

DE KRACHT VAN DE VERONDERSTELLING

Marinke Marcelis

Scriptiebegeleider: dr. R.B.J.M. Welten, tweede lezer: prof. dr. D.A.A. Loose
Master Filosofie, track: Autonomie van het subject en zijn begrenzingen

Inhoudsopgave

Inleiding	Pagina 4
Kleren maken de man	Pagina 4
Mijn motivatie	Pagina 5
§ 1 - Het menselijke echec als bewustzijn van iets	Pagina 7
Subjectiviteit	Pagina 7
Hoe <i>noodzakelijk</i> is de richting van onze wording?	Pagina 8
Verschuiving	Pagina 10
Vrijheid zonder eigenschappen	Pagina 11
§ 2 - De mens als vraagsteller – rol en noodzaak van identiteit	Pagina 14
Is onze vrijheid of is onze vrijheid niet?	Pagina 15
De factor tijd	Pagina 16
Waarachtige vrijheid	Pagina 20
Het creëren van een weerstand als er geen absolute weerstand geldt	Pagina 20
§ 3 - De relatie tot de ander	Pagina 22
De schuldvraag	Pagina 22
De rol van de ander in de verwerkelijking van onze vrijheid	Pagina 24
§ 4 – Een rollenspel	Pagina 27
De serieuze mens	Pagina 27
De nihilist	Pagina 29
Moreel authentiek handelen	Pagina 31
De avonturier	Pagina 32
De gepassioneerde mens	Pagina 33
De liefde	Pagina 33
§ 5 – Weerstand	Pagina 35
§ 6 – Wat kan het criterium zijn in de keuzes die wij maken?	Pagina 37
Verdoezeling van het echec	Pagina 38
Nut	Pagina 39
Het feest	Pagina 40
De moraal	Pagina 41
Laatste woorden	Pagina 42
Literatuurlijst	Pagina 46
Dankwoord	Pagina 47

Inleiding

Een aantal jaar geleden vroeg ik mij af: hoe weet ik nu of ik een kunstenaar *ben*? Als ik aan mijn kunstenaarschap (als zodanig) twijfel, is een ander dat ook eerder geneigd te doen, zo ontdekte ik. Dit is natuurlijk een zeer persoonlijke ervaring en geen universele of getoetste waarheid. Maar, voor mij vormde deze ervaring wel aanleiding om deze vraag eens nader te onderzoeken. Met alle gevolgen van dien. Ik concludeerde dat je nooit zeker weet of je al dan niet een kunstenaar *bent*. Je kunt kunst maken en erkenning voor dat werk krijgen, maar dat zegt uiteindelijk niets definitiefs over jouw vermeende *identiteit als kunstenaar*. Ben ik overtuigd van mijn kunnen, dan is die overtuiging subjectief van aard.

Wij groeien op met de idee dat we later iets zullen *worden* en interpreteren dat als: later iets zullen *zijn*. Maar wat is dat 'zijn' dan? Sprookjes eindigen steevast met: 'En ze leefden nog lang en gelukkig'. Alsof de toestand waarin de hoofdfiguren zich op dat moment dan bevinden als statisch blijft voortduren. God weet wat de prins en prinses nog te wachten staat in dit 'lange en gelukkige' leven. Want na dat 'eind goed, al goed', tikt de tijd gewoon verder.

Net zoiets als het pensioenstelsel. We moeten hard werken en dan is dat op een gegeven moment klaar en mogen we daar 'de vruchten van plukken'. Is dat wat ons moet motiveren om de dagelijkse sleur als uitdaging te zien?

Kleren maken de man

'Een mooi verhaal weerleg je niet met feiten', een zin die ik ooit uit de krant heb geknipt en aan de muur naast mijn bureau heb opgehangen. Die ene mooie zin hangt voor mij nauw samen met het onderwerp van deze scriptie.

Als je namelijk weet dat elke aanname (zij het een noodzakelijke aanname om überhaupt ooit iets te kunnen verwerklijken) slechts een aanname is, lijkt iedere rol slechts een rol te zijn. Maar hoe kun je die rol dan nog overtuigend spelen? Zelf geloven in de waarachtigheid van die rol? Heb ik een 'werkelijke' identiteit in de ontologische zin van het woord? Wat ben ik dan? Mens, dochter, levend organisme met een bepaald DNA, op een bepaald moment geboren en nu op een bepaalde plaats op een bepaald tijdstip in een bepaalde (tijdelijke) hoedanigheid dat Marinke heet?

Kan het zijn dat de kracht die van die noodzakelijke aanname (ten behoeve van een mogelijke verwerklijking überhaupt) uitgaat pas werkelijk aan zinloosheid kan ontsnappen in relatie tot de ander? Maar dan zou de zin tegelijkertijd ook alleen in relatie tot de ander kunnen ontstaan. Misschien in dat geval alleen op abstract en niet op concreet niveau omdat er anders geen waarde zou bestaan dan de morele waarde.

Mijn motivatie

Toen ik aan het schrijven van deze scriptie begon, wilde ik eigenlijk stiekem afrekenen met het denken van Sartre. Ik verkeerde in de veronderstelling dat het existentialisme moralistisch was. Tijdens het lezen van Sartre's werk, en in het bijzonder ook tijdens het lezen van het werk van de Beauvoir, ben ik echter tot een heel andere conclusie gekomen. Ik neig zelf steeds naar moralisme, omdat ik zaken een plek wil kunnen geven. Het huidige paradigma van de positieve wetenschap draagt ook bij aan dit denken vanuit identiteiten. Het is daarom een uitdaging eens vanuit een geheel ander perspectief te kijken.

In deze scriptie probeer ik te ontsnappen aan het identiteitsdenken, terwijl ik tegelijkertijd een betoog houd, letters op papier zet. Ik ben dus verantwoordelijk voor die letters, maar tegelijkertijd val ik nooit met die letters samen. De letters staan op zichzelf misschien als ding, maar ik kan weer iets anders gaan schrijven. Toch kan ik al analyserend niet ontsnappen aan een bepaalde determinatie. Maar, elke determinatie draagt willekeur in zich. En ik zou volgens de theorie van het existentialisme¹ te kwader trouw zijn me daar aan vast te klampen. Wat het existentialisme voor ogen lijkt te hebben is in deze voortdurende paradox haar weg te vinden. En dat kan alleen door de pijn - die met die onrust gepaard gaat - bewust te aanvaarden.

We zijn volgens Sartre in ons handelen volledig *niet-ding*. Dat niet-ding noemt Sartre ons 'être-pour-soi', het 'voor-ons-zelf-zijn' als vrije bepaling, ons 'zijn-als-project'. Is iedere determinatie van ons zijn niet een vrije objectivering van ons zijn als niet-zijn? Dus slechts een willekeurige mogelijkheid waarvoor we kiezen en niet meer dan dat? Sartre denkt van wel. Hij stelt dat we te kwader trouw zijn als we ons vastklampen aan ons 'zijn-als-ding' (être-en-soi). De mens *is* namelijk volgens Sartre *niet wat het is*, de mens *gelooft* dat het het is. In deze context is dus geen sprake van een sfeer van feitelijkheid². Kortom, het geloof van de kwade trouw constitueert dus de kwade trouw. Sartre benadrukt de absolute, onoverwinbare gespletenheid die de mens *is*. Al is dit *zijn* van die gespletenheid dus ook al direct problematisch. Het is een *niet-zijn* waarbij Sartre het positieve wél als voorwaarde van dit niet-zijn beschouwt. De Beauvoir zal de dubbelzinnigheid van deze paradox als voorwaarde stellen voor de zin die we aan ons handelen kunnen toekennen en daarmee uiteindelijk voor de mogelijkheid van moraliteit. Als ik moet aannemen dat ik iets ben (al is het in de blik van de ander), wat betekent het dan me hiervan bewust te zijn? En in hoeverre hoe hangt de notie een (bepaalde) identiteit samen met motivatie (overtuiging) om op een bepaalde (en niet een andere) manier te handelen? Met andere woorden: Als we alles kunnen zijn, absoluut vrij zijn,

¹ Het existentialisme verwordt overigens - als zodanig benoemde stroming - zelf al weer tot ding wordt, wat haaks staat op haar gedachtegoed.

² Jean-Paul Sartre, *Beeld en verbeelding*, p.8

waarom zouden we dan iets (specifiek) willen zijn?

In deze scriptie zal ik eerst onderzoeken wat de notie van subjectiviteit betekent voor de ontologische status van onze identiteit. Als we een verhouding tot ons vermeende zelf kunnen innemen - en sterker nog - daar niet aan kunnen ontsnappen, wat betekent dat dan voor een mogelijke moraal? En de institutionele waarborg van die moraal?

De factor tijd vormt in het denken over de rol van onze identiteit het breekpunt van het existentialisme met het Duitse idealisme. Dus tussen het denken over ons 'zelf' als noodzakelijk aangenomen 'zijn' (als verantwoordelijke identiteit) en het denken over ons zelf als intentionele gerichtheid, zonder kern die daaraan vooraf gaat. In dat laatste geval *worden we geweest*, maar *zijn* we nooit.

Volgens de Beauvoir kan juist in het moment dat het zijn zich in zijn zijn problematisch stelt zoiets als moraliteit ontstaan. Met andere woorden, juist als men niet al iets is, dan is elke keuze bepalend voor wie hij kan worden geweest. Verantwoordelijkheid ontstaat dan dus op het moment dat je moet kiezen voor *iets (of iemand)* en daarmee tegelijkertijd kiest voor *niet iets anders (of niet iemand anders)*. De Beauvoir legt dus de nadruk op de onoplosbare kloof tussen natuur en vrijheid omdat juist het verdoezelen ervan immorele praktijken met zich mee zou brengen.

De vraag die dan opkomt is de vraag naar een mogelijke overschrijding van onze subjectiviteit zodat we niet in een solipsisme of nihilisme terecht komen. Want als alleen wij zelf onze daden zin kunnen geven, wat kan die door mij gecreëerde zin dan voor de ander betekenen? Wat is de noodzaak van zijn bestaan voor mij als mens? En heeft de keus die ik grond verleen als zodanig eigenlijk wel haar menselijke betekenis zonder ander? Deze vragen zal ik in paragraaf drie onderzoeken aan de hand van de ontologische zoektocht naar mijn vermeende kunstenaarschap.

In paragraaf vier beschrijf ik de diverse rollen die we als mens volgens de Beauvoir kunnen innemen. Op die manier wordt duidelijk wat de eerder onderzochte vragen in de praktijk kunnen betekenen. Kan er in de praktijk zoiets als moreel authentiek handelen bestaan? Onder welke voorwaarden zou dat dan het geval kunnen zijn? Als de waarheid niet het criterium is voor ons mogelijke morele handelen, wat kan het dan wel zijn? Dat onderzoek ik in paragraaf vijf en zes.

Ik onderzoek dus in deze scriptie de status van het *zijn* van mijn identiteit en de daaruit voortkomende gevolgen voor een mogelijke moraal in relatie tot het creatieve proces dat daar (mogelijkerwijs) mee gepaard gaat.

Om in te kunnen gaan op het subjectieve aspect van het denken van onze identiteit heb ik ervoor gekozen het boek *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid* van Simone de Beauvoir als leidraad te hanteren. De tijdens mijn master filosofie eerder geschreven papers - voornamelijk over het denken van Kant en Hegel - dienen als bouwstenen voor deze scriptie.

§ 1 - Het menselijke echeq als bewustzijn van iets

Subjectiviteit

Dat een mens op subjectieve wijze interpreteert is misschien wel de noodzakelijke voorwaarde om überhaupt iets te kunnen objectiveren, iets te determineren 'als iets'. Alleen een mens, vanuit zijn persoonlijke gerichtheid, kan ergens naar op zoek gaan. Hij moet zich een *bepaalde* voorstelling ergens van kunnen maken om die voorstelling vervolgens te kunnen onderzoeken en van haar vooronderstellingen te ontdoen. Maar ook uit de resultaten van dat onderzoek moeten weer conclusies worden getrokken, omdat de feiten als feiten *slechts feiten* zijn.

Kunnen we objectief keuzes maken? Of is objectiveren slechts een bepaalde, maar geen noodzakelijke, afstand innemen tot bepaalde feiten of een gegeven situatie?

Sartre probeert betekenis niet te duiden vanuit een absolute ander, vanuit een derde (objectieve) instantie, maar vanuit zichzelf via de ander. De kloof tussen subject en object houdt daarbij dus nooit op voort te bestaan. De betekenis van ons handelen ontstaat in dat geval op immanente wijze. Wat er op neer komt dat we de betekenis zelf – en alleen zelf, ook al gebeurt dat misschien via de ander/het andere – aan ons handelen en zijn kunnen toeschrijven in een bepaalde situatie op een bepaald moment. Sartre en de Beauvoir streven niet naar een zuivere eenheid tussen natuur en vrijheid die verwerkelijk zou moeten worden. Ze pleiten juist voor de erkenning van de idee dat die kloof tussen natuur en vrijheid onophefbaar is en dat dat juist mogelijkheid biedt voor het maken van een morele keuze.

Geïnspireerd door de fenomenologie van Husserl en het twijfelexperiment van Descartes³ zet Sartre de werkelijkheid als zodanig even tussen haakjes om vanuit zijn eigen ervaring, op zoek te gaan naar de aard van ons zijn als handelende mensen. Hij begint vanuit onze geworpenheid in de wereld. We zijn al onderweg. Wij gedragen ons vanuit een bepaalde situatie waarin wij ons bevinden. Wat overigens niet wil zeggen dat we zijn overgelaten aan de processen, we zijn juist niet biologisch – of zoals Sartre dat noemt – psychologisch gedetermineerd. Het is overigens ook niet zo dat we, voorafgaand aan ons handelen, een volledig plan kunnen maken voor ons toekomstige handelen in de wereld. We zijn al in die wereld. Zelfs in die ivoren toren waarvan uit we plannen kunnen maken, zijn we reeds gesitueerd, kiezen we, handelen we als vrije wezens. Maar, wat is het dan dat die vrijheid *is*? Wat zijn de condities waaronder zij kan bestaan? Wat maakt het dat ons zijn-in-de-wereld waarin we geworpen zijn, vrij is?

Helemaal *niets* is daarop het antwoord van Sartre. Anders gezegd: juist het feit dat we geen weerstand ondervinden in ons handelen maakt dat we vrij zijn, er is niets dat ons

³ Jean-Paul Sartre, *Beeld en verbeelding*, pp.117-118

tegenhoudt vrij te zijn. De angst die je voelt voor de vrijheid die je hebt, zo herhaalt Sartre Kierkegaard⁴, openbaart je deze vrijheid.

Om het radicale van zijn onderneming te illustreren haal ik een anekdote aan waarmee Sartre ons lezers probeert duidelijk te maken dat we vrij zijn. Zijn voorbeeld is dat van de gokverslaafde. Zijn we vandaag de dag geneigd juist verslaafden aan te halen om ons gebrek aan vrije wil inzichtelijk te maken, Sartre draait dit volledig om. In het voorbeeld vertelt hij over de gokverslaafde⁵ die op een avond besluit te stoppen met gokken, hij *moet* wel stoppen. Omdat bijvoorbeeld anders zijn vrouw hem zal verlaten. Als hij de avond na zijn besluit de gokhal nadert blijkt dit 'moeten' niet zo absoluut. Hij ontdekt dat de angst voor zijn terugval de bevestiging is van zijn vrijheid om weer te gaan gokken. Immers: er is niets dat de gokverslaafde ervan weerhoudt weer te gaan gokken. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat hij niet anders kan handelen dan weer gaan gokken. Dat kan hij juist wel, hij is vrij om te kiezen en de angst maakt hem daarvan bewust.

Hoe noodzakelijk is de richting van onze wording?

