

Jean-Paul Sartre

Existentialisme is humanisme

Vertaald, ingeleid
en geannoteerd door Ger Groot

NOORDBOEK FILOSOFIE

© 2024 uitgeverij Noordboek

Oorspronkelijke titel: *L'existentialisme est un humanisme*

© Éditions Gallimard, Paris, 1996

Vertaling: Ger Groot

Omslagontwerp: René van der Vooren

Boekverzorging: Elgraphic

ISBN 9789464711967

NUR 730

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, doorfotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zondervoorafgaande schriftelijke toestemming van uitgeverij Noordboek, postbus 234, 8400 AE Gorredijk, Nederland – info@noordboek.nl.

De uitgeverij stelt alles in het werk om op milieuvriendelijke en duurzame wijze met natuurlijke bronnen om te gaan. Bij de productie van dit boek is gebruikgemaakt van papier dat het keurmerk van de Forest Stewardship Council (fsc) mag dragen. Bij dit papier is het zeker dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid.

Noordboek is onderdeel van
20 leafdesdichten en in liet fan wanhoop bv

www.noordboek.nl

INHOUD

Inleiding	7
Existentialisme is humanisme	25
Noten	93
Gebruikte literatuur	109
Verantwoording	III

INLEIDING

Het moet een opmerkelijk gezicht geweest zijn, die maandagavond 29 oktober 1945 in de keurige rue Jean Goujon, gelegen tussen de Seine en de Champs Élysées in een van de betere buurten van Parijs. Voor de ingang van de Salle des Centraux met haar klassiek-Franse interieur verdrong zich een menigte die het maximum van 200 personen die de zaal kon bergen verre overtrof. Gedrang, geduw en getrek waren het gevolg – en gaandeweg ook grover lichamelijk geweld waartegen zelfs het kassaloket niet bestand bleek. Aangekondigd was een lezing onder de titel *L'existentialisme est un humanisme* (letterlijk: *Het existentialisme is een vorm van humanisme*), die zou gehouden worden door de aanstormende filosofische superster van dat moment, Jean-Paul Sartre. 'Met zo'n titel wordt het nooit wat,' had een van de organisatoren nog pessimistisch gezegd.¹

Maar de bezorgdheid over een financieel debacle sloeg al snel om in angst voor een andere catastrofe: voor die van vertrapte en verdrukte mensen met meer of minder ernstig gewonden tot gevolg. Zo dramatisch zou het die avond niet worden. Maar memorabel bleven de gebeurtenissen wel. Ze markeerden de onstuitbare opmars van een nieuwe filosofie, die niet alleen professionele denkers maar ook het algemene publiek iets te zeggen had. Het existentialisme drukte zich uit in wijsgerige verhandelingen, maar ook in romans, toneelstukken, films en chansons. Het werd een levenswijze voor een nieuwe, naoorlogse generatie die in de kelders van de Rive Gau-

che naar jazzmuziek kwam luisteren en over literatuur en engagement discussieerde.

Althans, 'existentialist' noemden ze zich. Weenigen hadden meer dan een vaag idee van de filosofische achtergronden daarvan. Twee jaar eerder, in het begin van de zomer van 1943, had Sartre zijn vuistdikke hoofdwerk *L'être et le néant* (*Het zijn en het niet*) gepubliceerd, maar wie had al de 722 bladzijden daarvan gelezen? Of zelfs maar de inleiding, vol filosofisch jargon, ontleend aan een uit Duitsland overgewaaid wijsgerige school die zich 'fenomenologie' noemde? Toch beloofde het existentialisme een nieuwe filosofische horizon te bieden aan een wereld die na een verwoestende oorlog in scherven lag. Niet alleen hele steden waren vernietigd, maar ook de waarden en maatschappelijke verhoudingen die tot voor kort de samenleving vorm hadden gegeven, de vanzelfsprekendheden waarnaar mensen leefden en die ze als eeuwig beschouwden, waren door de verschrikkingen van de oorlog weggevaagd.

Moreel, filosofisch en wereldbeschouwelijk moest de wereld opnieuw van de grond af worden opgebouwd. Zonder terug te vallen op tradities die hun bestaansrecht verloren hadden, zonder de eeuwige waarden van een ongeloofwaardig geworden religie, zonder als vanzelfsprekend aanvaarde machtsverhoudingen. Alleen op grond van wat de mens was en wat hij op grond daarvan hoorde te zijn. Die belofte leek Sartre met *L'être et le néant* te hebben waargemaakt. Het was een filosofisch traktaat dat de hele werkelijkheid beschreef vanaf de simpelste bouwstenen totaan de meest complexe verhoudingen in het sociale verkeer.

