

# Sartre, "l'Idiot" van het marxisme ?

*"Ik loop verder. De wind waait het geluid van een sirene in mijn richting. Ik ben moederziel alleen, maar ik heb er de pas in gezet als een leger dat een stad binnenrukt. Op hetzelfde moment varen schepen op zee die weergalmen van muziek ; in alle steden van Europa gaan de lichten aan ; kommunisten en nazi's bevechten elkaar in de straten van Berlijn, werklozen zwerven doelloos door New-York, in warme kamers zitten vrouwen voor hun kaptafel en brengen mascara aan op hun oogwimperen. En ik loop door deze verlaten straat, en ieder schot dat wordt afgevuurd uit een raam in Neukölln, ieder in bloed gesmoorde snik van de gewonden die worden afgevoerd, ieder minutieus, zorgvuldig gebaar van de vrouwen die hun toilet maken, correspondeert met een pas die ik zet, met een kloppend van mijn hart".*

Deze absurde, maar wonderlijke tekst, geschreven aan de vooravond van een gruwelijke slachtpartij, geeft een beeld van wat het existentialisme ooit is geweest *"De Walging"*, de titel die Sartre zijn eerste roman in 1938 meegaf, kon dan wel een gezapige burgerij verontwaardigen, maar is vandaag één van de klassieken in de Franse literatuur. En dit lot is, in het ultieme geval sinds zijn overlijden, het hele levenswerk - zowel literair als praktisch - van deze filosoof beschoren. Sartre wordt gerekupereerd ; hij wordt samengeperst in een paar formules en cliché's, afgestompt tot enkele -ismen en netjes opgeborgen in het panthéon van de filosofie : klassiek en ongevaarlijk, en waar mogelijk gretig binnengehaald, zowel door kommunisten als door de President van de Republiek. En Sartre zelf, ware hij geen konsekvent materialist, zou zich om-draaien in zijn graf. Het existentialisme wordt geprezen als pikante modegril en zijn kritisch marxisme in een korte voetnoot weggetoverd (zoals blijkt uit woordenbrakende besprekingen in kranten die durven). Tegenover deze perverse rekuperatiepogingen kunnen we slechts vaststellen dat het hele werk van Sartre de voortdurende poging is het eigen werk en de realiteit te overstijgen. Er is dan ook geen jonge en een oude Sartre, zoals men ook Marx heeft uiteenge-reten, er is geen breuk tussen zijn existentialisme en marxisme, maar slechts

- nou ja - de poging beide kritisch in een zinvol engagement te betrekken, waarbij hij zijn meest centrale categorie - die van de vrijheid - steeds is trouw gebleven.

### *Van een kennisteoretische belangstelling naar het existentialisme.*

In 1933 verblijft Sartre in Berlijn. Daar maakt hij kennis met het werk van Husserl, Scheler, Heidegger en Jaspers. Deze kennismaking met de fenomenologische school mondt jaren later uit in het belangrijke filosofische werk *"L'Être et le Néant"*. Het werk verschijnt in volle oorlogstijd (1943) en sluit wat sfeer en tematiek betreft aan bij de vreemde en vervreemdende indrukken, die het individu in zo'n tijd kan beleven. Kenmerkend voor Husserl is de belangstelling die hij heeft voor de subjekt-objekt relatie met betrekking tot de kennisverwerking. Om ware kennis van de wereld te bekomen, moet men - volgens Husserl - uitgaan van de idee dat diegene die de wereld bekijkt of bestudeert een intentionele daad stelt. Het beeld van de wereld is vermengd of beladen met de intenties van de onderzoeker. De kennis die men bekomt, zegt iets over de wereld (= object), over de onderzoeker (= subjekt) en tenslotte iets over de relatie tussen beide. Men weet echter niet precies te bepalen welke aspecten waarlijk toe te schrijven zijn aan de objecten en welke aspecten in feite thuishoren binnen de intentionele kennisakt. Husserl introduceerde een methode, die door haar aandacht voor subjekt en object en voor de relatie tussen beide, uiteindelijk resulteert in wezenlijke kennis van het object. Die methode is de fenomenologie, die erin zou slagen de essentie of het wezen van het zijnde te doorgronden. Bij Heidegger wordt de relatie tussen subjekt en object verruimd. De relatie heeft niet alleen betrekking op de kennisakt, maar beslaat eveneens het emotionele, het ethische en het esthetische. Het wezen der dingen bevat, volgens Heidegger, ook andere dan rationele categorieën.