Hoe kan vrijheid nu tegelijkertijd noodzakelijk zijn? En als ze niet noodzakelijk is, ben ik dan zelf 'niet', en is de rol die ik aanneem dan altijd een willekeurige rol, die dus ook een andere zou kunnen zijn? En wat betekent het dan me daarvan bewust te zijn. Wat is de rol van dat inzicht? En van degene die dat inzicht heeft?

Als je (eenmaal) een reflectieve, vragende houding tot jezelf inneemt (kan ik iets anders zijn dan ik nu ben?), lijk je niet meer met je zelf samen te kunnen vallen. Je blijft steeds bewust van jezelf als zelf, waardoor er altijd sprake blijft van een gespletenheid tussen wie je bent en zou kunnen zijn. Soms val je met wie je wilde zijn wel even kort samen, maar dit moment duurt niet voort in tijd. Je blijft je tot jezelf verhouden, ook als je tevreden bent met de situatie waarin je verkeert. Tevredenheid is namelijk al een reflectief oordeel over je situatie. Wil je dat deze situatie blijft voortduren (zolang je daar überhaupt grip op hebt) dan zul je steeds opnieuw deze prettige situatie boven een mogelijke andere moeten verkiezen. Maar aan dat mogelijke anders-zijn kun je volgens Sartre en de Beauvoir niet ontsnappen, dit blijft altijd op de achtergrond van je keuze aanwezig als niet (gekozen mogelijkheid).

Zou dit samenvallen van je bewustzijn met je zijn, wel in de tijd kunnen voortduren, als je werkelijk zou zijn wie je bent, en dit niet 'wordt geweest' dan zou je geen reflectieve verhouding meer tot jezelf innemen. Het existentialisme is volgens de Beauvoir dan ook een filosofie waarin de mens gedefinieerd wordt als fundamenteel dubbelzinnig wezen,

⁴ Jean-Paul Sartre, Het zijn en het niet, p.89

⁵ Jean-Paul Sartre, Het zijn en het niet, pp.93-94

“een wezen welks zijn in het niet-zijn ligt”⁶. “Voor een wezen dat van het begin af aan nauwkeurig zou samenvallen met zichzelf, een volmaakt afgerond wezen, zou het begrip moeten geen zin hebben”.⁷ Dit is mijns inziens direct een belangrijk punt. Zonder die dubbelzinnigheid lijkt er dus ook geen grond te zijn voor de moraal. De Beauvoir stelt dan ook dat het voor de zedenwet noodzakelijk is dat ze niet samenvalt met de natuurwet. Ze concludeert dat er slechts “een moeten kan bestaan voor een zijnde dat zich, volgens de existentialistische definitie, in zijn zijn problematisch stelt, een zijnde dat zich van zijn zijn distantieert en dat toch moet zijn”⁸. Met andere woorden: het moeten ontstaat dus in de kloof tussen wie ik ben en zou kunnen zijn. Als ik iets verlang te zijn kan ik me tot doel stellen dat te verwezenlijken.

Het probleem waar het existentialisme ons nu volgens de Beauvoir voor stelt, is dat we op geen enkele manier kunnen worden wat we *niet zijn*. De paradox zit hem dus daarin dat we ernaar verlangen iets te zijn dat we nooit kunnen worden, omdat we nooit met ons zelf zullen samenvallen. We blijven ons als het ware steeds tot onszelf verhouden en kunnen daar niet aan ontsnappen. Het *streven* – van bijvoorbeeld Kant en Hegel – om de status van de kenner te gronden als bestaande identiteit waaraan die kennis kan worden opgehangen en waardoor een moraal mogelijk zou kunnen zijn, is dus volgens de Beauvoir een zinloos streven.

Het menselijke zijn “is een gemis aan zijn, maar er bestaat een manier omdat manco te zijn die nu juist de existentie is”⁹. Dit moment, dat Hegel volgens de Beauvoir het moment van *aufhebung*¹⁰ noemt – waarin we tijdelijk met ons zelf samenvallen – is volgens de Beauvoir niet echt een *aufheben*. Het ehech kan volgens de Beauvoir alleen bewust worden aanvaard. Je valt er dan dus niet in het geheel mee samen omdat dan ook de bewustwording (manco als manco) ervan zou verdwijnen.

“In plaats dat de afwezigheid van God elke bandeloosheid wettigt is het juist door de verlatenheid van de mens op aarde dat zijn daden een definitief en volstrekt bindend karakter krijgen”¹¹. De positieve existentie is dus volgens de Beauvoir geen verschijning van een synthese, het is veeleer een bewuste aanvaarding van een bepaalde rol die je inneemt. Je keuze blijft in die zin een ‘negativum’ omdat het niet de enig mogelijke aanvaarding is geweest.

“De waarde is het gemiste zijn waarvan de vrijheid *zich* tot manco *maakt*”¹². De keuze voor iets is dus ook een keuze voor niet iets anders, en dat maakt haar juist waardevol.

⁶ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.12.

⁷ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.12.

⁸ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.13.

⁹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.14-15

¹⁰ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.15

¹¹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.17.

¹² Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.16.

Het geeft de keuze betekenis omdat je ook iets anders had kunnen kiezen. Dat we bestaan überhaupt is volgens de Beauvoir een zaak van willekeur. Daarom valt het "feit van de existentie ook buiten iedere waardering"¹³. We kunnen dus wel zelfmoord plegen, maar dan verdwijnt de existentie en daarmee dus ook ieder mogelijke waardering. Ons bestaan gaat vooraf aan elk mogelijke waardering omdat bestaan (in positieve zin) vooraf moet gaan aan iedere keuze. Je kunt slechts als bestaande kiezen. Als je dus kiest voor het leven dan moet je zelf de voorwaarden creëren waaraan dat leven moet voldoen wil het waarde hebben.

Het is aan de mens om te maken dat het van belang is een mens te zijn en hij alleen kan uitmaken of hij daarin geslaagd is of niet. En wanneer men daarop zegt dat niets de mens verplicht zijn bestaan aldus te willen rechtvaardigen, dan speelt men vals spel met het begrip vrijheid. (p.18, Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid)

Hier zie je de paradox helder verwoord. Enerzijds kunnen we onze verplichting op niets (het niet) baseren, en juist dat maakt dat zij absoluut is in haar geldingskracht. Dit zagen we ook in de inleiding met het voorbeeld van de gokverslaafde. Juist doordat deze gokverslaafde geen absoluut *moeten* ervaart, ervaart hij de angst voor zijn vrijheid, en weet hij dat alleen hij verantwoordelijk is voor zijn keuze. Je moet dus zelf een fundament zoeken dat voor jouw leven als grond kan dienen. Vanuit die door jouw bepaalde grond kun je jouw leven van willekeur ontdoen.

Verschuiving

Het zou de ruimte kunnen zijn tussen wat we weten en niet weten (en ook nooit volledig kunnen weten), die het christendom aangrijpt om vergevingsgezind te zijn. We zijn hebben geen volledige kennis, kunnen we dan wel volkomen plicht kennen? Volgens het existentialisme wel, ondanks het feit – of misschien moet ik zeggen: juist vanwege het feit - dat we geen volledig begrip hebben. Omdat de plicht niet van buiten af komt, moeten we ons zelf verplichten. En daarbij ook zelf - zonder volledig begrip - onze plicht gronden. Maar, hoe kunnen we dan het solipsisme overwinnen?

De Beauvoir constateert dit probleem ook maar formuleert het met andere woorden: "Hoe kunnen de mensen in hun oorspronkelijke gescheidenheid elkaar bereiken?"¹⁴ Ze betreft nu eigenlijk al de rol van de ander in haar vraagstelling. Die rol van de ander – zo zullen we in paragraaf 3 zien - zal inhoud geven aan de eerste aanzet tot een

¹³ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.16.

¹⁴ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.19.

oplossing.

Geen enkele oplossing kan overigens volgens de Beauvoir ooit volkomen zijn en daarom grijpt ze naar Hegels begrip van *verschuiving*¹⁵. Op deze manier hoeft ze de onoplosbare tegenspraak - die nu juist als mogelijksvoorwaarde dient voor de moraal - niet te verdoezelen. Een probleem wordt dus als het ware steeds verlegd, maar lost nooit op. Er blijft altijd sprake van een afstand tot onze bepaaldheid. Ik ben dus steeds dubbel gebonden. Er is sprake van een beweging van determineren en de overschrijding van die determinatie. Je onderscheidt je van het andere door te handelen, maar ook niet handelen is handelen omdat de tijd verstrijkt. Je legt je vast door te handelen, maar dit moment is niet blijvend, zij duurt niet voort in de tijd. Ik ga van de ene in de andere bepaling over, maar val er nooit mee samen.

De moraal kan ontstaan op het moment dat we voor een probleem komen te staan, voor een keuze. De moraal bestaan dus niet al voorafgaand aan een handeling. "Een moraal van de dubbelzinnigheid zal een moraal zijn die weigert a priori te ontkennen dat gescheiden existentie tegelijkertijd met elkaar verbonden kunnen zijn"¹⁶. Dat wil dus niet zeggen dat we ons niet verhouden tot de ander, alleen dat die verhouding nog onbepaald is, ze moet haar inhoud nog verkrijgen in de handeling.

Zodra je jezelf de vraag stelt: 'waarom doe ik wat ik doe?', zie je in dat je situatie of de beleving van die situatie, misschien ook anders zou kunnen zijn. Je kunt je door dat inzicht ook werkelijk verzetten tegen die situatie of de beleving daarvan. Verzet vormt dan ook de bron van verandering. Je had het andere kunnen kiezen, maar hebt je daar tegen verzet. In de vraag openbaart zich de mogelijke keuze, het verzet markeert de keuze.

Vrijheid zonder eigenschappen

Maar, als we nu al a priori vrij zijn, zoals Sartre stelt, hoe kunnen we er dan nog naar streven onze vrijheid te verwerkelijken? Alleen als de vrijheid een ding zou zijn, zou dit volgens de Beauvoir onmogelijk zijn. Maar vrijheid is geen ding en het heeft ook geen eigenschappen die we haar kunnen toedichten in positieve zin. "Zich vrij willen betekent de overgang van natuur naar zedelijkheid tot stand brengen door op de oorspronkelijke geworpenheid van onze existentie een waarachtige vrijheid te funderen."¹⁷

Maar het is nu net deze 'waarachtigheid' waar de Beauvoir over spreekt die de dubbelzinnigheid van de moraal zo complex maakt. Ik zal hier in hoofdstuk twee

¹⁵ In *Pour une morale de l'ambiguïté* noemt de Beauvoir dit woord in het Frans 'déplacement', dit verwijst vermoedelijk naar het Duitse begrip 'Verstellung', dat Hegel gebruikt in zijn *Phänomenologie des Geistes* uit (1807) in deel C. *Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität, b. Die Verstellung.*

¹⁶ Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*, p.19.

¹⁷ Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*, p.26.

uitvoeriger op in gaan.

We zijn dus van nature (a priori) vrij om onze vrijheid in alle richtingen te verwerkelijken, waarbij de menselijke spontaniteit op een betrokkenheid duidt. "Zo ontwerpt de menselijke spontaniteit zich altijd op iets" ¹⁸. Onze intentionaliteit, onze gerichtheid *op iets*, is dus een vrije verhouding, we zouden ons namelijk ook op iets anders kunnen richten. Sartre geeft een mooi voorbeeld om te kunnen begrijpen dat waar we op gericht kunnen zijn, niet feitelijk aanwezig hoeft te zijn. Stel ik heb met iemand afgesproken in het café, maar ik ben te laat. En die persoon, Sartre noemt hem Pierre¹⁹, is niet in het café aanwezig in fysieke zin. Dan zie ik dus niet *niets*, maar dan zie ik dat hij er niet is. De feitelijke ruimte geeft *mij* dus heel andere informatie dan iemand die op iets of iemand anders gericht is. En ook ik hoef me niet op de afwezigheid van Pierre te richten. Ik kan me ook richten op iets anders. We opereren dus niet volgens pure willekeur als het niet-zijn betreft in plaats van zijn. Alleen als we deze "spontaniteit in haar feitelijke beschouwen doet zij zich als puur toeval aan ons voor"²⁰.

De keuze voor een onze intentionele gerichtheid blijft dus een negativum, dat maakt dat die keuze vrij is. Ik dien mijn spontaniteit, mijn geworpenheid in de wereld, zelf richting te geven in een reflectieve beweging. Ik verleen me dus zelf een grond.

Dit maakt het voorstel van de Beauvoir ook anders dan het voorstel van Hegel. Bij Hegel stuiten we in die reflexieve beweging op een positief bestaande grond. "Dit *bestaan* van het ik²¹ is als *bestaan* een voorwerpelijkheid, die zijn ware aard bij zich heeft. *Ik is dit ik* -" ²² Zou je het reflexieve keuzemoment van je intentionele gerichtheid als positiviteit beschouwen, als feitelijke, dan onthoud je je daarmee van je plicht aan jouw handelen *zelf* een grond te verlenen. Je ontvlucht dan dus de mogelijkheid vrij te zijn.

Als de vrijheid zich op een *bepaalde* manier manifesteert is ze niet vrij meer is. Ze is dan volgens de Beauvoir tot ding geworden. Het lijkt ook daarom te zijn dat Kant het onderscheid tussen de noumenale en de fenomenale wereld introduceerde²³. Kant²⁴ en Hegel²⁵ lijken te streven naar zuivere vrijheid, maar daarmee lijkt tegelijkertijd de vrijheid verloren te gaan. Hegel probeert hieraan te ontsnappen door zijn streven dialectisch vorm te geven. "In het feit dat het wordt *vernomen*, daarin is zijn *bestaan* zelf onmiddellijk *verklonken*; dit anders-zijn van het ik is in zich teruggenomen; en juist

¹⁸ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.26.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, Het zijn en het niet, p.86.

²⁰ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.26.

²¹ Hegel verwijst met dit 'ik' naar het ik in de taal.

²² G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de de Geest, pp.164-165.

²³ Immanuel Kant, Kritiek van de zuivere rede, pp.308-309.

²⁴ Immanuel Kant, Kritiek van de zuivere rede, p166.

²⁵ G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de de Geest, p.47.

dit is zijn bestaan, als zelfbewust *nu*, zoals het bestaat, niet te bestaan, en door dit verdwijnen te bestaan”²⁶.

Sartre en de Beauvoir stellen dat - omdat de zuivere vrijheid nooit volledig verwerkelijkbaar is - we daar ook niet naar moeten streven. We moeten deze menselijke onvolkomenheid juist erkennen en aanvaarden.

²⁶ G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de de Geest, p.165.

§ 2 De mens als vraagsteller – rol en noodzaak van identiteit

De kloof tussen de noumenale en de fenomenale wereld, die Kant 'achterliet' blijft ook voor Sartre en de Beauvoir uiteindelijk onoverbrugbaar. Het lijkt Sartre en de Beauvoir niet te gaan om de status van ons inzicht, of dat nu waar is of niet, maar om het mogelijke menselijke karakter van ons gedrag. De subjectiviteit hoeft niet, of sterker nog, mag niet overwonnen worden, omdat juist in die overbrugging het manco dat met elke eenwording gepaard gaat, verdoezeld wordt. Het gaat de existentialisten niet om de status van kennis, omdat het bepalen van die status zelf al gepaard zou gaan met een manco. Immers, waarom nu juist *die* bepaaldheid en niet een andere?

Wat Hegel eigenlijk laat zien is dat als we in een bepaalde rechtstaat leven we ook onze rechten ontlene aan die bepaalde staat²⁷. En dat je dus niet kunt ontkomen aan je zijn als ding. De institutionele consequenties van Hegels denken sluiten aan op de praktische realiteit. Hoe kunnen we ons immers beroepen op mensenrechten als deze geen bestaansrecht hebben? Het existentialisme weet geen antwoord te formuleren op het probleem dat in de maatschappij ontstaat als er geen wet wordt opgelegd vanuit de instituties. Dat probleem ontstaat doordat niet iedereen zijn eigen verantwoordelijkheid neemt, ook al zou dat misschien zo moeten zijn.

