

VERANTWOORELIJKHEID

VANUIT ONZE

RADICALE VRIJHEID

BACHELORTHESIS

Hoe volgt onze verantwoordelijkheid voor
ander vanuit existentialistische vrijheid?

Gebaseerd op Pleidooi voor een moraal der
dubbelzinnigheid van Simone de Beauvoir.

Thesis van J.R.Sypkens Smit

Studentennummer: 483921

Supervisor: dr. M. Wehrle

Adviseur: prof. dr. J.A. van Ruler

Woorden: 11443

Filosofie, Erasmus Universiteit Rotterdam

Juli 2022

Inhoudsopgave

Introductie: mateloze vrijheid	4
Hoofdstuk 1: Existentialisme: subjectiviteit en vrijheid	6
1.1 <i>Het begin van het existentialistisch denken</i>	6
1.2 <i>Existentialisme: existentie, subjectiviteit en radicale vrijheid</i>	8
Hoofdstuk 2: Vrijheid, dubbelzinnigheid, de ander en ik voor De Beauvoir	9
2.1 <i>Sartres subject als bewustzijn</i>	9
2.2 <i>De Beauvoirs subject als ambigu</i>	10
2.3 <i>Ambigüiteit noodzakelijk verbonden met vrijheid</i>	11
2.4 <i>Vrijheid noodzakelijk verbonden met vrijheid van anderen</i>	12
2.5 <i>Vrijheid als relationeel begrip</i>	14
Hoofdstuk 3: Moraliteit	16
3.1 <i>Problemen voor moraaltheorieën</i>	16
3.2 <i>Dubbelzinnigheid als enige startpunt voor een moraalfilosofie</i>	17
3.3 <i>Ontsnappen aan existentie: archetypen van kwade trouw</i>	18
3.4 <i>Moraal der dubbelzinnigheid</i>	20
4. Radicaal vrij en verantwoordelijk	23
4.1 <i>Taak ethiek der ambigüiteit</i>	23
4.2 <i>Constante verantwoordelijkheid</i>	24
4.3 <i>Verhouding tussen persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid</i>	25
5. Moraal der dubbelzinnigheid in de praktijk: vrijheid en verantwoordelijkheid	28
5.1 <i>Moreel handelen in de praktijk</i>	28
5.2 <i>De onzichtbare anderen</i>	29
5.3 <i>Individuele morele verantwoordelijkheid</i>	31
6. Conclusie	34
Literatuur	35

“Als ieder mens werkelijk zou doen wat hij moest doen,
dan zou ieders existentie zijn gered, zonder dat men zou hoeven dromen
van een paradijs waar allen slechts in de dood verzoend zijn”

(De Beauvoir 1948/2018, 174).

Introductie: mateloze vrijheid

In het West-Europese en Noord-Amerikaanse gedachtegoed staat de vrijheid van het individu centraal. We hechten veel belang aan vrije persoonlijke ontwikkeling, en op collectief niveau vormt deze visie de manier waarop we onze samenlevingen en economie inrichten. Onze individuele vrijheid is de norm in denken en handelen. Deze invulling van vrijheid komt voort uit het liberalisme waarbij, gebaseerd op John Stuart Mill, men zoveel mogelijk moet kunnen zeggen en geloven wat ieder zelf wil, zonder ingrijpen van een autoriteit. Meer recentere liberalen, zoals Robert Nozick, pleiten daarbij voor zoveel mogelijk vrijheid in het doen en laten van het individu zonder overheidsbemoeienis. Deze instelling beïnvloedt inmiddels wereldwijd de manier van leven. De westerse levensstijl, gericht op de zelfontplooiing, zelfredzaamheid en het gemak van ieder individu, zorgt er tegelijkertijd voor dat de leefbaarheid in delen van de wereld onder druk staat. De ongelimiteerde mogelijkheden om naar eigen behoefte en begeerte ruimte in te nemen, heeft onder andere geleid tot meer vliegverkeer, meer consumptiegoederen, meer noodzaak voor vlees en vis, energie en grondstoffen.¹ Dit veroorzaakt meer broeikasgassen in de atmosfeer, meer onverwerkt afval en meer uitputting van land en oceanen. Het zijn neveneffecten die mensen in andere delen van de wereld relatief sterker raken dan de individuen die ervan profiteren. Kort gezegd: door onszelf in het Westen de vrijheid toe te staan ruimte in te nemen, verkleinen we de leefbare ruimte van anderen. De vrijheid die we onszelf toestaan, beperkt de vrijheid van anderen. En dat wringt. Het is merkwaardig dat we het normaal vinden dat bepaalde individuen meer vrijheid kunnen innemen ten koste van het welzijn en de vrijheid van anderen.

Het hierboven geschetste probleem draait om de ethische vraag: hoe volgt de verantwoordelijkheid voor anderen uit de vrijheid die ieder mens heeft? In deze scriptie zal ik deze morele vraag onderzoeken aan de hand van de filosofie van Simone de Beauvoir (1908-1986). In haar boek *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid* ontwikkelt De Beauvoir een ethiek vanuit een fenomenologische, existentialistische blik. Volgens het existentialisme is de mens ondefinieerbaar, totdat hij iets wordt door de keuzes die hij maakt. Door deze

¹ De negatieve gevolgen zijn uiteraard niet exclusief toe te schrijven aan westerse landen. De groeiende welvaart van landen in andere werelddelen dragen hier evengoed aan bij. Dat neemt niet weg dat de wens van het individu voorrang geniet op de eventuele negatieve gevolgen van zijn handelen. Daarbij is de gemiddelde ecologische voetafdruk per inwoner in West-Europa en Noord-Amerika groter dan in andere delen van de wereld.

onbepaaldheid is de mens volkomen vrij, en moet hij deze vrijheid onvermijdelijk vullen door te kiezen. Alhoewel ieder mens volkomen vrij is in zijn keuzes om zichzelf te bepalen, leeft de mens niet alleen met zijn keuzes. De Beauvoir behandelt de paradoxale positie van de mens: enerzijds is ieder mens radicaal vrij, anderzijds moet hij zijn vrijheid beperken voor anderen. De Beauvoir merkt op: “vrij zijn betekent niet de macht hebben om wat dan ook te doen”, en stelt dat “de vrijheid van de mens bijna altijd die van andere individuen aangaat” (De Beauvoir 1948/2018, 99, 156). Wij leven niet in een solipsistisch vacuüm en moeten ons daarom altijd verhouden tot de ander(en). Sterker, De Beauvoirs centrale stelling is dat mijn vrijheid afhankelijk is van andermans vrijheid en dat ik niet vrij kan zijn zonder de vrijheid van de ander te erkennen.

Met De Beauvoirs tekst onderzoek ik waar in mijn vrijheid mijn verantwoordelijkheid ligt om die vrijheid zo te beperken dat ik de vrijheid van de ander(en) waarborg. Ik zal eerst ingaan op De Beauvoirs existentialistische achtergrond en uiteenzetten wat zij verstaat onder sleutelbegrippen als subjectiviteit, vrijheid, de ander en dubbelzinnigheid. Hierna wordt duidelijk hoe haar moraliteit voortkomt uit de ambiguïteit van de mens. Met deze ethiek zal ik een antwoord formuleren op de vraag hoe onze persoonlijke verantwoordelijkheid volgt uit onze radicale vrijheid. Vervolgens zal ik verdedigen dat de existentialistisch blik op deze ethische vraag relevant is om aan te geven hoe onze vrijheid en verantwoordelijkheid voor de ander samenkomen. Aan de hand van de moraal der dubbelzinnigheid zal ik uiteenzetten hoe we internationale maatschappelijke dilemma's kunnen begrijpen en wat onze individuele rol daarin is. Ik zal de betekenis van deze moraal aantonen door de theorie toe te passen op het concrete probleem van de negatieve gevolgen van onze liberale levensinstelling. Hierbij analyseer ik in hoeverre onze hedendaagse ethische dilemma's, zoals het beperken van ons mateloze verbruik van natuurlijke bronnen, verschillen van eerdere dilemma's uit de geschiedenis waar we nu overduidelijk een ethisch antwoord op hebben, zoals in het geval van de slavenhandel.

