

VERKEERD VERBONDEN

Intersubjectiviteit bij Jean-Paul Sartre

Naam:	Lara Craenmehr
Studentnummer:	4389190
Begeleider:	Dr. Chris Bremmers
Aantal woorden (excl. Bibliografie):	14723
Datum:	19 juli 2017

**Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie Radboud
Universiteit Nijmegen**

Hierbij verklaar en verzeker ik, Lara Craenmehr, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Eindhoven

Datum: 19 juli 2017

Samenvatting: De thesis *Verkeerd Verbonden*, ter afronding van de master Praktische Filosofie, is een onderzoek naar een mogelijke verlossing uit Jean-Paul Sartres' perspectief op intersubjectiviteit als een conflict. De conflictueuze relatie bestaat erin dat, wanneer we een blik op elkaar werpen, we volgens Sartre óf veranderen in een object wanneer de ander naar mij kijkt; óf we blijven onszelf als subject wanneer ik naar de ander kijk. Om intersubjectiviteit te bereiken willen we elkaar als subject ontmoeten. Volgens Sartre is dat vanwege de circulariteit die ontstaat door de blik waarin we van bekeken-zijn naar bekiend-zijn op en neer fluctueren een onrealiseerbaar ideaal. Maar is dit wel zo onrealiseerbaar zoals Sartre doet voorkomen?

Voorwoord

Ik raakte geboeid door het feit dat ik, wanneer ik bij anderen ben, me anders gedraag dan wanneer ik alleen ben. Hoe zit dat? Waarom kan ik niet dezelfde persoon zijn met de ander erbij? Ik wilde mezelf niet anders gedragen en om die reden was ik liever alleen. Na een half jaar in mijn eentje weg te zijn geweest, kwam ik terug en werd ik ermee geconfronteerd dat het voor mij nog moeilijker was geworden om met andere mensen te zijn. Mijn masterthesis was bij mijn terugkomst nog niet afgerond en bood mij de gelegenheid om dit te gaan uitzoeken: hoe kan ik met anderen zijn, als mezelf?

De afgelopen studiejaren ben ik geïnspireerd geraakt door Jean-Paul Sartre (1905-1980). In de welbekende uitspraak – ‘de hel dat zijn de anderen’ – uit één van zijn toneelstukken vond ik in Sartre een maatje. Sartre had schijnbaar ook last van die anderen en schreef dat alle relaties conflictueus zijn. Later begreep ik dat het conflict met de ander natuurlijk veel meer over Sartre en mij zei dan over die anderen. Want, zo zegt Sartre, we zijn zelf verantwoordelijk voor ons eigen leven en daarmee dus ook voor de conflictueuze verhoudingen in ons leven.

Ik wil mijn enorme dankbaarheid uitspreken naar Chris Bremmers voor zijn vertrouwen in mij, zijn geduld, de vragen die hij stelde en zijn feedback die naast het verbeteren van mijn scriptie ook levenslessen in zich droegen. Ook vrienden en familie wil ik bedanken voor alle liefde, steun en vertrouwen die zij me hebben gegeven. Dankjewel Arjan de Vries en Wouter Dingemans voor jullie intellectuele kijk op de zaak, voor jullie kritische vragen en voor jullie bereidheid om met mij Sartres’ theorie te leren kennen. En dankjewel Remko Leeuw voor de geweldige liefdevolle partner die je voor me bent en de hulp die je me vanuit die liefde geboden hebt.

Ik kan niet in woorden uitdrukken wat deze scriptie me (naast kennis van de intersubjectiviteit bij Hegel, Husserl, Heidegger en Sartre) gegeven heeft. Ik heb geleerd dat het conflict met de ander mij wijst op een conflict in mijzelf en door te zoeken naar vrede met de ander heb ik nog meer vrede met mezelf gevonden.

Woensdag 19 juli 2017, Radboud Universiteit Nijmegen,

Lara Craenmehr

Inhoudsopgave

Voorwoord	4
Inhoudsopgave	5
Inleiding	7
I. Filosofische context.....	9
Jean-Paul Sartre (1905-1980)	10
<i>Het zijn en het niet</i> (1943).....	13
Hegel's heer-knechtverhouding.....	14
II. De verbinding tussen de ander en mij (of: intersubjectiviteit)	17
Het bestaan van de Ander	18
Husserl.....	18
Hegel	19
Heidegger	19
De blik.....	20
Vrees.....	21
Schaamte	22
Trots (of ijdelheid)	22
Pogingen om tot intersubjectiviteit te komen	23
Liefde	24
Taal.....	24
Masochisme.....	25
Onverschilligheid	25
Begeerte.....	26
Sadisme	26
Een laatste wanhoopspoging.....	27
Haat	28
Nabeschouwing.....	28
III. Nadere overwegingen m.b.t. intersubjectiviteit	30
Probleem van intersubjectiviteit	31
Intersubjectiviteit bij Sartre	31
Kritiek op Sartre.....	31
Kwade trouw	32

Intermezzo: veiligheid	33
Veiligheid bij mezelf	34
Veiligheid bij de ander	34
Kritiek van Merleau-Ponty op Sartre	35
De verlossing	36
Conclusie	38
Geciteerde werken	41

Inleiding

Het dramatische hoogtepunt in Sartres' beroemdste toneelstuk *Met gesloten deuren* (*Huis Clos*) is de uitspraak van één van zijn personages: "De hel dat zijn de anderen" (Sartre, 1983, p. 120).

Relaties tussen de ander en mij zijn volgens Jean-Paul Sartre (1905-1980) een permanent conflict. Dit is één mogelijke manier om naar de relaties tussen de ander en mij te kijken. Dit kan het best toegelicht worden vanuit de context van het traditionele probleem van de ander, oftewel het solipsisme. Dat wil zeggen dat ik zelf directe toegang heb tot mijn gedachten, gevoelens, waarnemingen e.d. Ik leef echter met anderen samen op de wereld, anderen die op mij lijken. We nemen aan dat ook zij kunnen denken, voelen en waarnemen, maar tot deze mentale toestanden, oftewel tot het bewustzijn, van de ander heb ik geen directe toegang (McCulloch, 1994, p. 121).

De relatie met de ander is volgens Sartre een conflict, want we blijven eindeloos zoeken naar manieren om toegang te krijgen tot het bewustzijn van de ander zonder hem te vinden. Dit is de zoektocht naar intersubjectiviteit: de ontmoeting tussen twee bewustzijnen. In de dagelijkse realiteit ziet Sartre hoe de zoektocht naar het bewustzijn van de ander steeds opnieuw mislukt. We blijven op die manier verweven in conflictsituaties en hij gebruikt voorbeelden uit de dagelijkse realiteit om deze conflictsituaties te illustreren. In hoofdstuk twee worden o.a. Sartres' pogingen tot intersubjectiviteit besproken m.b.v. enkele van zijn voorbeelden.

Volgens Sartre moest filosofie "handelen over het tastbare en antwoord geven op de vragen van de menselijke existentie" (Groot, 2015, p. iii). Sartres' perspectief van het conflict is dan ook niet verassend wanneer we kijken naar het tijdsgewricht waarin hij leefde. Sartre maakte in zijn leven zowel de eerste als de tweede wereldoorlog mee en zijn ervaringen uit de oorlog droegen bij aan zijn ideeën over de mogelijk- én de onmogelijkheden van ons individuele bestaan.

Deze thesis heeft als doelstelling om inzicht te krijgen in Sartres' perspectief op de ontmoeting met de ander als permanent 'conflict', om van daaruit de mogelijkheden te onderzoeken die leiden tot een ontmoeting met de ander waarin ik subject blijf.

De vraagstelling die daarbij hoort is:

Welke mogelijkheden zijn er om een ontmoeting met de ander tot stand brengen waarin ik subject kan blijven?

De informatie wordt grotendeels verkregen door de bestudering van Sartres' primaire werk *Het zijn en het niet* (Nederlandse vertaling uit 2015). Dit werk is verschenen in het Frans in 1943 en is één van de hoogtepunten in de twintigste-eeuwse filosofie. Het thema van *Het zijn en het niet* is de verbinding tussen objecten en subjecten oftewel tussen de mens en zijn

omringende wereld. Met name het derde deel van *Het zijn en het niet* is relevant voor deze thesis. Het derde deel gaat over de zijnsrelatie met de ander.

De secundaire literatuur die gebruikt wordt in deze thesis is afkomstig uit het jaar 1994 tot en met het jaar 2016, met uitzondering van het boek *De boodschap van Sartre* van D.G. Niftrix (1953). De secundaire literatuur dient ter verdieping van de problematiek van de intersubjectiviteit bij zowel Sartre als zijn voorgangers. Voorafgaand aan elk hoofdstuk wordt de literatuur aangekondigd waarnaar verwezen wordt in het desbetreffende hoofdstuk. Verwijzingen naar de literatuur worden geciteerd m.b.v. de APA-stijl.

In hoofdstuk één maken we kennis met Jean-Paul Sartre d.m.v. een korte biografie en een overzicht van zijn bekendste werken. De hoofdlijnen uit *Het zijn en het niet* worden besproken, welke de lezer in staat stelt Sartres' werk over de zijnsrelatie met de ander die daarop volgt te plaatsen in het kader van zijn gehele werk. In dit hoofdstuk wordt ook kort ingegaan op de invloed van Sartres' voorgangers op zijn werk. Tot slot volgt een uitgebreide uitleg van Hegel's heer-knechtverhouding waaraan Sartre zijn inspiratie heeft ontleend voor zijn beschrijving van intersubjectiviteit als 'conflict'. Voor de beschrijving van de heer-knechtverhouding wordt o.a. gebruik gemaakt van Hegel's primaire werk *De fenomenologie van de geest* (Nederlandse vertaling uit 2013).

In hoofdstuk twee volgt een literatuurstudie over het derde deel van *Het zijn en het niet*, welke gaat over de intersubjectiviteit. In dit hoofdstuk zullen we zien hoe met name Sartre, maar ook zijn voorgangers aan het solipsisme probeerden te ontkomen en een oplossing probeerden te vinden voor het probleem van de intersubjectiviteit. Geen van allen slaagden. In dit hoofdstuk krijgen we antwoord op de vraag waarom het Hegel, Husserl, Heidegger en Sartre niet lukte om toegang te krijgen tot het bewustzijn van de ander. Daarnaast krijgen we antwoord op de vraag waar het volgens Sartre misgaat in de toe-eigening van het bewustzijn van de ander.

In hoofdstuk drie zoek ik met behulp van secundaire literatuur naar een vorm van intersubjectiviteit die aanknopingspunten biedt voor een goede verstandhouding met de ander. Volgens velen is Sartres' model ontoereikend om tot een goede verstandhouding met de ander te komen, maar is dit zo?

Tot slot volgt er een conclusie waarin wordt teruggekoppeld of er een antwoord verkregen is op de vraag welke mogelijkheden er zijn om een ontmoeting met de ander tot stand te brengen waarin ik subject kan blijven? Is verlossing mogelijk uit de conflictsituatie met de ander zoals deze geschetst is door Sartre?

I. Filosofische context

Dit hoofdstuk begint met een introductie van Jean-Paul Sartre als filosoof. Die is gebaseerd op de volgende bronnen: *Sartre in 90 minuten* van Thomas (1998), *25 eeuwen filosofie, Teksten/Toelichtingen* van Bor en Teppema (1992) en *De verbeelding van het denken, Geïllustreerde geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie* van Bor, Petersma en Kingma (2004).

Na de introductie van Sartre ga ik verder met de bespreking van de hoofdlijnen uit zijn eerste grote filosofische werk *Het zijn en het niet* (1943). De beschrijving van deze hoofdlijnen is gebaseerd op de Nederlandse vertaling door Frans de Haan van *Het zijn en het niet* uit 2015 en het boek *Sartre* van Martin Suhr (2005). De hoofdlijnen die in dit hoofdstuk besproken worden zijn van belang om het derde deel van *Het zijn en het niet*, welke in deze thesis centraal staat, beter te begrijpen. De bespreking van het derde deel van *Het zijn en het niet* volgt in het tweede hoofdstuk.

Ik beschrijf ook kort de invloed van Sartres' voorgangers op zijn werk en tot slot geef ik in de laatste paragraaf een toelichting op de heer-knechtverhouding van Hegel waarop Sartres' derde deel van *Het zijn en het niet* gebaseerd is. In mijn toelichting volg ik grotendeels Martin Suhr in zijn boek over Sartre (2005) en Hegel's tekst over de heer-knechtverhouding in *Fenomenologie van de geest* (2013). De *Fenomenologie van de geest* is de Nederlandse vertaling van Hegel's *Phänomenologie des Geistes* uit 1807.