Eenzijds zijn we absoluut verantwoordelijk, anderzijds kunnen we niet voor absoluut verantwoordelijk worden gehouden, behalve door ons zelf. Is een dergelijk uitgangspunt vruchtbaar voor een samenleving? Je moet dus keuzes maken waarbij het enige criterium voor ons handelen – zo zullen we nog zien – uiteindelijk het waarborgen van menselijkheid kan zijn.

De Beauvoir erkent dit probleem, maar tegelijkertijd is het volgens haar ook van belang dat een zijn zich in zijn zijn problematisch stelt wil hij moreel kunnen handelen. De oplossing voor de institutionele consequenties van dit probleem kan dus nooit sluitend zijn omdat de moraal juist in dit moment kan ontstaan. Deze onvolkomen oplossing kan in een maatschappij - waarin maar weinig mensen op zoek lijken te gaan naar een uiteindelijke verantwoordelijkheid/grond in zichzelf - grote (ongewenste) gevolgen hebben. In paragraaf 6 zal ik hier uitvoeriger op ingaan.

Wat de Beauvoir benadrukt, en wat haar idee onderscheidt van dat van Hegel, is dat - ondanks het feit dat we niet aan een bepaling kunnen ontsnappen - we te allen tijde voor ogen moeten houden dat die bepaling ook een andere bepaling had kunnen zijn. Geen enkele bepaling is een zuivere bepaling. Het nastreven van die zuivere bepaling, levert als probleem dus op dat het kan leiden tot een verdoezeling van het manco dat met iedere werkelijke keuze gepaard gaat.

²⁷ G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de de Geest, P.166

De hedendaagse filosoof Rancière²⁸ wijst in hoofdstuk 1 van *Dissensus. On politics and Aesthetics*, op de rol die de politiek zou kunnen vervullen in het geval er geen consensuspolitiek wordt gevoerd. Misschien dat we dus voor bovengenoemd probleem bij Rancière aan het juiste adres zijn. De politiek kan het niet gerepresenteerde (volgens Rancière het volk dat niet gerepresenteerd wordt in de consensuspolitiek) juist zichtbaar maken. Deze beweging laat een mogelijk institutioneel handelen zien dat een grotere beweging dient dan bij het denken van de Beauvoir het geval lijkt te zijn. Zichtbaar maken voor jezelf en voor anderen wat ten koste gaat van een gecreëerde identiteit, maar dan op institutioneel niveau. In deze scriptie zal ik op Rancière zijn werk niet verder in gaan. Toch wilde ik deze aanzet richting de institutionele consequenties van een paradoxaal denken niet onbenoemd laten. Het biedt namelijk een aanknopingspunt voor een mogelijk verder lezen.

Juist doordat elke keuze een offer vergt, biedt het bewustzijn van dat offer mogelijkheid tot het maken van een morele keuze. Het kiezen voor iets gaat altijd samen met het kiezen voor niet iets anders. De eenheid tussen natuur en vrijheid, die met elke verwerkelijking gepaard gaat (en waarvan we het mogelijke bestaan als zodanig noodzakelijkerwijs dus wel moeten aannemen²⁹) blijft een factor van willekeur in zich dragen. Want zelfs in het geval er sprake is van een reflexieve beweging door waar heen we ons zelf verwerkelijken, blijft deze verwerkelijking volgens Sartre en de Beauvoir altijd reflectie in zich dragen. Met andere woorden blijft zij altijd ook een 'negativum'. Er blijft een afstand tot ons 'zelf' bestaan. We zijn dan ook volgens Sartre en de Beauvoir niet beperkt in onze vrijheid in negatieve zin. Deze laatste consequentie volgt uit het feit dat de grond waarnaar we steeds op zoek zijn niet bepalend is voor onze keuze. Wij moeten onze keuze zelf grond verlenen. De grond van onze keuze is dus subjectief van aard. De verhouding tot ons zelf houdt niet op voort te bestaan. Door het maken van keuzes bepalen we zelf onze verhouding tot ons vermeende zelf.

Sartre gaat verder in op de notie van eenheid die voor Hegel en Kant juist als voorwaarde dient voor het mogelijke bestaan van de moraal. Argument van Sartre tegen (vermoedelijk) Hegel³⁰ luidt: "De ontkenning is het cement dat die eenheid verwezenlijkt. . . . Als men die afstand tot de maat van een lengte wil reduceren, bedekt men die ontkenning alleen maar, want juist die ontkenning is de *bestaansreden* van die maat". Dus er is misschien wel sprake van een *bepaalde* lengte, maar er zit toch een factor van willekeur in deze bepaling. Het 'niet', het negatieve dat blijft voortbestaan,

²⁸ J. Rancière, *Dissensus. On politics and Aesthetics*, Chapter one, Ten Theses on Politics, Continuum, London, 2011

²⁹ Zie citaat p.18 van deze scriptie

³⁰ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet*, p.79.

maakt dat deze bepaling geen noodzakelijke bepaling is, maar slechts een mogelijke bepaling. Een citaat van Musil legt het verschil tussen beide opvattingen mooi bloot: "Aldus zou de mogelijkheidszin welhaast te definiëren zijn als het vermogen om alles te denken wat evengoed zou kunnen zijn, en om aan wat is geen grotere betekenis te hechten dan aan wat niet is" ³¹. Hegel lijkt daar dus wel grotere betekenis aan te hechten, Sartre en de Beauvoir niet. Zij leggen de nadruk op de erkenning van het bestaan van het 'niet'.

Sartre stelt: "Het wordt in ieder geval onmogelijk die ontkenningen weg te werpen in een buitenwereldlijk niet, aangezien ze verstrooid in het zijn, geschraagd door het zijn en voorwaarden voor de werkelijkheid zijn" ³². Hij herhaalt nogmaals de waarde van het erkennen van het bestaan van het 'niet' op p.81 met andere woorden: "als de ontkenning niet bestond, er geen enkele vraag zou kunnen worden gesteld en zeker niet de zijnsvraag". Kennis bestaat dus bij de gratie dat het ook anders had kunnen zijn en niet omgekeerd.

Is onze vrijheid of is onze vrijheid niet?

Sartre wijst op de factor tijd, tussen het stellen en het ten uitvoer brengen van een daad. We kunnen plannen maken voor over twee weken en ook weer verhinderen dat deze plannen ten uitvoer worden gebracht. De factor tijd vormt voor Sartre dan ook het breekpunt met de het Duitse Idealisme van Kant en Hegel. Hoewel mijns inziens het steeds hervatten van je zijn-als-project erg in de buurt komt bij het streven van Kant en Hegel naar de verwerkelijking van een zuiver zijn, blijft het cruciale verschil dat er volgens het existentialisme geen positief harmonieus zijn *is*, dat we kunnen verwerkelijken. Het *wordt steeds geweest* maar is daarmee nooit.

Vanuit onze geworpenheid moeten we volgens Sartre steeds ons zijn-als-project hervatten om het zin te verlenen. Er is dus enerzijds sprake van een kloof tussen heden, verleden en toekomst, en tegelijkertijd van continuïteit. Want Sartre concludeert ook dat er *niets* tussen de twee genoemde toestanden kan zijn geglipt. "En dat niets is absoluut onoverbrugbaar juist omdat het niets is; want in elke te overwinnen hindernis zit iets positiefs dat zich als te overwinnen aanbiedt" ³³. Het heeft dus geen zin op zoek te gaan naar een weerstand die *niet is*. Zonder het voortbestaan van deze ontkenning zouden we ook niet in staat zijn een vragende houding in te nemen. "Het stellen van vragen is dus per definitie een menselijk proces" ³⁴, en geen feitelijk proces.

Even verderop stelt Sartre: "De mens bestaat niet eerst om vervolgens vrij te zijn, maar

³¹ Robert Musil, De man zonder eigenschappen, p.20.

³² Jean-Paul Sartre, Het zijn en het niet, p.80

³³ Jean-Paul Sartre, Het zijn en het niet, p.88.

³⁴ Jean-Paul Sartre, Het zijn en het niet, p.83.

er bestaat geen verschil tussen het zijn van de mens [MM: *als mens*] en zijn 'vrij-zijn'³⁵. Deze ogenschijnlijk Hegeliaanse beweging lijkt te duiden op een 'ich is ich'³⁶, maar is dit niet. Niet omdat Sartre niet aanneemt dat er eenheid tussen natuur en vrijheid bestaat, maar omdat het bewustzijn hiervan niet in die eenheid op kan gaan. Enerzijds gaat het positieve bestaan volgens Sartre noodzakelijkerwijs vooraf aan het niet-zijn, anderzijds gaat de menselijke vrijheid weer vooraf aan de menselijke essentie³⁷. Een dode kan dus niet vrij meer zijn en tegelijkertijd gaat de menselijke vrijheid vooraf aan het menselijke zijn. Dit lijkt met zichzelf in tegenspraak. Maar als we de nadruk leggen op het menselijke aspect dan zien we hoe we die tegenspraak bewust zouden kunnen aanvaarden. Het menselijke bewustzijn kan alleen bestaan als niet-zijn, en kan alleen voortbestaan zolang een mens bestaat. Het menselijke aspect van het mens-zijn is dus een negativum. Het zijn van de mens *als mens* ontstaat vanuit de vragende positie die zij ten opzichte van zichzelf kan innemen, en niet door haar lichamelijke bestaan dat er noodzakelijkerwijs aan vooraf gaat.

De factor tijd

Sartre probeert in Schemeroorlog - een bundeling van dagboek aantekeningen³⁸ - onder meer aan te tonen wat het verschil is tussen onze gewilde wil en kennis. Dit vormt de kern van het zojuist aangestipte breekpunt tussen het denken van het Duits idealisme en het Existentialisme en heeft daarmee grote consequenties voor de samenhang tussen moraal en kennis. De factor tijd gebruikt hij als argument voor zijn stellingname.

In Fenomenologie van de geest verwijt Hegel Kant het volgende: "Want niet het breken van de straal, maar de straal zelf, door middel waarvan de waarheid ons aanraakt, is het kennen, en met de aftrek van deze breking zou ons slechts de zuivere richting, of lege plaats zijn aangegeven"³⁹. Met het breken van de straal doelt Hegel mijns inziens op het categorieënnet dat Kant over de te kennen werkelijkheid heenwerpt, de subjectieve notie van ons kennen. Nu moeten we dat er volgens Hegel dus wel eerst overheen werpen (we kunnen niet anders dan ergens beginnen), maar er vervolgens weer van ontdoen (vooronderstellingen blootleggen).

Wat Hegel Kant verwijt is dat Kant de kennis - die via de categorieën tot ons komt - absolute betekenis toekent. Kant veronderstelt een inhoud, terwijl het er volgens Hegel

³⁵ Jean-Paul Sartre, Het zijn en het niet, p.86.

³⁶ G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de de Geest, P.165.

³⁷ Jean-Paul Sartre, Het zijn en het niet, P.84

³⁸ De gebundelde fragmenten die Schemeroorlog vormen schreef Sartre tussen september 1939 en juni 1940.

³⁹ G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de geest, p.42.

nu juist om gaat die inhoud (via de weg van vertwijfeling) te verkrijgen⁴⁰. We moeten volgens Hegel wel toegeven dat we vanuit een subjectief gezichtspunt werken. Kant liet al zien dat we onze positie als kenner serieus moeten nemen. Hegel lijkt Kant dan ook te radicaliseren, hij probeert de consequenties van het inzicht van de Copernicaanse wending bloot te leggen.

Hegel stelt in Fenomenologie van de geest:

De bezorgdheid [van Kant] veronderstelt namelijk voorstellingen van het kennen als een werktuig en medium, [en] ook een verschil tussen ons zelf en dit kennen; bij uitstek echter dit, dat het absolute aan de ene kant staat, en het kennen aan de andere kant voor zichzelf en gescheiden van het absolute toch iets reëels, ofwel zodoende dat het kennen, dat, door buiten het absolute te zijn, zeker ook buiten de waarheid is; een veronderstelling, waardoor wat zich de vrees voor de dwaling noemt, zich eerder laat kennen als vrees voor de waarheid. (p.43)

Dit laat zien dat we het menselijke aspect van kennen niet buiten beschouwing kunnen laten. Hoe kunnen we nu de werkelijkheid wel kennen en ons zelf als kenner niet in die werkelijkheid betrekken? Wij maken deel uit van de werkelijkheid die we kennen. Kennis is subjectief in die zin dat objectiviteit de afstand tot onze subjectiviteit is, die wij zelf creëren in het stellen van de (al dan niet wetenschappelijke) vraag. Wij zijn het die objectiveren. Maar tegelijkertijd kan het verschil tussen onszelf en dit kennen niet worden opgeheven omdat we te allen tijde bewust blijven van iets (een reflectieve verhouding blijven innemen ten opzichte van onze gegeven situatie). Zouden we het kennen als absoluut te stellen dan verdwijnt het relatieve karakter van onze subjectieve uitgangspositie juist weer uit beeld. In die zin is het dualisme van Kant dan ook niet iets dat we teniet moeten doen, maar juist als zodanig moeten erkennen. Waarbij we wel de eenheid als voorafgaand kunnen veronderstellen, zoals Hegel maar ook Sartre voorstelt, zonder daarbij een derde instantie in het leven te roepen. Sartre stelt in Schemeroorlog:

De weerstand van een wereld ligt in de wil besloten als de grondslag van zijn aard. En omdat we ons niet kunnen voorstellen dat de wil later komt dan de wereld – waarmee we tot een materialistisch standpunt zouden vervallen - en ook niet dat de wereld door de wil wordt voortgebracht – waarmee we terug zouden vallen in het gebied van de creatieve intuïties en waarmee tegelijk de wil zou verdwijnen-, moeten we er wel vanuit gaan dat de wereld en de wil in enen

⁴⁰ G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de geest, p.43.

gegeven zijn. (pp.53-54)

Sartre stelt dat de gewilde wil een andere aard heeft dan kennis⁴¹ en dat die twee geen immanente eenheid vormen.

Het gaat hier namelijk niet om *kennis*, die steeds een dualiteit van object en subject veronderstelt, maar om de voor het bewustzijn, als existentiële voorwaarde, kenmerkende doorzichtigheid. Het lijkt er nu echter op dat het gewilde willen waar het ons om gaat van dezelfde aard is als kennis, dat wil zeggen dat het in essentie een dualiteit behelst. Als we geen woordspelletje spelen, is het onmogelijk om de immanente eenheid te begrijpen van de wil en zijn object, zelfs al was dat een willen. En wel om de evidente reden, namelijk dat het object van de wil iets in de toekomst is. (p.49)

Sartre vervolgt even verderop diezelfde pagina: "Er ligt dus per definitie een tijdsspanne tussen de wil en zijn object, hoe gering die distantie ook mag zijn". Dat dit inzicht een blijvend subjectief karakter heeft is geen negatief aspect, zeker niet. Dat duidt er juist op dat we menselijk *kunnen* zijn in het maken van onze keuzes.

Sartre benadrukt het in de toekomst liggen van de wil door te benadrukken dat de wil zich kenmerkt door het feit dat ze niet direct vervulbaar is. Als ze direct vervulbaar was dan was het geen wil meer. Wat kenmerkend is voor de wil is juist dat we plannen kunnen maken voor morgen of voor over twee weken, zelfs al brengen we dat plan uiteindelijk niet ten uitvoer (dat is onze vrije keuze). Ik kan, zo stelt Sartre, verhinderen dat mijn verlangens worden verwerkelijkt. Dat maakt ook dat wij zelf de weerstand zijn en de gewilde wil (subjectief) dus van een andere aard is dan kennis (feiten).