Terwijl de fenomenologen gericht zijn op het ontdekken van de "essentie" of het "wezen" der dingen (wat men daaronder ook kan en wil verstaan), treedt bij Sartre een aksentverschuiwing op: hij richt de volle aandacht op het EXISTEREN, op het bestaan van de mens temidden van de veelheid van objecten, die de wereld bevolken. Uitgaande van de intentionele band tussen de mens en de wereld wordt het menselijk bewustzijn studieobject voor Sartre. Hij geeft een beschrijving van de meest verschillende processen van het bewustzijn. Samen met deze beschrijvingen kan hij dit bewustzijn typeren.

Ten eerste bestaat het bewustzijn op zichzelf niet. Het bewustzijn is niet, het wordt en het wordt, krijgt vorm en inhoud uitsluitend in relatie tot de wereld, die de mens omringt. Met andere woorden, het bewustzijn is geen entiteit, maar een proces en het is doorheen dit proces dat de mens zich bewust wordt van zichzelf.

Ten tweede is het bewustzijn autonoom. Het proces waarbij de mens zich bewust wordt van zichzelf is niet gedetermineerd door de wereld. Welke de relatie wordt tussen het individu en de wereld wordt bepaald door de mens. De mens behoudt in deze relatie zijn bewegingsvrijheid. Doorheen zijn bewustzijn wordt de mens meester van zijn eigen woorden en daden – hij kan ze modifieren. Het individu is compleet verantwoordelijk voor wat hij is. Daarbij is zijn bewustzijn een actieve gerichtheid op de wereld die is, maar ook een actieve verbeelding over de opbouw van een wereld die nog niet is. Deze ontkenning van de inerte, grove, massieve en walgelijke wereld – wat Sartre nogal metafysisch het en-soi noemt –, wordt bron van menselijke vrijheid – het bewustzijn – dat hij al even mythisch als *pour-soi* omschrijft – is als vlucht en negatie oorsprong van de vrijheid, waartoe de mens volgens Sartre is veroordeeld. "*Mijn daad is mijn vrijheid*" slingert Orestes de verraste Jupiter in het gezicht (in "*De vliegen*"), en onderstreept daarmee de vrije keuze en absolute verantwoordelijkheid van elk menselijk project. Het drama van de vrijheid is dat de mens, die geen essentie, geen natuurlijk wezen heeft maar altijd ontwerp is, zich vergeefs in de wereld gooit – hij is een "*passion inutile*", die existeert, lijdt en strijdt, en zich een beetje weet te realiseren.

Ziedaar in een notedop de kern van het existentialisme. Het is deze individueel gerichte analyse, die ervoor zorgt dat Sartre de autonomie van het bewustzijn kan poneren, dat hij de mens een absolute bewegingsvrijheid kan toekennen en dat hij de enkeling verantwoordelijk kan stellen voor zijn eigen positie in de wereld. Dit theoretisch kader is compleet in overeenstemming met zijn eigen gedrag. In de vooroorlogse periode beoefent hij het persoonlijk verzet – hij bekritiseert de burgerij, maar zijn kritiek speelt zich af op het nivo van de ene persoon tegenover de andere. Zijn kritiek kristalliseert zich in zijn romans, die voor de burgerlijke lezers een regelrechte uitdaging betekenen. Naast deze romans schreeft Sartre in deze periode een essay over Genet. Voor Sartre is deze Figuur een voorbeeld van een autonoom en bewust mens, die zich niet door de wereld heeft laten leiden. Opgevoed om dief en schurk te worden, springt hij toch uit de band en slaagt erin een belangrijk schrijver te worden. Zo onderschrijft de mens Genet in alle opzichten de existentialistische thesen.