Jean-Paul Sartre (1905-1980)

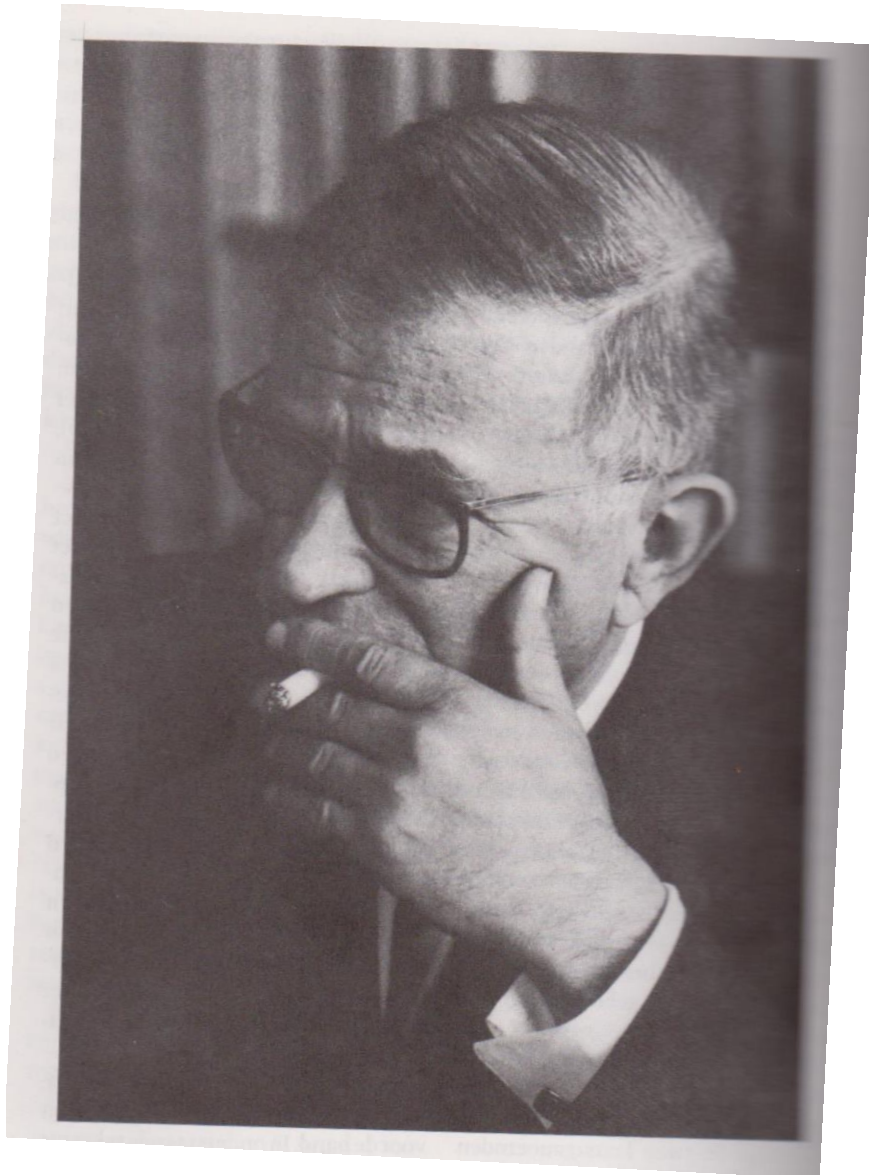


Foto: Jean-Paul Sartre (Bor & Teppema, 1992, p. 322)

Jean-Paul Sartre werd op 21 juni 1905 geboren in Parijs als zoon van een marineofficier. Zijn vader stierf toen Sartre twee jaar oud was. Hij groeide op in het gezin van zijn grootouders, samen met zijn moeder. Sartres' opa was leraar en schreef boeken en was voor Sartre een grote inspiratiebron. Sartre begon daardoor al vroeg met schrijven. Toen Sartre twaalf jaar was hertrouwde zijn moeder en sindsdien woonde hij in het gezin van zijn stiefvader in La Rochelle.

“In 1924 werd hij toegelaten als student tot de Ecole Normale Supérieure” (Bor, Petersma, & Kingma, 2004, p. 352). Toen Sartre vierentwintig was slaagde hij. Hier slaagde ook Simone

de Beauvoir, Sartres' vriendin en levenspartner. In ditzelfde levensjaar moest Sartre in dienst treden. Na zijn dienstplicht werd hij leraar filosofie en hij is dit gebleven tot 1944. In 1933 is hij in Berlijn Duitse Filosofie gaan studeren. Hij maakte kennis met de werken van Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche en Karl Jaspers en hij verdiepte zich intensief in de fenomenologische methode, zoals die door Edmund Husserl werd geïntroduceerd (Thomas, 1998, pp. 16-22).

Toen de Tweede Wereldoorlog uitbrak moest Sartre opnieuw in dienst treden. In juni 1940 werd hij krijgsgevangene en tijdens zijn gevangenschap '*schreef hij voor zijn medegevangenen toneel*' (Bor, Petersma, & Kingma, 2004, p. 352). Na de vrijlating, op basis van een valse verklaring, hervatte hij zijn onderwijstaak.

Na de oorlog groeide Sartres' populariteit, zijn '*toneelstukken werden over de hele wereld gespeeld*' (Bor, Petersma, & Kingma, 2004, p. 352). Sartres' ervaringen van de oorlog droegen bij aan zijn ideeën over de nietigheid en zinloosheid van het bestaan, maar ook over de mogelijkheden en de uniciteit van ons individuele bestaan (Bor & Teppema, 1992, p. 321). Volgens Sartre dient de mens zelf waarde aan zijn bestaan te geven. Deze gedachten hebben in Frankrijk geleid tot een *existentialistische mode* (Bor & Teppema, 1992, p. 321).

In 1945 stopte Sartre met zijn werk in het onderwijs om zich geheel te kunnen richten op zijn publicaties. Hij leefde vooral van het schrijven van filmscenario's. In ditzelfde jaar richtte Sartre het tijdschrift *Les Temps Modernes* op, waarin hij en Simone de Beauvoir politieke en culturele kwesties ter discussie stelden (Thomas, 1998, pp. 16-22). In 1973 werd Sartre blind en hij overleed in 1980 (Bor, Petersma, & Kingma, 2004, p. 352).

Sartre heeft een indrukwekkend oeuvre nagelaten, waaronder wijsgerig werk, romans en toneelstukken. In 1964 was hem hiervoor de Nobelprijs voor Literatuur toegekend, welke hij niet in ontvangst heeft genomen omdat hij niet wilde dat men zijn publicaties zou lezen omdat hem de Nobelprijs was toegekend (Bor, Petersma, & Kingma, 2004, p. 352).

Sartres' grootste werken (met Nederlandse vertaling) zijn:

1936 *La transcendance de l'ego* (Nederlands: *Het Ik is een ding: schets ener fenomenologische beschrijving*)

In dit werk stelt Sartre dat een onpersoonlijk bewustzijn het 'ik' creëert. Dit is een kritiek op Edmund Husserl wiens standpunt was dat het 'ik' de overkoepelende en bindende factor van het bewustzijn is.

1938 *La Nausée* (Nederlands: *De Walging*)

Dit is de eerste roman waarmee Sartre bekendheid verwierf. Het is een filosofische (en gedeeltelijk autobiografische) roman waarin Sartre de confrontatie met het eigen bewustzijn beschrijft en de rol van de dagelijkse realiteit daarin.

1940 *L'Imaginaire* (Nederlands: *Het imaginaire: fenomenologische psychologie van de verbeelding*)

In deze roman wordt de lezer uitgenodigd om zijn mogelijkheden en vrijheden in te zien.

1943 *L'être et le néant* (Nederlands: *Het zijn en het niet*)

Het zijn en het niet is Sartres' eerste filosofische hoofdwerk waarin hij de zijnsrelatie wil vatten van de mens tot het op-zich-zijn (oftewel tot objecten).

1944 *Huis clos* (Nederlands: *Met gesloten deuren*)

Huis clos is een toneelstuk dat Sartre geschreven heeft. In dit toneelstuk horen we via Garcin, één van de personages, de beroemde uitspraak: "De hel, dat zijn de Anderen" (Sartre, 1983, p. 120). Deze uitspraak geeft Sartres' filosofische positie weer, namelijk dat samenleven een conflictsituatie is. Het is de ander die me beoordeelt en mijn vrijheid beperkt en de vrijheid is dat wat wezenlijk is voor het menselijk bestaan als subject.

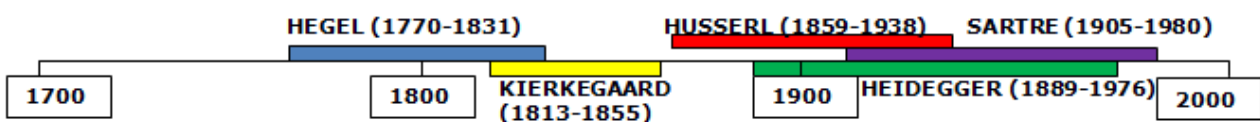
1946 *L'existentialisme est un humanisme* (Nederlands: *Over het existentialisme*)

In dit werk zet Sartre zijn filosofische positie, namelijk het existentialisme, uiteen en verdedigt het tegen verschillende verwijten.

1985 *Critique de la raison dialectique* (Waarvan alleen het slot is vertaald en uitgegeven in *De uitgelezen Sartre*)

In dit werk tracht Sartre een vorm van het marxisme uiteen te zetten dat verzoenbaar is met zijn existentialisme waar ruimte is voor de activiteit van het subject. Hij roept hierbij de hulp in van o.a. de sociologie en de psychoanalyse.

Sartres' oeuvre is verschenen in zijn moedertaal, het Frans. In de tussentijd zijn slechts enkele werken van Sartre niet vertaald naar het Nederlands.



In filosofisch opzicht staat Sartre in een traditie die verwijst naar Kierkegaard, Husserl en Heidegger (Bor & Teppema, 1992, p. 321). In *Het zijn en het niet* is de invloed van Hegel, Husserl en Heidegger te lezen.

Het zijn en het niet (1943)

Sartre houdt zich in *Het zijn en het niet* bezig met de vraag naar de verantwoording van de menselijke existentie. De ondertitel van *Het zijn en het niet* is *Proeve van een fenomenologische ontologie* wat zoiets betekent als ‘*een beschrijving van de structuren van het zijn (ontologie) en een beschrijving van de verschijnselen voor een bewustzijn*’ (Suhr, 2005, p. 96). De fenomenologie is een stroming binnen de hedendaagse filosofie en is met name gestoeld op het werk van Husserl. De fenomenologie bestudeert de dingen (of fenomenen) zoals ze aan ons verschijnen. Het uitgangspunt van de fenomenologie van Husserl is dat wanneer we aanvaarden dat er bewustzijn is, ook het betreffende voorwerp van het bewustzijn vastgesteld moet worden, want ‘*bewustzijn is altijd bewustzijn van iets*’ (Suhr, 2005, p. 101). Hiermee werd het probleem opgelost waar Descartes op stuitte, namelijk dat er enkel voorstellingen zijn in mijn bewustzijn en je dus altijd kunt twijfelen of dat wat er buiten je is überhaupt bestaat.

Sartre wilde altijd al ‘*praten over dingen zoals hij ze aanraakte en dat dat dan filosofie was*’ (Bor, Petersma, & Kingma, 2004, p. 351). Hij wilde niet-academische ervaringen aan de orde stellen: ‘*het leven in de cafés, de verhouding tussen de seksen. In de fenomenologie waardeert hij vooral het streven dicht bij de zaken zelf te blijven en elke redenering te toetsen aan concrete ervaringen*’ (Bor, Petersma, & Kingma, 2004, p. 351). Sartre vond bij Heidegger zijn uitgangspunt voor de fenomenologie, namelijk ‘*het concrete in-de-wereld-zijn. (...) De voorwerpen bevinden zich niet in het bewustzijn, ze vormen niet de inhoud van het bewustzijn maar zijn de voorwerpen in de wereld*’ (Suhr, 2005, p. 102).

Met behulp van Hegels terminologie van *an-sich-sein* en *für-sich-sein* kon Sartre het specifieke verschil tussen menselijke existentie en de bestaanswijze van de dingen uitdrukken in termen van ‘zijn’. (Groot, 2015, pp. iii-v). Hij neemt de uitdrukkingen van Hegel over: het zijn-voor-zich en het zijn-op-zich. Dingen onderscheiden zich van mensen ‘*door het onvermogen zich met zichzelf bezig te houden*’ (Suhr, 2005, p. 92). De dingen vallen met zichzelf samen. ‘*De verbinding van deze beide soorten van zijn vormt het thema van Het zijn en het niet*’ (Suhr, 2005, p. 107). Met andere woorden gaat *Het zijn en het niet* over ‘*de verhouding van de mens, het zijn-voor-zich tot zijn wereld of omgekeerd*’ (Suhr, 2005, p. 107).

Het tweede deel van *Het zijn en het niet* gaat over het zijnstype zijn-voor-zich en is het centrale hoofdstuk in dit werk. Het zijn-voor-zich als bestaanswijze van het subject is volgens Sartre een ‘ongelukkig bewustzijn’, het valt niet zoals de dingen met zichzelf samen en voelt zich daardoor onvolledig. Het bewustzijn ervaart zichzelf in dualiteit, want het is bewustzijn van zichzelf én is dit ‘zichzelf’, waarmee het nooit kan samenvallen. Sartre noemt dit het tegenwoordig zijn bij jezelf.

In deze tegenwoordigheid bij jezelf is reflectie mogelijk, het bewustzijn kijkt naar zichzelf. Via de reflectie word ik geconfronteerd met mijn mogelijkheden en besluit ik wie ik wil zijn en ‘*ontwerp ik mijzelf naar mijn mogelijkheden*’ (Suhr, 2005, p. 135). Dit is volgens Sartre

het ideale doel van mijn ontwikkeling en ik ben daarin volledig vrij. *‘Het richt zich op een ik dat het nog niet is en dat zich, als dat doel bereikt is, weer op een nieuw ik ontwerpt’* (Suhr, 2005, p. 141). Zo poog ik het gevoel van onvolledigheid *‘aan te vullen tot een totaliteit’* (Suhr, 2005, p. 145). Deze totaliteit wordt echter nooit bereikt, omdat het ik niet met ‘zichzelf’ of met het gewenste en gecreëerde ‘ik’ kan samenvallen zonder dat ik een zijn-op-zich word.

De fenomenologische reductie van Husserl interpreteerde Sartre *‘als een methode om het bewustzijn te zuiveren van elke rest van ‘dingachtigheid’*’ (Bor, Petersma, & Kingma, 2004, p. 351). Wanneer we bij ons actuele zijn blijven (als ding), en niet naar een nieuw zijn bewegen dat we ons ten doel stellen, proberen we volgens Sartre te ontkomen aan de veelheid aan keuzes die we hebben voor een nieuw te bepalen zijn. Deze veelheid aan keuzes oftewel onze keuzevrijheid is het die ons angst inboezemt.

Het zijn-voor-zich is naast bewustzijn van zichzelf ook facticiteit. Het heeft een lichaam dat tegenwoordig is bij de wereld. *‘Bij Heidegger heet deze toestand ‘geworpenheid’. Het voor-zich ontdekt zichzelf als in de wereld geworpen’* (Suhr, 2005, p. 137). Sartre zegt ook wel dat existentie vooraf gaat aan de essentie. Met andere woorden, het voor-zich ervaart zich eerst als bestaand in de wereld alvorens het betekenis geeft aan zichzelf en de situatie.