Verwerkelijking door te handelen geschiedt dus volgens Sartre niet noodzakelijk, zoals bij Hegel: wij creëren de weerstand.

Wat voegt de factor tijd nu dus toe aan de inzichten die Kant en Hegel formuleerden? Het verwerkelijken van onze doelen vergt hoop en doorzettingsvermogen. We moeten kunnen geloven – het moet aannemelijk zijn – dat als we zaaien we in de meeste gevallen ook kunnen oogsten. We doen daarbij een beroep op onze verbeelding, we vertrouwen op onze tijdelijke aannames, zonder garantie. Onze verbeelding moet een brug in de tijd slaan zodat we die brug ook kunnen bewandelen. Als een draad die Spiderman uit zijn handpalm op zijn doel schiet en waaraan hij zich vervolgens optrekt. Onze wil ligt in tegenstelling tot kennis in de toekomst (wat natuurlijk niet wil zeggen dat we in de toekomst niet meer kunnen kennen, maar dat moeten we ons dan wel eerst als gewild doel stellen).

⁴¹ Jean-Paul Sartre, Schemeroorlog, p.49.

Waarachtige vrijheid

De 'waarachtige vrijheid' waarover de Beauvoir eerder sprak lijkt dus een oordeel te zijn over de status van het inzicht in de mogelijkheid vrij te zijn. Ik moet me dan ook wel "positief met mijn project identificeren" stelt de Beauvoir⁴². Maar mijn zijn-als-project is nooit absoluut gegrond in die zin dat we het niet anders hadden kunnen doen. Dus doordat ik mijn keuze maak, ken ik die keuze waarde (zin) toe, en dat rechtvaardigt ook direct de keus die ik maak. Ik verkies hem te gronden, dat maakt mijn keuze een rechtvaardige keuze. Onze verwerkelijking is dus nooit af, of statisch. We verwerkelijken ons steeds opnieuw, maar *zijn* nooit verwerkelijkt. We verlenen onze projecten in een voortdurende beweging steeds zelf een grond.

"geen existentie zou zich kunnen grondvesten wanneer zij van ogenblik tot ogenblik in het niets verzonk"⁴³, stelt de Beauvoir. We moeten dus een grond creëren - als weerstand - om niet in het niet te verzinken. Dus, deze grond kan tegelijkertijd ook niet volledig willekeurig zijn. Wil mijn handeling niet tot "stompzinnig en ondoorzichtig feit"⁴⁴ van het verleden vervallen dan moet ik mijn daad voortdurend hervatten. Als ik mijn daad als rechtvaardige daad beschouw en haar steeds voortzet, maakt dat hervatten mijn daad ook zinvol. Zo verwerkelijk ik mijn doel in mijn handelen en blijft het niet bij een abstract streven.

De Beauvoir benoemt dat dit de manier is waarop "creatieve vrijheid zich succesvol ontplooit zonder ooit in een ongerechtvaardigde feitelijkheid vast te lopen"⁴⁵. De vraag of dit ogenschijnlijke recept voor de vruchtbaarheid van onze (creatieve) daden een betere samenleving met zich mee brengt, blijft staan. Het vluchten in je zijn-als-object door je-zijn-als-project te ontkennen lijkt nu onrechtvaardig te zijn. Maar kan hier een groter moment uit voortvloeien? Alleen als iedereen zich die kwade trouw als zodanig aantrekt, en dat lijkt niet het geval te zijn. In onze relatie tot de ander, en in het grotere geheel van het politieke moment, kunnen we aan dit probleem misschien ontsnappen.

Het creëren van een weerstand als er geen absolute weerstand geldt

Een eventueel gebrek aan draagvlak voor moreel handelen is niet het enige probleem waar we op stuiten als we geen absolute weerstand ervaren. Ook het bestempelen van het steeds weer hervatten van ons zijn-als-project als zinvol, levert problemen op. De Beauvoir (Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid) geeft een definitie van walging:

⁴² Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.27.

⁴³ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.28.

⁴⁴ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.28.

⁴⁵ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.28.

Wanneer zijn transcendentie van haar doelstellingen is afgesneden, wanneer hij geen vat meer heeft op de objecten die er een geldige inhoud aan zouden kunnen geven, verstrooit zich zijn spontaniteit zonder iets te gronden; het is hem dan niet mogelijk zijn existentie positief te rechtvaardigen en hij ondergaat de toevalligheid ervan met verslagenheid en walging. (p. 31)

Maar wat wordt er verstaan onder het "geen vat meer hebben op"? Moeten we dat letterlijk duiden? De Beauvoir illustreert haar verhaal met het voorbeeld van een mens die gedwongen wordt steeds opnieuw dezelfde greppel te graven⁴⁶ en weer dicht te gooien. Hoewel deze mens zich strikt genomen misschien nog steeds kan verzetten, zijn zijn mogelijkheden sterk gereduceerd. Deze mens kan niet 'zijn-als-project' (vrij zijn) in de handeling die hij uitvoert. Maar kan walging niet ook om een andere reden ontstaan? Om deze mogelijkheid inzichtelijk te maken haal ik de film *Melancholia* aan (overigens was de titel van Sartre's boek *Walging* oorspronkelijk ook *Melancholia*⁴⁷) van Lars von Trier. Deze film gaat over een vrouw die op het punt staat te gaan trouwen. Hoe graag ze ook in de door haar gekozen rol wil volharden, de willekeur van welke keuze dan ook blijft haar achtervolgen. Ze ervaart elke verwerkelijking die zij in vrijheid kiest, elk doel dat zij zich zelf stelt, als het steeds weer dichtgooien en graven van dezelfde greppel. De zin, die dus moet ontstaan doordat ik het doel dat ik mezelf stel steeds opnieuw verkies, kan dus ook met walging worden ondergaan. We hoeven daarvoor niet eens "afgesloten te zijn van onze transcendentie". Het probleem dat we nu dus zien ontstaan is dat het onduidelijk is wat nu precies het verschil is tussen gedwongen worden tot het steeds weer opengraven en dichtgooien van dezelfde greppel en de gedwongen (we kunnen door het verstrijken van de tijd niet ontsnappen aan het moeten maken van keuzes tenzij we zelfmoord plegen) keuze voor het mogelijke? Want ook in het geval van de 'vrije' keuze (die dus vrij is omdat we kunnen kiezen) worden we uiteindelijk, door het verstrijken van de tijd, gedwongen. Hoe kan ik mezelf nu zo serieus nemen dat de grond die ik aan mijn keuze verleen niet wegzakt in het 'niet'? Door de kracht van de veronderstelling (we moeten aannemen dat er een eenheid kan bestaan, ook al 'wordt zij geweest') en de relatie tot de ander?

⁴⁶ Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*, p.31.

⁴⁷ Bron: *De prijs van de vrijheid*, Joep Dohmen en Maarten van Buuren p. 139

§ 3 - De relatie tot de ander

“Alleen door zich via de vrijheid van anderen te ontplooiën slaagt zij erin de dood zelf te overwinnen en zich als onvoorwaardelijke eenheid te realiseren”⁴⁸, zegt de Beauvoir.

Kunnen we hierin een oplossing vinden voor bovengenoemd probleem? En hoe Hegeliaans is deze stelling eigenlijk?

De Beauvoir stelt eerst het probleem aan de kaak dat als er maar één noodzakelijke verwerkelijking mogelijk zou zijn, en wij dus niet zelf onze wil gronden, hoe het dan toch mogelijk is dat er zoiets als kwade wil bestaat? Een terecht punt. Juist omdat het existentialisme, in tegenstelling tot het Duits idealisme, volgens de Beauvoir niet spreekt van een zuivere positieve vrijheid, is er ruimte om de kwade wil een plaats te geven (niet omdat we haar zo graag een plaats toekennen, maar omdat we haar bestaan niet kunnen ontkennen). Juist omdat de mens iets te verliezen heeft, de goede wil, heeft ze iets om na te streven. Juist om die reden kan het steeds opnieuw hervatten van dit streven de keuzes die hier mee gepaard gaan zinvol maken. De Beauvoir stelt dat het existentialisme het kwaad, net als de godsdiensten, maar in tegenstelling tot de filosofische traditie, weer een plek geeft, en niet als dwaling afschildert⁴⁹. Ook in het huidige tijdperk, waarin noumenologie⁵⁰ zegeviert, lijkt er maar weinig behoefte te bestaan het kwade onder ogen te zien. De achtergrond waartegen dingen verschijnen verdwijnt uit beeld. Ten koste van de menselijkheid, die juist kan ontstaan in het moment van erkenning van het offer dat met de keuze gepaard gaat.

De schuldvraag

Een commentaar van Hegel op het categorisch imperatief van Kant is dat ze uiteindelijk, in haar abstractie leeg is⁵¹ en dus niet op concreet niveau voorschrijft hoe we moeten handelen. Maar lost Hegel dit probleem nu echt op? Ook Hegel overwint uiteindelijk zijn subjectieve beginpositie niet volledig. Hegel stelt in *Fenomenologie van de Geest*:

Dit recht van het wezen staat echter tegelijk niet [zo] tegenover het zelfbewustzijn, als zou dit wezen ergens anders zijn, maar het is dit eigen wezen van het zelfbewustzijn; het wezen heeft slechts daarin zijn bestaan en macht, en zijn tegenstelling is de *daad* van het *zelfbewustzijn*. Want doordat dit juist zich als zelf is en tot de daad overgaat, verheft het zich uit de *eenvoudige*

⁴⁸ Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*, p. 33.

⁴⁹ Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*, p. 34.

⁵⁰ Zelfverzonnen woord waarmee ik verwijs naar Kant en doel op het huidige paradigma waarin we aannemen dat de wereld, zoals die in zichzelf is, volledig kenbaar zou zijn en waarbij onze relatieve verhouding die wij ten opzichte van die wereld innemen wordt ontkend.

⁵¹ G.W.F.Hegel, *Fenomenologie van de de Geest*, Boom 2003, p.44.

onmiddellijkheid en poneert zelf de *splitsing*. (p.142)

Hegels argument is dus juist dat het zelf de splitsing creëert, en daarmee dus niet gespleten is. Maar als zijn tegenstelling de daad van het zelfbewustzijn is, en het zelfbewustzijn nooit statisch kan zijn als levend organisme, hoe kan de tegenstelling dan ooit worden opgeheven?

Ook Hegel grondt uiteindelijk zedelijkheid in het zedelijke bewustzijn. Het besluit *op zichzelf*, is dan volgens hem ook gelegen in het negatieve⁵². Dat zou zuiver zijn. Maar kan er sprake zijn van een zuiver besluit, dat vooraf gaat aan de handeling, als de mens steeds in beweging is? Aan een handeling lijkt geen zuivere statische toestand vooraf te gaan. Ook volgens Hegel is elke handeling een *bepaalde* handeling, en daarmee dus onzuiver. Kan de mens dan aan onzuiverheid ontsnappen?

Hegel noemt die onzuiverheid de misdaad. De schuld die met de handeling gepaard gaat en die we - in het lijden dat we hierdoor ervaren - als zodanig erkennen⁵³. Maar in dat erkennen mag zij tegelijkertijd niet bestaan, anders was het geen misdaad, dient zij dan niet uitgebannen te worden? Schuld wordt dan positief benoemd, terwijl het besluit zelf een negativum zou zijn. De Beauvoir stelt daarom dat het manco dat met de keuze gepaard gaat ook geen positivum is, ze noemt het daarom het offer. Een offer dat we bewust moeten aanvaarden.

Volgens Sartre en de Beauvoir is de angst die we ervaren op het moment van een belangrijke keuze een openbaring van onze vrijheid en dus verantwoordelijkheid. In de woorden van de Beauvoir: "Alle dwalingen zijn mogelijk, aangezien de mens negativiteit is, en ze worden gemotiveerd door angst die hij voor zijn vrijheid ervaart"⁵⁴.

Met de komst van Jezus kwam ook de vergevingsgezindheid. Die zien we niet terug in het existentialisme, juist omdat het offer negativum blijft. Er wordt dan ook geen derde instantie in het leven geroepen die een eindoordeel uitspreekt. Jij bent het die te allen tijde verantwoordelijk is. Maar hoe moeten we dan ons falen duiden? Als ik het als zodanig benoem – wat Hegel doet - ben ik weer te kwader trouw, want ik maak mijn handelen, mijn vrijheid weer tot een ding met eigenschappen. Terwijl mijn verantwoordelijkheid nu juist ligt in het niet ontkennen van mijn vrijheid. Je kunt steeds opnieuw beginnen. Sterker nog, het zijn-als-project veronderstelt die mogelijkheid. Het gaat er de Beauvoir juist om dat we de offers van onze keuzes aanvaarden. Als je een eerder gemaakte keuze als fout bestempelt, dan wil dat zeggen dat jij die keuze niet had willen maken. Je kunt het verleden niet veranderen, maar wel in je toekomstige

⁵² G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de de Geest, p.143.

⁵³ G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de de Geest, p.144

⁵⁴ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.35.

handelen een ander offer kiezen. Een offer dat je wel kunt aanvaarden. Want er is geen keuze zonder offer, dat moeten we ons steeds realiseren. Vergeving is dus niet aan de orde omdat ons handelen niet statisch is, omdat je iedere dag opnieuw wel juist kunt kiezen.

Dit is erg radicaal gesteld. Maar we leven volgens de existentialisten dan ook niet zonder pijn. Zo draag je herinneringen met je mee. En die kunnen je achtervolgen, zelfs als je daar niet voor kiest. Maar ook dat moet je dan bewust aanvaarden. Waar het de Beauvoir om gaat is dus niet het vergeten of ontkennen van wat gebeurd is, maar het een plek durven geven. De kwade trouw zit hem juist in het ontkennen van de kwade wil. In het verdoezelen van fouten en het veroordelen van hun bestaan als zodanig. We dragen het verleden misschien mee als geweten, maar dat is geen ding met eigenschappen. En het staat je mogelijke vrije handelen in de toekomst niet in de weg. Als dat wel het geval is, dan ben jij het die die weerstand creëert, die weerstand is geen positieve gegevenheid, geen ding.

We moeten de mens dus niet beschouwen als een mens met eigenschappen. Ons zijn-als-project veronderstelt als mogelijkheidsvoorwaarde namelijk het steeds opnieuw kunnen beginnen. In die zin kan een project *als zodanig* niet slagen of falen, daarmee zou het verworden tot zijn-als-ding. En als je het zo zou benoemen ben je je vrijheid te kwader trouw. Als je jezelf tot ding maakt fixeert je jezelf, houd je jezelf als het ware voor dood. Want dood zijn is bij Sartre de situatie waarin je niet meer opnieuw kunt beginnen, en dat kun je volgens Sartre iedere dag, tot aan je dood.

De rol van de ander in de verwerkelijking onze vrijheid

Door mijn 'zijn' als kunstenaar een aantal jaar geleden volledig te betwijfelen, verloor ik uiteindelijk ook de reden om te maken. De enige mogelijkheid waardoor ik mijzelf voorbij het nihilisme kon krijgen, was door het doen van de volgende aanname: als ik nooit met zekerheid kan weten of ik een kunstenaar *ben*, mezelf met andere woorden niet in substantiële zin als kunstenaar kan bestempelen, dan kan ik slecht doen *alsof* ik kunstenaar ben. Deze mogelijke aanname biedt perspectief. Het verleent je de vrijheid niet afhankelijk te zijn van een bepaalde rol, ik kan immers ook een andere rol kiezen. En het laat zien dat – wil ik als kunstenaar door het leven gaan – ik mijn handelen als kunstenaar voort moet zetten omdat ik anders het door mij bepaalde doel in ieder geval nooit kan verwerkelijken. Ik noemde dit de kracht van de veronderstelling.