Maar Sartre's benaderingen van het bewustzijn concentreren zich steeds op het individu. Zijn existentialisme is een ontologie van de eenzame en vervreemde enkeling – hij ontwerpt een individualistische etiek, die slechts oog heeft voor de eigen hartkloppingen, maar onverschillig blijft als kommunisten en nazi's elkaar in Neukölln uitmoorden. De absolute vrijheid, die nergers historisch is gebonden, blijft ijzig onverschillig tegenover de buitenwereld en haar maatschappelijke dwang, en ontleent nergens haar zin, zoals Merleau-Ponty Sartre terecht heeft verweten, aan het gewicht van de historische situatie. Op geen enkel ogenblik doet Sartre pogingen de individuen en hun bewustzijn in hun socio-eko-

nomische en kulturele kontekst te beschouwen. Dergelijke filosofie, zegt Marcuse, is eigenlijk een ideologie van het status-quo : in deze gruwelijke wereld is de bewering dat ieder zijn vrijheid, zijn projekt en zijn lot zelf kiest monsterachtig, want ze zet het slachtoffer en de heul op gelijke voet

### *Een breuk of het konsekwent beleven van het existentialisme ?*

Sartre's simpatie voor de arbeidersbeweging in de periode tussen de twee wereldoorlogen steunt wellicht enkel op de gelijklopende aanvallen tegen de burgerij. Hij reageert enthousiast op de overwinning van het volksfront, maar deed zelf niet de moeite zijn stem uit te brengen. Het belang van politieke strijd ontgaat hem op dat ogenblik volledig.

Dit verandert tijdens de tweede wereldoorlog en wordt nadien bevestigd. Die wijziging in Sartre's gedrag wordt wel eens beschouwd als een breekpunt in zijn denkwereld. Men spreekt dan van een existentialistische fase en een marxistische periode in zijn leven. Daarentegen denken we dat zijn na-oorlogse activiteiten rechtstreeks voortvloeien uit het existentialistisch uitgangspunt. Sartre houdt vol iedere handeling bewust te stellen of niet te stellen, en hij neemt er telkens de verantwoordelijkheid en verantwoording voor op. In de eerste plaats kiest hij tijdens de tweede wereldoorlog (in 1941) voor het georganiseerde verzet. Hij neemt contact op met de kommunistische partij, die hem wantrouwend wandelen stuurt. In '43 vragen de kommunisten hem mee te werken aan hun ondergrondse "*Leitres Françaises*". Vanaf 1944 beginnen de polemieken met de intellectuelen van de PCF. Tegelijk wordt hij aangevallen door de burgerij en beladen met alle zonden van Israël dit is niet nieuw en deze houding vanwege de reactie zal zich bestendigen. Door de linkerzijde wordt het existentialisme veroordeeld omdat het uitgangspunt en de kern ervan refereren naar enkelingen, los van elke socio-ekonomische binding. Voor de marxisten blijft het, ondanks het engagement van Sartre, een reaktionaire en burgerlijke filosofie. Ze mondt immers net zo makkelijk uit in politieke apatie als in een progressief of fascistisch engagement (zie Heidegger die opteerde voor Hitlers nazisme). Deze kritiek lijkt ons fundamenteel juist. Het blijft echter niet bij een onschuldige polemiek. Ondanks de georganiseerde campagne vanwege links, gericht tegen "*Les Main.s sales*" (opgevoerd in theater Antoine in 1948), gaat Sartre in op de discussie met de marxisten en start hij de studie van de marxistische filosofie. Sartre zoekt de toenadering tot de arbeidersklasse en die houdt hij vol ondanks het weinig enthousiaste onthaal. Zo zijn "*L'existentialisme est un humanisme*" en "*Matérialisme et révolution*" aanzetten een politieke praxis te justifiëren. Vooral door de existentialistische Hegelinterpretatie van Kojève en de eerste geschriften van Marx is dit het begin van de dialoog met het marxisme, waarbij het absolute vertrekpunt het probleem van de mens, zijn vrijheid en ver-