Deel één van *Het zijn en het niet* gaat over angst en vrijheid. Het zijn-voor-zich is vrij om van zichzelf te maken wat het van zichzelf wil maken. Vrij zijn hoort bij het wezen van de mens en stelt de mens in staat een beslissing te nemen over wie hij wil zijn. De wezenlijke structuur van ons (vrijheids)bewustzijn is de angst, want er bestaat een mogelijkheid dat we verkeerde keuzes maken. We proberen dan vaak anderen de schuld te geven voor wie we zijn in plaats van dat we volledig onze verantwoordelijkheid nemen voor wie we zijn. Wanneer we niet onze verantwoordelijkheid nemen voor wie we zijn en ons verschuilen achter het object dat ik voor de ander ben dan maken we ons volgens Sartre schuldig aan ‘kwade trouw’ en ontlopen of ontvluchten we onze vrijheid (Suhr, 2005, pp. 108-131).

Sartre vraagt zich af wat de rol van andere voor-zichs is voor mijn zijn-voor-zich. Daarover gaat het derde deel van *Het zijn en het niet* welke in deze thesis centraal staat. De dialectiek van de heer en de knecht, beschreven door Hegel, gebruikt Sartre als model voor de verhouding tussen mensen onderling (Groot, 2015, pp. iii-v).

Hegel’s heer-knechtverhouding

Bij Hegel lezen we net als bij Sartre dat het bewustzijn naar zichzelf kan kijken, het ‘ik’ kijkt zichzelf aan. Dit leidt naar zelfbewustzijn of zelfkennis met volgens Hegel als zuiverste vorm dat het ik gelijk is met het zichzelf (ik = ik). Dit bewustzijn van zichzelf streeft ernaar *‘zichzelf als object voort te brengen’* (Sartre, 2015, p. 328). Voor jezelf kun je echter nooit object zijn. De ander wordt daarmee noodzakelijk voor het vormen van de eigen objectiviteit en de weg naar zelfkennis of naar zelfbewustzijn loopt volgens Hegel dan ook via de ander.

Deze verhouding heeft Hegel vertaald naar de heer-knechtverhouding. De belangrijke drijfveer voor deze verhouding tussen mij en de ander is het streven van onze bewustzijnen om de zekerheid die we over onszelf denken te hebben om te zetten in *waarheid*.

Wanneer twee afzonderlijke bewustzijnen elkaar tegenkomen en de een behandelt de ander slechts als object dan zal er waarschijnlijk heftige tegenstand komen (een dier of plant kun je toe-eigenen zonder weerstand). Een mens kan een gevecht aangaan met een ander mens op leven en dood. *‘Als ze elkaar doden, komt het er niet van dat de een zichzelf aankijkt in de ander’* (Suhr, 2005, p. 151). Dan wordt het zelfbewustzijn niet gerealiseerd.

Een andere mogelijkheid is dat het ene zelfbewustzijn zich aan het andere onderwerpt en zich daarmee afhankelijk toont van het zinnelijk bestaan, *‘namelijk van vrees of drang tot zelfbehoud, en het is zodoende niet vrij, terwijl het andere ik, dat bereid was zijn leven op het spel te zetten, daarmee zijn vrijheid van juist die zinnelijkheid heeft uitgebeeld’* (Suhr, 2005, p. 151). Degene die bereid was zijn leven op het spel te zetten wordt heer. Degene die zich uit angst heeft onderworpen, omdat hij de drang tot zelfbehoud heeft (angst voor de dood) wordt knecht. De knecht onderwerpt zich aan de heer, *‘hij heeft zijn eigen wil opgegeven ten gunste van de wil van de heer’* (Suhr, 2005, p. 152). Voor de heer is de knecht een ‘levend werktuig’. Het zelfbewustzijn wordt ook hier niet gerealiseerd.

De knecht houdt op zijn eigen objectiviteit na te streven door uit vrees voor de heer zijn eigen wil opzij te zetten. Dit is volgens Hegel echter een vorm van vrijheid. Uit vrees voor de heer remt de knecht zijn begeerte af en maakt zich daarmee los van de natuurlijke samenhang, terwijl de heer de knecht gebruikt om de behoeften van zijn begeerte te bevredigen. Deze verhouding tussen de knecht en de heer legt Hegel als volgt uit: de heer zet de knecht in om hem alles te geven waarnaar hij verlangt zonder er zelf een handeling voor te hoeven doen, de handeling laat hij over aan de knecht (Hegel, 2013, p. 127).

De heer wordt in zijn zijn erkend *‘door middel van een ander bewustzijn’*, de knecht, die zijn bevelen uitvoert en zijn afhankelijkheid in zijn bestaan toont (Hegel, 2013, p. 127). De knecht heft zijn zijn-voor-zich op en doet slechts wat de heer ten opzichte van hem doet, of in Hegel’s woorden *‘wat de knecht doet, is eigenlijk het doen van de heer’* (Hegel, 2013, p. 127). Met andere woorden: de knecht volgt bevelen en laat zich in zijn zijn van de ander, de heer, afhangen. De heer volgt zijn verlangens en laat zich in zijn zijn van de ander, de knecht, afhangen.

Voor de wederzijdse erkenning van subjecten ontbreekt, volgens Hegel, *‘het moment dat erin bestaat dat wat de heer ten opzichte van de ander doet, hij ook ten opzichte van zichzelf doet; en wat de knecht ten opzichte van zichzelf doet, hij ook ten opzichte van de ander doet’* (Hegel, 2013, p. 127). Omdat dit moment ontbreekt is er een *‘eenzijdig en ongelijk erkennen ontstaan’* (Hegel, 2013, p. 127).

Het positieve effect voor de knecht is dat hij zichzelf aankijkt in de vorm van de voorwerpen waarin hij zijn bekwaamheden en mogelijkheden aantreft. *‘Voor hem weerspiegelen de*

dingen zijn ik'' (Suhr, 2005, p. 153). De knecht staat nu dichterbij het bereiken van het zelfbewustzijn dan de heer. De heer vindt in datgene dat hij voor zichzelf heeft voltooid eerder een onzelfstandig bewustzijn dan een zelfstandig bewustzijn en hij is daardoor over zijn zijn-voor-zich niet zeker (Hegel, 2013, p. 127). En de belangrijkste drijfveer voor de verhouding tussen de ander en mij, zagen we, is het streven om de zekerheid die we over onszelf denken via de ander bevestigd te zien.

Volgens Hegel is de waarheid van het zelfstandige bewustzijn het knechtenbewustzijn. Het knechtenbewustzijn *'werd de vrees voor de dood gewaar, voor de absolute heer. (...) Deze zuivere algemene beweging, het vloeibaar worden van alle bestendigheid, is evenwel het eenvoudige wezen van het zelfbewustzijn, de absolute negativiteit, het zuivere voor-zich-zijn, dat zo in dit bewustzijn is'* (Hegel, 2013, p. 128). Het bewustzijn voltooit zich werkelijk in het dienen. Het heft *'in alle afzonderlijke momenten zijn gehechtheid aan natuurlijk Zijn op en ontdoet zich ervan in de arbeid'* (Hegel, 2013, p. 128). De vrees voor de heer is volgens Hegel het begin van de wijsheid en door de arbeid komt het bewustzijn tot zichzelf, *'tot het aanschouwen van het zelfstandige Zijn als van zichzelf'* (Hegel, 2013, p. 128).

Het bewustzijn komt tot zichzelf in de reflectie en Hegel zegt dat voor deze reflectie de twee momenten van vrees en het dienen noodzakelijk zijn. *'Als het niet de absolute vrees heeft doorstaan, maar slechts een beetje bang is geweest (...) is zijn substantie er niet door en door van doortrokken'* (Hegel, 2013, p. 130). De bewustzijnen zullen in zichzelf moeten keren en zich daarin omkeren tot ware zelfstandigheid (Hegel, 2013, p. 128).

Het hoofdstuk over de heer- knechtverhouding uit Hegels *Phänomenologie des Geistes* diende als grondslag voor Sartres' theorie over de blik van de ander in *Het zijn en het niet*. In het derde deel van *Het zijn en het niet* komt deze theorie over de blik aan de orde. Het derde deel gaat over het zijn-voor-de-ander als derde zijnstype welke in deze thesis centraal staat en in het volgende hoofdstuk besproken wordt.

II. De verbinding tussen de ander en mij (of: intersubjectiviteit)

In dit hoofdstuk start de zoektocht naar de mogelijkheden om tot intersubjectiviteit te komen. Het woord intersubjectief stamt uit het Latijn en betekent letterlijk 'tussen de subjecten'. Zahavi beschrijft in zijn artikel *Beyond Empathy Phenomenological Approaches to Intersubjectivity* dat intersubjectiviteit niet alleen de ontmoeting tussen individuen oftewel subjecten inhoudt. Intersubjectiviteit, zegt Zahavi, speelt ook een rol in de waarneming, in het gebruik van de objecten die gegeven zijn in de wereld, in emoties, in motivatie, in zelfbewustzijn. Uiteindelijk betogen de fenomenologen dat een behandeling van intersubjectiviteit een analyse van de relatie tussen subjectiviteit en de wereld vereist. Het 'zelf', de 'ander' en de 'wereld' horen bij elkaar en kunnen enkel in hun onderlinge verbinding worden begrepen (Zahavi, 2001, p. 151).

In de loop van de geschiedenis zijn er een rijk en divers, en zelfs competitief aantal verklaringen voor intersubjectiviteit ontstaan (Zahavi, 2001, p. 164). Zahavi somt enkele mogelijke posities op m.b.t. intersubjectiviteit, zoals bijvoorbeeld Habermas met zijn overtuiging dat taal de fundering is voor intersubjectiviteit. Een andere mogelijke positie die bijvoorbeeld te vinden is bij Husserl en Heidegger, is dat intersubjectiviteit slechts bestaat en zich ontwikkelt in de onderlinge analogie tussen subjecten als bestaand in de wereld (Zahavi, 2001, p. 166).

Intersubjectiviteit betekent voor Sartre weer iets anders. Hij beschouwt intersubjectiviteit in de eerste plaats als een kwestie van conflict en confrontatie. Volgens Sartre is het allerbelangrijkste in de intersubjectiviteit de relatie tot de radicale ander. De ander is voor mij iemand die mij kan waarnemen en mij kan objectiveren en de ander is iemand die ik kan waarnemen en kan objectiveren (Zahavi, 2001, pp. 157-158).

Waar Sartre in de intersubjectiviteit naar zoekt is naar manieren om de subjectiviteit van de ander te *ervaren*, te *kennen*, te *voelen* en daarbij zelf ook subject te blijven. Dit is volgens Sartre een onmogelijk ideaal dat we najagen. Het probleem waar we op stuiten is het solipsisme. Het solipsisme gaat er vanuit dat het hele universum en alle andere personen waarmee gecommuniceerd wordt slechts bestaan in de geest van de waarnemer. Zoals Descartes zei, we kunnen aan alles wat buiten ons is twijfelen of het überhaupt bestaat. We hebben slechts toegang tot ons eigen bewustzijn (Zahavi, 2001, p. 151).

In dit hoofdstuk zullen we zien dat het Sartre en zijn voorgangers niet gelukt is om aan dit solipsisme te ontkomen. Ik zal Sartres' eigen verhaal volgen in zijn weg naar intersubjectiviteit die hij uiteenzet in het derde deel van *Het zijn en het niet*.

Hij begint in het derde deel van *Het zijn en het niet* met een vooronderzoek naar bronnen uit het verleden over wat het bestaan van de ander voor mij betekent. Daarna vervolgt met zijn pogingen om tot intersubjectiviteit te komen. Dat blijven pogingen, omdat zoals we zagen intersubjectiviteit een onrealiseerbaar ideaal is volgens Sartre.

Het bestaan van de Ander

Sartre stelt zichzelf de vraag wie we zijn voor de ander, hoe we verschijnen voor de ander. Deze vraag kunnen we slechts onderzoeken wanneer we ons allereerst de vraag stellen naar het bestaan van de ander oftewel: hoe verschijnt de ander voor mij? Daarmee begint het derde deel van *Het zijn en het niet*.

Het bestaan van de ander kunnen we volgens Sartre interpreteren volgens idealisten en realisten. Voor de realist geldt dat de buitenwereld de realiteit is, dat wat aan hem verschijnt. Daarmee is het voor hem zeker dat de ander bestaat, de ander verschijnt immers aan mij via mijn waarneming van zijn lichaam. De idealist reduceert het lichaam van de ander dat aan mij verschijnt tot een objectieve voorstelling van de ander. Hij gaat enkel uit van het idee van de ander, zonder deze meteen realiteit te geven. Sartre zegt als reactie op zowel de realist als de idealist dat *“een op aanschouwing gebaseerde filosofie op geen enkele wijze een aanschouwing van de ziel van de ander is”* (Sartre, 2015, p. 313).

Sartre zegt dat we in de fysieke verschijning of de objectieve voorstelling wel getuige zijn van *“de tegenwoordigheid van vormen zoals mimiek en gelaatsuitdrukking, daden en gedragingen”* (Sartre, 2015, p. 316). Deze vormen verwijzen naar iets (bijv. woede, jaloezie) dat buiten mijn eigen ervaring gelegen is. Het is mogelijk om op basis van de kennis die we hebben, uit bijvoorbeeld de wetenschap over lichaamshouding, een begrijpelijke werkelijkheid voor te stellen of bepaald gedrag van de ander te voorzien. Het is volgens Sartre echter niet mogelijk of zelfs *niet denkbaar* dat ik met het verschijnen van de wereld in mijn ervaring toegang heb tot hoe de wereld verschijnt in de ervaring van de ander. De problematische consequentie van de relatie met de ander als ruimtelijke relatie waarbinnen geen toegang tot het bewustzijn van de ander mogelijk is, is volgens Sartre dat de ander voor mij slechts een beeld kan zijn.

We willen de ander vatten als meer dan een beeld dat we zelf van die ander vormen, we willen de ander vatten als degene die zelf bestaat, als voor-zich. Dit is volgens Sartre het *ware probleem*: de verbinding tussen de subjecten voorbij het beeld dat we van de ander vormen. Omdat ieder van ons bestaat in inwendigheid is een toegang tot en daadwerkelijke ervaring van die inwendigheid alleen in inwendigheid mogelijk. Dit maakt elke kennis, of gevoel, van de ander, zoals hij zichzelf kent of voelt, onmogelijk. Het zou betekenen dat we de ander worden, dat we *in* de ander zijn. We zullen nu achtereenvolgens kijken hoe Husserl, Hegel en Heidegger pogen de verbinding tussen subjecten te bewerkstelligen voorbij het beeld dat we van de ander vormen.