Ik citeer de Beauvoir uit *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*:

La valise vide is het [de] getuigenis van een jonge man die een bittere wrok koestert om het feit dat hij existeert als gemis aan zijn, dat hij geen zijn is; dat is

een authentieke beleving waaruit men zich alleen kan redden door het gemis te aanvaarden, door de mens die existeert voorrang te verlenen boven de idee van een God die niet existeert. (p. 56-57)

Aanvaarden we dat we nooit kunnen *zijn*, betekent niet dat ons handelen zinloos is. Alleen als we de zin buiten ons zelf leggen zou ons handelen leeg worden. Maar de zin ligt in ons zelf besloten, in de keuzes die wij zelf maken. Maar deze staan op de een of andere manier wel in relatie tot de ander/het andere.

Ik doodde in figuurlijke zin als kunstenaar de - door mij in mijn werk gecreëerde - toeschouwers van mijn werk, die ik de vorm van een soort cowboy-konijnen had gegeven, en begroef deze na een lange strijd⁵⁵. Toch voelde deze overwinning niet als een ware triomf. Ook al realiseerde ik me dat alleen ik zelf mijn werk grond kan verlenen, mijn gewonnen vrijheid is toch wel heel relatief als ze niet in relatie staat tot de menselijke vrijheid in het algemeen. Het inzicht in de kracht van de veronderstelling gaf met andere woorden nog geen bevredigend (bevredigend is iets anders dan volkomen) antwoord op de vraag naar de waarde van het bestaan van werk zelf, slechts over de zin die ontstaat door maken van het werk. De waarde van het bestaan van het werk als zodanig lijkt toch te ontstaan in relatie tot de ander. Namelijk omdat alleen de ander de door jouw zelf gecreëerde zin als zodanig kan erkennen. Door bijvoorbeeld het werk dat je maakt voor hem of haar als waardevol te erkennen. Zij kunnen niet delen in jouw maakproces, wel in een maakproces. En vanuit hun menselijke vrijheid kunnen ze jouw vrijheid erkennen.

Dat was ook wat we in de film *Melancholia* zagen gebeuren. Want wanneer is de vrijheid om kunst te kunnen maken, of jezelf een ander doel te stellen, niet net zo zinloos als het steeds weer graven van dezelfde greppel? Met andere woorden: ligt de zingeving van een handeling echt alleen in het hervatten van wat je zelf verkiest boven iets anders? Pas als de hoofdpersoon in *Melancholia* zich verantwoordelijk voelt voor de hoop van het kind - dat op het punt staat om met alle personages tegelijk door een meteoriet om te komen - doet ze een beroep op haar fantasie. Ze geeft het kind hoop op onaantastbaarheid door houvast te creëren voor het kind, door het een door haarzelf verzonden verhaal te vertellen.

Wij kunnen de feiten interpreteren en betekenis verlenen, sterker nog, we kunnen niet aan die interpretatie ontsnappen. En natuurlijk is het makkelijk een kind ergens in te doen laten geloven. Die rol nemen we niet in tegenover andere volwassenen. Wat we met hen delen is hetzelfde lot, namelijk dat we elkaar nooit volledig kunnen overtuigen van de substantialiteit van een bepaald verhaal. We delen ons zijn als positieve

⁵⁵Zie www.marinkemarcelis.com voor het werk dat ik beschrijf (2006-2011). De titel overigens van laatstgenoemde werk was 'L'enfer c'est les autres', een verwijzing naar een uitspraak van Sartre.

existentie van een manco. Samen met andere volwassenen kunnen we over dit ehec communiceren in allerlei vormen. Tegenover kinderen kunnen we dit ehec misschien beter verdoezelen, zij nemen immers ook nog niet die afstand in tot hun bepaaldheid zoals volwassenen dat doen. Ik denk dat ieder mens zelf zijn vrijheid moet ontdekken. Maar dit vraagstuk kan ik wellicht beter aan de psychologen en pedagogen over laten.

Het creëren van een (beeld-)verhaal heeft desalniettemin – ook voor volwassenen – wel een bepaald effect op onze gemoedstoestand, onze keuzes etc. Dat kunnen de psychologen en reclamemakers feitelijk beamen. Er bestaat geen volledige objectieve interpretatie van feiten, en feiten staan nooit op zichzelf. De vraag is namelijk steeds opnieuw: wat doen wij met de feiten? Het feit dat een atoombom veel kan vernietigen zegt niets over hoe we zo'n vernietiging ervaren, waarom we iets zouden willen vernietigen etc. Die keuzes zijn menselijke keuzes. En menselijke keuzes worden gedragen door iets anders dan de feiten alleen.

Natuurlijk rijst nu ook de aloude vraag: hoe kunnen we dan de schadelijke verhalen scheiden van de verhalen waar we baat bij hebben? Allereerst door geen enkel verhaal als substantieel absoluut te stellen. Daarnaast misschien ook door in onze relatie tot de ander verantwoordelijkheid te dragen en deze verantwoordelijkheid (die een niet-heid is) wel als absoluut te stellen. Op die manier zou de triomf van de moraal over de feitelijkheid pas betekenis krijgen in relatie tot de ander.

§ 4 – Een rollenspel

Simone de Beauvoir beschrijft verschillende rollen die mens in kan nemen. De moreel authentieke levenshouding is, in tegenstelling tot de andere rollen, een rol zonder positief benoembare eigenschappen. In die rol streeft men namelijk de lege plaats (in fenomenaal empirische zin) na die vrijheid heet. In alle andere rollen, met bepaalde eigenschappen, ben je dus steeds op een bepaalde manier de vrijheid te kwader trouw. Ik beschrijf deze verschillende rollen omdat ze zeer tot de verbeelding spreken en op een concrete manier inzichtelijk maken wat de consequenties van bovenstaande uiteenzetting praktisch gezien kunnen zijn.

De serieuze mens

Kinderen, stelt de Beauvoir, beschouwen waarden als kant-en-klare dingen, als gegeven feiten. Het kind "gelooft . . . aan het zijn van zijn ouders" ⁵⁶. De ouders zijn de derde instantie die - zoals God - een oordeel uitspreekt over goed en kwaad. Het kind is niet absoluut vrij en dus ook niet absoluut verantwoordelijk. Tot de dag waarop we als met een zondeval uit onze jeugd vallen. Plots krijgen wij de verantwoordelijkheid voor ons handelen, blijkt er helemaal geen derde instantie te bestaan, en zien we de kwetsbaarheid van onze ouders onder ogen. Wij kunnen vanaf nu alleen zelf bepalen wat goed en fout is.

"Het kind ontsnapt gewoonlijk aan de angst voor de vrijheid; hij kan zo ongehoorzaam en lui zijn als hij wil . . . hij weet dat nooit iets door zijn toedoen zal gebeuren, alles is al gegeven; zijn daden zetten niets op het spel, zelfs hemzelf niet" ⁵⁷. Nu kunnen wij natuurlijk ook zo lui en ongehoorzaam zijn als we willen. Maar, met die kanttekening dat we de gevolgen daarvan wel moeten dragen als plicht van die vrijheid. Wij zijn het zelf die rechtvaardig moeten zijn. En de angst openbaart ons deze verantwoordelijkheid. Wij kunnen iedere dag opnieuw beginnen met het nemen van onze verantwoordelijkheid, met het genieten van onze vrijheid. Namelijk door de plicht te aanvaarden die dat met zich mee brengt.

Nu kan die onverantwoordelijke kinderlijke houding in bepaalde situaties blijven voortduren. Zoals bij "slaven die zich nog niet tot het besef van hun slavernij hebben opgewerkt" ⁵⁸. Volwassenen in zo'n situatie van onderdrukking - zoals de Beauvoir bijvoorbeeld ook de positie van veel vrouwen in de Westerse wereld van haar tijd benoemt - die ervoor kiezen, of er in toestemmen zo te leven, verzaken hun plicht tot vrijheid, indien de mogelijkheid voor handen is aan die onderdrukking te ontsnappen.

⁵⁶ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.38.

⁵⁷ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.38-39.

⁵⁸ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.39.

Toch is het volgens de Beauvoir maar zelden dat die kinderlijke houding voort blijft duren in de volwassenheid. Tijdens de pubertijd begint een kind zichzelf vragen te stellen als: "waarom moet ik zo handelen?"⁵⁹. En het is in het stellen van de vraag dat onze subjectieve verhouding tot ons zijn ontstaat. Het stellen van de vraag opent de deur naar de vrijheid. Want: mijn situatie, of de houding die ik ten opzichte van mijn situatie inneem, zou misschien ook een andere kunnen zijn.

Kinderen stellen (zichzelf) natuurlijk ook vragen, zoals: doe ik het goed? Maar, altijd in de veronderstelling dat er een mogelijk antwoord op die vraag is. Volwassenen kunnen die aanname niet meer doen, zij moeten die verantwoordelijkheid voor de formulering van een mogelijk antwoord zelf dragen.

Als puber word je gedwongen een subjectieve houding in te nemen tot je veronderstelde bepaaldheid. Je wordt gedwongen een standpunt in te nemen. Ook al kan niemand je vertellen wat dat standpunt zou moeten zijn. Er is namelijk geen sprake van zoiets als het juiste antwoord. We kunnen niet anders dan in vrijheid kiezen en onze keuzes steeds zelf rechtvaardigen. Er is immers geen derde instantie het voor ons zal doen.

Toch laat de Beauvoir nu ook de fuik van de 'absolute' vrijheid zien, waar we vanuit deze existentialistische redenering in terecht lijken te komen. Enerzijds lijkt alles open te liggen, maar, "in werkelijkheid zijn koersveranderingen moeilijk omdat de wereld onze keuze terugkaatst . . . zo ontstaat er een steeds nauwere cirkel waaruit ontsnapping steeds onwaarschijnlijker wordt"⁶⁰. Kortom, we staan vanuit die vrijheid altijd in relatie tot onze gesitueerdheid. Zowel lichamelijk, sociaal, maatschappelijk etc. En naarmate we ouder worden, worden onze mogelijkheden in letterlijke zin ook beperkter.

"De moraal is de triomf van de vrijheid over de feitelijkheid; en de ondermens realiseert slechts de feitelijkheid van zijn bestaan"⁶¹. De ondermens, zo stelt de Beauvoir zoekt zijn toevlucht "in de kant-en-klare waarden van de wereld van de serieusheid"⁶², net als het kind. Maar het kind "krijgt zijn situatie opgedrongen"⁶³. De ondermens echter verkiest zijn situatie boven zijn mogelijke vrijheid en is daarmee de vrijheid te kwader trouw.

Doordat de tijd verstrijkt kan een mens niet verhinderen dat hij existeert. We kunnen onze vrijheid dus wel te kwader trouw zijn, door te vluchten in ons zijn-als-ding, maar daarmee verdwijnt de ontologische mogelijkheid te zijn-als-project (zolang we leven) niet.

⁵⁹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.40.

⁶⁰ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.41-42.

⁶¹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.46.

⁶² Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.45.

⁶³ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.40.

"Er is van serieusheid sprake zodra de vrijheid zich verloochent ten bate van doeleinden die men absoluut heet" ⁶⁴. Als ik bijvoorbeeld overtuigd ben van mijn plicht een huis te moeten bezitten of een baan van 9 tot 5 voor vijf dagen in de week, dan doe ik alsof die plicht vast staat. Ik maak haar in dat geval tot absolute plicht. Maar een *bepaalde* inhoud is nooit absoluut. Wil ik dus niet te kwader trouw zijn, dan moet ik steeds opnieuw kiezen waarvoor ik kies, maar dat kan ook iets anders zijn, dan wat ik voorheen heb gekozen. Het gaat er om dat ik me blijf realiseren dat ik ook iets anders kan kiezen. En dat als ik reden zie omdat te doen, ik ook verplicht ben dat te doen. Die reden echter, die ervoor zorgt dat ik het ene verkies boven het andere, moet ik grond verlenen. Daarmee rechtvaardig ik mijn keuze. Zonder de gevolgen van die keuze in het geheel te kunnen overzien aanvaard ik het offer dat met die keuze gepaard gaat als mijn verantwoordelijkheid.

In plaats van dat de serieuze mens zijn vrijheid steeds weer opnieuw hervat, verloochent hij zijn vrijheid dus eigenlijk steeds opnieuw. Een serieuze mens "verbergt zijn subjectiviteit onder het pantser van de rechten die uit de door hem erkende ethische wereld voortvloeien; hij is geen mens meer maar een vader, een baas, een lid van een christelijke kerk of van de communistische partij" ⁶⁵. Dat ik een rol aan moet nemen, dus moet zijn-als-ding is onoverkomelijk. Maar ik val nooit samen met een rol die ik inneem. Elke rol blijft in ontologische zin *slechts* een rol. "De serieuze mens trekt niets in twijfel" ⁶⁶, die neemt de wereld dus zoals die aan hem of haar verschijnt en stelt dat dit de wereld *is*. Deze mens verhoudt zich dus niet tot zijn bepaling in reflectieve, verantwoordelijke zin. De serieuze mens "weerhoudt zich ervan te bestaan omdat hij niet in staat is zonder garantie te bestaan" ⁶⁷. De vragende houding waarin de mens twijfel uit over de situatie waarin hij zich bevindt, openbaart hem zijn mogelijkheden. De angst die daarmee gepaard gaat moeten we als offer aanvaarden voor onze vrijheid.

De nihilist

"De nihilist staat dicht bij de serieuze levensopvatting, want in plaats van zijn negativiteit als levende beweging te realiseren, vat hij zijn nietheid op een substantiële manier op" ⁶⁸. De zin van een handeling zal zich nooit voorafgaand aan de handeling openbaren, dat liet Hegel zo mooi zien. Je moet noodzakelijkerwijs aannemen dat het zin heeft, wil de zin zich kunnen openbaren. De kracht van de veronderstelling is recursief. Recursie betekent letterlijk: terug uit gaan, afname in vooruitgang. Het is een verwijzing

⁶⁴ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.47.

⁶⁵ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.49.

⁶⁶ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.50.

⁶⁷ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.51.

⁶⁸ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.53.

naar zichzelf, een formele zelfbetrekking die toch uitgebreidheid kent. Zoals het droste-effect of de fractal (een ding in een ding in een ding). Het gevaar van recursie is dat het kan leiden tot circulair redeneren. De kracht zit hem juist daarin dat je datgene gebruikt wat je veronderstelt, om het veronderstelde te bewijzen. Als je bijvoorbeeld de vraag stelt naar het mogelijke bestaan van vrijheid, dan veronderstelt die vraagstelling zelf (dus niet de inhoud van die vraag) in ontologische zin de mogelijkheid om vragen te stellen. In het stellen van de vraag kan men zich van zijn vrijheid bewust worden. Sartre zegt hierover: "het is de aard van het bewustzijn 'als cirkel' te bestaan. Dit kan in de volgende bewoordingen worden geformuleerd: elk bewust bestaan bestaat als iets dat zich ervan bewust is te bestaan" ⁶⁹. Omdat volgens Sartre "het eerste bewustzijn van bewustzijn niet thetisch⁷⁰ is: het is slechts één met het bewustzijn waarvan het het bewustzijn is"⁷¹, spreekt hij daarom grammaticaal gezien van de term 'bewustzijn (van)'. Bewustzijn (van) is dan de eenheid van het waarnemingsbewustzijn en de waarneming zelf. Het gaat dus nu niet om het epistemologische aspect van deze eenheid maar om het ontologische aspect. Van de vrijheid die we bewust worden in de vraagstelling.

Het verschil met de serieuze mens en de nihilist is dat bij de nihilist de "verzaking niet oorspronkelijk is; zij hebben zich aanvankelijk in de wereld geworpen, soms zelfs met gulle overgave; zij bestaan en weten het" ⁷². De nihilist is dus niet in staat haar niet-substantiële project steeds te hervatten omdat ze het doel zelf geen grond kan verlenen.