Of liever – het beschreef de *menselijke* werkelijkheid: de wereld zoals die zich voordoet aan het bewustzijn waardoor ze altijd al is gekleurd en waarmee ze van begin tot eind verweven is. Een wereld op zich bestaat er immers niet: dat had Sartre van de fenomenologie geleerd. En dus leidde deze filosofie vanzelf tot een humanisme, waarin de mens altijd 'geëngageerd' is: het woord dat in die tijd op ieders lippen lag om aan te geven dat een mens nooit op zichzelf kan bestaan, of hoogstens, als hij dat

probeert en pretendeert, op 'inauthentieke' wijze. De mens is betrokken op zijn wereld en vóór alles op de mensen om hem heen.

Dat was de boodschap die Sartre die avond kwam uitdragen, door te laten zien dat 'engagement' onverbrekkelijk verbonden is met de primaire en misschien wel enige waarde waardoor een mens zich in zijn existentie moet laten leiden: de vrijheid. Dat laatste had hij in *Het zijn en het niet* uitvoerig beargumenteerde, en dat had ten tijde van de Duitse bezetting in Parijs als de aankondiging van een betere wereld geklonken. Nu, nog geen anderhalf jaar nadat de stad bevrijd was, klonk het als de belofte van een levensleer waarin de mens eindelijk ten volle zou kunnen verwezenlijken wat hij eigenlijk moest zijn. Waar- in hij, ontkomen aan maatschappelijke, religieuze en autoritaire dwang, authentiek zou kunnen leren leven, verbonden met de wereld en de mensen om hem heen.

Weerwoord wordt levensleer

Een belofte? Niet voor iedereen. Voor de christelijke (in Frankrijk allereerst de katholieke) wereld was de manier waarop Sartre, vooral in zijn literaire werk, de mens beschreef veel te illusie- loos. Zijn oproep tot authentieke vrijheid werd overscha- duwd door de weinig vleierende wijze waarop hij veel van het gangbare menselijke gedrag zichtbaar maakte. In de kern kwam de bestaansmoraal van de *bourgeois* neer op 'kwade trouw', aldus Sartre, en dat leverde geen fraai portret op van de manier waarop de gemiddelde burger zich in het dagelijks leven gedroeg.

En ook de communisten, die na de Tweede Wereldoorlog dankzij hun verzetsactiviteiten tijdens de bezetting een bijna onaantastbaar moreel prestige genoten, waren met Sartres filo- sofie weinig ingenomen. Zocht die zijn uitgangspunt niet in het individu dat, om aan zijn roeping tot authenticiteit te kun- nen beantwoorden, allereerst *zelf* moest leren vrij te zijn? En had Sartre in zijn grote hoofdwerk niet geschreven dat de kern

van het verkeer met andere mensen niet ligt in het samen-zijn maar in het conflict? Hoe zou men dan ooit tot een gemeenschappelijke strijd kunnen komen waarin allereerst het proletariaat maar uiteindelijk de mensheid als geheel een ideale samenleving zou realiseren?

Terwijl Sartre vanuit christelijke hoek te horen kreeg te weinig oog te hebben voor het mooie in het bestaan van de burger vonden de communisten hem juist te burgerlijk. Dat het existentialisme zich baseerde op het subject maakte het in hun ogen tot een individualisme dat de klassenstrijd kon missen als kiespijn. En vrijheid – was dat niet allereerst een liberaal beginsel, fnuikend voor de solidariteit waarom het proletariaat vroeg? Vormde het existentialisme daarom geen heimelijke terugkeer naar een politiek en economisch liberalisme, hoogstens opgetooid met wat sociale toeters en bellen om de massa tevreden te stellen?

Tegen die twee nogal tegengestelde verwijten moest Sartre zich op die 29^{ste} oktober zien te verdedigen. Een echte discussie op twee fronten werd het niet. Op de kritiek uit christelijke hoek ging Sartre alleen in het begin enigszins plichtmatig in. Zijn echte gesprekspartner was het communisme, dat op dat moment in Frankrijk een van de belangrijkste politieke krachten vormde en dat veel langer dan in de andere landen van Europa, met uitzondering van Italië, ook zou blijven. Zo fel was het offensief dat in de communistische pers tegen het existentialisme werd ingezet, dat Sartres lezing bijna al was beëindigd voordat ze begonnen was. Bij het zien van het straatrumoer voor de ingang van de Salle des Centraux meende Sartre in eerste instantie communistische agitatoren aan het werk te zien en was hij bijna op zijn schreden teruggekeerd.