Husserl

Husserl probeert het solipsisme te weerleggen door te stellen dat voor het bepalen van een wereld, en voor het bepalen van mezelf, de ander de onmisbare en permanente voorwaarde is. De ander en ik bestaan gelijktijdig met de wereld en maken beiden deel uit van de wereld in psychische en fysieke zin. Søren Overgaard (2013) legt dit in zijn artikel over de blik bij Sartre duidelijk uit. Vrij vertaald zegt Overgaard (2013) dat we onze omgeving ervaren als

deel van een objectieve wereld en deze objectieve wereld bestaat ook voor anderen. De ervaren wereld, welke Husserl aanduidt als ‘leefwereld’ verwijst terug naar een ervaren intersubjectiviteit (Overgaard, 2013, p. 107). De ander verschijnt voor mij niet als object in de objectieve wereld, maar is degene voor wie de objectieve wereld ook bestaat net zoals deze voor mij bestaat en daarin is de ander altijd al gegeven.

Husserl’s probleem is hoe we kunnen weten dat wat voor mij geldt ook voor de ander geldt. Zijn leidende gedachte, schrijft Overgaard (2013), is vrij vertaald dat ik mijn lichaam en het lichaam van de ander ervaar als een ‘paar’, als twee van dezelfde, ‘*two of a kind*’ (Overgaard, 2013, p. 108) Ik zie bijvoorbeeld aan een glimlach of iemand blij is, maar ik kan deze blijheid niet voelen alsof het mijn blijheid is. Het probleem van het solipsisme is hiermee dus nog steeds niet opgelost, maar er lijkt een analogie te bestaan tussen mijn lichaam en het lichaam van de ander.

Hegel

Voor Hegel is niet enkel het verschijnen van de ander onmisbaar voor het bepalen van mijzelf en de wereld zoals dat voor Husserl geldt. Hegel probeert te ontkomen aan het solipsisme door te stellen dat ik me *in mijn zijn* af laat hangen van de ander. Via de ander leer ik over mijn zijn, de ander zet mij aan tot zelfreflectie. Via de ander kijk ik naar mezelf, keer ik terug in mezelf, en daarmee introduceert Hegel het bewustzijn van zichzelf. De weg naar zelfbewustzijn loopt volgens Hegel via de ander. Voor jezelf kun je namelijk nooit object zijn. Dit is wat Hegel beschreef in zijn heer-knechtverhouding (zie hoofdstuk I) waarbij gestreefd wordt naar de erkenning van de zekerheid die we over onszelf denken te hebben.

Sartres’ kritiek op Hegel is dat hij te optimistisch is. Hij meent dat de waarheid van het zelfbewustzijn kan verschijnen, namelijk: ‘*dat tussen de bewustzijnen een overeenstemming tot stand kan worden gebracht die inhoudt dat ik door de ander en de ander door mij wordt erkend*’ (Sartre, 2015, p. 332). Volgens Sartre loopt dit uit op een mislukking, want ‘*ik kan mezelf niet in de ander kennen als de ander eerst object voor mij is en ik kan evenmin de ander in zijn ware zijn vatten, d.w.z. in zijn subjectiviteit*’ (Sartre, 2015, p. 336). Uiteindelijk komen we opnieuw tot de conclusie dat het enige betrouwbare uitgangspunt de inwendigheid is. Hoewel dit opnieuw geen oplossing biedt voor het probleem van het solipsisme, heeft Hegel volgens Sartre ‘*het debat op het juiste niveau weten te plaatsen*’ (Sartre, 2015, p. 337).

Heidegger

Heidegger borduurt verder op de analyses van Husserl en Hegel. Zijn vertrekpunt is, vrij vertaald, dat in de ervaring van de wereld de verwijzing naar de anderen gegeven is (Overgaard, 2013, p. 108). Heidegger pakt het probleem van het solipsisme aan op het vlak van onze *praktische* betrokkenheid in de omringende wereld die niet enkel voor mij bestaat, maar welke een gemeenschappelijke wereld is. In deze gemeenschappelijke wereld maken we voortdurend gebruik van dingen die verwijzen naar anderen, bijvoorbeeld omdat ze door de ander gemaakt zijn (bijv. een stoel, tabak, zeep e.d.) (Zahavi, 2001, p. 154).

Het in de wereld zijn beschrijft Heidegger als *Dasein*. In deze wereld waarin ik ben, zijn ook anderen gegeven als *met mij* in de wereld. De sociale aard van het met-anderen in de wereld zijn, die Heidegger *Mitsein* noemt, is volgens Heidegger de voorwaarde voor een ontmoeting met de ander (Zahavi, 2001, p. 154). Het type verbinding met de ander is na de introductie van Heidegger's *Mitsein* veranderd ten opzichte van zijn voorgangers. In Husserl's analyse zien we bijvoorbeeld de ander als iemand die tegenover mij staat en die ik herken als subject door overeenkomsten tussen onze lichamen en gedragingen (Overgaard, 2013, p. 109). Heidegger plaatst de ander naast mij. De oorspronkelijke verhouding van de ander tot mijn bewustzijn is dus niet meer het *jij en ik*, het is het *wij*, het *team* (Sartre, 2015, p. 340).

Heidegger heeft aandacht voor de praktische betrokkenheid bij de omgeving, meer dan we zagen bij Husserl. We zagen in hoofdstuk I dat Sartre dit uitgangspunt overneemt, want hij wilde het in zijn fenomenologie hebben over het concrete bestaan. Heidegger ziet de mens eerder als gebruikers van de objecten die door de wereld gegeven zijn dan als observators. De anderen zijn mede-gebruikers of "*co-users*" die net als mij gericht zijn op de objecten in de wereld om deze te gebruiken (Overgaard, 2013, p. 109). Maar ook Heidegger komt niet los van het solipsisme wanneer hij probeert "*de 'menselijke werkelijkheid' uit haar eenzaamheid te halen*" (Sartre, 2015, p. 343). Heidegger biedt een aanwijzing voor de oplossing, zegt Sartre, maar niet de oplossing zelf. We kennen de individuele mensen niet die met mij mede-gebruikers zijn, die deel uitmaken van mijn team. Volgens Sartre ontbreekt bij Heidegger daardoor de fundamentele relatie met anderen, welke volgens Sartre besloten ligt in de ontmoeting met de radicale ander.

Nadat Sartre in het derde deel van *Het zijn en het niet* de standpunten van Husserl, Hegel en Heidegger heeft uiteengezet gaat hij op basis daarvan verder met zijn eigen analyse. Hij voegt het fenomeen van 'de blik' toe.

De blik

Volgens Sartre is het probleem van de verschijning van de ander dat hij *primair* als object aan mij verschijnt, als ding in mijn wereld tussen de andere dingen. Christine Daigle (2010) legt dit duidelijk uit in haar werk over Sartre met betrekking tot de interpersoonlijke relaties. Ze zegt, vrij vertaald, dat mijn ontmoeting met de ander een ontmoeting is tussen mijn lichaam en het zijne. Allereerst is er de fysieke aanwezigheid, schrijft ze, máár er huist een bewustzijn in dit lichaam. We begroeten de ander bijvoorbeeld en dit doen we niet als het gaat om een boom of een steen. De ander is *een object van speciale soort*: we weten beide dat we te maken hebben met een speciale soort, want net zoals de ander in mijn blikveld kan verschijnen als object, kan ik ook in het blikveld van de ander verschijnen als object (Daigle, 2010, p. 73).

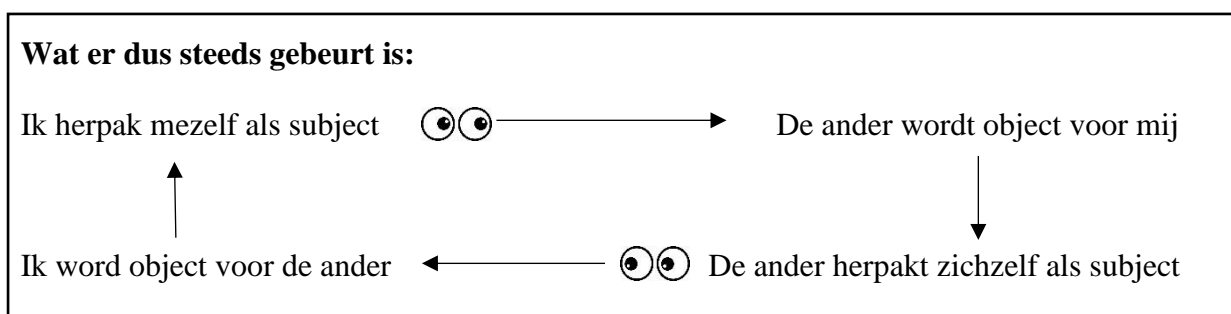
Het bekeken zijn of bekeken worden en daarmee dus primair als object verschijnen voor de ander ervaren we in 'de blik'. De blik articuleert de ervaring van de aanwezigheid van een ander subject, zelfs wanneer deze niet fysiek aanwezig is en in deze blik beleef ik dat mijn

mogelijkheden die gegeven waren met de objecten in mijn wereld niet meer alleen van mij zijn. Ik ervaar de vrijheid van de ander en de beperking van die van mij (Overgaard, 2013, p. 113).

De ander die *naar mij kijkt* openbaart zich niet als object-in-mijn-wereld maar als een subject-in-de-wereld en verandert mij daarmee van subject-in-de-wereld tot een object-in-zijn-wereld. Bekeken worden betekent ‘*zich vatten als ongekend object van onkenbare beoordelingen, in het bijzonder van waardeoordelen*’ (Sartre, 2015, p. 363). Ik word zichtbaar als object voor de ander zonder dat ik iets kan veranderen aan de eigenschappen die de ander mij toekent.

Als de ander die naar mij kijkt ook zichtbaar is voor mij dan kan ik de blik laten verdwijnen, legt Overgaard (2013) namens Sartre uit. Dit doe ik door de ander te bekijken alsof hij of zij een object is. Dit is de reden waarom Sartre de relatie met anderen typeert als een conflictsituatie, die volgens hem onoplosbaar is. Ik verschijn voor de ander als object, maar wanneer ik deze objectiteit weiger en mijn zijn-voor-zich of subject-zijn herover wordt de ander weer object en vice versa (Sartre, 2015, p. 386). Dit zal ik in deze thesis de subject-object wisseling noemen.

Kortom, als de ander subject is, is ze degene die naar mij kijkt en mij daarmee objectiveert. Deze ander vormt een oordeel over mij waarop ik geen grip heb. Zodra ik terug kijk en de ander voor mij als object verschijnt kan ik haar niet meer als subject zien. Zo blijft de intersubjectiviteit (of de verbinding tussen subjecten als subjecten) onbereikbaar.



De verschijning van de ander als ‘blik’ zorgt voor een herinterpretatie van mijn wezen. De ander is vrij om mij van een oordeel of betekenis te voorzien. Daarover heb ik geen controle (Daigle, 2010, p. 75). Mijn relaties met de ander ‘*worden geheel en al beheerst door mijn houdingen jegens het object dat ik voor de ander ben*’ (Sartre, 2015, p. 469). Wanneer ik in de ‘blik’ van de ander tot object wordt gemaakt, oftewel van betekenis wordt voorzien door de ander, zijn er volgens Sartre verschillende manieren hoe wij daarop reageren. De drie houdingen of reacties die Sartre beschrijft zijn:

Vrees

‘*Vrees is de openbaring van mijn object-zijn naar aanleiding van het verschijnen van een ander object in mijn waarnemingsveld*’ (Sartre, 2015, p. 385). Het geeft mij het gevoel dat ik

in gevaar verkeer tegenover de vrijheid van de ander, want zij beperkt mijn mogelijkheden. Ik kan aan deze vrees ontsnappen door gericht te blijven op mijn eigen mogelijkheden en mijn object-zijn-voor-de-ander te begrijpen als iets dat niet wezenlijk is.

Schaamte

Schaamte veronderstelt dat ik op een bepaalde manier gezien kan worden door iemand anders (McCulloch, 1994, p. 129). Ik herken mezelf in het object dat ik voor de ander ben. Schaamte is volgens Sartre dan ook een bekentenis (Sartre, 2015, p. 356).

Sartre illustreert de schaamte met zijn bekende voorbeeld van het gluren door een sleutelgat. Wanneer ik door een sleutelgat gluur en opeens voetstappen hoor in de hal is er een potentiële aanwezigheid van de ander. Op dat moment verandert er iets in mij. Ik ben in staat mezelf als een object te beschouwen. Ik herken dat ik ben zoals de ander mij ziet (McCulloch, 1994, p. 132).

Trots (of ijdelheid)

Volgens Sartre is trots een eerste reactie op de schaamte. Om trots te zijn op de objectiteit die de ander me toeschrijft dien ik er volgens Sartre eerst in te berusten ‘*slechts dat te zijn*’ (Sartre, 2015, p. 388). Maar, zegt Sartre, wanneer wij niet ophouden de ander als subject te zien maken we ons schuldig aan kwade trouw.¹ ‘*In het geval van ijdelheid probeer ik de ander te beïnvloeden in zoverre ik object ben*’ (Sartre, 2015, p. 388). Ik vind het object dat ik voor de ander ben leuk en wil dit behouden, dit doe ik bijvoorbeeld door de ander een gevoel van bewondering of liefde te geven. De ander dient subject te blijven zodat de door mij aanvaarde objectiteit in stand blijft, maar wil ik blijvend deze objectiteit houden dan dien ik de ander als object terug te winnen. Dit zet me aan om me van de ander meester te maken door hem te constitueren als object.

‘Als er een ander is, ongeacht wie, ongeacht waar, ongeacht zijn betrekkingen tot mij, zelfs zonder dat hij op een andere manier dan door het loutere opdoemen van z’n zijn op me inwerkt, dan heb ik een buitenkant, dan heb ik een aard’ (Sartre, 2015, p. 358). In de schaamte en trots worden we gewaar van deze aard, die ons via de ander toekomt en die voor mijzelf onkenbaar blijft.

