu 'klein-burgerlijke intellectueel' door biologische, anatomische of historische categorieën vervangen, het probleem blijft echter gelijk : noties die op de algemeenheid van een systeem aanspraak maken, voldoen niet om de uniciteit van persoonlijkheden zoals Valéry, Baudelaire, Tintoretto of Mallarmé te vatten en te verklaren. Sartre heeft met zijn existentiële psychoanalyse (onderscheiden van de freudiaanse die een voor Sartre onaanvaardbare werkelijkheid als het 'Onbewuste' gebruikt) en met de progressieve-regressieve methode een poging ondernomen om de abstracties te overwinnen, de singulariteit van iemands leven te beschrijven, zonder dat 'Genet' of 'Mallarmé' achter de in universele noties beschreven *condition humaine* verdwijnt. Op die manier stelt de Franse filosoof zich voor een gigantische opdracht die hij niet heeft kunnen vervullen; dé Waarheid van iemand kan hij slechts vinden door zijn geschiedenis te beschrijven en te evoceren aan de hand van de fenomenologische, existentiële-psychoanalytische en dialectische analyses van een oneindig aantal acties of handelingen van de geportretteerde. Zijn *Baudelaire* is in dit project slechts een eerste voorschets die op veel kritiek is gestoten. *Saint-Genet, Comédien et Martyr* kon destijds slechts onaf zijn want Jean Genets leven was nog niet voltooid; van Flauberts biografie, *L'idiot de la famille*, zijn enkele duizende bladzijden gepubliceerd, maar het 'sluitstuk' over *Madame Bovary* is slechts een gigantische telegramstijlachtige schets gebleven; ook van *Mallarmé* en *Tintoretto* bestaan er slechts fragmenten. In de dorst naar het antropologische *Absolutum* kan men slechts falen, al is men ervan overtuigd dat men dé methode benadert om nu werkelijk alles over iemand, om dé Waarheid over een persoon te vertellen. In een vraaggesprek met *Le monde* (14 mei 1971) drukt Sartre het geloof uit dat men elke mens op een volmaakte manier kan kernen als men maar de geëigende methode gebruikt en over de noodzakelijke documenten beschikt. Die definitieve methode had Sartre niet, zo gaf hij toen toe, maar hij meende Flaubert toch in die mate te kennen dat hij voor hem voorspelbaar was.

Ondanks alle kritiek, is 'Sartre lezen' steeds een boeiende aangelegenheid. Dit besluit kunnen we uit de evenwichtige studie van Dobson afleiden. Men kan inderdaad bij Sartres projecten en uitwerkingen heel veel bezwaren aantekenen, men kan er een hele bibliotheek

mee vullen. Maar, is dit niet juist het teken dat hij het lezen waard is ? Zelfs zijn politieke journalistieke 'stommiteiten' weten te boeien : ze getuigen steeds van die schrandereheid en van die stilistische vaardigheid die geen lezer onverschillig laat. Ook Dobson weet dit deskundig te vertolken.

Jacques DE VISSCHER

### SIMONE WEIL (1909-1943)

Richard H. Bell (ed.), *Simone Weil's Philosophy of Culture. Readings Toward a Divine Humanity*. Cambridge. Cambridge University Press, 1993, 318 blz., £ 37,50, ISBN O 521 43263 4

Harry Berghs (red.), *Denk-wijzen 8. Een inleiding in het denken van M. Blondel, R. Girard, V. Rozanov en S. Weil*. Leuven-Amersfoort, Acco, 1993, 134 blz., Bfr. 485, ISBN 90 334 2822 9

Gerard Bodifée, e.a. (red.), *Simone Weil*, in : *Wijsgerige perspectief*, jrg. 34, nr. 2, 1993/94, Hfl. 11, ISSN 0043-5414

Simone Weil — ze was inderdaad uitzonderlijk. Ze was niet alleen bijzonder begaafd, maar ook leergierig en werkzaam, met een niet te stuiten nieuwsgierigheid om te weten wat er aan de gang was. Daarvoor ging ze de straat op, luisterde uren naar de mensen in cafes, eetplaatsen in bedrijven, bij de mensen thuis. Ze hield de actualiteit bij aan de hand van de media, ondervroeg ooggetuigen of reizigers, discussieerde onweerstaanbaar met de betrokkenen, onder meer met Leon Trotsky die in 1933 in Parijs op doortocht naar Amerika was. Ze wist vlug welke de reële arbeidsomstandigheden in industriële werkplaatsen waren, wat zich in nazi-Duitsland aankondigde en wat zich tijdens de burgeroorlog in Spanje afspeelde : ze trok immers onversaagd naar de Renault-fabrieken om er aan de lopende band te staan, of naar Duitsland om de opkomst van het nazisme met eigen ogen te zien of naar Spanje om aan de zijde van de revolutionairen ten strijde te trekken. Verder wist ze zich in het begin van de jaren veertig in het verzet in Marseille in te schakelen; ook hield ze het in New York niet uit, toen ze er in 1942 aankwam als vluchteling — Frankrijk was voor deze vrouw (en haar familie) van joodse origine niet langer veilig —, en keerde ze naar Londen terug om zich in het bevrijdingscomité van generaal de Gaulle te engageren. Haar extreme bezorgdheid voor de noodlijdende zou uitmonden in haar jonge dood in 1943. Ondank haar syndicalistisch en politiek activisme en haar soms heel inopportune initiatieven — tot grote ergernis van haar familie en omgeving — was Simone Weil ook iemand van het contemplatieve leven. Ze realiseerde zich heel goed dat de mens niet alleen van brood leeft, maar dat hij tegelijk een spiritualiteit nodig heeft, wil hij aan het Grote Beest niet ten onder gaan. Juist deze aandacht voor de *vita contemplativa* en de wijze waarop ze het belang van het religieuze leven voor de moderne mens wist te verwoorden hebben haar uitzonderlijkheid gekenmerkt. Zelfs indien haar politieke