Hoofdstuk 1: Existentialisme: subjectiviteit en vrijheid

1.1 Het begin van het existentialistisch denken

Negentiende-eeuwse filosofen

Het ethische dilemma tussen persoonlijke vrijheid en persoonlijke verantwoordelijkheid is niet uit te leggen zonder de achtergrond en context te schetsen van het existentialisme. Hiervoor zal ik de ideeën van verschillende filosofen bespreken die de 20^{ste}-eeuwse existentialisten hebben geïnspireerd. Grofweg zijn er twee typen filosofen: de negentiende-eeuwse denkers die het individu en het eerste-persoonsperspectief centraal zetten, en de fenomenologische traditie. De negentiende-eeuwse filosofen zijn Søren Kierkegaard (1813-1855) en Friedrich Nietzsche (1844-1900), die zich in hun werk afzetten tegen de tot dan toe geldende systeemtheorieën, die uitgingen van algemeen geldende waarden en waarheden. Kierkegaard en Nietzsche waren van mening dat deze systeemtheorieën onhoudbare metafysisch wereldbeelden en zekerheden veronderstelden. Die gaven een afstandelijke blik op de wereld vanuit een derde-persoonsperspectief waarin de mens werd geabstraheerd en gedefinieerd tot een essentie. Daartegenover stelt Kierkegaard het belang van de individuele existentie centraal. Volgens hem kan de mens niet gevat worden in een tijdloze essentie, maar is hij persoonlijk en gebonden aan een eindig bestaan. Ieder mens heeft immers slechts één leven en daarmee een beperkte tijd om het *zijn* betekenis te geven. Aangezien de menselijke existentie persoonlijk is, is deze niet te reduceren tot onpersoonlijke objectieve proposities (Schacht 1973) (Kierkegaard 1941).

Net als Kierkegaard neemt Nietzsche afstand van een abstract beeld van de mens en het leven. Hij benadrukt dat de objectieve kijk van de wetenschap slechts één van de vele perspectieven is waarop je de wereld kunt aanschouwen. Met zijn esthetisch perspectief biedt hij een alternatieve, subjectieve blik op de wereld. Dankzij Plato is het idee ontstaan dat de echte waarheid boven al het concrete van het aardse uitstijgt. Waar grote systeemdenkers zoeken naar immateriële essenties, stelt Nietzsche dat het materiële, de verschijning, werkelijker is dan welke onzichtbare, gemodelleerde essenties en waarheden dan ook. Het individu speelt hierin een centrale rol, omdat het individu de mogelijkheid heeft om nieuwe concrete dingen te creëren en op die manier iets toe te voegen aan de wereld. Nietzsche stelt daarenboven

dat alle metafysische zekerheden, inclusief God, religie en de bijbehorende religieuze en morele regels voortkomen uit het creërend vermogen van de mens (Nietzsche 2001, 120). Volgens hem vluchten veel mensen uit de echte wereld naar een andere – metafysische – wereld, of, in het geval van het Christendom, in het idee van een eeuwig leven na dit leven op aarde. In plaats van schaapachtig mee te gaan in de bestaande metafysische kaders, die vooraf bepalen wat goed en fout is, moeten we het leven hier en nu durven vorm te geven.

Fenomenologische traditie

Het tweede type negentiende-eeuwse denkers bestaat uit de fenomenologische denkers die de existentialisten een manier bieden om na te denken over de structuren van de mens. Allereerst is er de grondlegger van de fenomenologie Edmund Husserl (1859-1938), die in zijn onderzoeksmethode uitgaat van een bewustzijn dat altijd een bewustzijn is van iets. Het bewustzijn is ofwel gericht op een object, of naar de wereld. De ervaringen verschijnen als fenomenen aan ons bewustzijn, waarbij alle aannames en vooronderstellingen worden opgeschort. Op die manier wordt de betekenis van de wereld in het bewustzijn geconstitueerd. Husserl benadrukt dat ervaren begint bij het concrete subject. Vanuit de individuele ervaringen is het vervolgens mogelijk om algemene structuren vast te stellen die voor ieder ervaringssubject gelden. Op deze manier is het mogelijk vanuit particuliere ervaringen algemene uitspraken te doen en zekere, objectieve kennis te vergaren. Verder kan de mens als transcendentiaal subject reflecteren op het bewustzijn. Het transcendentale subject is als bron van het bewustzijn de bron van alle betekenissen in de wereld. Enkel in relatie tot het ervarende subject krijgt de wereld betekenis, want pas dan verschijnt deze wereld met al haar betekenissen en waarden die ze voor ons heeft.

De filosoof, en voormalig assistent van Husserl, Martin Heidegger (1889-1976) brengt de fenomenologische methode en het existentiële gedachtegoed van Kierkegaard en Nietzsche samen. Heidegger meent dat we ons moeten afvragen wat het betekent om te *zijn*. Om deze fenomenologisch-ontologische vraag te beantwoorden, gebruikt hij een eigen vocabulaire, omdat de gangbare begrippen doordrenkt zijn van het traditionele beeld van de rationele mens als substantie met een verstand. Het *zijn* gaat hieraan vooraf en daarom spreekt Heidegger liever over de mens als er-zijn, *Dasein*. Als er-zijn worden mensen geworpen in de wereld, daarom is er-zijn altijd een in-de-wereld-zijn. Dit betekent dat wij op een bepaalde

manier gesitueerd zijn. Vanuit onze geworpenheid, *Geworfenheit*, geven wij vorm aan ons bestaan en projecteren we onszelf naar de toekomst. Op deze manier geven wij het leven betekenis.

1.2 Existentialisme: existentie, subjectiviteit en radicale vrijheid

Geïnspireerd door bovenstaande denkers kwam in de 20^e eeuw het Franse existentialisme tot bloei. Voor existentialisten staat de subjectiviteit centraal. Zij stellen dat de existentie van de mens voorafgaat aan zijn essentie. Er bestaat, volgens hen, geen op voorhand bepaalde menselijke natuur. Integendeel, geworpen in de wereld is de mens allereerst ondefinieerbaar (Sartre 1946/2000, 236-37). Het subject bestaat eerst en staat uit naar de wereld – het existeert – voordat het zichzelf bepaalt en iets wordt. Het existentialisme is geconcentreerd op het concrete van ons bestaan, dat fundamenteeler is dan het bestaan van metafysische systemen of religies waar wij onze waarden aan kunnen ontleen. Daarom is de mens zelf de bron van betekenis voor zijn leven. Wij bepalen onszelf door projecten aan te gaan en op die manier waarde te creëren. Aangezien er op het meest basale niveau geen kaders zijn waarbinnen de mens moet handelen en alleen wijzelf ons leven kunnen vormgeven, is de mens radicaal vrij. Jean-Paul Sartre (1905-1980) concludeert dat “de mens ertoe veroordeeld is vrij te zijn” (idem, 242). De mens heeft zichzelf weliswaar “niet geschapen, maar hij is niettemin vrij, want eenmaal in de wereld geworpen is hij verantwoordelijk voor alles wat hij doet” (idem).

Hoofdstuk 2: Vrijheid, dubbelzinnigheid, de ander en ik voor De Beauvoir

De ethische vraag 'Hoe volgt mijn verantwoordelijk tegenover anderen uit mijn radicale vrijheid?' gaat over de vrijheid van het individu, over een 'ik' of het subject dat handelt, de positie en de rol van de ander(en) en over verantwoordelijkheid. Het is van belang De Beauvoirs invulling van deze begrippen te volgen alvorens de genoemde vraag vanuit haar moraal te beantwoorden. Aangezien De Beauvoir meedacht met Sartre en meeschreef aan zijn werk is haar begrippenapparaat sterk verbonden met dat van hem. Hierom zal ik eerst Sartres opvattingen over het subject, vrijheid en de ander bespreken, om vervolgens De Beauvoirs interpretatie uiteen te zetten.

2.1 Sartres subject als bewustzijn

Voor Sartre bestaat een subject als een uitstaand bewustzijn, dat zich intentioneel richt op de wereld buiten hem, maar geen inhoud heeft. Het (bewust)zijn van de mens *is* niets van zichzelf, maar *wordt* door open te staan naar de wereld. In die zin is de mens *negativiteit*. Als transcenderend bewustzijn beschouwt een *ik* de wereld, zonder zich actief bewust te zijn van zichzelf. Sartre noemt deze staat van zijn voor-zich-zijn, *être-pour-soi*. Deze gerichtheid is alledaags, zoals wanneer je op de fiets naar huis rijdt, waarbij je gericht bent op het verkeer, maar niet bewust betrokken bent bij jezelf die fietst. Dat waar het bewustzijn op gericht is, ongeacht of het dingen of mensen zijn, zijn de objecten van het bewustzijn. Daarbij is, meent Sartre, de ander altijd een object voor mij. Pas in een ervaring waarin ik mogelijk bekeken kan worden door iemand, besef ik me dat ik ook een object ben voor anderen. Hierdoor kan ik me niet meer transcenderen en word ik mij bewust van mijzelf. Deze ervaring onthult me dat ik als zijnde – als mens – besta, en daarmee als een object ben voor anderen. Deze modus duidt Sartre met op-zich-zijn, *être-en-soi* (Sartre 1943/2003, 357). Het is een staat waarin je niet meer naar buiten gericht bent, maar waarin je gedefinieerd wordt als iets, als *positiviteit*.