Hegel had volgens Sartre gelijk dat het object-zijn ‘*alleen maar door het bestaan van de ander tot stand kan komen*’ (Sartre, 2015, p. 367). ‘*De blik van de ander heeft ons op het spoor van ons voor-de-ander-zijn gebracht en ons het onbetwistbare bestaan onthuld van die ander voor wie we zijn*’ (Sartre, 2015, p. 379). In onze objectiteit kunnen we de subjectiviteit van de ander vatten, maar zegt Sartre, we slagen er niet in hem te kennen. Ik zie de ander als subject wanneer hij mij objectiveert, maar ik *ben* dit subject niet. De ervaring van de

¹ We kunnen niemand anders de schuld geven van wie of wat we zijn. Doen we dit wel dan noemt Sartre dit ‘kwade trouw’. In het laatste hoofdstuk van deze thesis zal daar nog een korte toelichting op komen (hoofdstuk I, p. 12).

subjectiviteit is ‘*slechts een indruk in de geest*’ (Sartre, 2015, p. 414). Het bestaat in de inwendigheid en ik kan niet de inwendigheid ervaren, zoals deze door de ander ervaren wordt. Toch willen we de ander als subject ontmoeten en daartoe doen we allerlei pogingen. Sartre beschrijft er een aantal, deze worden in de volgende paragraaf besproken.

Pogingen om tot intersubjectiviteit te komen

Enerzijds willen we object zijn om onszelf daarmee te funderen of met andere woorden om voor onszelf zekerheid te verschaffen over wie we zijn. Anderzijds vluchten we ervan weg in de richting van een nagejaagde toekomst. Het object dat ik voor de ander ben wordt aan mij onthuld en ik kan me het niet toe-eigenen of zelfs maar voorstellen. Het bestaat in de inwendigheid van de ander, waartoe ik geen toegang heb. Hieruit volgt volgens Sartre dat er twee basishoudingen zijn t.o.v. de ander:

1. Door de blik van de ander komt de betekenis van mijn zijn van buitenaf. De ander maakt mij in zijn vrijheid tot object, maar ik kan dit omdraaien door de vrijheid terug te winnen en de ander tot object te maken enz. (subject-object wisseling).
2. Ik kan proberen de vrijheid terug te winnen, me er meester van maken zonder dat de ander zijn vrijheid verliest en door mij object wordt gemaakt. Dit is volgens Sartre een onrealiseerbaar ideaal.

In het derde hoofdstuk van het derde deel van *Het zijn en het niet* doet Sartre enkele pogingen om de ander als vrijheid te bezitten en ‘*de mislukking van de ene poging leidt tot het aanvaarden van de andere*’ (Sartre, 2015, p. 469). Volgens Sartre komen we in deze pogingen steeds weer terug bij de subject-object wisseling.

De primaire onthulling van de ander gebeurt volgens Sartre via de blik. In deze blik ervaren wij ‘*ons ongrijpbare voor-de-ander-zijn in de vorm van een bezit*’ (Sartre, 2015, p. 471). Maar in plaats van dat dit voor-de-ander-zijn ongrijpbaar blijft en in bezit van de ander, willen we onszelf terugwinnen en fundament van onszelf zijn. Eerder beschreven we het terugwinnen van jezelf als subject vanuit het object-zijn de subject-object wisseling.

Wanneer ik zelf subject wil zijn kan dat volgens Sartre enkel door de vrijheid van de ander in me op te nemen en dat doen we niet door, zoals we voorheen zagen, de ander te objectiveren, maar door de erkenning van mijn bekeken-zijn. ‘*Ik identificeer me totaal met mijn bekeken-zijn om tegenover mij de kijkende vrijheid van de ander in stand te houden*’ (Sartre, 2015, p. 472). Enkel het object-zijn kan als instrument dienen om de vrijheid van de ander in me op te nemen.

Sartre begint zijn pogingen tot intersubjectiviteit, oftewel de verbinding tussen twee subjecten (i.p.v. een subject-object-relatie), met het beschrijven van de verhouding tussen subjecten die we zien in de liefde, in de taal en in het masochisme. Deze vallen onder de categorie van de eerste basishouding, d.w.z. dat door de blik van de ander de betekenis van mijn zijn van buitenaf komt. We zullen ontdekken dat we in deze houdingen (liefde, taal, masochisme) toch

weer vervallen in de subject-object wisseling waarin één van de twee object wordt tegenover een subject.

Liefde

Het ideaal van de liefde is volgens Sartre om de ander als ander toe te eigenen. Dit is een speciaal soort toe-eigening. De minnaar wil de geliefde niet als een ding bezitten, maar hij wil haar vrijheid, als vrijheid bezitten. Het is de subjectiviteit van de ander die gezocht wordt (Daigle, 2010, p. 78). *'Hij wil door een vrijheid worden bemind en tegelijk eist hij dat die vrijheid als vrijheid niet langer vrij is'* (Sartre, 2015, p. 474). De minnaar wil voor de geliefde bestaan als de objectieve grens van haar vrijheid waarmee de geliefde vrijelijk instemt. Wanneer dit is bereikt verkeren de geliefde en de minnaar in veiligheid bij elkaar, *'omdat de ander hem ervaart als subjectiviteit en hem slechts als zodanig wil ervaren'* (Sartre, 2015, p. 484). De blik van de ander brengt me in gevaar doordat het me objectiveert en de wereld van me afpakt, legt Daigle (2010) uit. De liefdevolle blik van de minnaar, is een blik van een andere structuur waarin de minnaar de geliefde slechts als subjectiviteit wil ervaren.

De intersubjectiviteit is hiermee niet bereikt zegt Sartre. Hoewel *'de geliefden ieder voor zich in een totale subjectiviteit blijven verkeren'* zal ik zodra de ander mij bemint voor hem subject zijn en *'gaat hij in objectiviteit tegenover mijn subjectiviteit ten onder'* (Sartre, 2015, p. 484). Dit terwijl ik verlangde dat hij mij in zijn vrijheid fundeert als bevoorrecht object, wordt hij nu object voor mij. Volgens Sartre mislukt het om in de liefde elkaar slechts als subjecten te ervaren, want op elk moment kan één van de twee opeens besluiten de ander als object te zien. En tot slot meent Sartre dat het verschijnen van een derde de liefde tussen de geliefden vernietigt, want *'we bestaan voor alle bewustzijnen en we zijn ons ervan bewust voor alle te bestaan'* (Sartre, 2015, p. 485).

Taal

Onder taal verstaat Sartre alle expressieverschijnselen en uitdrukkingspogingen. In een wereld met enkel objecten kan taal volgens Sartre niet ontstaan. De taal veronderstelt een verhouding tot een ander subject en is in de erkenning van de ander als subject gegeven. Zodra de ander als blik tegenover mij verschijnt, zegt Sartre, dan verschijnt de taal als vereiste voor mijn zijn (Sartre, 2015, p. 481). Hoewel in de taal de ander en ik als subject erkend worden is daarmee het probleem van de intersubjectiviteit volgens Sartre niet opgelost. De betekenis van de taal, als expressieverschijnsel en uitdrukkingspoging van het subject, ontgaat me namelijk altijd zegt Sartre. *'Ik kan zelfs niet bedenken welk effect mijn handelingen en gedragingen zullen hebben'* (Sartre, 2015, p. 481). Zodra ik me uitdruk, zegt Sartre, kan ik de betekenis die de ander geeft aan dat wat ik uitdruk slechts gissen. De ander geeft betekenis aan de taal en dit openbaart aan mij de vrijheid van de ander, of: openbaart aan mij de ander als subject.

Wanneer ik iets uitdruk, waarvan de ander de betekenis invult, ben ik volgens Sartre nog steeds object voor de ander. *'De houdingen, de gelaatsuitdrukkingen en de woorden kunnen alleen maar andere houdingen, andere gelaatsuitdrukkingen, andere woorden aan hem*

aanduiden'' (Sartre, 2015, p. 482). De taal is een werking op afstand en ik ken de taal niet zoals deze is voor de ander, net zoals ik het object dat ik voor de ander ben niet kan kennen.

Masochisme

Tot nu toe ben ik steeds terugverwezen naar mijn eigen subjectiviteit en de ander naar zijn subjectiviteit in plaats van dat de intersubjectiviteit bereikt is waar ik tot een relatie kom met de ander als subject. Dit kan volgens Sartre leiden tot totale wanhoop of tot weer een nieuwe poging voor een aan te nemen houding naar de ander waar ik een relatie met de ander als subject aan kan gaan. De derde houding die Sartre beschrijft is het masochisme en houdt het totale ontdoen van mijn subjectiviteit in. De ander is het fundament van mijn voor-de-ander-zijn oftewel mijn objectiteit en bij de masochistische houding verlaat ik me helemaal op de ander. Ik bind mij aan het object dat ik voor de ander ben. De vrijheid van de ander blijft radicaal vrij.

Het mag dan zo zijn dat de ander subject blijft, maar dit leidt wederom niet tot intersubjectiviteit waarin ik ook subject ben. Ik ben namelijk bezig met een voortdurende inspanning om de subjectiviteit van mijn subject-zijn te vernietigen (Sartre, 2015, p. 487). Deze inspanning is volgens Sartre zinloos, want voor het voor-zich of subject is het onmogelijk om object te worden.

De houdingen tot de ander die Sartre beschrijft in de liefde, de taal en het masochisme vallen volgens hem onder de eerste basishouding jegens de ander. Deze eerste basishouding houdt de erkenning van de ander als subject in, maar in deze houding ontkomen we niet aan de subject-object wisseling. We kunnen de ander als subject erkennen, maar dat betekent niet dat ik als subject erkend wordt door de ander.

Wanneer de bovengenoemde houdingen van de liefde, de taal en het masochisme mislukken stelt Sartre andere houdingen voor. De houdingen die nu volgen vallen volgens Sartre onder de tweede basishouding jegens de ander waarin we de ander proberen toe te eigenen als subject, waarbij we zelf ook subject blijven. Het gaat dan volgens Sartre om de totale toe-eigening van het lichaam van de ander waarin zijn of haar bewustzijn huist. We gaan naar de vrijheid van de ander op zoek '*via het object dat hij voor mij is*'' (Sartre, 2015, p. 489).

Onverschilligheid

De reactie vanuit onverschilligheid op mijn voor-de-ander-zijn is het kijken naar de blik en het toepassen, zo zegt Sartre, van een soort solipsisme: '*Ik handel alsof ik alleen op de wereld ben*'' (Sartre, 2015, p. 489). Ik ga er dan niet eens vanuit dat de ander überhaupt naar mij kan kijken waardoor mij de objectiteit die ik voor de ander ben ontgaat en daarmee verlies ik het fundament van mijn object-zijn. In deze toestand van onverschilligheid '*ben ik onwetend van de absolute subjectiviteit van de ander als fundament van mijn op-zich-zijn en tegelijk van mijn voor-de-ander-zijn, in het bijzonder van mijn 'lichaam voor de ander*''' (Sartre, 2015, p. 490). In deze houding heb ik geen of slechts een vaag idee van wie de ander is en dit zorgt ervoor dat ik me gemakkelijk kan bewegen en me niet vervreemd voel.

In deze houding ervaar ik mijn subjectiviteit en de vrijheid die daarbij hoort en het verlost me weliswaar ‘*van de vrees in de vrijheid van de ander in gevaar te verkeren*’, maar zegt Sartre, ‘*toch zijn de ander daar als vrijheid en mijn objectiviteit als vervreemd-ik (...) gegeven in mijn verstaan van de wereld en van mijn zijn in de wereld*’ (Sartre, 2015, p. 490). Dit zorgt voor een ‘*voortdurend gevoel van gemis en onbehagen*’ (Sartre, 2015, p. 490). De ander is net als ik in de wereld als subject, maar ik heb er geen of slechts een vaag idee van. De ander kan mij objectiveren via de blik terwijl de ander tegelijkertijd object voor mij is ‘*terwijl hij naar me kijkt*’ (Sartre, 2015, p. 491). Ik zie de objectiverende blik van de ander niet, waardoor ik volgens Sartre in gevaar verkeer zonder dat ik dat weet. Dit noemt Sartre ‘*een ‘zwervende blik’ die ongrijpbaar is*’ (Sartre, 2015, p. 491) en dit zet aan tot een nieuwe poging om me van de vrijheid van de ander meester te maken.

Begeerte

Als ik mijn blik richt op de ander dan gaat de vrijheid van de ander teloor. De vrijheid die ik me toe wil eigenen is er niet meer. Maar, zegt Sartre, we kunnen wel op de facticiteit (het lichaam) van de ander inwerken. Dat gebeurt in de begeerte. In de seksuele begeerte proberen we het bewustzijn tot lichaam te maken, met andere woorden we proberen de subjectiviteit in het lichaam te vatten. Dit doe ik door het lichaam van de ander aan te raken, door het te liefkozen. ‘*Begeerte drukt zich uit in de liefkozing*’ (Sartre, 2015, p. 500). Liefkozing is niet te onderscheiden van de begeerte. Door te liefkozen maak ik eerst *mijn* bewustzijn tot lichaam om dan vervolgens ook het bewustzijn van de ander tot lichaam te maken. Ons lichaam *is* nu bewustzijn. Sartre noemt deze eenwording van het lichaam met het bewustzijn ook wel ‘vlees’ of ‘vleeswording’ (Sartre, 2015, p. 500).

De begeerte is ook gedoemd te mislukken als poging om de vrijheid van de ander toe te eigenen. Het gevaar is namelijk dat de vleeswording van de ander vergeten wordt en ik mijn eigen vleeswording als ultiem doel stel. ‘*In dat geval verandert het genot van het liefkozen in genot van het geliefkoosd worden*’ (Sartre, 2015, p. 508). Ik vat mijzelf dan dusdanig in facticiteit (in mijn lichamelijke) dat de ander subject wordt. Hiermee verkeren we opnieuw in de situatie waar we juist uit willen komen (de subject-object wisseling) en die volgens Sartre tot de overgang naar het masochisme leidt (zie vorige paragraaf) en die tevens de bron is van het sadisme.