De voortdurende negatie . . . van de kunst door de kunst is in de incoherentie van het dadaïsme verwezenlijkt; door een leuze van wanorde en anarchie in praktijk te brengen slaagde men er in elke zinvolle gedragslijn te vernietigen en daarmee ook alle doeleinden en tenslotte zichzelf. (p.54)

Aldus Simone de Beauvoir (*Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*).

⁶⁹ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet*, p.37.

⁷⁰ p.11 www.perick.nl over zelfbewustzijn: 'In de terminologie van Sartre kan men hier spreken van een niet-thetisch bewustzijn. Het is niet een apart bewustzijn met een eigen object, maar de enig mogelijke manier waarop bewustzijn van iets kan bestaan.'

⁷¹ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet*, p.38.

⁷² Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*, p.53.

Moreel authentiek handelen

Is er een wezenlijk verschil tussen moreel authentiek⁷³ en moreel inauthentiek⁷⁴ handelen als zowel de absolute zelfverwerkelijking als de absolute zelfnegatie zich volgens hetzelfde systeem lijken te voltrekken? En, als we dat verschil als zodanig benoemen brengt dat dan geen kwade trouw met zich mee omdat we het verschil dan identiteit toekennen? Met andere woorden, tot ding maken.

Beide vormen van handelen lijken in die absolute beweging - en alleen omdat ze als absoluut wordt gesteld - geen recht te (kunnen) doen aan de ander. Dat wil zeggen, dat de ander in dat geval niet in zijn vrijheid kan worden erkend. Zowel niet als we de ander of ons zelf als volledig doel in zichzelf zien als dat we ons zelf of de ander als volkomen middel beschouwen. Er is dus een verschil tussen beide vormen van handelen, maar de inhoudelijke bepaling van dat verschil blijft in feitelijke zin leeg, we kunnen haar dus niet als ding benoemen. Zoals we eerder ook zagen bij het argument van Sartre over het verschil tussen een bepaalde maar tegelijkertijd willekeurige afstand⁷⁵.

Juist in de verhouding van dubbelzinnigheid kan de moraal ontspruiten. In die kloof tussen subject en object, tussen onszelf en de ander, en breder, uiteindelijk tussen vrijheid en natuur. Willen we moreel leven betekent dat wel dat er een verhouding tussen natuur en vrijheid moet bestaan die 1. Het voortbestaan van de vrijheid veiligstelt, en dat vereist wederkerigheid van onze vrijheid en; 2. Dat zonder *bestaan* van mensen ook geen menselijke vrijheid kan bestaan. Het positieve is dus altijd noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van vrijheid.

Nu kunnen we opmerken dat er mensen zijn die niets op hebben met het voortbestaan van de vrijheid en die om bestaan al helemaal niets geven. Dat ze daarin logischer wijs misschien te kwader trouw zijn of volgens deze ideeën zelf geen recht op bestaan hebben, dat zal ze dan een wordt wezen. En dat kan. Het bestaan van de kwade wil kunnen we niet ontkennen, we moeten haar volgens de Beauvoir dan ook niet verdoezelen. Als iemand alles wil vernietigen kunnen we dat niet voorkomen. Hooguit kunnen we elkaar het goede voorbeeld geven en op institutioneel niveau de voorwaarden creëren die het voortbestaan van de vrijheid tot doel hebben. Want als we wel willen voortbestaan als mensheid, dan zullen we – over het algemeen - aan die voorwaarden van bestaan en wederkerigheid moeten voldoen.

⁷³ Zoals bijvoorbeeld Kant voorschrijft, waarbij we de ander als doel in zichzelf beschouwen en nooit slechts tot middel maken.

⁷⁴ Ter illustratie van deze vorm van handelen introduceert de Beauvoir de hoofdpersoon uit de roman Gilles. Deze hoofdpersoon maakt iedereen om hem heen en uiteindelijk ook zichzelf kapot. We kunnen de ideeën van Markies de Sade ook als voorbeeld nemen. Hij stelde dat mensen elkaar onderling in morele zin geen enkele rekenschap verschuldigd zijn.

⁷⁵ Zie pagina 16 van deze scriptie.

De Beauvoir⁷⁶ trekt de volgende conclusie:

De nihilist heeft gelijk wanneer hij denkt dat de wereld geen enkele rechtvaardiging *bezit* en dat hij zelf niets *is*; maar hij vergeet dat het aan hem is de wereld te rechtvaardigen en zich, op aanvaardbare wijze te doen bestaan. (p.57)

'Op aanvaardbare wijze', stelt De Beauvoir. Aanvaarding vooronderstelt een kloof, iets verhoudt zich dus tot iets of iemand anders. Het lijkt bij uitstek een begrip dat past bij een situatie die niet perfect is, anders valt er immers niets te aanvaarden. Zoals we eerder zagen is de mens volgens de Beauvoir dan ook "positieve existentie van een manco"⁷⁷. Het is voor mij heel begrijpelijk dat Hegel nu juist de verhouding tussen natuur en vrijheid probeert te gronden in de Anerkennungsrelatie⁷⁸ – dus via de ander – juist omdat in onze sociale betrekkingen de moraal op het spel staat. Maar, waar de Beauvoir nu op wijst, is dat we dit inzicht niet als absoluut moeten stellen. Omdat we dan met ons object-zijn samenvallen en ons daar dus niet meer toe kunnen verhouden in reflexieve zin en dus ook geen morele houding meer in kunnen nemen.

De avonturier

De Beauvoir vervolgt haar uiteenzetting met de beschrijving van de avonturier. "De avonturier heeft niet de bedoeling te zijn . . . hij richt zich uitdrukkelijk op de existentie . . . , maar blijft onafhankelijk ten opzichte van het doel"⁷⁹.

Het is het positieve element van onze "positieve existentie van een manco" die de authentieke morele levenshouding van haar solipsisme moet ontdoen. Maar als we *zijn* als *niet zijn*, wat is nu dan status van dat positieve element?

De Beauvoir stelt⁸⁰:

Elke daad voltrekt zich in een menselijke wereld en gaat de mensen aan. Wat het avontuur onderscheidt van een simpel spel is dat de avonturier er zich niet toe bepaalt in eenzaamheid zijn existentie te bevestigen; hij bevestigt haar met betrekking tot andere existenties: hij moet partij kiezen. (p.60)

De keuze waarvoor de avonturier komt te staan legt de mogelijke rol van de ander (voor ons), in de overschrijding van onze subjectiviteit, bloot. De avonturier kan kiezen voor

⁷⁶ Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid

⁷⁷ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.57.

⁷⁸ Phaenomenologie de Geistes, The Echo Library (2006). P.275

⁷⁹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.59.

⁸⁰ Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid

een moreel authentieke houding⁸¹, hij kan dat ook nalaten. In het eerste geval respecteert hij de vrijheid van de ander en helpt hij de ander ook deze te ontplooiën. In het tweede geval neemt de avonturier deze verantwoordelijkheid niet. In het eerste geval krijgt het handelen direct morele inhoud, in het tweede geval blijft de avonturier onverschillig ten opzichte van deze inhoud.

We hebben nu verschillende rollen gezien die de Beauvoir beschrijft: de ondermens, de serieuze mens, de nihilist en de avonturier. De verschillende rollen kunnen in elkaar overgaan. De gepassioneerde mens, die ze nog aan de reeks toevoegt, streeft naar bezit van zijn vrijheid.

De gepassioneerde mens

Zijn passie is dan ook maniakaal en niet genereus. Maar vrijheid kunnen we niet bezitten. Als de aanvaarding van dit menselijke manco achterwege blijft, is de gepassioneerde mens gedoemd tot een tragische afhankelijkheid van iets dat nooit zal komen.

De liefde illustreert goed wat hier nu gaande is en waarom we vrijheid niet kunnen bezitten als ding ook al gaat het positieve vooraf aan het mogelijke bestaan van de vrijheid (negatieve).

De liefde

"Authentiek liefhebben betekent hem liefhebben in zijn anderheid en in die vrijheid waardoor hij ontsnapt"⁸². Aldus de Beauvoir. Sartre zegt hierover in *Het zijn en het niet*:

Als de beminde in een automaat is veranderd, blijkt de minnaar weer alleen te zijn [MM: en dat wil hij klaarblijkelijk niet]. De minnaar begeert dus niet de beminde te bezitten zoals men een ding bezit [MM: dus moeten we zijn vrijheid waarborgen zodat hij niet tot ding verwordt]; hij eist een speciaal soort toe-eigening. Hij wil een vrijheid als vrijheid bezitten. (p.474)

Volgens Sartre onderscheidt zijn analyse zich van die van Hegel omdat Sartre niet nastreeft de "zuivere categorie van de ander toe te eigenen"⁸³. Volgens Sartre is deze categorie "bedacht noch zelfs denkbaar"⁸⁴. Nu zit hem het verschil tussen beide filosofen in dit geval ook niet in de categorie zelf, maar in het *streven* naar die categorie, want

⁸¹ Maar deze heeft zoals we zagen dus geen eigenschappen, het is een lege plaats zoals de symbolisch indirecte voorstelling van Kant, die dus een bepaaldheid kent maar niet naar feitelijke inhoud.

⁸² Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.66.

⁸³ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet*, P.472

⁸⁴ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet*, P.472

ook Hegel stelt dat we die zuivere categorie, het absolute, nooit volledig kunnen kennen en dus nooit volledig verwerkelijken (want dat kunnen we dan niet meer weten)⁸⁵. Ons ik als ik bestaat volgens Hegel slechts in de taal, maar bestaat daarmee voor Hegel wel als positieve voorwerpelijkheid die "zijn ware aard bij zich heeft"⁸⁶.

Dat we de ander niet kunnen bezitten als we onze vrijheid en de vrijheid van de ander respecteren, wil mijns inziens overigens niet zeggen dat je niet steeds weer voor elkaar kunt kiezen. Dat kunnen we elke dag opnieuw. Maar het is nooit een garantie dat we niet op een dag een andere keuze zullen maken. We moeten dat aanvaarden willen we iemand in vrijheid kunnen liefhebben.

De Beauvoir gaat in op wat Sartre de blik van de ander noemt. In de blik van de ander verval ik tot mijn zijn-als-ding. Word ik object. Echter de Beauvoir stelt al direct dat het naïef is de ander om die reden te haten, ook al is dat een eerste respons. Want "men kan de wereld slechts ontdekken op basis van een door de andere mensen ontdekte wereld; elk project wordt bepaald door zijn wisselwerking met andere projecten; maken dat er 'zijn zij' betekent door het zijn heen met anderen communiceren"⁸⁷.

De idee van de liefde van Sartre en de Beauvoir laat mooi zien hoe onze vrijheid noodzakelijkerwijs in relatie staat tot de vrijheid van een ander en hoe dus een mogelijke moraal dubbelzinnig zal zijn. Willen we dat er 'zijn zij' betekent dus ook een relatie tot de ander (de mensenwereld) aangaan. Onze subjectiviteit transcendeert volgens de Beauvoir dus noodzakelijkerwijs naar de ander.

⁸⁵ Paul Cobben, 'Hat Hegels Subjektbegriff das 20. Jahrhundert überlebt?', p.322

⁸⁶ G.W.F.Hegel, Fenomenologie van de de Geest, p.165.

⁸⁷ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.70.

§ 5 – Weerstand

Simone de Beauvoir zegt in *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*:

De mens wordt niet onderdrukt door de dingen . . . hij komt in opstand tegen andere mensen. De weerstand van het ding ondersteunt de actie van de mens zoals de lucht de vlucht van de duif ondersteunt; en door zich via de dingwereld te ontwerpen maakt de mens het ding uit vrije wil tot obstakel, neemt hij het risico van het ehech op zich zonder er een ontkenning van zijn vrijheid in te zien. (p.80)

Onderweg op mijn fiets ontdek ik dat de reden dat ik vooruit ga berust op het feit dat ik weerstand ondervind. Doordat ik mij af kan zetten op de trappers haakt de ketting op het tandwiel dat om haar as draait. En door de tweede as met het tweede tandwiel wordt de cirkelbeweging omgezet in een langgerekte ovale beweging. De verticale beweging wordt als het ware omgezet in een horizontale vooruitgaande beweging.

De twee vormen van weerstand die hier relevant zijn, lijken me: weerstand in directe (toetsbare) zin - bijvoorbeeld: 'ik kan niet meer' (je valt letterlijk om) – en weerstand die we ons zelf opleggen, bijvoorbeeld: 'ik kan niet meer, of toch wel...' (je valt niet om), er is een vrije marge. De eerste vorm is een positieve weerstand, iemand houdt je bijvoorbeeld tegen door je vast te binden, en geestelijk af te leiden. Je kunt werkelijk nergens heen. Het is dus in de tweede vorm dat we in vrijheid zelf voor een weerstand kunnen kiezen. Zo kunnen we ervoor kiezen op de fiets te stappen en ons zo sneller voort te bewegen dan te voet. Zo kan de weerstand van de dingwereld de vrije mens ondersteunen.

We creëren dus weerstand door ons op een bepaald manier tot de dingen en mensen om ons heen te verhouden. Door de verhouding die wij zelf innemen kan de weerstand die we door keuze ondervinden ons een richting op stuwten (vallen we net terug in het niet). We bepalen dus zelf de randvoorwaarden waarlangs we ons verwerklijken (niet als definitieve identiteit). De verwerklijking van een doel dat we ons stellen is zonder garantie. Maar, willen we een zinvol leven leiden dan zullen we ons een doel moeten stellen dat we willen bereiken, ook al bestaat de kans dat we hierin falen. De mens mag volgens de Beauvoir "nooit van zichzelf afstand doen ten gunste van enig ding"⁸⁸ En ze

⁸⁸ Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*, p.80.

voert dit idee zo radicaal door dat dit zelfs ons ding-zijn aan gaat als lichaam: "hij moet de dood aanvaarden . . . als het risico dat elke levensdaad aankleeft" ⁸⁹.

Het is de mens – zowel wijzelf als de ander - die de zin van ons handelen kan doen laten verdwijnen. De ander kan ons van ons leven beroven, maar het is ook de andere mens die ons als vrij mens kan erkennen. Zonder andere mensen kan zoiets als menselijkheid helemaal niet bestaan. Op deze gespannen voet waarin wij ons tot onze medemens verhouden moeten we partij kiezen, immers, "men ondergaat een oorlog, . . . niet zoals men een aardbeving ondergaat" ⁹⁰.

En nu zien we ook expliciet de stap die de Beauvoir maakt van de rechtvaardiging van ons zijn-als-project naar het grotere moment van een ethiek. "Een leven rechtvaardigt zich slechts wanneer zijn streven naar zelfbestendinging geïntegreerd is in zijn zelfoverschrijding en wanneer deze zelfoverschrijding geen andere grenzen heeft dan die het subject zichzelf stelt" ⁹¹. Vrij zijn gaat er dus niet over alles naar jouw hand zetten. Waar het om gaat is dat we de feitelijkheid kunnen "overschrijden in de richting van een open toekomst" ⁹². Het zijn-als-project van de ander is voorwaarde voor mijn zijn-als-project en omgekeerd. Met andere woorden: omdat mijn uitgangspositie subjectief blijft moet ik zelf de voorwaarden van de (mijn) vrijheid bepalen.

⁸⁹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid, p.80.

⁹⁰ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.81.

⁹¹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.81.

⁹² Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.89.

§ 6 – Wat kan het criterium zijn in de keuzes die wij maken?

Volgens Sartre is onze dood de fixatie van ons zijn. We kunnen dan niet meer iets anders worden. Ons zijn-als-project, het bewegen naar de open toekomst, is dan voorbij. Maar dat betekent niet dat de andere mensen ons dan tot ding moeten maken. Althans niet volgens Adam Czerniakow⁹³.