Concrete waarden

Het bewustzijn is het begin van zowel alle ervaring, als van elke waardebepaling. Aangezien het bewustzijn zelf niets iets is, is vrijheid het noodzakelijke gevolg van de menselijke structuur. Een subject is volkomen vrij om te worden. Deze vrijheid is echter niet vrijblijvend. Het betekent dat niets in het leven en in iemands *zijn* vooraf bepaald is. Dit betekent niet dat

er geen waarden zijn, maar dat enkel mensen betekenis en waarden kunnen toekennen. Bij gebrek aan vooraf uitgemaakte waarden, is het onze vrijheid deze waarden te bepalen. Sterker: ieders *zijn* kan enkel vorm krijgen door de keuzes die we maken. Dit is geen kiezen uit een reeks opties, waarin we een overvloed aan keuzes hebben. Het is de noodzaak jezelf te maken en ieder volgend moment te zijn door jezelf bepalen. De mens is geworpen in de wereld en moet zich projecteren in die wereld. De existentie, dat iemand bestaat, gaat vooraf aan de essentie, wat iemand is – hoe diegene gedefinieerd kan worden. Onze eindigheid maakt dat elke keuze telt, omdat deze bepalend is voor het verloop van onze beperkte tijd in het leven. Daarom kunnen mensen alleen tijdens het leven waarden creëren door te handelen, en zo inhoud toevoegen aan woorden als ‘goed’, ‘fout’ of ‘dapper’. Dergelijke eigenschappen kunnen alleen achteraf toegekend worden aan mensen, aangezien men dan pas kan vaststellen hoe iemand was.

Waarden zijn voor Sartre, en De Beauvoir neemt dit over, altijd verbonden aan concrete situaties. Wanneer iemand besluit zich in te zetten voor het klimaat zoals Greta Thunberg, of zich te verzetten tegen politiegeweld tegen zwarte Amerikanen zoals de Black Lives Matter-beweging, is dit niet een project van *de* mens, maar van *een* mens. Tegelijkertijd beïnvloeden deze ondernomen projecten de wereld voor anderen. Door elke dag te beslissen hoe je handelt en waar je je voor inzet, kies je voor welke waarden je staat. Aangezien elke handeling telt, zijn waarden nooit te veralgemeniseren.

2.2 De Beauvoirs subject als ambigu

Tegenover Sartres uitgangspunt dat de menselijke structuur vrijheid is, stelt De Beauvoir dat de mens een fundamenteel dubbelzinnig wezen is. De existentie kan volgens haar niet gereduceerd worden tot ofwel een puur ‘ik’ dat zich vrij kan uiten in de wereld, ofwel een object dat er is vanuit het perspectief van de ander (Keltner 2006, 201). De ambiguïteit van de mens is altijd de spanning tussen twee ervaringen, namelijk de ervaring van zichzelf tegenover de ervaring van zijn situatie. Ten eerste is de mens passief als gedetermineerd wezen, maar kan hij niet anders dan zich daar als vrij wezen actief toe verhouden. Ten tweede percipieert hij zichzelf als soeverein subject, voor wie andere mensen objecten zijn van zijn bewustzijn, en tegelijkertijd is hij een immanent object voor anderen. De mens creëert zijn wereld, maar hij is evengoed overgeleverd aan die wereld. De mens voelt zich vrij en machtig wanneer hij

zich poneert “tegenover de wereld als pure innerlijkheid waarop geen enkele uiterlijke macht vat heeft”, en evengoed machteloos, omdat hij zichzelf “tegelijk ervaart (...) als ding, bekneeld onder het overgewicht van andere dingen in de wereld” (De Beauvoir 1947/2018, 9). De wereld beperkt de mens op meerdere manieren. Als geest, bewustzijn, is men vrij in zijn *zijn*, en tegelijkertijd zijn wij gebonden aan het gegeven lichaam. De Beauvoir illustreert de dubbelzinnige relatie van de mens met zijn lichaam door de mens te vergelijken met een “redelijk dier” of “denkend riet” dat zich “verheft (...) boven zijn natuurlijke staat, maar zonder zich ervan te kunnen bevrijden” (idem). De mens kan zich volkomen vrij wanen, maar moet zich, evengoed als planten en dieren, verhouden tot de beperkingen van zijn lichaam. Bovendien zijn wij vrij ons te richten op de toekomst, maar gebonden aan de sociaalhistorische situatie waarin wij ter wereld komen. Ten slotte heeft het leven geen betekenis en toch kunnen wij niet anders dan het betekenis te geven. De mens verwezenlijkt zich zowel op algemeen, abstract niveau als op het concrete, individuele niveau. De mens is hierin zowel de actieve speler als passief overgeleverd aan anderen. Deze dubbelzinnigheid uit zich in niets zo scherp als in de genialiteit en de waanzin van de atoombom. “Hoewel ze [mensen] meesters zijn over de atoombom, is deze alleen maar ontworpen om hen[zelf] te vernietigen” (Beauvoir 1947/1976, 9).²

2.3 Ambigüiteit noodzakelijk verbonden met vrijheid

Voor De Beauvoir houdt de ambigüiteit van het subject noodzakelijk verband met zijn vrijheid. In tegenstelling tot Sartre onderscheidt De Beauvoir twee soorten vrijheid van de mens. Allereerst is er de ontologische vrijheid. Dit is de absolute vrijheid die de mens eigen is en waarmee hij zich tot de wereld richt. Aan de andere kant is de mens gebonden aan zijn concrete, gesitueerde vrijheid. Dit is iemands vrijheid binnen een gegeven situatie, waardoor hij enerzijds bepaald wordt en waarin hij zich anderzijds moet verwezenlijken. Als transcenderend bewustzijn zijn wij in principe volkomen vrij om ons te bepalen, maar tegelijkertijd gebonden aan een ongekozen lichaam dat gesitueerd is in de wereld en afhankelijk is van de geschiedenis die daarmee is verbonden. Binnen onze ontologische vrijheid zijn wij volkomen vrij en onafhankelijk, terwijl wij in onze concrete vrijheid afhankelijk zijn van de ander.

² Eigen vertaling uit het Engels: “Though they are masters of the atomic bomb, yet is created only to destroy them” (Beauvoir 1947/1976, 9).

In tegenstelling tot Sartre trekt De Beauvoir vergaande conclusies uit het feit dat de situatie van de mens invloed heeft op zijn concrete vrijheid. Een kind begrijpt de wereld als een gegeven, waarin hij zich nog niet bewust is van zijn invloed. Gedurende de ontwikkeling tot volwassene ontdekt hij dat het domein waarin hij zich begeeft, gemaakt is door mensen. De sociale regels, de heersende waarden en normen en de manier waarop de samenleving werkt, zijn geen natuurverschijnselen, maar blijken meer en meer het resultaat van het werk dat de mensen voor hem hebben gecreëerd. In deze ontwikkeling ontdekt een kind zijn eigen subjectiviteit en de verantwoordelijkheid die hij heeft ten opzichte van zijn vrijheid. Als volwassene maakt hij deel uit van de wereld en heeft hij de mogelijkheid door zijn handelen zijn ontologische vrijheid concreet en ethisch te realiseren. In de praktijk geldt dit echter niet voor iedereen. Voor sommige groepen verschilt de volwassen situatie in de wereld weinig met die van een kind, omdat de maatschappelijke waarden en omgangsnormen hen beperken in hun concrete handelingsvrijheid. De Beauvoir wijst haar lezers erop dat dit het geval is voor vrouwen en gemarginaliseerde groepen in de samenleving (idem, 42). De heersende, historisch ontstane waarden betekenen een inperking voor deze mensen. Dit komt doordat onze, ooit gekozen, waarden doorwerken in onze sociale omgang, die op hun beurt worden vastgelegd in algemeen geldende wetten en worden uitdragen door instituties. Ellie Anderson wijst op het gegeven van 'sociaalpolitieke andersheid' (*sociopolitical alterity*) als resultaat van dit proces (Anderson 2019, 176). Hierin wordt de ander geobjectiveerd, waardoor hij tot ding wordt gemaakt. Je versimpelt de ander als het ware tot een voorwerp waar je, net als bij een tafel, ongemoeid naar mag kijken, meningen over kan hebben of negeren. Hierin ontken je de vrijheid van de ander om evengoed jou aan te spreken. Sociaalpolitieke andersheid leidt onvermijdelijk tot onderdrukking en ongelijkheid. De Beauvoir stelt: "een dergelijke situatie is nooit *natuurlijk*: de mens wordt niet onderdrukt door de dingen, maar *door andere mensen*" (De Beauvoir 1947/2018, 88, aangepast voor nadruk). Hiermee onderstreept De Beauvoir dat niets aan een ontstane situatie een onveranderlijk gegeven is. Het is altijd ontstaan door het handelen van mensen en zal daarom evenzeer weer veranderd kunnen worden door mensen.