vreemding zal blijven en elke objektivistische en dogmatische interpretatie van de hand zal worden gewezen. Met Kierkegaard, die de specificiteit van de menselijke existentie benadrukt, en Hegel, die de concrete mens in zijn objectieve realiteit situeert, zal Sartre pogen het historisch proces in zijn totaliteit te verklaren. Nog blijft hij bevangen in de a-historische dialectiek van het eenzame individu uit *"L'Être et le Néant"*: de transcendentie blijft het basisgegeven van de menselijke existentie; de vrije daad wordt geduid als revolutie, en deze is de enige mogelijkheid van existen überhaupt. Zo komt Sartre's filosofie niet verder dan een antropologie van de revolutie, samengevat in een loze formule waarin de objectiviteit van de maatschappelijke verhoudingen achterwege blijft.

De koude oorlog, de oorlog in Korea en de economisch-sociale realiteit van de Franse arbeidersklasse zorgt ervoor dat Sartre zijn houding daar bewust op afstelt. Hij steekt zijn simpatie voor de PCF niet onder stoelen of banken, in een periode waar hij door de na-oorlogse generatie jongeren tot het vedettariaat wordt verheven. Hij neemt deel aan manifestaties van de PCF, verklaart openlijk voor haar te stemmen en kiest in de koude oorlogspolemie de zijde van de Sovjet-Unie. Tot een lidmaatschap komt het nooit. Hij gedraagt zich als de existentialist, die een complete vrijheid van handelen wil behouden. Zijn houding tegenover en zijn relatie tot de Franse kommunistische partij wordt het best geïllustreerd door volgende uitspraak: *"tot nader order vertegenwoordigt de Partij in mijn ogen het proletariaat, en ik .ie geen reden waarom dat de eerstkomende tijd zou veranderen... Het is onmogelijk een anti-kommunistische houding in te nemen zonder tegen het proletariaat te zijn"*. Sartre's optreden in de praktische politiek blijft duidelijk geïnspireerd door de existentialistische achtergrond. Maar de contacten met het marxisme zullen een blijvende invloed uitoefenen op zijn denken. Tegen 1960 kan men niet meer spreken over Sartre's denken in de geest van zijn eerste grote filosofisch werk. Een sterk gemodificeerd existentialisme is het resultaat van een ononderbroken discussie tussen hem en de kommunistische partij, wat uiteindelijk zal uitmonden in zijn *"Critique de la raison dialectique"*.

### *Sartre als marxist.*

In 1952 verschijnt *"Les communistes et la paix"* waarin hij de Franse kommunisten en de Sovjet-Unie verdedigt. Vier jaar later verschijnt *"Le Fantôme de Staline"*. Hierin bekritiseert Sartre de Sovjet-Unie, die in Hongarije haar soldaten in naam van het socialisme op het proletariaat laat schieten, en de Franse kommunisten die deze politiek billijken. In '60 verschijnen *"Questions de Methode"* en *"Critique de la raison dialectique"*. Uit deze werken blijkt dat naarmate Sartre meer en meer gaat aanleunen bij een marxistische analyse van de maatschappij, hij de PCF en de "officiële" marxisten harder gaat aanpakken. in *"Question de Methode"* legt hij

aan de hand van voorbeelden uit de Franse geschiedschrijving uit dat de officiële marxisten (d.i. marxisten die lid zijn van de partij) alles doen, behalve een marxistische analyse geven van de maatschappij. In plaats (zoals Marx het beschreef en toepaste) van het abstracte naar het concrete op te stijgen, slorpen ze alle diversiteit op in vaste, onbeweeglijke en stereotype begrippenkaders. Met andere woorden de marxisten benutten hun referentiekader niet meer om tot het begrijpen en verklaren van het partikuliere te komen, noch om de diversiteit te vatten. De marxisten gebruiken hun referentiekader zelf als verklaring door iedere concrete situatie zo te verminken en te vervormen tot het precies in een abstract scheme past. In plaats van te konkretiseren, formaliseren ze en maken ze de realiteit onbegrijpelijk.