Czerniakow verdedigde ten tijde van de Tweede wereldoorlog de belangen van de joden. Hij schreef een dagboek over zijn ervaringen tijdens de oorlog. Op 23 juli 1942 pleegt hij zelfmoord. Dit was een dag na het eerste transport naar Treblinka. Czerniakow definieerde deugd aan de hand van de volgende gebeurtenis: een vrouw duwt de ingewanden van een man die door de nazi's is neergeschoten, terug in zijn lichaam en brengt hem naar een EHBO-post, waar hij komt te overlijden. Door de nazi's werd hij in een massagraf geworpen. De vrouw graaft hem op uit dit massagraf en begraaft zijn lichaam opnieuw in een graf voor hem alleen. Deze handeling is volgens Czerniakow een act van deugd. Een mens is nooit slechts een middel maar altijd doel in zichzelf. Ook na zijn dood, ten behoeve van het voortbestaan van de vrijheid voor ieder mens. Het naziregime was makkelijker uitvoerbaar als getracht werd de mens tot abstract ding te maken. Willen we niet tot zo'n onmenselijkheid vervallen dan moeten we elk individu als doel in zichzelf beschouwen.

De Beauvoir schrijft in *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*:

Teruggebracht tot de feitelijkheid van zijn bestaan, verstard in zijn immanentie, van zijn toekomst afgesneden, beroofd van zijn transcendentie en van de wereld die deze transcendentie onthult, is een mens niet meer dan een ding tussen andere dingen dat men aan het totaal der andere dingen kan onttrekken zonder dat zijn afwezigheid enig spoor op aarde nalaat. (p.98)

Ze vertelt over de lijkstapels in de concentratiekampen en dat bij de aanschouwing van een lijk (lijken) onze ontzetting verloren kan gaan door hoe we ons tot deze feitelijkheid gaan verhouden. "Een lijk heeft de stompzinnige rust van de bomen en de stenen: het is gemakkelijk zeggen zij die het ervaren het hebben, om over een lijk te lopen, en nog gemakkelijker over hopen lijken"⁹⁴.

"Men moest steun vinden bij een politiek geloof, intellectuele trots of christelijke naastenliefde om door die vernederde lichamen heen de mens te blijven zien"⁹⁵.

⁹³ Bron: Shoah, door Claude Lanzemann.

⁹⁴ Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid* p.98.

⁹⁵ Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid* p.98.

De noodzaak van het bestaan van onze menselijke cultuur, van onze moraal, van de zin die wij aan het leven kunnen geven, strekt dus verder dan ons eigen leven. De vrijheid moet voortbestaan als gedachtegoed waaraan een mens zich op kan trekken wil ze niet tot machine verworden. Als we niet stuiten op een absolute weerstand moet de mens met en via andere mensen menselijkheid creëren. We zullen zelf een weerstand moeten scheppen om niet tot immoreel gedrag te vervallen.

Er moeten in dat geval dus op institutioneel niveau voorwaarden worden gecreëerd die het voortbestaan van de vrijheid waarborgen. Niet als ding, maar misschien meer zoals Rancière het bepleit. Volgens Rancière zou het politieke moment niet moeten liggen in de handhaving, maar in de erkenning en het zichtbaar maken van de voortdurende dissensus om zo de demos (het volk dat geen stem heeft) een stem te kunnen verlenen⁹⁶. Door de mens niet van zichzelf te abstraheren en alleen die abstractie te tonen, maar door steeds opnieuw zichtbaar te maken wat niet gerepresenteerd is. Pas als de dubbelzinnigheid op tafel ligt kan men het offer dat met zijn keuze gepaard gaat bewust aanvaarden en kan een handeling een morele handeling worden. Ik zeg 'kan', omdat we het morele als zodanig niet terug zullen vinden in de feiten, maar in onze mogelijke menselijke verhouding tot die (mogelijke) feiten. Met andere woorden, 'de wens dat er zijn zij' zoals de Beauvoir dat mooi formuleert, lijkt alleen te kunnen bestaan als zij zich uit kan strekken in een open toekomst waarvan wij het bestaan als samenleving *kunnen* waarborgen.

Verdoezeling van het echec

Het verwijt dat Simone de Beauvoir het nihilistische pessimisme en het rationalistische optimisme maakt is dat zij de offers - die de mens steeds in zijn handelen moet maken - verdoezelen. Ze lijken ongedaan te willen maken dat het de mens is die de verantwoordelijkheid moet dragen voor de menselijkheid. We kunnen die verantwoordelijkheid niet buiten ons zelf leggen. De diepe pijn die we ervaren doordat we in moeilijke keuzes *een mogelijk zijn* moeten offeren voor *het zijn* dat we erboven verkiezen zal blijven voortduren zolang we leven. We moeten haar dan ook bewust aanvaarden, ook als samenleving. De maatschappij als geheel is dan het menselijke geweten op institutioneel niveau.

Wanneer de geschiedenis een noodwendig verloop heeft, is er geen plaats meer voor de angst van de keuze, noch ook voor spijt of verontwaardiging, in geen hart kan een gevoel van opstandigheid ontkiemen. Dat maakt het historisch materialisme tot een zo geruststellende leer. (p.106, Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid)

⁹⁶ J. Rancière, *Dissensus. On politics and Aesthetics*, Chapter one, Ten Theses on Politics.

Het haalt in dat geval dus alle verantwoordelijkheid bij ons vandaan. En dat zou alleen mogelijk zijn als we geen besef hadden van tijd. Als we niet konden aannemen dat als we vandaag een zaadje zaaien deze volgende week kan ontkiemen. Maar dat kunnen we wel. Zoals wanneer we kunstwerk maken of scriptie schrijven.

Nut

In onze huidige maatschappij wordt de waarde van allerlei handelingen bepaald aan de hand van haar nuttigheidswaarde. Wat nuttig is moet toetsbaar zijn, is de aanname. Langs een concrete meetlat is het namelijk het meest gemakkelijk de waarde als hoeveelheid te bepalen. Zoals het grootste nut voor het grootste aantal, de maatstaf van het utilitarisme. Of een simpele kosten- en baten analyse (al is dan al steeds de vraag welke kosten en baten we in onze berekening moeten betrekken, en wanneer we iets kunnen bepalen tot kostenpost of opbrengst).

Volgens de Beauvoir is er maar een manier waarop we nut kunnen bepalen, het doel van de handeling moet de mens zelf zijn. Maar dat is nog niet zo eenvoudig want, vraagt ze zichzelf af, "is de zaak van de Mens die van elke mens?"⁹⁷ En wat als dit hoofddoel nu tot gevolg heeft dat we tussen mensen moeten kiezen, voor wie moeten we dan waarom kiezen?

De Beauvoir grijpt wederom naar het begrip tijd om dit morele dilemma het hoofd te kunnen bieden. Als de mens het uiteindelijke nut is dan moeten we het opperste doel nastreven, het voortbestaan van de vrijheid van De mens. Een menselijk individu realiseert zijn/haar vrijheid pas als-project, niet als louter ding. Pas in het licht van de open toekomst van ons zijn-als-project kunnen we volgens de Beauvoir deze moeilijke keuze tussen mensen maken. Maar hoe kunnen we ons nu een voorstelling van deze open toekomst maken? We kunnen haar misschien indirect symbolisch voorstellen, zoals Kant voor ogen had. Maar hoe helpt ons dat in een concrete situatie waarin ik bijvoorbeeld moet kiezen welke van mijn twee kinderen ik opoffer?

"Als middel, alleen door de doeltreffendheid waarmee het [heden] het aanbreken van de toekomst weet te bewerkstelligen, kan het heden zich op volwaardige wijze realiseren: tot zichzelf teruggebracht is het niets, men kan ermee doen wat men wil"⁹⁸.

Betekent dit dat het doel de middelen heiligt? Dat niet, stelt de Beauvoir, want dan gaan we uit van de vooronderstelling dat de mens zich als "pure [nadruk toegevoegd] positiviteit" (p.114) kan verwezenlijken, terwijl de mens (als mens) nu juist "oorspronkelijk negativiteit is" (p.114). De dubbelzinnigheid, het echec dat de mens in staat maakt menselijk te handelen is niet op te heffen, tenzij deze volledig zijn

⁹⁷ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.109.

⁹⁸ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.113.

bewustzijn verliest. Maar dan staan de andere nog van de situatie bewuste mensen, nog voor het echec hoe hiermee om te gaan.

We kunnen volgens de Beauvoir geen abstracte objectieve grond bepalen die a priori als moraal geldt. Geen levende waarheid kan zich als harmonie van dit menselijke echec losweken. De mens zou dan niet als mens bestaan maar volledig met zichzelf samenvallen. Dan "zou het absolute zwijgen van het in-zichzelf-zijn zich om deze negatie van de negativiteit sluiten; zonder de specifieke beweging [naar een open toekomst] die hem naar het zijn werpt zou de mens niet bestaan" ⁹⁹. Kortom, zouden we volledig met onszelf samenvallen, dan leven we niet meer als mens. We zijn dan, zo zou Sartre het benoemen, tot ding geworden, gefixeerd tot zijn, afgesloten van een open toekomst, dood.

We moeten in de strijd leren leven, deze aanvaarden en zelfs omarmen, want hierin ligt ook onze vrijheid. "Wanneer de mens op universele vrede wacht om zijn existentie op volwaardige wijze te gronden, zal hij ten eeuwigen dage wachten: er zal nooit een toekomst zijn die *anders is*" ¹⁰⁰. Dat wil zeggen, geen toekomst is ondubbelzinnig (en dus niet: de mens en zijn situatie kan niet veranderen), dus daar moeten we ook niet naar streven. In deze stellingname, waarin de factor tijd een prominente rol speelt (de toekomst is altijd een open toekomst), onderscheidt het existentialisme zich van het idealisme. De Beauvoir stelt dat we helemaal niet hoeven te kiezen tussen "het zinloze toeval van de discontinuïteit en de rationele noodwendigheid van de continuïteit" ¹⁰¹. Het een verschijnt namelijk tegen de achtergrond van het andere. En sterker nog, in ons dagelijks handelen doet het er ook niet toe, want, om met de woorden van de Beauvoir te spreken: "we moeten over de opportuniteit van een daad beslissen en trachten de doelmatigheid ervan te bepalen zonder dat wij alle aanwezige factoren kennen" ¹⁰². Het verschil tussen toeval en noodzaak ligt volgens de Beauvoir dan ook op het morele vlak. Het doel zou alleen dan de middelen heiligen als de volledige verwerkelijking van dit doel plaatsvindt ten tijde van (dus: in) de actie zelf. Het collectieve en individuele belang is dan volstrekt gelijk.

Het feest

Het heden kunnen we volgens de Beauvoir nooit *bezitten*. Het stadium van positieve eenheid kan met andere woorden niet blijven voortduren. We moeten beseffen, drukt de Beauvoir ons op het hart, dat "elke beweging van leven een glijden naar de dood is", maar ook dat "elke beweging naar de dood leven is" ¹⁰³.

⁹⁹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.115.

¹⁰⁰ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.116.

¹⁰¹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.118-119.

¹⁰² Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.119.

¹⁰³ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.123.

De feestelijke ervaring van eenheid is dus altijd van voorbijgaande aard. De mens kan zich dan ook alleen maar in deze voorbijgaande aard verwerkelijken. Als je een kunstwerk maakt, word je tijdens het maakproces in het werk gezogen, tot je er even kort mee samenvalt. Als het 'af' is verwordt het tot ding¹⁰⁴, het heeft dan geen open toekomst meer. Je zult weer opnieuw moeten maken. De toekomst verleent daarmee elke actie haar zin en ook substantie.

Dit betekent ook dat we de taken die we onszelf stellen als doel in zichzelf moeten zien, als einddoel. Maar nooit volkomen, want elke daad behoudt zijn antinomie. We moeten elke daad rechtvaardigen door het offer dat ermee gepaard gaat bewust te aanvaarden. Elke handeling is zelf einddoel maar nooit volkomen omdat ze ook nodig is om iets anders dat ook doel is, te bereiken. Het existentialisme kent zo gezegd niet meer of minder waarde toe aan het proces of eindproduct.

We zijn dus ook nooit 'klaar' met onze taken. Zo *ben* ik ook nooit kunstenaar, maar moet ik het elke dag opnieuw *worden geweest*. Mijn taak steeds hervatten en haar offers aanvaarden. Wat overigens niet wil zeggen dat ik geen andere taken op me kan nemen of kan weigeren een taak op me te nemen. Als ik de offers, die daarmee gepaard gaan, maar bewust aanvaard. De dubbelzinnigheid betekent dus dat de zin van onze daden nooit vaststaat, niet dat er niet zoiets als zin kan bestaan.

Descartes' *ik denk, dus ik ben* veronderstelt al de vraag: ben ik? De vraag gaat steeds overall aan vooraf. En het is deze vragende verhouding die mens tot zichzelf inneemt die mogelijkheden creëert daar waar we ze feitelijk niet voor mogelijk houden.

De moraal

"Wat moet men praktisch gesproken doen? Welke daad is slecht en welke goed? Met het stellen van een dergelijke vraag komt men eveneens in een naïeve abstractie terecht"¹⁰⁵. Volgens de Beauvoir kun je net zomin vragen naar een (a priori bestaande) moraal die ons voorschrijft hoe we moeten handelen als dat je een kunstenaar kunt vragen naar de exacte manier waarop hij zijn kunstwerken fabriceert. We moeten zelf in het moment onze verantwoordelijkheid dragen.

De Beauvoir nuanceert de idee dat wanneer ik overtuigd ben van mijn morele gelijk, ik ook een ander die moraal op zou moeten leggen. Hoewel men volgens haar niet medeplichtig mag worden aan de kwade trouw van een ander, moeten we het van de andere kant aan de ander laten om zichzelf "door het aanvaarde echec heen als vrijheid"¹⁰⁶ te bevestigen. Laten we dat niet aan de ander over dan beroven we de ander van zijn zijn-als-project, kortom: van zijn vrijheid.

¹⁰⁴ Toch is het de vraag hoe iets tot ding kan worden als geen 'zijn' voort kan duren.

¹⁰⁵ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.130.

¹⁰⁶ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.133.

Laatste woorden

Het existentialisme is – als we kijken naar de geschiedenis – ontstaan in de periode rondom de Tweede wereldoorlog. Die context heb ik niet betrokken in het schrijven van mijn scriptie. Vooral omdat ik graag in wilde gaan op de filosofische notie van subjectiviteit. Mijn doel is steeds geweest het bevragen van kaders, niet het in kaders plaatsen. Waarom ik dit nu aan de orde breng is omdat ik me afvraag waarom de existentialisten zich gedwongen zagen - juist vanwege de moraal - een theorie op te stellen die zich kenmerkt door een niet-zijn, en zich daarmee kant tegen het identiteitsdenken, waar de idealisten zich - juist weer vanwege de moraal - op beroepen. Met andere woorden: Waarom kiezen de existentialisten er nu voor vanuit een absoluut tegengestelde denkwijze, de mogelijkheid tot moraliteit te duiden?

Ik denk dat dit mede te verklaren is door de historische context. Doordat zij de Tweede wereldoorlog meemaakten zagen zij dat het denken van het Duits idealisme de verwerkelijking van het nazirijk niet heeft kunnen voorkomen. Je zou natuurlijk kunnen stellen dat de noodzakelijke verwerkelijking van de moraal het uiteindelijk van de nazi's gewonnen heeft. Maar dan doe je mijns inziens geen recht aan de slachtoffers. Die we ook volgens het Duits idealisme, als doel in zichzelf moeten zien. Als de moraal zich noodzakelijkerwijs via de praktijken van Tweede wereldoorlog moet verwerkelijken, is het dan niet legitiem om het noodzakelijke aspect van die verwerkelijking eens onder de loep te nemen? Ik denk van wel. De kwade wil zoals zij in de Tweede wereldoorlog naar voren kwam moeten we volgens de Beauvoir dan ook een plek geven, haar bestaan niet verdoezelen.