2.4 Vrijheid noodzakelijk verbonden met vrijheid van anderen

Meer dan Sartre benadrukt De Beauvoir dat we in onze vrijheid onvermijdelijk in relatie staan met de ander. De ander is niet alleen een object, maar ook subject voor mij. Mijn vrijheid is op twee manieren noodzakelijk verbonden met de vrijheid van anderen, namelijk in

ontologische en concrete zin. In *ontologische* zin is de vrijheid van de ander de voorwaarde om erkenning van mijn bestaan te kunnen krijgen. De Beauvoir stelt dat wij het contact met de ander, en specifiek de vrijheid van de ander, nodig hebben, omdat “alleen de vrijheid van de ander verhindert dat *ieder* verstart in de *absurditeit van de feitelijkheid*” (idem, 78 aangepast voor nadruk). Met feitelijkheid bedoelt ze de situatie waarin iemand tot een ding wordt, in plaats van een subject dat openstaat naar de toekomst. Het gebrek aan openheid resulteert er niet alleen in dat iemand de ander direct tot object reduceert, maar indirect ook zichzelf tot een object maakt. In dat geval kun je niet volkomen subject zijn in de wereld. Dit leidt tot leegte, omdat je je alleen als positiviteit poneert. Wij kunnen de staat van feitelijkheid alleen voorkomen als wij ons niet als objecten opstellen en, belangrijker, andere mensen niet tot objecten reduceren. Hoewel de dubbelzinnigheid van de mens de gelegenheid biedt om de vrijheid te misbruiken, door de vrijheid van de ander te ontkennen, is dit een kwalijke keuze volgens De Beauvoir. Ieder mens wil namelijk uiteindelijk erkend worden als mens en zoekt hiervoor rechtvaardiging bij andere mensen. Wij kunnen dus alleen mens zijn, wanneer wij ons als vrije subjecten kunnen herkennen in de ander en daarin de bevestiging krijgen van onze existentie. Anderson drukt deze wederkerige relatie uit als existentiële andersheid, *existential alterity* (Anderson 2019, 176). Door andermans vrijheid te erkennen sta je open voor de manier waarop iemand anders zijn vrijheid invult en zijn anders-zijn toont. In Andersons woorden: “de vrijheid van de ander is niet een toegevoegde ‘eigenschap’ aan de ander-als-object” (Anderson, 2019, 178), “daarom is de vrijheid van de ander geenszins gelijk of symmetrisch aan je eigen vrijheid” (idem).^{3,4} De ander moet erkend worden voor wat hij is: anders.

Concreet is mijn vrijheid noodzakelijk verbonden met de vrijheid van anderen, omdat het niet mogelijk is waarde te scheppen in de wereld zonder de ander. Elke poging waarde te creëren komt voort uit een vrij subject die iets buiten zichzelf poneert – “[door] overschrijding van de subjectiviteit” – wat ontvangen moeten worden door een ander (De Beauvoir 1947/2018, 79). *Historisch* zijn wij met de ander verbonden, omdat hij onze concrete vrijheid bepaalt. Om te beginnen, omdat wij zonder anderen niet geboren zouden zijn. Daarbij worden wij geworpen in een wereld die door anderen voor ons is vormgegeven. Hierdoor scheidt het verleden de

³ Eigen vertaling uit het Engels: “Moreover, the freedom of the other is not an added ‘quality’ to the other-as-object; [...]” (Anderson, 2019, 178).

⁴ Eigen vertaling uit het Engels “This is the reason that the other’s freedom is not similar or symmetrical to my own” (idem).

voorwaarden van ons zijn in het heden. De Beauvoir stelt dat het verleden “geen bruut gegeven” is, maar ons aangaat “voor zover het een menselijke betekenis bezit” (De Beauvoir 1947/2018, 101). Net als de medemensen in het heden, is het verleden onvervreemdbaar een deel van ons. De Beauvoir noemt het een oproep van het verleden aan de toekomst om de vrijheden uit verleden mee te nemen in onze projecten richting de toekomst (idem, 103).

Dit betekent overigens niet dat je de oude waarden in stand moet houden. Soms dienen oude waarden afgewezen te worden om voor nieuwe te kiezen, bijvoorbeeld wanneer er sprake is van onderdrukking. Nieuwe waarden kunnen alleen werkelijk gemaakt worden door ondernemingen op te zetten waarin deze waarden realiteit worden. Om de waarden werkelijk te realiseren moeten deze projecten ontvangen worden door de ander. Zo hebben wij de ander nodig om betekenis toe te kunnen voegen aan de wereld. Alleen gezamenlijk kunnen deze ondernemingen succesvol waarde toevoegen of veranderen. Bovendien geven wij onze nieuwe waarden door aan de toekomst, waarbij wij afhankelijk zijn van de volgende generatie om deze waarden te blijven uitdragen.

2.5 Vrijheid als relationeel begrip

Onze dubbelzinnigheid leidt onoverkomelijk tot een relationeel begrip, waarbij ieder zowel ontologisch als concreet afhankelijk is van de ander(en). De Beauvoir is hiervoor geïnspireerd door Hegels meester-knechtdialectiek. Hegel stelt dat een bewustzijn zich niet kan ontplooiën zonder de ander. Eenmaal geconfronteerd met de ander leidt dit echter tot een conflict, omdat ik mij bedreigd voel in mijn soevereiniteit (Anderson 2022). Volgens Hegel leidt deze dialectiek tot een strijd, die uiteindelijk uitmondt in een ongelijke autoritaire relatie tussen twee mensen, van een meester tegenover knecht. De Beauvoir bekritiseert deze conclusie en meent dat we de ander als gelijke moeten toelaten, want “wanneer ik immers werkelijk alles was, zou er niets naast mij bestaan” en daarom schenkt de ander mij eveneens de wereld (De Beauvoir 1947/2018, 77). De ander is de voorwaarde om te zijn. Het ‘zijn’ willen, houdt ook het willen van andere mensen in, omdat we het aan anderen te danken hebben dat “de wereld is begiftigd met menselijke betekenissen” (idem, 77-78). Men heeft de ander nodig om de wereld te ontdekken en te maken. De Beauvoir herinnert haar lezer er daarom aan dat het van belang is dat ieder mens moet streven naar zijn vrijheid. Zonder elkaars vrijheid kunnen projecten niet nagestreefd worden. Wanneer we deze ambitie nalaten, kunnen we ons niet

ontplooiën in de wereld. De mens vervalt in het ontkennen van het zijn als hij niet kiest voor zijn vrijheid. Met deze uitvlucht sluit men zich af voor de wereld en richt men zich slechts tot zichzelf, waarbij men doelen oplegt aan de ander en deze enkel behaalt ten koste van anderen. Dit leidt tot individuen die “opgesloten zijn in hun eigen eenzaamheid” (idem, 78). Eenzaamheid, omdat je geen contact meer maakt met de ander.

De Beauvoir meent dat alleen het existentialisme voldoet als basis voor een moraaltheorie, omdat deze erkent dat wij vanuit onze ambiguïteit automatisch verbonden zijn met anderen. In ontologische zin, doordat wij in de ander de vrijheid en dubbelzinnigheid herkennen die wij zelf hebben. Deze erkenning bij de ander biedt ons de mogelijkheid open te staan naar elkaar en ons te projecteren richting de toekomst. Daarbij zijn we concreet verbonden, omdat we gesitueerd zijn in de wereld. Die verbondenheid is geen metafysische relatie, maar gaat direct over de andere mensen in deze wereld. De erkenning voor deze noodzakelijke relatie met de ander is de basis voor De Beauvoirs ethiek.