Dat bleek mee te vallen, maar niettemin kostte het hem nog minstens een kwartier om door het gedrang heen het spreekgestoelte te bereiken. Daar hield hij zijn lezing, sprekend uit het hoofd en de handen in de zakken, voor zover hij zich in alle drukte niet in evenwicht moest zien te houden. Een discussie

met het publiek zat er in die omstandigheden niet meer in. De gedachtewisseling die het jaar daarop in de boekpublicatie van *Existentialisme is humanisme* werd opgenomen – vooral met de marxist Pierre Naville die Sartre vanuit communistisch standpunt uitvoerig de oren waste – vond in feite een paar dagen later plaats, toen Sartre zijn voordracht voor een beperkt publiek nog eens over deed. Was het toen dat de gepubliceerde tekst ervan werd vastgelegd? Gezien de heersende chaos zal daar op de avond zelf weinig gelegenheid voor zijn geweest.

Hoe dan ook markeerden de gebeurtenissen van die 29^{ste} oktober de definitieve doorbraak van het existentialisme in Frankrijk – en vandaaruit in Europa en Noord-Amerika. Sartres voordracht steeg daardoor ver boven de aanvankelijke bedoeling daarvan uit. Niet langer werd die gelezen als een antwoord op (en toenadering tot) het communisme, maar als een presentatie van de grondlijnen van het existentialisme als zodanig. In kort bestek en met aansprekende voorbeelden kreeg het hierdoor voor een breed publiek een gezicht: vol vaart en in grove lijnen uiteengezet, met een enthousiasme dat de theoretische toon en complexiteit van *Het zijn en het niet* ver achter zich liet.

Daar zaten risico's aan, die Sartre in de discussie na zijn eigenlijke lezing ook onderkende. Teruggrijpend op zijn eigen jarenlange ervaring als filosofiedocent op de middelbare school, zei hij: 'Het komt nogal eens voor dat ik vragen krijg van mensen die daarvoor niet helemaal toegerust zijn. Dan kan ik twee dingen doen: geen antwoord geven of het gesprek aangaan op populair niveau. Ik heb gekozen voor het tweede.' Dan moet je, zo vervolgde hij, 'een zekere popularisering daarvan accepteren, zolang het daardoor maar niet wordt misvormd.'² Toch twijfelde hij er al vrij snel hierna aan of hij tijdens zijn lezing daarin niet wat te ver was gegaan. Teruggetrokken heeft hij *L'existentialisme est un humanisme* echter nooit.

Generaties lang is het boek voor tallozen daardoor dé eerste ontmoeting met de filosofische grondslagen van het existentialisme gebleven. Hoe je kunt en moet leven wanneer alle tradi-

tionele en vastgelegde richtlijnen en criteria daarvoor zijn weggevallen, was niet alleen direct na de Tweede Wereldoorlog een vraag. Ze is dat tot op de huidige dag gebleven – en Sartre gaf daar een helder antwoord op. Niet voor niets heeft hij talloze malen verklaard in de allereerste plaats een ‘moralist’ te willen zijn: iemand die bakens uitzet voor de manier waarop mensen hun bestaan vorm zouden moeten geven.

‘Ik ging op zoek naar een moraal en tegelijkertijd naar een metafysica en ik moet zeggen dat ik (...) de moraal nooit los heb gezien van de metafysica,’ zo had hij al op 2 december 1939 in zijn dagboek geschreven. In zijn voordracht noemt hij het existentialisme dan ook een ‘leer’, een *doctrine*, en niet een stelsel of een theorie. Want filosofie heeft alleen maar zin wanneer ze betekenis heeft voor het leven zoals het geleefd wordt. Mede daarom bracht Sartre haar niet alleen tot uitdrukking in abstracte verhandelingen maar ook (en misschien wel vooral) in literaire werken – romans en toneelstukken – waarin wijsgerige ideeën een concrete gestalte krijgen in situaties die herkenbaar zijn en personages waarmee (of waartegenover) je jezelf kunt identificeren.

Fenomenen, stemmingen

Dat betekent niet dat die theorie er niet toe zou doen. Wil de mens weten wat hem te doen staat, dan moet hij allereerst weten wat voor wezen hij is en in welke werkelijkheid hij zich bevindt – en daarmee bevindt hij zich meteen al op filosofisch vlak. Als was het maar om zich te kunnen realiseren dat de mens niet tegenover de wereld staat maar daarmee direct verwickeld is: theoretisch èn praktisch. Daarvan is Sartre overtuigd en de filosofie moet zich daarvan rekenschap geven, zo meent hij. Daarom weet hij niet hoe snel hij zijn koffers moet pakken wanneer hij aan het begin van de jaren '30 in een café van zijn jeugdvriend Raymond Aron, die net is teruggekeerd van een studieverblijf in Duitsland, te horen krijgt: ‘Er is daar een den-

ker die van dit glas dat voor je staat filosofie weet te maken.' Die denker is Edmund Husserl (1859 – 1938) en de filosofische benadering die hij tot ontwikkeling bracht heet fenomenologie.