Deze kritiek klaagt de verstarung van het denken binnen de PCF aan. Sartre is ervan overtuigd dat het dialektisch denken, en met haar het marxistisch benaderen van de realiteit, verloren is gegaan.

Het tweede aspekt van Sartre's polemie met de kommunisten sluit rechtstreeks aan hij het existentialisme. Verwijten de marxisten het existentialisme dat het niet onvermijdelijk leidt naar een progressief engagement, dan kan Sartre daarop replikeren met de vraag : wat drijft een mens dan tot één specifiek politiek (en ook ander) gedrag ? Het marxisme, zegt Sartre, geeft op deze vraag geen antwoord. Het biedt nergens een theorie over de subjektieve (= persoonlijke) beleving van de wereld door de enkeling. Indien het marxisme dat wel zou bieden, dan werd het existentialisme overbodig.

Vermits het marxisme niet werd aangevuld met een theorie van de subjektieve beleving van de wereld door het individu, wil Sartre deze poging wagen vanuit een gekorrigeerde versie van het existentialisme. Het absoluut vrije individu maakt hij tot de mens die binnen zijn socio-ekonomische situering nog een voldoende bewegingsvrijheid overhoudt in de keuze van zijn gedrag. Hoewel de mens onderworpen is aan objektieve beperkingen kan hij toch proberen deze beperkingen te doorbieken. Zo blijft Sartre zijn uitgangspunten trouw : het historisch materialisme, dat zegt dat de geschiedenis bepaald wordt door de dialektiek van produktiekrachten en produktieverhoudingen, laat plaats voor het aktieve subjekt dat die geschiedenis maakt, waardoor Sartre de existentiële dimensie in zijn analyse voortdurend kan bevestigen. De arbeid, die hij duidt als ontwerpen, is de basis voor een historische dialektiek van totaliteit (= het maatschappelijk geheel) en totalisering (= de praxis van het subjekt in het historisch proces). Tegen alle objektivistische en strukturalistische denkbeelden in, verzet Sartre zich tegen de uitschakeling van de mens en zijn praxis de totaliteit van de maatschappelijke voorwaarden, die het menselijk engagement omlijnt, is zelf bemiddeld : elke structuur is slechts een verdwijnend moment van wat Sartre le pratico-inerte noemt. De maatschappelijke algemeenheden - ekonomische structuur, produktieverhoudingen, maatschappelijke formaties - zijn

slechts resulteerbaar uit de dagelijkse historische praxis. In dat kader is filosofie de poging de zin van het totaliseren, van het gestalte geven aan het historisch proces, te vatten. In *"Critique de La raison dzalectique"*, waar hij zich hoofdzakelijk bezighoudt met de twee aangehaalde aspecten van zijn polemieek met de PCT - de marxistische methode en het uitwerken van een rond de menselijke existentie gecentreerde antropologie -, wordt het marxisme tot de filosofie van deze tijd verheven. Het is de filosofie van deze tijd omdat ze de enige is die de positie van de mens in deze samenleving het duidelijkst vat. In *"Questions de Méthode"* omschrijft hij gevat waarom hij dergelijke positie toekent aan het marxisme

*"... dat ik 'Het Kapitaal' en 'De Duitse Ideologie' gelezen heb : ik begreep alles heel helder en ik begreep er absoluut niets zan. Begrijpen, dat is ,:ich veranderen, zichzelf nierslijgen deze lekluur heeft mij niet veranderd. Mar wat mij daarentegen begon te veranderen, dat was de realiteit van het marx,sme, de zware aanwezigheid aan mijn gezichtseinder van de werkende massa's, dat enorme en sombere lichaam dat het marxisme leefde, dat het toepaste, en dat van op afstand een onweerstaanbare aantrekkingskracht uitoefende op de kleinburgerlijke intellektuelen".* Een filosofie die geleefd wordt, kan niet worden ontkracht door andere filosofieën. Alleen diegenen die het marxisme geassimileerd hebben (en dus aanvaard hebben) kunnen waardevolle kritiek uiten, kunnen het eventueel verbeteren en aanvullen. Dit is de positie waarin Sartre zich denkt te bevinden. Vanuit deze positie vraagt hij zich af hoe het project van de kommunistische samenleving kan worden gerealiseerd en welke rol het individu en de arbeiderspartij daarin vervullen.