Ik vind het mooi dat de Beauvoir niet stelt dat het rationalistische optimisme of het nihilistische pessimisme heeft afgedaan. Dat zij de waarde juist van beide stromingen erkent. Dat strookt met haar *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*. Het existentialisme poogt niet een andere stroming te vervangen, daarmee zou ze zelf tot identiteitsdenken vervallen. Ze poogt de onoplosbare aporie te expliciteren.

Een kritiek op het existentialisme is de vraag naar de status van de vraagsteller. Als dit een niet-zijn blijft, hoe kan deze dan verantwoordelijk worden gehouden voor zijn daden binnen een rechtstaat? Moeten we dan zoiets als de het verdrag van mensenrechten van haar substantiële geldingskracht ontdoen? Kunnen we vertrouwen op het functioneren van ieder individu als moreel? Ik zou het niet durven. Er lijkt toch zoiets noodzakelijk te zijn als een institutionele waarborg.

Moet er dan toch ook een juridische plicht gelden, zoals Kant voorstelt? Waarbij de juridische plicht voortvloeit uit de morele plicht? Kant acht zowel de (morele) deugdenplicht als (juridische) rechtsplicht noodzakelijk voor een ethische rechtstaat. De deugdenplicht is dan een onvolkomen, niet gedefinieerde plicht die we ons indirect

symbolisch voorstellen. Dit symbolisch indirect voorgestelde is net als het 'niet' van Sartre en de Beauvoir, geen feitelijk lege plaats. Als zij wordt voorgesteld is er sprake van *iets* dat wordt voorgesteld. De lege plaats is dus slechts leeg in de fenomenale, empirische zin. De rechtsplicht daarentegen wordt juist gekenmerkt door haar volkomenheid. Omdat zij de wet gebiedt *als wet* kan zij nooit relatief zijn.

De deugdenplicht bestaat voor Kant a priori. Voor Sartre en de Beauvoir is dit niet het geval. Volgens hen ontstaat de plicht op het moment dat je de keuze moet maken, omdat de moraal altijd haar relatieve karakter moet behouden.

Het lastige blijft om de status van elke stellingname die een existentialist doet, te begrijpen. Maar deze paradox moet volgens laatstgenoemde nu juist steeds blijven voortduren. Alleen in het conflictmoment dat Kant op verticale wijze het sublieme zou noemen en dat de Beauvoir op horizontale wijze benoemt als het menselijke echec (waarbij de mens positieve existentie van een manco is) kan er zoiets als een morele handeling ontstaan. We moeten dus met andere woorden juist niet op zoek gaan naar voortdurende overeenstemming maar naar een mogelijke aanvaarding van het voortdurende conflict. Het kwade en het goede steeds zichtbaar maken. Als er namelijk iets op het spel staat, als we bewust een offer moeten aanvaarden in een keuze die wij zelf maken en waar we dus alleen zelf verantwoordelijk voor kunnen zijn, pas dan kunnen we de zin van ons handelen moreel duiden.

De kritiek die Hegel op Kant heeft is dat het categorisch imperatief niet concreet genoeg is. De existentialisten maken het categorisch imperatief eigenlijk nog abstracter. Dat maakt hun denken zelf niet abstract. Beïnvloed door de fenomenologie van Husserl gaan zij juist vanuit onze directe geworpenheid uit.

Het is de factor tijd die voor de existentialisten het breekpunt vormt met het denken van het Duits idealisme, met wie zij ook nauwe verwantschap tonen. Door deze factor tijd te relateren aan de verbeeldingskracht zouden wij mensen in staat zijn niet alleen logisch na te denken, maar te tasten in het 'niet'. Zo kunnen wij (bepaalde) dromen verwerkelijken of er juist voor kiezen dit niet te doen. We kunnen ons reflectief en daardoor relatief ten opzichte van onze gegevenheid verhouden. Dus ook als je een hypothese voor een wetenschappelijk onderzoek opstelt, of haar resultaten interpreteert, zul je deze relativiteit altijd een plek moeten geven.

Als we willen dat er zoiets als menselijkheid kan bestaan zullen we haar zelf grond moeten verlenen. Het zelf verlenen van een grond voor mijn handelen zal uiteindelijk het voortbestaan van die vrijheid moeten dienen.

Pas in relatie tot de vrijheid van de ander kan mijn vrijheid morele betekenis krijgen. Maar dat moet je wel zelf concluderen, het wordt niet van buitenaf absoluut opgelegd. Zo ontdekte ik - aan de hand van mijn zoektocht naar de status van mijn mogelijke

identiteit als kunstenaar - dat ik ten eerste nooit een kunstenaar kan *zijn*. Ik kan slechts als kunstenaar handelen¹⁰⁷, dus doen alsof. En dit moet ik wel doen wil ik dat ik ooit kunstenaar kan worden geweest. Ik moet me alleen niet aan die zijn-status vastklampen. Als ik er dus voor kies naar een kunstacademie te gaan dan geef ik de mogelijkheid een kunstenaar te *worden geweest* een kans op verwerkelijking. Kies ik hier niet voor, dan geef ik die mogelijkheid geen kans.

De kracht van de veronderstelling zit hem dus daarin dat ik moet aannemen dat er überhaupt iets werkelijkheid kan worden (nooit als blijvend/statisch zijn, maar als worden geweest) dat het nu nog niet is.

Omdat je vrij bent in het kiezen voor een *bepaalde* aanname, ligt de verantwoordelijkheid voor een bepaalde keuze bij jou. Als je steeds weer kiest voor hetzelfde, en daarbij steeds de offers die daarmee gepaard gaan bewust aanvaard, kunnen je keuzes volgens de Beauvoir zin krijgen. Maar, zo ontdekte ik, de zin van het product (de consequenties) als zodanig krijgen pas betekenis in relatie tot de ander. Mijn keuzes zijn pas menselijke keuzes als ze in een mensenwereld als zodanig erkend worden.

Wil ik werkelijk de offers van al mijn daden zo bewust mogelijk aanvaarden, dan heb ik daar in de huidige maatschappij helaas een dagtaak aan. Het is namelijk al een hele zoektocht om de herkomst van de producten die ik aanschaf te achterhalen. Als we als opperdoel de menselijke vrijheid willen stellen, zoals de Beauvoir voorstelt, hoe kunnen we dan ooit zelf tot dat inzicht komen, als we nooit de tijd hebben of maken (of de maatschappij het niet op waarde schat) om tot dat inzicht te komen? Je bent misschien te kwader trouw volgens de Beauvoir, als je vlucht voor je vrijheid, maar wie maalt er om kwade trouw als je daarvoor geen auto kunt kopen?

De huidige maatschappij schreeuwt om feitenkennis en lijkt geen belang te hechten aan onze mogelijke verhouding tot die feiten, omdat zij subjectief is. De waarde van de mogelijkheid een subjectieve positie in te nemen wordt volledig ondermijnd, omdat zij niet feitelijk toetsbaar is. Maar we dreigen te vergeten dat feiten *slechts feiten* zijn en altijd om subjectieve interpretatie vragen.

Donald Loose geeft een mogelijke definitie van democratie op basis van het denken van Rancière. Democratie is "gegrond op een grondslag die substantieel afwezig moet blijven, ook al wordt daar tegelijk symbolisch naar verwezen als open referent"¹⁰⁸. Dat is eigenlijk ook een mooie samenvatting van de paradox die in het *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*, dat de Beauvoir houdt, naar voren komt. Ook een boekje

¹⁰⁷ Hoe dat in zijn werk gaat en wie daarbij als voorbeelden kunnen dienen, daar moet je waarschijnlijk proefondervindelijk achterkomen, dat staat hier ook niet ter discussie. Dit is met andere woorden geen recept voor het kunstenaarschap.

¹⁰⁸ Donald Loose, *Onenigheid en gemeenschap* in hoofdstuk 21, Democratie -de symbolische representatie van een versplinterde maatschappij.

met letters en woorden is natuurlijk substantieel, maar, de Beauvoir bevraagt impliciet in haar boekje wel steeds opnieuw de status van die woorden. Ze timmert niets definitief dicht. We kunnen ons aan de hand van haar woorden een voorstelling maken van die lege plaats. Van dat *niet*, dat bestaat als mogelijkheid. Dat zij *als zodanig* substantieel afwezig blijft is juist haar kracht. En het kenmerkende van filosofie überhaupt.

Als ik op zoek ga naar de etymologie van het woord filosofie stuit ik op de act van het filosoferen zelf. Het woord filosofie wordt ontleend aan het Griekse woord *philosophía* wat staat voor 'wetenschappelijke belangstelling en studie'. In beide gevallen duidt de definitie op een act. Filosofie is de wijsbegeerte, niet de wijsheid zelf als statische waarheid. In die zin is het existentialisme ware filosofie. Maar zou ik dit als zodanig stellen, dan verval ik weer in een identiteitsdenken. Stap ik in de valkuil waar we steeds in neigen terecht te komen, en die we als paradox steeds aan de oppervlakte moeten brengen.

De angst die je in het proces van zoeken ervaart, openbaart je jouw mogelijkheden, jouw vrijheid. En ook al werk je bepaalde mogelijkheden niet uit, kies je daar nu niet voor - in aanvaarding van het daarmee gepaard gaande offer - we moeten (en nu ben ik even bewust moraliserend) ons blijven realiseren dat ze bestaan. En een narratief blijven creëren om dit 'niet' een plek te geven.

Het echec tussen natuur en vrijheid - waar de handelende mens niet aan kan ontsnappen - is het voortdurende moment waarin menselijkheid kan ontstaan. Wij zijn het die ons volgens de existentialisten tot de feiten kunnen verhouden en verantwoordelijke keuzes kunnen maken. Maar het is ook aan ons om dat te doen.

De mens *kan* moreel handelen. Die mogelijkheid kunnen we niet uitsluiten, we kunnen menselijke subjectiviteit namelijk niet uitsluiten. Zo blijft een mens ook altijd vatbaar voor een goed verhaal. Het vervelende is dat dit kan leiden tot nare situaties. Waarbij een verhaal als substantieel absoluut wordt gesteld. Echter als we erkennen dat geen enkel verhaal als substantieel absoluut kan worden gesteld kan er vanuit de ruimte die dan ontstaat, ruimte voor moreel handelen ontstaan.

Ook wijst het principe van wederkerigheid en de noodzaak een rol aan te moeten en te kunnen nemen op 1. De aanname dat de (menselijke) wil tot leven moraliteit met zich mee brengt en 2. Dat je in de rol die je kiest een verantwoordelijkheid draagt, maar ook vrij bent steeds weer een andere rol te verkiezen, omdat elke rol een willekeurig karakter heeft en alleen jij haar een grond kan verlenen.

Ik wil besluiten met de tegeltjeswijsheid die de Beauvoir ons meegeeft: "Wanneer hij [de mens] zich geen rekenschap geeft van de subjectiviteit van zijn oordeel, loopt hij, onvermijdelijk in de val van de serieusheid"¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Simone de Beauvoir, Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid p.68.

Literatuur

- Simone de Beauvoir (1958). *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*. Utrecht, Nederland: Erven J. Bijleveld.
- Simone de Beauvoir (1947). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Parijs, Frankrijk: Gallimard.
- Betty Cannon (1991). *Sartre & Psychoanalysis – An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory*. University press of Kansas.
- Paul Cobben (1996). *Post dialectische zedelijkheid. Ontwerp voor een Hegeliaans antwoord op Heidegger, Habermas, Derrida en Levinas*. Kampen, Nederland: Kok Agora.
- P.G. (2007). Hat der Hegelsche Subjektbegriff das 20. Jahrhundert überlebt? In D. Heidemann (Ed.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie* (pp. 309-324). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Joep Dohmen & Maarten van Buuren (2011). *De prijs van de vrijheid*. Antwerpen, België: Veen Bosch & Keuning.
- Immanuel Kant (2004), *Kritiek van de zuivere rede*, Amsterdam, Nederland: Boom. Vertaling van het oorspronkelijke *Kritik der Reinen Vernunft* (1781).
- Donald Loose (2012). *Hoofdstuk 21: Democratie -de symbolische representatie van een versplinterde maatschappij*. Uit het boek *Onenigheid en gemeenschap*, redactie van Marin Terpstra. Nederland: Boom.
- Robert Musil (1996). *De man zonder eigenschappen*. Amsterdam, Nederland: J.M. Meulenhoff. Vertaling van oorspronkelijke boek: Robert Musil (1978). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek bei Hamburg, Duitsland: Rowohlt Verlag GmbH.
- J. Rancière (2011), *Dissensus. On politics and Aesthetics*, Chapter one, *Ten Theses on Politics*. London, Engeland: Continuum.
- Jean-Paul Sartre (1968). *Beeld en verbeelding*. Meppel, Nederland: J. A. Boom en Zoon. Vertaling van oorspronkelijke werk: Jean-Paul Sartre (1936). *L'Imagination*. Presses Universitaires de France.
- Jean-Paul Sarte (1968). *Walging*. Utrecht/Antwerpen, Nederland/ België: A.W. Bruna & Zoon. Vertaling van het oorspronkelijke werk *La Nausée*.
- Jean-Paul Sarte (1985). *Schemeroorlog*. Nederland: De Arbeiderspers. Vertaling van het oorspronkelijke werk: Jean-Paul Sarte (1983), *Les carnets de la drôle de guerre*. Parijs, Frankrijk: Gallimard.
- Jean-Paul Sarte (2010). *Het zijn en het niet*. Rotterdam, Nederland: Lemniscaat. Vertaling van het oorspronkelijke werk: Jean-Paul Sarte (1943). *L'être et le néant*, Parijs, Frankrijk: Gallimard.
- Ruud Welten (2010). *Fenomenologie als houding*. Gepubliceerd in: *Subjectiviteit in Strafrecht en Psychiatrie* (Frans Koenraadt, red.) Willem Pompe Instituut voor Strafrechtswetenschappen, in samenwerking met Boom Juridische Uitgevers, Den Haag, pp. 3-14.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2003). *Fenomenologie van de geest (fragmenten)*. Amsterdam, Nederland: Boom Klassiek.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807). *System de Wissenschaft, Erster Teil: Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg en Würzburg, Duitsland: Joseph Anton Goebhardt.
- Georg Wilhem Friedrich Hegel (2006) *Phaenomenologie de Geistes*, The Echo Library.

Dankwoord

Graag wil ik deze ruimte benutten om Ruud Welten te bedanken voor zijn begeleiding bij het schrijven van deze scriptie. Het werk van Sartre en de Beauvoir was voor mij nog vrijwel geheel nieuw. De goede tips die hij mij heeft gegeven om tot het werk te kunnen doordringen hebben mij zeer geholpen.

Daarnaast wil ik alle docenten – en in het bijzonder de tweede lezer van mijn scriptie: Donald Loose - van wie ik tijdens mijn studie aan de UVT les heb gehad, bedanken voor hun bevologenheid en toewijding voor de filosofie, waarvan ze tijdens de colleges blijk hebben gegeven. Alsmede voor de betrokkenheid die ze bij de studenten hebben getoond. In die zin gaat mijn dank ook uit naar Cathy de Waele.

Ook wil ik mijn vriend Peter bedanken. Hij is ook tijdens mijn studie Filosofie een grote steun, een frisse blik, een luisterend oor en inspiratiebron voor mij geweest. Wat we samen hebben meegemaakt heeft mijn denken vaak beïnvloed.

Ook mijn ouders zou ik graag op deze plek willen bedanken voor het overbrengen van hun overtuiging van het nut van het nastreven van de vrijheid zonder eigenschappen.