Zo'n *tongue-twister* als dat woord zijn mag, de centrale gedachte ervan is tamelijk eenvoudig. Eeuwenlang is het Europese denken er stilzwijgend van uitgegaan dat mens en werkelijkheid tegenover elkaar stonden en dat de mens de wereld beschouwde als een object, aldus Husserl. Daardoor kon er een wetenschap ontstaan die de realiteit onderzocht vanuit een gezichtspunt (de onderzoeker) dat als het ware *buiten* die werkelijkheid staat en deze (in zijn 'objectiviteit') letterlijk tot voorwerp van zijn kijken en denken maakt. In werkelijkheid bestaat die scheiding helemaal niet en dat, zo stelde Husserl vast, begint zich pas goed te wreken wanneer de wetenschap zich ook op 'objectieve' manier met de mens zelf gaat bezighouden.

In de tweede helft van de 19^{de} eeuw maakt de psychologie zich steeds verder los van de filosofie en wordt een experimentele laboratorium-wetenschap. En daarin treedt, meende Husserl, de kortsluiting pas echt aan het licht. Want de mens die door die positieve wetenschap onderzocht wordt is tegelijk de mens die zelf dat onderzoek verricht. Het grootste probleem dat zich daarbij voordoet is dat de begrippen waarmee die onderzoekers werken binnen die wetenschap zelf onhelder en ondoordacht blijven. Want als je experimenten wilt doen met het menselijk bewustzijn, moet je eerst weten wat je onder 'bewustzijn' verstaat. Die begripsverheldering is een taak van de filosofie, die duidelijk maakt dat bewustzijn altijd bewustzijn *van iets* is. Dus van begin af aan is verweven met de werkelijkheid waarbinnen het zich bevindt – inclusief de werkelijkheid van het laboratorium.

De mens kijkt dus niet 'van buitenaf' naar de wereld, maar is altijd al *in* die wereld, zo zegt de fenomenologie. Of beter nog: ons denken speelt zich af op de plek waar het bewustzijn en de wereld elkaar ontmoeten, waar die twee aan elkaar verschijnen. Vandaar 'fenomenologie': de filosofie van het verschijnen, van

het besef dat de wereld niet zomaar een neutraal ding is maar altijd al voor de mens betekenis heeft.³ De positieve wetenschap die de wereld tracht te benaderen als een neutraal onderzoeksobject komt pas daarna, vormt daarin als het ware een kunstmatig reservaat.

Geen wonder dat Sartre in de fenomenologie een mogelijkheid zag voor een filosofie die concrete betekenis kon hebben voor het menselijk leven. Maar Husserl ging daarbij voor hem nog niet ver genoeg. Husserl was het er vooral om te doen de (mens)wetenschappen van een nieuw en doordachter (ken-) theoretisch fundament te voorzien. Een werkelijke filosofie van de menselijke existentie vond Sartre pas bij Husserls leerling Martin Heidegger (1889 – 1976), die in zijn hoofdwerk *Sein und Zeit (Zijn en tijd)* uit 1927 de fenomenologie op het concrete leven had toegepast. Vrijwel voor het eerst werden daarmee alledaagse verschijnselen als stemming, angst, vastbeslotenheid of verlorenheid serieus genomen in de filosofie. Het waren niet langer (op zijn best) randverschijnselen in een betoog dat zoveel mogelijk de logica en de abstractie zocht, maar werden koninklijke wegen tot antwoord op de vraag wat menselijke existentie eigenlijk betekende. Niet voor niets gaf Sartre zijn hoofdwerk *Het zijn en het niets* een titel mee die rechtstreeks door Heideggers boek was geïnspireerd.

Maar Sartre legde daarin wel zijn eigen accenten. Gepokt en gemazeld als hij was in de Franse filosofische traditie, kon hij er niet omheen terug te grijpen op de zeventiende-eeuwse aartsvader daarvan: René Descartes (1596 – 1650).⁴ Ook Descartes had, net als Husserl, geprobeerd het wetenschappelijk denken van zijn tijd te voorzien van een nieuw fundament, dat nodig geworden was te midden van het algemene scepticisme waartoe de teloorgang van de Middeleeuwse zekerheden had geleid. Wat kan ik, als ik aan alles twijfel, toch nog zeker weten? – zo had Descartes zich afgevraagd. En zijn antwoord was: als ik aan alles twijfel, staat het nog altijd vast dat ik denk, want twijfelen is een vorm van denken. En als ik denk, moet er een 'ik' zijn dat be-