Sadisme

Sartre zegt dat het sadisme in de kiem in de begeerte aanwezig is ‘*als mislukking van de begeerte*’ (Sartre, 2015, p. 516). De begeerte is, zoals we zagen, een tweezijdige vleeswording, maar zodra ik de vleesgeworden ander wil gebruiken, wordt de wederkerigheid verbroken en wordt de ander object/instrument voor mij. Het accent ligt bij het sadisme op de instrumentele toe-eigening van de vleesgeworden ander waarin de vrijheid van de ander aanwezig is (een onderworpen vrijheid zoals bij de liefde). Deze vleeswording komt niet (zoals bij de begeerte) tot stand door liefkozing, maar door geweld. De sadist maakt het lichaam van de ander door pijn tegenwoordig.

Het sadisme mislukt volgens Sartre, omdat de sadist enkel kan kijken naar de ander die hij getracht heeft tot object/instrument te maken en die desondanks nog zijn vrijheid behoudt. Hij kan zich geen meester maken van deze vrijheid of hij moet zelf weer vlees worden en terugkeren naar de begeerte. *“De sadist ontdekt zijn vergissing wanneer zijn slachtoffer hem aankijkt. (...) Dan ontdekt hij dat hij niet op de vrijheid van de ander kan inwerken”* en dat het die vrijheid was die hij wilde onderwerpen *“en op hetzelfde ogenblik beseft het [subject] de zinloosheid van de inspanningen. Daarmee worden we opnieuw van bekijkend-zijn naar het bekeken-zijn terugverwezen, uit die vicieuze cirkel ontsnappen we niet”* (Sartre, 2015, pp. 517-518).

Een laatste wanhoopspoging

Volgens Sartre is de seksuele gedragswijze ons oergedrag jegens de ander. *“Zodra het lichaam ‘er is’ en zodra de ander ‘er is’ reageren we door de begeerte, door de liefde en door de afgeleide houdingen die we hebben vermeld”* (Sartre, 2015, p. 518). We pogen ons meester te maken van de subject-ander, dit mislukt en maakt weer plaats voor de omgekeerde houding en vice versa. We verkeren of in een staat van object-zijn of in een staat van subject-zijn en dat kan van langere of kortere duur zijn. Dit is volgens Sartre *“afhankelijk van onze kwade trouw of van de specifieke omstandigheden van onze geschiedenis”* (Sartre, 2015, p. 520). Wanneer we handelen uit kwade trouw blijven we het object dat we voor de ander zijn, zonder onszelf weer tot subject te maken en leggen de verantwoordelijkheid bij de ander. Maar, zegt Sartre, niet alleen de ander maar ook de geschiedenis beïnvloedt onze handelingen. De gebeurtenissen in onze geschiedenis kunnen er ook voor zorgen dat we kiezen object te blijven zonder onszelf weer tot subject te maken (Achterhuis, 2005). Daarvoor leggen we de verantwoordelijkheid bij deze gebeurtenissen en is er ook sprake van kwade trouw.

Er is volgens Sartre in elke houding een verwijzing naar de ander en we verhouden ons *“in een toestand van onstabiele ten aanzien van de ander”* (Sartre, 2015, p. 520). We willen van de ander *“tegelijktijd zijn vrijheid en zijn objectiviteit vatten, dat is het onmogelijke ideaal dat we najagen”* (Sartre, 2015, p. 520). Maar, zo zegt Sartre, nooit kunnen we ons op een vlak van gelijkheid situeren en dat betekent dat we nooit kunnen bereiken dat mijn erkenning van de vrijheid van de ander leidt tot diens erkenning van mijn vrijheid. *“De ander is per definitie de ongrijpbare: hij ontvlucht me wanneer ik hem zoek en bezit mij wanneer ik hem ontvlucht”* (Sartre, 2015, p. 520).

Doordat ik besta stel ik *“feitelijk een grens aan de vrijheid van de ander”* (Sartre, 2015, p. 521). Het erkennen van de vrijheid van de ander is dus leeg, want door mijn bestaan en door de dingen die ik doe leg ik een grens op aan de vrijheid van de ander. Volgens Sartre kan ik enkel de vrijheid van de ander *“mogelijkheden bieden om zich te manifesteren, zonder dat het me ooit zal lukken haar te vergroten of te verkleinen, haar te leiden of haar te bemachtigen”* (Sartre, 2015, p. 522). We zijn dus volgens Sartre altijd teveel in relatie tot de ander en dit

leidt tot nog een laatste houding: de haat. Deze houding staat wat mij betreft op zichzelf, omdat het zich het compleet *los-maken* van de ander ten doel stelt.

Haat

Als iemand bovenstaande metamorfosen heeft doorlopen door de jaren heen met alle inspanningen die erbij horen, kan hij *‘ertoe besluiten de dood van de ander na te streven’* (Sartre, 2015, p. 522). Dat besluit noemt Sartre haat. *‘Het impliceert een fundamentele berusting: het voor-zich geeft zijn pretentie een vereniging met de ander tot stand te brengen op; het ziet ervan af de ander te gebruiken als instrument om zijn op-zich-zijn terug te winnen. Het wil gewoonweg een vrijheid zonder feitelijke beperkingen terugvinden’* (Sartre, 2015, pp. 522-523). Degene die haat wil *‘een wereld tot stand brengen waarin de ander niet bestaat’* (Sartre, 2015, p. 523). Hij haat niet bepaalde karaktereigenschappen of bepaalde personen, maar het bestaan van de ander in het algemeen. In de haat is er dus wel degelijk erkenning voor de vrijheid van de ander, maar op een negatieve manier.

De haat kan worden opgeroepen nadat ik de ultieme vrijheid van de ander ervaren heb en object tegenover die vrijheid word. Ik kan de ander niet meer negeren en dat geeft mij volgens Sartre het gevoel *‘dat er ‘iets’ is wat, wil ik vrij zijn, moet worden vernietigd’* (Sartre, 2015, p. 524). Het kan echter ook de houding van de liefde als gevolg hebben (als onderworpen vrijheid).

De hatelijke houding mislukt, want ik kan me niet van de anderen verlossen zelfs al zou het project gelukt zijn de anderen te vernietigen. Het is de uiterste wanhoopspoging, maar impliceert nog steeds dat de ander heeft bestaan. *‘Degene die eens voor de ander heeft bestaan is voor de rest van zijn leven besmet in z’n zijn, ook al zou de ander geheel en al zijn geëlimineerd: hij zal zijn dimensie van voor-de-anders-zijn blijven vatten als permanente mogelijkheid van z’n zijn’* (Sartre, 2015, p. 525).

Nabeschouwing

Na het tweede hoofdstuk van het derde deel van *Het zijn en het niet* zegt Sartre in een voetnoot dat hij niet uitsluit dat er een verlossing mogelijk is uit deze eindeloze verwijzing van blik-zijn naar bekeken-zijn (of de subject-object wisseling). Hij geeft aan dat deze verlossing te bereiken is via de radicale bekering. Deze radicale bekering behandelt hij niet in *Het zijn en het niet*.

Voor hemzelf kwam de radicale bekering na *‘jarenlange treiterijen en provocaties van de communisten in Frankrijk. Zoals hij later schreef: ‘Na tien jaar wikken en wegen, brak er iets in mij’* (Bakewell, 2016). De bekering van Sartre stimuleerde hem tot meer vastbeslotenheid: *‘meer engagement, meer publieke stellingname en minder compromissen’* (Bakewell, 2016). Hij zag alles in een nieuw licht en het bracht hem ertoe zich duidelijker uit te spreken. Elk punt van zijn denken ging Sartre opnieuw overwegen en *‘net als Heidegger in zijn ‘Zijn en tijd’-periode dacht Sartre dat het belangrijk was om vastbesloten te zijn ten*

koste van alles: door te doen wat er gedaan moest worden en daar consequenties aan te verbinden” (Bakewell, 2016).

Het laatste hoofdstuk van het derde deel gaat over de ervaring van een ‘wij’. Sartre erkent dat zijn beschrijving van de verhoudingen tot de ander de reactie zal oproepen dat deze beschrijving onvolledig is en geen ruimte laat voor *“bepaalde concrete ervaringen waarin we ontdekken dat we niet in een conflict met de anderen verkeren, maar een gemeenschap met hen vormen”* (Sartre, 2015, p. 526). Als we spreken van ‘wij’ hebben we het volgens Sartre over *“een veelheid van subjectiviteiten die elkaar als subjectiviteiten erkennen”* (Sartre, 2015, p. 526). In dit hoofdstuk hebben we kunnen lezen dat we de ervaring van deze intersubjectiviteit tussen de ander en mij niet hebben bereikt. Hoe kunnen we dan spreken van een ‘wij’ als we de ander tegenover mij niet eens in intersubjectiviteit kunnen ontmoeten?

Sartre spreekt over een ‘wij’ in twee vormen: het subject-wij en het object-wij.

Het object-wij komt tevoorschijn via de blik van een derde die de ander en mij of meerdere anderen en mij vatten als één object. Samen worden we object in de blik van de derde *“als een feitelijk gegeven dat ons definieert en ons bij elkaar houdt”* (Sartre, 2015, p. 531). Wat ik ervaar is dat ik door een derde tot een geheel ben gemaakt met de ander, maar deze eenheid of ervaring van een object-wij, kan ik nooit kennen of voelen want het bestaat in de inwendigheid van de derde. Dit object-wij kan zich slechts onthullen, wanneer ik deze objectivering van een derde aanvaard en dat voelt als een dubbele vervreemding. Sartre zegt dat de ervaring van het object-wij overeen komt *“met een ervaring van vernedering en machteloosheid”* (Sartre, 2015, p. 532).

De ervaring van het subject-wij zoals Sartre deze beschrijft is enkel mogelijk wanneer ik mijn eigen verder gelegen doeleinden opzij zet en het gemeenschappelijk doel aanvaard. Het subject-wij is ontleend aan Heidegger’s *Mitsein*. De wereld, met al haar vervaardigde objecten, maakt dat we deel uitmaken van een subject-gemeenschap. De vervaardigde objecten in de wereld zijn en worden door mensen gemaakt voor mensen. In zo’n object ligt een doel besloten, een gemeenschappelijk doel. Door gebruik te maken van deze vervaardigde objecten erken ik het bestaan van de ander. Sartre voegt eraan toe dat de ervaring van het subject-wij niet primair kan zijn. Het is niet de oorspronkelijke houding jegens de anderen, want zij veronderstelt de erkenning van het bestaan van de concrete ander. De subject-wij ervaring is volgens Sartre een onstabiele ervaring, want ze komt en verdwijnt. Wanneer ze komt biedt ze een tijdelijke geruststelling, maar wanneer ze verdwijnt staan we weer tegenover de object-anderen of een ‘men’ dat naar ons kijkt en vervallen we volgens Sartre weer in de subject-object wisseling. De subject-wij ervaring kan volgens Sartre slechts een secundaire en ondergeschikte ervaring zijn (Sartre, 2015, p. 541).

Sartres’ beschrijving van de ervaring van een wij biedt ook geen oplossing voor het bereiken van de intersubjectiviteit. Enkele van Sartres’ pogingen komen dichtbij de intersubjectiviteit en die zal ik meenemen in mijn overwegingen in het laatste hoofdstuk.

III. Nadere overwegingen m.b.t. intersubjectiviteit

In dit hoofdstuk volgt een uiteenzetting over wat er bij Sartre nog te ontdekken en te vragen valt over de kwestie van intersubjectiviteit gegeven mijn centrale punt t.a.v. intersubjectiviteit. Ter verduidelijking zal ik beginnen nog eens te herhalen welk probleem we tegenkomen wanneer we het hebben over intersubjectiviteit en wat intersubjectiviteit voor Sartre betekent. Daarbij is het artikel *Beyond Empathy Phenomenological Approaches to Intersubjectivity* van Dan Zahavi (2001) leidend.

Ik volg daarna met het uiteenzetten van de kritiek van Gregory McCulloch en Jonathan Webber op Sartres' perspectief op intersubjectiviteit. De kritiek van McCulloch en Webber is te vinden in hoofdstuk 9: *The look* van Soren Overgaard uit *Jean-Paul Sartre Key Concepts* van Steven Churchill en Jack Reynolds (2013), hoofdstuk 8: *Shame* uit *An analytical introduction to early Sartrean themes* van Gregory McCulloch (1994) en hoofdstuk 12: *Bad faith and the other* uit *Reading Sartre On phenomenology and existentialism* van Jonathan Webber (2011). Overige literatuur ter ondersteuning van de hoofdlijn is het boek *Sartre* van Martin Suhr (2005).

Daarna las ik een intermezzo in over veiligheid die wat mij betreft de belangrijkste voorwaarde is voor de wederzijdse erkenning van subjecten en om die reden een onmisbaar thema in dit hoofdstuk.

Dit intermezzo wordt gevolgd door de kritiek van Merleau-Ponty op de blik van Sartre. Ik ontleen die aan de artikelen *Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness* en *Beyond Empathy Phenomenological Approaches to Intersubjectivity* van Dan Zahavi (2001 en 2002).

Tot slot volg ik een indicatie die een mogelijke verlossing biedt uit de eindeloze circulariteit die we zien in Sartres' intersubjectiviteit aan de hand van: hoofdstuk 9: *The look* van Soren Overgaard uit *Jean-Paul Sartre Key Concepts* van Steven Churchill en Jack Reynolds (2013), *De liefde in de ontologie van J.P. Sartre* van Joseph Theodorus Clemens Arntz (1960), *Wat blijft is de hoop* van Jean-Paul Sartre en Benny Lévy (2004), *De Existentialisten, filosoferen over vrijheid, zijn en cocktails* van Sarah Bakewell (2016) en *De boodschap van Sartre* van Dr. G.C. van Niftrix (1953).