3.1 Problemen voor moraaltheorieën

De moeilijkheid met ethiek is de verwachting dat het antwoord eenduidig is. We hopen dat het antwoord op de vraag ‘Hoe moeten we handelen?’ is samen te vatten in regels. Hierbij vatten we de vraag ‘Hoe moet ik me gedragen?’ vaak op als ‘Hoe moet ik me op grond van bepaalde criteria goed gedragen?’. Veel moraaltheorieën zijn gebaseerd op de tweede vraag in plaats van de eerste. Uit de principes van het existentialisme is af te leiden waarom deze moraaltheorieën niet als ethiek binnen het existentialistische kader passen.

Het probleem met bovenstaande opvatting van de morele vraag is tweeledig. Ten eerste stellen we de vraag aan een ander, niet aan onszelf. We zoeken het antwoord buiten onszelf. Ook filosofen die moraaltheorieën optuigen, zoeken de bevestiging voor de correctheid vaak buiten zichzelf. Ze zoeken naar een onpersoonlijke, objectieve maatstaf om gedrag aan te meten. Als de verantwoordelijkheid al niet overgedragen wordt aan een god, dan wel aan een abstracte standaard. Immanuel Kant, bijvoorbeeld, vat moraliteit samen in de categorisch imperatief. Met die zelf opgelegde maxime kan ieder mens voor zichzelf toetsen of zijn actie moreel is, door na te gaan of het een sociaal wenselijk resultaat geeft, als deze manier van handelen een universele wet zou worden. Indien dat scenario niet wenselijk is, weet men dat dat de handeling moreel verwerpelijk is. Kant lijkt daarmee de verantwoordelijkheid bij het individu te leggen, omdat deze de afweging moet maken. Toch verlegt Kant in feite de verantwoordelijkheid naar een ongrijpbaar objectieve wet, die gegrond is in een gedachte-experiment waarin iedereen volgens dat principe zou handelen.

Het tweede punt sluit aan bij de abstracte standaard: we zoeken naar een absoluut antwoord. We vragen naar wat goed en wat fout is – alsof er ‘goed’ en ‘fout’ bestaat. Voor Plato was het goede dat wat overeenkwam met de perfecte vorm van goedheid uit de vormenwereld. Volgens het existentialisme zijn er geen vooraf bepaalde waarden, en bestaat er daarom geen universeel goed of fout. De Beauvoir stelt “wij wijzen alle idealismen (...) van de hand die een Vorm prefereren boven de mens zelf” (idem, 158). Door handelingen in te delen in categorieën als ‘goed’ of ‘fout’, ontken je jouw vrijheid om deze begrippen betekenis te geven.

Je richt je namelijk niet meer als vrij subject tot het handelen, maar onderwerpt jezelf aan gestelde regels. Wanneer een Marxist zich inzet voor de rechten van het proletariaat, omdat dat is wat de marxistische beweging verwacht, volgt hij een doel buiten zichzelf in plaats van te kiezen voor wat hij goed acht.

3.2 Dubbelzinnigheid als enige startpunt voor een moraalfilosofie

Op basis van de existentialistische principes heb ik uiteengezet waarom veel moraalfilosofieën niet voldoen als geschikte ethiek. Voor De Beauvoir geldt echter nog een ander belangrijk punt. Zij wijst ons erop dat de meeste moraalfilosofieën niet eens gebaseerd zijn op de categorieën 'goed' en 'fout'. De Beauvoir onderscheidt enerzijds moraalfilosofieën die streven naar een abstract ideaal en, anderzijds, autonome moraalfilosofieën die uitgaan van een autonoom subject dat ethisch juiste beslissingen neemt. Volgens De Beauvoir beperken beide typen de vraag tot 'Wat is *goed* handelen?', zonder te vragen wat '*fout* handelen' inhoudt. Voor het eerste type geldt dat in het abstracte ideaal de aanname schuilt dat enkel het goede als een transcendente grootheid bestaat. In deze denkwijze kan men enkel het goede willen, als een richtpunt waarnaar men kan streven. In plaats van te spreken over 'het foute' of 'het kwade', wordt het falen van het goede uitgelegd als een ethische dwaling of misstap (idem, 37). Men gaat er immers van uit dat mensen niet slecht, niet fout, *willen* zijn. Aan de ander kant is het kwaad ook niet te duiden vanuit autonome moraalfilosofieën, zoals het kantianisme. Dergelijke moraalfilosofieën veronderstellen de ondubbelzinnigheid van het subject en nemen daarom aan dat het subject met zichzelf samenvalt. Zo gaat het kantianisme uit van een subject met een rationele wil, dat samenvalt met die wil. Vanuit dat mensbeeld is het niet te verklaren waarom een subject tegen zijn zelf opgelegde wet in zou handelen. Een rationeel subject zou immers irrationeel handelen – en daarmee niet zijn rationaliteit volgen, wat in tegenspraak is met datzelfde mensbeeld (idem, 37-38).

De Beauvoir wil met haar ethiek recht doen aan de dubbelzinnigheid die de mens eigen is. Voorgaande ethische theorieën voldoen niet als volwaardige theorie, omdat ze de basis van de mens ontkennen. Het verschil tussen De Beauvoir en haar voorgangers draait om een ontologisch verschil van inzicht over wat het zijn van de mens inhoudt. Volgens haar moet een complete ethiek gebaseerd zijn op een mensbeeld waarin ook ruimte is voor een kwade wil. Hiervoor moet de mens niet volledig samenvallen met zichzelf. Vanuit existentialistisch

perspectief is de mens als negativiteit bepaald (idem, 37). Hij is alleen wat hij niet is, en als zodanig is hij een naar de toekomst gericht zijnde: hij is aan het worden. Ofwel, een mens heeft geen stabiele, constante identiteit. De volkomen vrijheid van de mens betekent dat hij de mogelijkheid heeft te ontsnappen aan zijn vrijheid. Hierdoor heeft men werkelijk de keuze tussen zijn vrijheid te verwerklijken of deze te ontlopen. Dit maakt de *kwade wil* mogelijk (idem). In tegenstelling tot eerdere theorieën en humanistische stromingen, die de mens in principe als waardig definiëren, kan men volgens het existentialisme, net als in veel religies, kiezen voor het kwaad. Het kwade krijgt hiermee, naast het goede, een eigen plaats.

3.3 Ontsnappen aan existentie: archetypen van kwade trouw

Gemotiveerd door de angst voor hun vrijheid, zo stelt De Beauvoir, zoeken mensen allerlei manieren om hun vrijheid te ontlopen (idem, 38). Kinderen leven een beschermd, maar in zoverre onvrij leven dat zij zich niet kunnen verwezenlijken in de wereld. In de overgang van kind naar volwassene ontdekt een mens zijn verantwoordelijkheid, doordat zijn daden werkelijk invloed hebben op de wereld. Dit is enerzijds een bevrijding, maar brengt ook paniek met zich mee, omdat hij zijn onbeschermd status verliest. Hij wordt geconfronteerd met zijn falen als mens: een blijvend streven naar betekenis, zonder dat dit project ooit volledig zal slagen. Het is moeilijk deze verantwoordelijkheid te accepteren, en daarom zoeken volwassenen manieren om hun vrijheid te ontvluchten door hun ambiguïteit te ontkennen. De Beauvoir beschrijft dat het weigeren van de dubbelzinnigheid ook een keuze is. Die keuze is echter niet onschuldig. Zij noemt dergelijke mensen “halve mensen” die te kwader trouw, *de mauvaise foi*, handelen.