Ten eerste is dit project van de toekomstige kommunistische samenleving niet los te koppelen van de direkte activiteit of wilsakt van afzonderlijke individuen. Het door specifieke socio-ekonomische omstandigheden gerichte individu (dat niet absoluut vrij, maar evenmin de absolute slaaf is van zijn socio-ekonomische determinatie) kiest voor de realisatie van zo'n projekt. Vele individuen kunnen in een vrij besliste en vrij gekozen fusie van vele menselijke projekten tot de konstruktie van de kommunistische samenleving komen. Of deze ideale maatschappij er al dan niet komt, hangt dus niet af van "objektieve wetten", maar van de wil om (gebruik makend van zijn maeuverruimte) deze nieuwe maatschappij te bouwen.

Maar welke rol speelt een kommunistische partij dan in dergelijk proces ? Voor Sartre blijft deze partij een noodzaak, omdat de massa uit zichzelf niet beschikt over een spontaneiteit. De massa is en blijft per slot van rekening bestaan uit een reeks individuen, die naast elkaar leven en denken. Het zelfbewustzijn van de arbeiders staat niet altijd en overal op hetzelfde nivo. In bepaalde Omstandigheden (bijvoorbeeld een aktie in de werkkring) konvergeren de individuen naar een precies bewustzijn van hun klassepositie. Het is doorheen de aktie dat de groep in fusie zich vormt, niet omdat de individuen zich spontaan bewust

worden van hun klassepositie, maar omdat zij zich allen onder specifieke omstandigheden bewust worden van hun positie en van de mogelijke houdingen die zij daar tegenover kunnen innemen. In de fase van de groepsfusie genieten de leden van de groep een "wilde vrijheid". Over het algemeen is dit het ogenblik waarop de individuen een grote creativiteit aan de dag leggen wat hun daden en denken betreft. Zij treden buiten zichzelf en buiten de socio-economische sfeer waarbinnen ze als individu gevat zaten.

De rol van een partij moet nu nog worden bepaald. Het vormen van een partij is positief. De situatie die aanleiding gaf tot het fusiegedrag blijft niet eeuwig bestaan. De individuen uit de groep riskeren dan terug te vallen op het niveau van de enkeling binnen de massa. Dit wordt verhinderd door een partij, die de communicatie tussen de arbeiders bewaart over de plaatselijke grenzen van ruimte en tijd heen. Maar zo'n partij moet bestaan los van actuele strijdtema's en strijdtönen. Haar structuur moet de hoogten en laagten in de reële strijd overkoepelen. De groep in fusie doet een beroep op een soort "broederlijke terreur" als hand tussen de leden. De leden van de groep in fusie hebben stilzwijgend de eed afgelegd in de groep maximaal te functioneren. De partij, verwijderd van de directe actie, ontwikkelt zich als een verzameling instituties en krijgt vanuit deze ontwikkeling een statisch karakter. Terwijl groepen in fusie meer kracht vertegenwoordigen, de meest kritische houding vertonen en de nieuwste ideeën formuleren, zullen partijen stagneren, de actie achterlaten en tenslotte skleroseren.

Met andere woorden om niet telkens terug te fusioneren, richt men partijen op. Maar de oprichting van deze partijen zijn achteraf verantwoordelijk voor het afremmen van de stootkracht van de groep in fusie. Dit dilemma moet men volgens Sartre proberen te overbruggen. Daarbij speelt hij in hoge mate in op de eigenschappen van de groep in fusie in zijn poging om de bureaucratisering en institutionalisering binnen de kommunistische beweging te overwinnen. Maar Sartre is niet zo optimistisch : een centrale categorie, die ook bij Marx, Trotski en Marcuse een belangrijke rol speelt, is de rareté, de schaarste ; zij is de oorsprong van negatie en vervreemding, van onderdrukking en geweld, van bureaucratisering ; zij zorgt ervoor dat de mens als Andere en niet als medemens wordt benaderd : de een slacht de andere af. Onder het motto "*on a raison de se révolter*" pleit Sartre dan ook voor de permanente ontkenning van alle instituties en gevestigde machten. Schreef hij niet in "*Situations X*" : "*telkens ik een fout heb gemaakt was dat omdat ik niet radikaal genoeg was*". Daarbij zal de affirmatie van zijn vrijheidsideaal wel even belangrijk zijn geweest dan de vraag naar de toepasbaarheid van zijn permanente negatie. En wat we dan toch kunnen waarderend in Sartre, en dat hoeft geen afbreuk te doen aan de vele mogelijke kritieken, is dat hij in deze politieke kwesties voor alles zichzelf is gebleven, en dat hij zich steeds - in de praktijk als in zijn geschriften - militant heeft