Probleem van intersubjectiviteit

Het probleem van intersubjectiviteit wordt vooral gevormd door een onvermijdelijk solipsisme: het enige bewustzijn waartoe we toegang hebben is ons eigen bewustzijn. De toegang van mijn bewustzijn tot die van de ander is altijd bemiddeld door zijn lichamelijke gedrag. De vraag is echter hoe de waarneming van het lichaam van de ander me informatie kan geven over zijn bewustzijn? De eerste stap volgens het klassieke argument van de analogie is de uitgangspositie van mijn eigen bewustzijn en de verbinding daarvan met mijn lichaam dat voor mij op een bepaalde manier bestaat. Van daaruit is de volgende stap dat wanneer ik het lichaam van de ander waarneem, ik een analogie opmerk die bestaat tussen het lichaam van de ander en mijn lichaam. Tot slot concludeer ik dat het voor mij vreemde lichaam waarschijnlijk ook verbonden is aan een soortgelijk voor mij vreemd bewustzijn (Zahavi, 2001, p. 151).

Jean-Paul Sartre e.a. erkenden het probleem van de intersubjectiviteit en poogden aan het solipsisme te ontkomen door te zoeken naar manieren om toegang te krijgen tot het bewustzijn van de ander. De manieren waarop Sartre en zijn voorgangers dit poogden te doen lezen we in hoofdstuk II. Nu volgt ter herinnering nog eens kort Sartres' perspectief op de intersubjectiviteit.

Intersubjectiviteit bij Sartre

Sartre beschouwt intersubjectiviteit in de eerste plaats als een kwestie van conflict en confrontatie. Volgens Sartre is het allerbelangrijkste in de intersubjectiviteit de relatie tot de radicale ander. Wanneer wordt gepoogd de kloof te overbruggen tussen de ander en mij door de nadruk te leggen op gelijkenissen en een vooraf gegeven onderlinge verbondenheid omdat we in een gezamenlijke wereld leven, verliezen we oog voor het echte probleem zegt Sartre, namelijk onze concrete ontmoeting met die of deze ander. In die concrete ontmoeting blijft de theorie over de blik (zie hoofdstuk II) maatgevend, zodat essentieel blijft onderscheid te maken tussen de ander die ik waarneem en de ander die mij waarneemt. In het eerste geval is de ander object, in het tweede geval is de ander subject. De ander is voor mij iemand die mij kan waarnemen en kan objectiveren. Precies die ander is het voor wie ik object kan zijn. De subjectiviteit van de ander komt tot mijn zijn via mijn object-zijn-voor-de-andere (Zahavi, 2001, pp. 157-158).

Kritiek op Sartre

De meest algemene kritiek op Sartres' analyse van de blik (of de subject-object wisseling zoals beschreven in hoofdstuk II) is zijn extreem negatieve perspectief op de blik van de ander (Overgaard, 2013, p. 115). Als objectiverend leidt die in de eerste plaats tot conflict, ook in liefdesrelaties en seksuele relaties.

Gregory McCulloch (1994) repliceert daarop dat de meeste mensen het niet met Sartre eens zullen zijn dat liefdesrelaties en seksuele relaties, maar ook relaties in het algemeen conflictueus zijn. Op zijn minst zijn er ruimschoots andere manieren om de ander te ontmoeten (McCulloch, 1994, p. 139).

Volgens Jonathan Webber (2011) kunnen we Sartres' conflictueuze intersubjectiviteit niet veroordelen als pessimistisch, want volgens Webber is het juist Sartres' bedoeling om te laten zien dat frustrerende of vervreemdende relaties het gevolg zijn van 'kwade trouw'. Hij wil door het schetsen van gedragspatronen (wat hij bijvoorbeeld ook doet in zijn toneelstukken en romans) laten zien dat deze iets fundamenteels onthullen over ons bestaan, namelijk dat we ons schuldig maken aan 'kwade trouw' (Suhr, 2005, p. 129).

De intersubjectiviteit, zoals Sartre deze beschrijft, onderscheidt de ander als degene die ik waarneem, als object, en de ander welke mij waarneemt, als subject. Maar de ander is daarin een subject dat mij objecteert, dat mij eigenschappen toekent om mijn gedrag te verklaren. Die ander is volgens Webber (2011) de ander die wordt ervaren volgens de wijze waarop de 'kwade trouw' zich afspeelt (Webber, 2011, p. 183).

Kwade trouw

Dat vraagt om een uitleg van de 'kwade trouw' die ik baseer op de volgende bronnen: hoofdstuk 11 uit *Jean-Paul Sartre: Basic Writings* van Stephen Priest (2001), hoofdstuk 5 uit *Sartre* van Martin Suhr (2005) en deel één van Sartres' hoofdwerk *Het zijn en het niet* (2015).

De realiteit van onze vrijheid, schrijft Priest (2001), is zo ondraaglijk dat we weigeren om deze onder ogen te zien. In plaats van dat we onze identiteit realiseren als vrije bewuste subjecten doen we alsof we mechanische, gedetermineerde objecten zijn. We maskeren onze vrijheid door sociale rollen aan te nemen, of ons te conformeren aan het beeld dat de ander van mij heeft. Dit noemt Sartre 'kwade trouw'. Ik weet dat ik vrij ben, maar ik verberg deze vrijheid voor mezelf. Het ontkennen van vrijheid is immoreel omdat het in-authentiek en hypocriet is. Kwade trouw is het ontwijken, of ontduiken, of ontvluchten van de verantwoordelijkheid om onszelf te realiseren als vrij subject (Priest, 2001, pp. 204-206).

Vrij zijn hoort bij het wezen van de mens en stelt de mens in staat een beslissing te nemen over wie hij wil zijn, in plaats van de gedaante aan te nemen van wie hij is voor de ander. De wezenlijke structuur van ons (vrijheids)bewustzijn is de angst, want er bestaat een mogelijkheid dat we verkeerde keuzes maken.² Die angst is een existentiële angst en de 'kwade trouw' is de meest voorkomende manier om aan deze angst te ontkomen (Suhr, 2005, pp. 126, 131). Sartre beschrijft de 'kwade trouw' als een voortdurende staat van zijn i.p.v. als een sporadische activiteit (Webber, 2011, p. 188).

Maar als we stellen dat ieder in voortdurende staat van 'kwade trouw' is, wat betekent dat dan voor Sartres' theorie over intersubjectiviteit?

² Informatie afkomstig uit hoofdstuk I, p. 11

De basisstructuur van intersubjectiviteit is volgens Sartre dat we door de ander tot object gemaakt worden. Maar is dat niet een vooronderstelling die wijst op een daad uit kwade trouw? Als Sartre zegt dat de ander mijn vrijheid steelt, ontkennen we dan niet zelf onze eigen vrijheid? Die we volgens Sartre dan herstellen door de ander te bekijken en hem tot object te maken? (Thomas, 1998, pp. 23-28) Zo blijft de relatie met de ander een permanent conflict en bereiken we geen intersubjectiviteit, waar we volgens Sartre toch naar blijven streven. We willen de ander als subject ontmoeten en zelf ook subject blijven.

In het vorige hoofdstuk hebben we Sartres' pogingen besproken om tot intersubjectiviteit te komen (masochisme, taal liefde, onverschilligheid, begeerte, sadisme, haat), waarin we volgens Sartre in een cirkel blijven ronddraaien van bekeken-zijn naar bekijskend-zijn en vice versa. Maar komt die circulariteit niet voort uit kwade trouw?

Volgens Webber (2011) zou deel drie van *Het zijn en het niet* waar Sartre de intersubjectiviteit behandelt begrepen moeten worden in het raamwerk dat Sartre eerder geschetst heeft, namelijk zijn theorie over de kwade trouw. Het was volgens Webber (2011) beter geweest als Sartre zijn theorie over intersubjectiviteit voorafgaand aan zijn theorie over de kwade trouw had geplaatst. Wanneer we deel drie van *Het zijn en het niet* als losstaand beschouwen van deel één over de kwade trouw, dan zouden we volgens Webber (2011) Sartres' existentialisme moeten afwijzen als fundamenteel circulair (Webber, 2011, p. 182).

Intermezzo: veiligheid

Sartre beschreef 'vrees' als een mogelijke reactie op de blik van de ander en die vrees houdt de openbaring in van mijn object-zijn, zegt Sartre. De blik van de ander geeft me het gevoel dat ik in gevaar verkeer tegenover de vrijheid van de ander. In de objectivering door de blik van de ander ervaar ik een negatie van mij als mogelijkheid. Overgaard (2013) beschreef de ervaring van deze objectivering als een gevoel van kwetsbaarheid, onderwerping en het onvermogen om te handelen naar mijn mogelijkheden (Overgaard, 2013, p. 113). Ik ben als het ware letterlijk versteend, tot steen geworden, tot object.

Ik kan aan de vrees ontsnappen door gericht te blijven op mijn eigen mogelijkheden, in de mate waarin ik het object dat ik geworden ben beschouw als een gegeven waarmee ik me niet hoef te identificeren, dat ik niet *ben*. Als subject is het gewoonweg niet mogelijk om object te worden of te zijn. Het teruggrijpen op mijn eigen mogelijkheden nadat de objectivering heeft plaatsgevonden, kan volgens Sartre slechts wanneer ik mijn verantwoordelijkheid neem voor de vrijheid die ik ben. We lazen echter in de beschrijving van de kwade trouw dat we bang zijn voor de mogelijkheden die onze vrijheid met zich meebrengt en we onszelf juist om die reden tot object maken, of conformeren aan het object dat ik voor de ander ben. Betekent dit nu dat het de ander is die me objectiveert of maak ik mezelf tot object? Of beide?

We willen uiteindelijk als subject bestaan in vrijheid die kenmerkend is voor ons subject-zijn, en dit ín het bijzijn van de ander. Tegelijkertijd ontwijken we de vrijheid door te handelen

alsof we niet vrij zijn. Het conflict, die Sartre toeschrijft aan de blik van de ander, lijkt mij veeleer een innerlijk conflict te zijn tussen of we ons als subject op durven stellen bij de ander of dat we onszelf uit angst tot object maken in kwade trouw. De voorwaarde voor de ervaring van subject-zijn is mijns inziens het gevoel in *veiligheid* te verkeren. In Sartres' pogingen tot intersubjectiviteit beschrijft hij twee situaties waarin het gevoel van veiligheid ervaren wordt: (1) de ervaring van veiligheid bij mijzelf in de onverschilligheid jegens de ander; (2) de ervaring van veiligheid bij de ander in de liefdesrelatie. Maar Sartre veronderstelt dat de ervaren veiligheid waarin ik subject kan zijn altijd weer overgaat in een volgende situatie waarin ik object word.

Veiligheid bij mezelf

In de houding van onverschilligheid jegens de ander verlos ik mezelf volgens Sartre 'van de vrees in de vrijheid van de ander in gevaar te verkeren.' (Sartre, 2015, p. 490) Ofwel; van de vrees dat als de ander volledig vrij is, hij mogelijk iets kan doen wat mij (dit kan zijn: mijn leven, mijn levenswijze, mijn identiteit, mijn wereldbeeld etc.) in gevaar brengt.

In deze houding handel ik echter alsof ik alleen op de wereld ben. Ik ga er niet eens vanuit dat de ander überhaupt naar mij kan kijken waardoor ik volgens Sartre mijn volledige vrijheid ervaar. De onverschilligheid leidt overduidelijk niet naar intersubjectiviteit, maar interessant is hoe we de vrijheid, en veiligheid, die we daarin ervaren kunnen blijven ervaren binnen het oordeel van anderen. Dit is de vraag waar het mij om te doen is.

Veiligheid bij de ander

In de liefdesrelatie wil de minnaar de geliefde niet als ding bezitten, maar hij wil haar vrijheid, als vrijheid bezitten. We voelen ons in de ogen van de geliefde veilig, omdat hij me slechts als subject wil bezitten. Dit betekent geen beperking van mijn mogelijkheden door de vrijheid van de ander. Maar de liefde van de minnaar kan altijd worden ingetrokken en impliceert daarmee onzekerheid (Marino, 2004). Ik ben overgeleverd aan de willekeur van de ander, ik ben in mijn subject-zijn afhankelijk van de ander. Het is alsof ik de ander nodig heb om subject te zijn, zodat ik, zodra hij besluit mij niet meer als subject te zien, weer object word. Ik ben niet zelf in staat subject te zijn, daarvoor heb ik de ander nodig (denk aan de heer-knecht verhouding van Hegel). Dit is de reden waarom bij Sartre zelfs liefdesrelaties conflictueus zijn.



Tegelijkertijd kan de geliefde uit angst voor de keuzemogelijkheden die ze ervaart in haar vrijheid bij de minnaar, zichzelf weer tot object maken waardoor de minnaar zijn geliefde als subject kwijt raakt. De minnaar kan nog zo graag zijn geliefde als vrijheid willen bezitten, wanneer de geliefde zichzelf niet als subject in vrijheid durft op te stellen, zal ze ook niet aan de minnaar als subject verschijnen. In dit geval maakt de geliefde zichzelf tot object in kwade trouw en is de oorzaak niet, zoals Sartre doet voorkomen, een objectiverende blik van de ander. De objectivering lijkt in dit geval veeleer veroorzaakt te worden door de angst voor de 'subjectiverende' blik. Een blik waarin ik juist subject mag zijn.

Als de ervaring van veiligheid die mijns inziens zo belangrijk is om subject te zijn en te blijven van structureel belang is, dan zou die zich niet moeten beperken tot incidentele relaties. Willen we ten alle tijden een vrij subject zijn dan vraagt dit veiligheid bij alle anderen, die mijns inziens veiligheid ten overstaan van mezelf vooropstelt. Het betreft de ervaring van veiligheid die voorafgaat aan intersubjectiviteit en die daarna intersubjectiviteit pas mogelijk maakt!

Wat me opvalt in Sartres' pogingen tot intersubjectiviteit, is dat veiligheid, en daarmee mijn vrijheid als subject, ervaren wordt in de afwezigheid van de blik als objectiverende blik, iets dat zowel het geval is bij de onverschilligheid als in de liefdevolle blik. Terwijl de eerste loutere subjectiviteit lijkt, lijkt de intersubjectiviteit dan eerder gevonden te kunnen worden in de liefdevolle blik, waarin in ieder geval een aanwezige ander wordt verondersteld.