De Beauvoir onderscheidt vijf levenshoudingen waarmee mensen hun vrijheid proberen te ontlopen. Tot op zekere hoogte zijn het houdingen die we allemaal herkennen, bij onszelf en anderen, omdat wij soms de wil missen de potentie van onze vrijheid praktisch te realiseren. Steeds wordt daarbij het authentieke van het subject ontkend. Dat resulteert ten eerste in een onechte vervulling van vrijheid en ten gevolge hiervan blokkeren deze houdingen elk op hun eigen wijze een wederkerige relatie met de ander. Het eerste type levenshouding is die van ‘de serieuze mens’, die zijn vrijheid verruilt voor een absoluut, vaak onhaalbaar, doel. Hij lijkt nobel door zich volledig te geven voor dat aangenomen doel, maar eigenlijk wil enkel om het willen, niet om het doel werkelijk te willen bereiken (idem, 52). In plaats van zijn waarden

te vorm te geven door dit doel, houdt de serieuze mens zich enkel bezig met het streven naar het doel. Wanneer dit doel inderdaad een almaar opschuivende horizon blijkt te zijn, slaat deze houding gemakkelijk om in nihilisme, het tweede type. Het lijkt alsof de nihilist bijdraait en zijn vrijheid zal verwerkelijken, maar ook de nihilist slaat door. De nihilist concludeert dat geen enkele inspanning het waard is. Hij trekt zich terug en besluit niets te zijn (idem, 57). Zo zet de serieusheid mensen aan om te strijden voor Het Klimaat, maar serieuze activisten zullen geen enkele vooruitgang als positieve ontwikkeling vieren. Wanneer dit omslaat in teleurstelling, wordt men nihilistisch, keert men zich tegen de milieubewegingen en ontwikkelt men destructiedrang. Ook de derde categorie, de avonturier, lijkt op het eerste gezicht authentiek. Hij duikt in allerlei ondernemingen, maar interesseert zich noch in de inhoud, noch in de uitkomst van zijn werk. "Hij houdt van de actie om de actie" (idem, 64). Dit doet denken aan zelfhulpgoeroes die onder het mom van 'vrijheid' iedereen aansporen om 'iets van zichzelf te maken', waarbij 'niets of niemand ontzien mag worden'. Als avonturiers streven zij naar een abstracte onafhankelijkheid en sluiten ze zichzelf op in een positieve subjectiviteit die geen verbinding, maar enkel bevestiging zoekt bij de ander. Voor betekenisvol ondernemen heb je ook de ander nodig. Een verwante van de avonturier is de gepassioneerde mens. In plaats van de aandacht te richten op de actie, streeft de gepassioneerde tot het verkrijgen van de objecten waar hij zijn zinnen op heeft gezet. Niets of niemand wordt hierin gespaard. Zijn doortastendheid om zijn doel te bereiken mag bewonderingswaardig zijn, maar hij vergeet zowel zichzelf als zijn medemens. Anderen zijn voor hem objecten zonder eigen vrijheid. De laatste houding is de esthetische houding. De estheet lijkt zijn vrijheid te realiseren door een contemplatieve houding, waarbij hij ervoor kiest om de wereld van een afstand te overzien. Hij wil zich niet met andermans zaken bemoeien, omdat hij de ander vrij wil laten (idem, 81). Toch is dit ook een schijnreden, die men zich voorhoudt om geen relatie aan te hoeven gaan met de wereld of de anderen. Daarenboven is het een misrekening te denken dat jouw beschouwende afstand de ander vrij laat. Ook het beschouwen is een keuze, het is een handeling waarin je jouw vrijheid gebruikt om jouw waarden niet te verwezenlijken. Daarmee blokkeer je het contact met de ander en stem je in met de zaken zoals ze zijn. Hoewel al deze houdingen vormen lijken waarin men ten minste voor zichzelf kiest, toont De Beauvoir voor elk van deze houdingen dat ze geen basis vormen voor iemands eigen vrijheid, laat staan voor die van de ander. Daarmee gelden geen van deze typen als basis voor een moraliteit.

3.4 Moraal der dubbelzinnigheid

Dubbelzinnigheid als voorwaarde voor ethiek

De erkenning van de dubbelzinnigheid van de mens is de voorwaarde voor de ethiek. De mens wil graag met zichzelf samenvallen, maar daarin faalt hij, omdat de mens op vele manieren ambigu is. Volgens De Beauvoir is het existentialisme de enige filosofie die een werkelijke ethiek kan leveren, omdat deze recht doet aan het concrete van het bestaan. Zij erkent dat het handelen gedurende het leven het enige is dat er toe doet. “Een god kan vergeven, door de vingers zien, vergoelijken; maar wanneer God niet bestaat, zijn de fouten van de mens door niets goed te maken of te vergeven” (idem, 18). Het existentialisme stelt dat de mens volkomen vrij is en in zijn vrijheid de mogelijkheid heeft om onethisch te handelen wanneer hij de ander zijn vrijheid ontnemt. Zonder het mogelijk falen van de mens, zouden er geen (ethische) dilemma’s zijn.

Existentialistische ethiek

Mensen leven in een wereld die sociaal, politiek en cultureel concreet van invloed is op ons handelen. In haar moraal der dubbelzinnigheid stelt De Beauvoir zowel de concrete situatie als de vrijheid van het individu centraal. De Beauvoir benadrukt de concrete situatie van de mens, zodat mensen zich niet kunnen verschuilen achter “abstracte Ideeën”, zoals politieke handelingen in naam van dingen als “Natie, Imperium, Unie, Economie, Landsbelang” om handelingen te vergoelijken (idem, 158). Deze abstracte zaken hebben namelijk geen waarde op zich, maar krijgen enkel waarde door concrete mensen die er een invulling aan geven – die deze zaken waardevol maken (idem). In plaats van abstracte en universele regels te volgen, “moet betekenisvol handelen voortkomen uit de sociaalhistorische situatie” (Keltner 2006, 207). Keltner legt uit dat existentialistisch moreel handelen niet voortkomt uit abstracte regels, maar afhankelijk is van de individuen. Wij moeten ons verhouden tegenover de wereld zoals deze gevormd is door de mensen voor ons, door ons hierin te bepalen. Dit doen wij door betekenis te creëren met ons handelen in de breedste zin van het woord, van ons ergens over uitspreken tot het ondernemen van grote acties. Ideeën worden waardevol, omdat concrete mensen betekenis toevoegen aan de ideeën. Ze zijn betekenisvol *voor* mensen, niet los van mensen. Betekenisvolle handelingen moeten daarom voortkomen uit een sociaalhistorisch situatie. Deze kunnen niet vooraf bedacht worden.

Om die reden weigert De Beauvoir ethische uitgangspunten op te stellen. Een existentialistische moraal geeft geen “kant-en-klare recepten”, ze biedt enkel een methode (De Beauvoir, 1947/2018, 146). Ze vergelijkt de moraal met de wetenschap en kunsten en stelt dat de methode overeenkomt: “men toetst van geval tot geval de gerealiseerde waarde aan de beoogde waarde, de zin van de handeling aan haar inhoud” (idem, 165). Net zomin als in de wetenschap en de kunsten is er een algemene goede manier van handelen. Ieder volgend wetenschappelijk onderzoek en ieder volgend kunstwerk begint met een vraag, waarbij men enkel een methode kan aanhouden om een antwoord te vinden, zonder zekere of duidelijke uitkomst. Zoals goede kunstwerken ontstaan wanneer een individu zich vrij richt tot zijn materiaal, ongeremd door wat ‘Goede Kunst’ zou moeten inhouden, vormen mensen betekenisvolle handelingen vanuit de situatie waar ze voor staan en die ze zich eigen maken.

De Beauvoir schrijft geen universele wetten voor, maar stelt dat ieder mens zijn eigen wetten schrijft, waarbij vrijheid leidend is in deze existentialistische methode. Dit houdt allereerst in dat de mens “zichzelf vrij wil”. De Beauvoir stelt zelfs dat “moreel willen zijn en vrij willen zijn hetzelfde inhouden” (Beauvoir, 1947/1976, 24).⁵ De moraal der dubbelzinnigheid is daarmee een moraliteit van het individualisme, omdat het aan ieder individu is om de juiste keuzes te maken. Ze is echter geen vorm van solipsisme, aangezien het individu zijn vrijheid altijd verwezenlijkt in een wereld en in wederkerige relaties tot andere mensen (De Beauvoir, 1947/2018, 170). Zonder de ander bestaan er geen ethische dilemma’s, want dan is er slechts één iemand die alles bepaalt. De moraal der dubbelzinnigheid is daarom evengoed een relationele moraliteit. De vrijheid van de ander is een voorwaarde om mijn vrijheid waardvol vorm te geven. Moraliteit betekent niet alleen je eigen vrijheid, maar ook de vrijheid van de ander willen. Met deze methode is te toetsen of een specifiek gedrag of handeling onethisch is, namelijk als het resulteert in het ontnemen van andermans vrijheden (Anderson, 179).

De moraal der dubbelzinnigheid is een concrete ethiek die oprechte aandacht en inzet vergt. Ze bestaat alleen wanneer men bereid is de consequenties van onze ambigue conditie te accepteren en besluit er naar te handelen. Bovendien realiseert De Beauvoir zich dat deze ethiek geen geruststellende ethiek is, en voor sommigen zelfs iets “strengs” of rauws heeft

⁵ Eigen vertaling van Engelse tekst in *Ethics of Ambiguity*: “To will oneself moral and to will oneself free are one and the same decision.” (Beauvoir, 1947/1976, 24).