ingezet voor datgene wat hij als zijn waarheid beschouwde. En daarin blijft hij onbegrijpbaar en niet te recupereren, ook niet door marxisten.

### *Mei 1968 en later.*

Met de bijzondere nadruk die Sartre legt op de rol van de groep in fusie, spreekt hij de studentenbeweging rechtstreeks aan. Voor Sartre is dit het revolutionaire moment. Dat de PCT en de CGT niet volgen, wordt hen zeer kwalijk genomen. Sartre is nog steeds overtuigd dat er een kommunistische partij moet zijn om de strijd van de verschillende groepen in fusie te unifiëren. Maar deze arbeiderspartij bestaat in Frankrijk niet (of niet meer). De PCF heeft naar Sartre's zeggen alles gedaan om het revolutionaire moment dat mei '68 was, te breken.

Sartre's simpatie gaat nu duidelijk uit naar de uiterst linkse groeperingen, die de eerste jaren na '68 als arbeiderspartijen van de grond pogen te komen. Het zijn tenslotte de Franse maoïsten, die zich in een groeiende belangstelling van Sartre mogen verheugen.

Op politiek vlak corrigeert hij vroegere posities. Terwijl in 1960 het project van de kommunistische samenleving wordt gedragen door de centrale idee van de opheffing van de schaarste, krijgen we in 1968 de rekonstruktie van de mens en van de vrijheid. Sartre bekent zich ook als de voorstander van de radikalisering van ieder actie. In zijn laatste interviews zwakt hij deze positie iets af. Daarin beweert hij dat men acties moet kunnen modificeren, desnoods afbreken in functie van de totaalsituatie waarin ze optreedt. Radikaliteit wordt in de laatste interviews bepaald als de intentie een doel na te streven, ook al moet men nu en dan één specifieke actie daaraan ondergeschikt maken. Zijn houding tegenover de grote arbeiderspartijen behoudt hij tot aan zijn dood. Zowel de socialistische als de kommunistische partij hebben volgens hem niet meer de intentie de kommunistische samenleving op te bouwen.

De laatste werken van zijn hand zijn "*Les Mais*" en "*L'Idiot de la Famille*". Met deze werken toont Sartre hoezeer hij nog altijd aanleunt bij het existentialisme. In het eerste geeft hij een verslag van zijn jeugd, waar hij de nadruk legt op de momenten van zelfbewustzijn, die zijn verdere ontplooiing helpen bepalen. Het tweede werk is gewijd aan Flaubert en heeft een lange voorgeschiedenis. Het knoopt aan bij de existentialistische traditie door de keuze van Flaubert zelf: de mislukking in het reële leven, die erin slaagt een meesterwerk te produceren. In 1956 wou Sartre met "Flaubert als thema een discussie met de kommunistische intellectuelen voeren rond volgende problematiek : "*hoe kunnen we vallen wat ik de totale mens noem, dit wil zeggen de mens beschouwd zowel in zijn sociale bepaald/zeden als in de terugwerking daarop in en door zijn daden*" (uit een brief aan Garaudy).

Het beheersen of het benutten van de sociale konditionering van een individu

door het individu is de tematick die Sartre's werk tot op het ogenblik van zijn dood heeft blijven boeien.

*Paula Burghgraeve*  
*Mark Gielen*