Kritiek van Merleau-Ponty op Sartre

Dan Zahavi (2002) geeft in zijn artikel over de intersubjectiviteit bij Sartre een uiteenzetting van de kritiek van Merleau-Ponty op Sartres' analyse van de blik of het voor-de-ander-zijn. Merleau-Ponty zegt, vrij vertaald, dat ik alleen een ervaring van de ander kan hebben als ik al een mogelijke ander ben in relatie tot mijzelf, die al een zekere mate van intersubjectiviteit veronderstelt. De ander die voor mij bestaat herken ik en dat betekent volgens Merleau-Ponty dat de structuur van het voor-de-ander-zijn al behoort tot de dimensie van het zijn-voor-zichzelf. Het mysterie van de ander is volgens Merleau-Ponty niets anders dan het mysterie van mezelf (Zahavi, 2002, p. 10). Met andere woorden, dat wat ik niet (h)erken in de ander is iets dat ik ook niet (h)erken in mijzelf.

Evenals Sartre, gaat Merleau-Ponty van het zijn-voor-zichzelf naar het voor-de-ander-zijn (Marino, 2004, pp. 391-393). Het verschil, en de kritiek van Merleau-Ponty op Sartre, is dat de ontmoeting met de ander niet noodzakelijk leidt tot objectivering en vervreemding zoals dat het geval is bij Sartre. De manier waarop de ander aan mij verschijnt zegt iets over de manier waarop ik als ander aan mezelf verschijn. De objectivering kan niet plaatsvinden zonder mijn bijstand. Wanneer de objectivering plaatsvindt, kan dat alleen pijnlijk en onplezierig zijn omdat ze de plaats inneemt van een andere mogelijke manier van communicatie zegt Merleau-Ponty (Zahavi, 2002, p. 10).

De waarde van Merleau-Ponty's kritiek is volgens mij het inzicht dat de relatie met de concrete ander, waar Sartre zo op hamert, volgens Merleau-Ponty een relatie is met een mogelijke ander in mezelf waartoe ik me al verhoud. Wanneer de relatie met de ander een relatie is van objectivering en vervreemding, zegt dat iets over de relatie die er bestaat met een mogelijke ander in mezelf.

De verlossing

Sartre beschrijft intersubjectiviteit als per sé conflictueus, maar mijns inziens ligt dat aan zijn vooronderstelling van subjectiviteit als niet te overwinnen kwade trouw. We zijn geneigd te objectiveren, zowel de ander als onszelf. Daarnaast zijn we ook in staat deze objectivering op te heffen en onszelf als subject terug te winnen met mijns inziens de ervaring van veiligheid als gestelde voorwaarde. Sartre schreef dat het gevoel van veiligheid ervaren wordt wanneer ik een vrij subject ben, maar gezien we bang zijn voor de vrijheid die we zijn als subject gaat het gevoel van veiligheid vooraf aan het subject-zijn.

Terecht volgt nu de vraag van J.T.C. Arntz (1960) uit *De liefde in de ontologie van J.P. Sartre: 'Kan de mens in de ontologie van Sartre wel anders dan te kwader trouw zijn?'* (Arntz, 1960, p. 320) Benny Lévy zegt dat Sartre *'voorbij de kwade trouw een goede trouw op het oog had. Maar elke goede trouw draaide uit op een verschijning van een nieuwe kwade trouw.'* (Lévy, 2004, pp. 25-26) Dit lijkt erop te wijzen dat het binnen de ontologie van Sartre inderdaad onmogelijk is om aan de kwade trouw te ontkomen.

Willen we toch ontkomen aan de kwade trouw, waarop Sartre vastloopt in de relatie met de ander dan dient mijns inziens het gevoel van veiligheid gerealiseerd te worden. Maar hoe? Het gevoel van veiligheid vraagt een andere houding naar de ander, in plaats van de angst om geobjectiveerd te worden, kan de ander je ook helpen subject te blijven of te zijn. Dit zagen we bijvoorbeeld in de liefdevolle blik. Volgens Niftrix (1953) dien ik de ander het best door subject te zijn en daarachter schuilt volgens hem *'een waarachtige liefde voor de mens'* en *'de mens kan alleen waarlijk mens zijn, als hij vrij is'* (Niftrix, 1953, pp. 96-102).

Met andere woorden zegt Niftrix (1953) dat wanneer ik subject ben en blijf in relatie tot de ander, de ander daardoor ook subject is en kan blijven in relatie tot mij. Wanneer een subject echter niet subject durft te zijn en zich daardoor schuldig maakt aan kwade trouw, dan brengt hij daarmee juist de vrijheid van de ander als subject in gevaar. Twee vrijheden versterken elkaar, maar wordt één vrijheid of één subject tot object, dan vraagt dit een dubbele kracht van die ene vrijheid of subject. Als subject wil je de ander weer als subject terugkrijgen en zoals we zagen gebeurt dit in de liefdevolle blik. De blik is dan niet datgene dat mij objectiveert, maar juist datgene dat de veilige voorwaarden schept voor mijn subject-zijn.

Uiteindelijk kwam voor Sartre, net voor zijn dood, de verlossing uit zijn eindeloze conflictualiteit met de ander. De verlossing kwam voor Sartre als een radicale bekering. De radicale bekering bracht hem tot meer vastbeslotenheid: *'meer engagement, meer publieke*

stellingname en minder compromissen'' (Bakewell, 2016). We zagen dat we in onze vrijheid onszelf ontwerpen tot dat wat we willen zijn en wanneer dit bereikt is, we weer opnieuw kiezen uit onze mogelijkheden. De verlossing zit er voor Sartre kennelijk in om stellig te zijn in deze keuze. *'Ik ben en handel alleen vrij, als ik kies. Keuze betekent een „engagement”, een verbintenis''* (Niftrix, 1953, pp. 96-102). De voorwaarde om subject te zijn, en daarmee dus ook de veiligheid te creëren voor andere subjecten om subject te zijn, zit hem in het kiezen. En door te kiezen en als subject te leven, lever ik *'de voor een mens best mogelijke bijdrage tot een waarlijk menselijk, d.i. vrij leven''* (Niftrix, 1953, pp. 96-102).

Conclusie

De aanleiding voor dit onderzoek van Sartre over intersubjectiviteit is ontstaan uit een persoonlijke existentiële crisis die leidde tot de existentiële vraag hoe het mogelijk is om in het bijzijn van de ander mezelf te kunnen zijn oftewel subject te kunnen zijn. Deze persoonlijke existentiële vraag is in de inleiding vertaald naar de volgende doelstelling:

Deze thesis heeft als doelstelling om inzicht te krijgen in Sartres' perspectief op de ontmoeting met de ander als permanent 'conflict', om van daaruit de mogelijkheden te onderzoeken die leiden tot een ontmoeting met de ander waarin ik subject blijf.

De vraagstelling die daarbij hoort is:

Welke mogelijkheden zijn er om een ontmoeting met de ander tot stand brengen waarin ik subject kan blijven?

Het eerste deel van de doelstelling betreft het verkrijgen van inzicht in Sartres' perspectief op de ontmoeting met de ander. Dit heeft geresulteerd in een uitgebreid literatuuronderzoek van Sartres' primaire werk *Het zijn en het niet*. Dit literatuuronderzoek heeft aanknopingspunten geboden van waaruit de vraagstelling kan worden beantwoord.

Het conflict bestaat er volgens Sartre in dat onze zijnswijze voortdurend verandert van zijn-op-zich naar zijn-voor-zich enz. Wanneer de ander naar ons kijkt veranderen we volgens Sartre in een zijn-op-zich door de waardeoordelen die de ander mij toekent. Ik word zichtbaar als object voor de ander zonder dat ik iets kan veranderen aan de eigenschappen die de ander mij toekent. Wanneer ik deze objectiteit weiger en mijn zijn-voor-zich of subject-zijn herover wordt de ander weer object en vice versa (Sartre, 2015, p. 386). Deze beweging werd in deze thesis de subject-object wisseling genoemd.

Als mens bestaan we als zijn-voor-zich en het is niet natuurlijk, en volgens Sartre zelfs hypocriet, om te pretenderen dat we een zijn-op-zich zijn. Wanneer we ons tot object maken, oftewel de zijnswijze van het zijn-op-zich kiezen, handelen we volgens Sartre te kwader trouw. Te alle tijden zouden we dus moeten bestaan als een zijn-voor-zich, oftewel als subject, maar de kwade trouw lijkt de fundamentele bestaanswijze te zijn van de mens. Is er dus überhaupt de mogelijkheid om hieraan te ontkomen en altijd subject te zijn? Volgens Sartre niet en dit illustreert hij met voorbeelden waarin hij poogt tot intersubjectiviteit te komen. Deze pogingen zijn te lezen in hoofdstuk II.

In het laatste hoofdstuk is geprobeerd om via Sartres' eigen pogingen om tot intersubjectiviteit te komen een mogelijk aanknopingspunt te vinden voor wat er nodig is om subject te blijven bij de ander. Er is gepoogd de oplossing te vinden in het gevoel van veiligheid als voorwaarde om subject te zijn. In hoofdstuk II lezen we dat we het gevoel van veiligheid ervaren óf in de afwezigheid van de blik van de ander, óf in de liefdevolle blik van de minnaar. In beide gevallen lijkt er echter een afhankelijkheidsrelatie te bestaan van de blik

van de ander. Enerzijds als een negatieve afhankelijkheid dat wanneer de blik verschijnt, mijn subject-zijn verdwijnt. Anderzijds als een positieve afhankelijkheid dat ik enkel subject kan zijn wanneer de minnaar zijn liefdevolle blik op mij werpt.

Merleau-Ponty merkt op dat Sartre vergeet dat de relatie met de ander al een zekere intersubjectiviteit veronderstelt waarin ik al een mogelijke ander ben in relatie tot mijzelf. Wanneer de relatie met de ander er dus één is van objectivering of vervreemding dan zegt dit iets over mijzelf. Uiteindelijk kwam Sartre zelf tot de verlossing uit de eindeloze subject-object wisseling die er plaatsvindt tussen de ander en mij. Die volgens hem een radicale bekering inhoudt. Deze radicale bekering houdt in dat ik moet kiezen: *‘ik ben en handel alleen vrij, als ik kies’* (Niftrix, 1953, pp. 96-102).

Het ultieme doel is om subject te zijn en daarvoor kunnen we dus zelf kiezen. Het merendeel van de mensen kiest er echter voor om afhankelijk te blijven van de objectivering (of subjectivering) van de ander, oftewel: van het waardeoordeel van de ander. Komen we los van het waardeoordeel van de ander dan kiezen we voor onszelf, wie we willen zijn. Sartre had in dit opzicht gelijk dat de ander ons altijd ontglipt, dat we de ander nooit toe kunnen eigenen. De ander dient namelijk voor zichzelf te kiezen, oftewel om zichzelf als subject te kiezen of niet.

De vraagstelling: *‘welke mogelijkheden zijn er om een ontmoeting met de ander tot stand brengen waarin ik subject kan blijven?’* die voortgekomen is uit de existentiële vraag van mezelf: *‘hoe kan ik met anderen zijn, als mezelf?’* is voor mij beantwoord met Sartres’ bekering. Deze thesis betreft een masterthesis voor de master Praktische Filosofie en het onderzoek dat verricht is, is letterlijk van praktisch nut geweest voor het oplossen van een existentieel dilemma.

I am learning everyday to allow the space between where I am, and where I want to be to inspire me and not terrify me.

~ Tracee Ellis Ross

Geciteerde werken

- Achterhuis, H. (2005, Januari 15). De eeuw van Sartre. *Trouw*.
- Arntz, J. T. (1960). *De liefde in de ontologie van J.P. Sartre*. Nijmegen: Gebr. Janssen N.V.
- Bakewell, S. (2016). *De Existentialisten, filosoferen over vrijheid, zijn en cocktails*. (K. v. Klaveren, Vert.) Amsterdam: Ten Have.
- Bor, J., & Teppema, S. (1992). *25 eeuwen filosofie, Teksten/Toelichtingen*. Meppel en Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Bor, J., Petersma, E., & Kingma, J. (2004). *De verbeelding van het denken, Geïllustreerde geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Daigle, C. (2010). *Jean-Paul Sartre*. London & New York: Routledge.
- Groot, G. (2015). Hoger kan een filosoof niet grijpen. In J.-P. Sartre, *Het zijn en het niet* (pp. i-xxii). Rotterdam: Lemniscaat.
- Hegel, G. W. (2013). *Fenomenologie van de geest*. (W. Visser, Vert.) Amsterdam: Boom.
- Lévy, B. (2004). Presentatie. In B. Lévy, & J.-P. Sartre, *Wat blijft is de hoop de gesprekken van 1980* (F. d. Haan, & R. Welten, Vert., pp. 21-32). Kampen: Klement.
- Marino, G. (2004). *Basic Writings of Existentialism*. New York: Modern Library.
- McCulloch, G. (1994). *Using Sartre An analytical introduction to early Sartrean themes* (Vol. Hoofdstuk 8). London & New York: Routledge.
- Niftrix, D. G. (1953). *De Boodschap van Sartre*. Nijkerk: G. F. Callenbach N.V.
- Overgaard, S. (2013). The look. In S. Churchill, & J. Reynolds, *Jean-Paul Sartre Key Concepts* (pp. 106-117). Durham: Acumen.
- Priest, S. (2001). *Jean-Paul Sartre: Basic Writings* (Vol. Hoofdstuk 11). London & New York: Routledge.
- Sartre, J.-P. (1983). Met gesloten deuren. In J.-P. Sartre, *De vliegen Met gesloten deuren De eerbiedige lichtekooi Vuile handen* (C. Lijsen, Vert., pp. 81-121). Amsterdam: De Bezige Bij.
- Sartre, J.-P. (2015). *Het zijn en het niet*. (F. d. Haan, Vert.) Rotterdam: Lemniscaat.
- Suhr, M. (2005). *Sartre*. (B. Westerveld, Vert.) Rotterdam: Lemniscaat.
- Thomas, B. (1998). *Sartre in 90 minuten*. Haarlem: Holland.

Webber, J. (2011). *Reading Sartre On phenomenology and existentialism* (Vol. Hoofdstuk 12). London & New York: Routledge.

Zahavi, D. (2001). Beyond Empathy Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 151-167.

Zahavi, D. (2002). Intersubjectivity in Sartres Being and Nothingness. *Alter 10*, 265-81.