(De Beauvoir, 1947/2018, 173). Het existentialisme erkent dat de eindigheid van de mens ertoe leidt dat alleen wat men tijdens het leven doet, telt. Dat geeft de methode ook de meerwaarde die andere ethische theorieën missen. Er is geen beetje 'in de goede richting', geen streven naar. Elke handeling of weigering te handelen heeft betekenis; het vormt jou, het vormt de wereld, en verdwijnt niet in het abstracte.

4. Radicaal vrij en verantwoordelijk

4.1 Taak ethiek der ambiguïteit

De ethiek der ambiguïteit beantwoordt de hoofdvraag met betrekking tot persoonlijke verantwoordelijkheid. In twee zinnen vangt De Beauvoir de taak van haar moraal:

Daarom is het de taak van de moraal om de helling waarlangs men, niet noodzakelijk, maar uit eigen vrijwillige keuze, bezig is af te glijden opnieuw te beklimmen. De moraal der ambiguïteit moet effectief worden, opdat het gemakkelijke weer moeilijk wordt (idem, 168).

De moraal der dubbelzinnigheid doet een beroep op mensen die bezig zijn om de helling af te glijden. 'De helling afglijden' verwijst naar de gewoonte van mensen om het kwaad te verkiezen boven zijn eigen vrijheid. De Beauvoir refereert niet naar het plegen van gruweldaden, zoals moord, maar naar de gemakkelijke keuzes die we dagelijks maken. Het zijn onze keuzes, vandaar dat het afglijden 'niet noodzakelijk' is, maar gebeurt 'uit eigen vrijwillige keuze'. Dit is de menselijke keuze om weg te duiken voor zowel onze eigen vrijheid, als voor de vrijheid van de ander(en). Bovendien moet de moraal der ambiguïteit effectief worden. De Beauvoirs doel in het ontwerpen van een existentialistische ethiek is een moraal te bieden die gebaseerd is op de menselijke conditie van dubbelzinnigheid. Om effectief te zijn, moet deze moraal bovenal ieders vrijheid waarborgen. Hiervoor moeten gemakkelijke keuzes heroverwogen worden. Ze illustreert één van die keuzes met een politiek voorbeeld. Ze stelt vast dat politici "de weg van de minste weerstand" kiezen, omdat het altijd gemakkelijker is collectieve rust te verkiezen boven de vrijheid van het individu. Daarom kiezen zij liever voor het gevangennemen van honderd mensen, dan "de drie boosdoeners te ontdekken die zich onder hen verbergen" (idem, 167-168). Zo lijken problemen snel opgelost, maar dergelijke oplossingen ondermijnen vele vrijheden. Ethisch handelen vraagt erom de moeilijkere weg te kiezen. Daarom is de taak van de moraal een beklimming. De laatste toevoeging in het citaat hierboven ('opdat het gemakkelijke weer moeilijk wordt') kan op twee manier gelezen worden: ten eerste als bevestiging van de zin erboven, namelijk dat de onwil weer moeilijker wordt, omdat je wordt aangesproken op je verantwoordelijkheid tegenover de ander. Daarbij worden de keuzes moeilijk, omdat deze ethiek de morele keuzes bij de

mensen zelf legt. Bij iedere morele afweging ligt de volledige verantwoordelijkheid om voor de juiste handeling te kiezen bij het individu. Dit vraagt meer van ons dan andere moraalfilosofieën of zelfs religies, die de verantwoordelijkheid in abstracte levenshoudingen of in goden buiten onszelf leggen. De moraal moet betrekking hebben op de concrete, sociaalhistorische situatie waarin we ons bevinden. Zonder deze kant blijft een ethische filosofie slechts een abstracte luchtspiegeling van mogelijke handelingen. De Beauvoirs moraal is met andere woorden geen hobby, geen optie, maar een noodzakelijke voorwaarde om te zijn.

4.2 Constante verantwoordelijkheid

Verantwoordelijkheid betekent oprechte betrokkenheid en zorg dragen voor jouw handelingen tegenover anderen. Aangezien De Beauvoir ons een methode biedt, en geen voorschriften, kan niemand ons gedrag beoordelen aan de hand van ethische regels. Er zal geen finaal oordeel geveld worden over jouw gedrag. Bovendien is jouw handelen niet meetbaar of vergelijkbaar met andere handelingen. De invulling van deze ethiek hangt af van jou, uitgaande van het principe: om zelf vrij te zijn moet de ander noodzakelijk vrij zijn. Hierbij draait het niet om afzonderlijke handelingen, maar om het creëren van een situatie, een wereld, waarin iedereen als subject vrij is om zichzelf te bepalen. Debra Bergoffen en Megan Burke verwijzen voor De Beauvoirs uitleg naar haar argumentatie in haar boek *Pyrrhus et Cinéas*. Daarin stelt ze dat iedereen verantwoordelijk is voor de omstandigheden en handelingsmogelijkheden van de ander. “Ik ben (...) het gezicht [*Je*: de representatie] van andermans lijden ... Ik ben de feitelijkheid van hun situatie” schrijft de Beauvoir, omdat ik met mijn gedrag altijd effect heb op de ander (Bergoffen en Burke 2021).⁶ Uit deze uitleg van verantwoordelijkheid volgt dat men moet zoeken naar de balans tussen zijn eigen vrijheid en de gevolgen van zijn handelen op andermans vrijheden. Er is geen garantie dat dit lukt – laat staan dat het een stabiele of langdurige balans is. Met andere woorden: er wacht geen vredig paradijs als kroon op het goede werk. Integendeel, uit *Pyrrhus en Cinéas* blijkt dat De Beauvoir conflict onvermijdelijk acht, omdat er altijd sprake is van botsende verschillen in hoe mensen zijn gesitueerd. Wat voor de één vrijheid betekent, kan een obstakel betekenen voor iemand anders vrijheid (idem). De andersheid die ons eigen maakt, is tegelijkertijd de scheidslijn

⁶ Eigen vertaling van het Engelse: “I am”, Beauvoir writes, “the face of the other’s misery... I am the facticity of their situation” (Bergoffen and Burke 2021).

tussen twee vrijheden. Neem bijvoorbeeld de scheiding tussen man-zijn en vrouw-zijn. Biologisch zijn er verschillen tussen het mannenlichaam en het vrouwenlichaam. Hierdoor zijn medische onderzoeken, die grotendeels op mannenlichamen gebaseerd en getest zijn, minder relevant of zelfs onbruikbaar voor vrouwen. Als er meer geld vrijkomt voor medische onderzoeken gericht op het vrouwenlichaam, is dat gunstig voor de gezondheid van vrouwen. Het beter begrijpen van het vrouwenlichaam, zal leiden tot een hogere levenskwaliteit van vrouwen en hun daarmee meer mogelijkheden bieden om zich als vrouw te richten op de toekomst. Aan de andere kant kan dit geld niet besteed kan worden aan nieuwe medisch onderzoeken voor mannen. Simpelweg door het verschil in hoe men gesitueerd is, ontstaan er onvermijdelijk spanningen tussen mensen. Deze sobere conclusie is voor sommigen wellicht een onbevredigende uitkomst vanwege het gebrek aan finale oplossingen, maar is precies de basis van het soort afwegingen waartoe wij ons volgens De Beauvoir moeten houden. Verantwoordelijkheid is voor De Beauvoir een continu proces waarbij ik evengoed de ander nodig heb als andersom.

4.3 Verhouding tussen persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid

De Beauvoirs ethiek gaat uit van de radicale vrijheid van het subject. Tegelijkertijd vraagt deze moraal diezelfde vrijheid zo in te vullen dat je andere subjecten respecteert. Dit roept de vraag op wat de verhouding is tussen iemands radicale vrijheid en het beperken van die vrijheid om verantwoordelijk te handelen. Volgens De Beauvoir is het is een misvatting dat jij jouw vrijheid moet beperken voor de vrijheid van de ander. Ze schrijft: “en het is ook niet waar dat de erkenning van andermans vrijheid mijn eigen vrijheid beperkt” (De Beauvoir 1947/2018, 99). In *ontologische* termen hoef je – sterker: *moet* je – nooit jouw vrijheid beperken, niet voor jezelf omdat het resulteert in kwade trouw, en niet voor de ander, want daarmee hef je de wederkerigheid op. In praktische, *concrete*, zin moet je jezelf wellicht wel beperken. Activiteiten of een manier van leven die jij als jouw ‘vrijheden’ beschouwt, kunnen (onbedoeld en ongewild) leiden tot onderdrukking van de ander om zich op de toekomst te kunnen richten.

Theoretisch is dit onderscheid gemakkelijk en overzichtelijk, maar de toepassing ervan is niet evident. Wat betekent het immers om je vrijheid te beperken, zonder jezelf daardoor in een achtergestelde positie te plaatsen? Enerzijds gaat het om het ontologisch beperken van je

handelen om jouw vrijheid te realiseren, anderzijds om je handelen concreet te beperken om andermans vrijheid ruimte te bieden. Vrouwen die beperkende waarden en normen accepteren en ondersteunen, beknotten hun handelingsvrijheid en werken zo mee aan hun beperkende, ongelijke, concrete situatie. Daarentegen kan je jouw handelen ook limiteren, zonder dat dit invloed heeft op jouw handelingsvrijheid of persoonlijke concrete positie, maar alleen ten goede komen van de gelijke situatie van anderen in de samenleving. Dit gebeurt bijvoorbeeld door af te zien van een carrière waarbij je medeplichtig zou worden aan repressieve praktijken. Het verschil is de mate waarin de beperking van vrijheid bijdraagt aan een betere concrete situatie voor iedereen. Ook hiervoor zijn geen vaste regels voor te dicteren, daarom refereert De Beauvoir onder andere naar historische voorbeelden van onderdrukking, zoals de strijd tussen de slavenhouders en de abolitionisten. In de 21^e eeuw lijkt dit dilemma achterhaald, want we begrijpen dat dit een mensonterende praktijk was. Toch is het relevant om dit voorbeeld te onderzoeken, want als het altijd al vanzelfsprekend geweest was hoe men had moeten handelen, was dit geen dilemma geweest waarvan de norm is verschoven. Achteraf is het kwaad gemakkelijk vast te stellen, maar dat geldt maar zelden in het moment zelf. Het is daarom nuttig om te onderbouwen waarom dit een voorbeeld is waarin men koos voor het kwaad. Ik zal dit illustreren aan de hand van een slavenhouder in de Verenigde Staten voor de afschaffing van de slavernij. Als een slavenhouder voor de vraag staat om zijn slaaf-gemaakten vrij te laten, beperkt hij daarmee niet zijn eigen vrijheid? In economische opzicht wel, want de basis van zijn bedrijfsmodel valt weg. Het is echter geen werkelijke beperking, maar eerder een correctie. Hij zag de slaaf-gemaakten enkel als objecten en negeerde hun subjectiviteit. Zijn waarden waren op verkeerde doelen gestoeld en ondanks zijn persoonlijke economische beperking, of tegenslag, behoudt hij de mogelijkheid om zichzelf doelen te stellen en deze na te streven. Een slaaf-gemaakte daartegen kan voor-zich kiezen een huis te bouwen, om daar met een gezin te wonen en zijn waarden over te dragen aan zijn kinderen. In de praktijk kan hij dit echter niet waarmaken, omdat hij het terrein niet mag verlaten en op die manier de weg naar eventuele toekomstige projecten voor hem is afgesloten. Zijn bevrijding zou betekenen dat hij zichzelf in de wereld kan projecteren en zijn waarden zou kunnen verwezenlijken.

Kortom: ieder mens is radicaal vrij en verwerkelijkt zijn waarden door te handelen. Hoewel de anderen deels een object voor jou zijn, mag je de ander nooit slechts als object beschouwen.

Dit verschilt van een ethisch maxime zoals het Kantiaanse imperatief dat stelt dat je niemand enkel als object mag behandelen. De Beauvoirs ethische gedachte heeft een ontologische achtergrond. Door het ontkennen van de subjectiviteit van de slaaf-gemaakte, ontken je ook je eigen ontologische vrijheid en subjectiviteit. Het is jouw verantwoordelijkheid om de ander als subject te erkennen en op die manier een wederkerige relatie aan te gaan.

5. Moraal der dubbelzinnigheid in de praktijk: vrijheid en verantwoordelijkheid

Met de ethiek der ambiguïteit geeft De Beauvoir een methode, maar geen directe antwoorden voor hoe wij dagelijks moeten handelen. Als zij niet is toe te passen in de praktijk, wordt een moraaltheorie enkel een gedachteoefening. Ik heb hierboven het individuele praktijkvoorbeeld van de slavenhouder behandeld. Dat voorbeeld biedt de eenvoudige situatie waarin we moreel moeten handelen tegenover één ander. De meeste morele problemen echter zijn geen afzonderlijke, particuliere dilemma's, maar onderdeel van maatschappelijke vraagstukken. Deze problemen zijn geworteld in sociale en culturele structuren met een specifieke historische achtergrond en economische aannames.

5.1 Moreel handelen in de praktijk

Nu is de vraag hoe deze moraaltheorie concreet toepasbaar is op maatschappelijke problemen. Voor individueel handelen geldt dat men zo moet handelen dat ieder ander zijn vrijheid behoudt om zijn waarden te bepalen. Op maatschappelijke schaal is het echter enerzijds onduidelijk wat jouw handelen betekent binnen een groep, en anderzijds wie de ander is, helemaal als het gaat om een meervoud: anderen. In één-op-één relaties is expliciet aan te wijzen hoe jouw handelen een ander negatief beïnvloedt, maar voor handelingen die indirect invloed hebben, is deze verantwoordelijkheid minder evident – of in ieder geval gemakkelijker af te schuiven. Om te onderzoeken hoe dit werkt, zal ik De Beauvoirs theorie toepassen op een praktijkvoorbeeld. De vragen rond de toepasbaarheid van De Beauvoirs theorie zijn het beste te behandelen binnen een concrete morele vraagstelling en hierboven hebben we voor dit onderzoek de volgende vraag geformuleerd: wat is onze westerse morele verantwoordelijkheid ten opzichte van mensen in landen die getroffen worden door gevolgen van ons handelen? Dit is een ethisch dilemma waarbij de gangbare westerse manier van leven de vrijheid, en daarmee de handelingsmogelijkheden, van mensen in andere werelddelen beperkt. In westerse samenlevingen is het uitgangspunt dat iedereen – binnen de grenzen van de wet – vrij is om zijn leven naar eigen inzicht in te richten. Als autonome mensen dienen wij zo min mogelijk belemmerd te worden in ons doen en laten. Het resultaat van deze levensinstelling is dat onze individuele keuzes belangrijker worden gevonden dan de maatschappelijk negatieve effecten die ze met zich meebrengen. Deze opvatting wordt versterkt doordat met name mensen in andere werelddelen deze negatieve gevolgen

ondergaan. Zo is voor velen van hen klimaatverandering en de bijkomende beperkingen een dagelijkse ingrijpende realiteit, terwijl dit voor ons nog niet geldt. Door de fysieke afstand tot deze mensen worden zij voor ons onzichtbare anderen die te maken krijgen met voor ons onzichtbare gevolgen. Enerzijds vertoont dit dilemma overeenkomsten met het historische voorbeeld van de internationale handel in tot slaaf-gemaakte mensen voor gedwongen onbetaalde arbeid. De negatieve neveneffecten van de gunstige voedselprijzen waren voor veel consumenten destijds vaak ver buiten het zicht en net als in het huidige vraagstuk gold dat vooral voor Europeanen, voor wie de benadeelden ver weg leefden. Er zijn ook verschillen tussen het historische voorbeeld en het huidige, voor zover iedereen die betrokken was bij de slavenhandel en het houden van slaaf-gemaakten, een directe relatie had met de onderdrukten mensen. Iedereen in die keten was daarom een directe getuige van die onderdrukking en werkte eraan mee. Het hedendaagse dilemma is subtieler, omdat, ten eerste, de medewerking aan de ongelijke situatie een indirecte relatie is, waarbij ons consumentengedrag bijdraagt aan klimaatverandering en uitputting van de aarde, wat indirect leidt tot de verslechterde omstandigheden van anderen. Ten tweede dragen wij allen hieraan bij, maar is het moeilijk per individu vast te stellen hoeveel, want de invloed van iedere actie op zich is niet te meten. Het is juist de massaliteit van het collectieve handelen dat hier schade toebrengt. Daarom zal ik hier eerst onderzoeken wat onze collectieve relatie tegenover de onzichtbare ander(en) is.

5.2 De onzichtbare anderen

Het analyseren van onze verantwoordelijkheid tegenover de onzichtbare anderen begint met hoe wij 'anderen' moeten begrijpen. Om ons dagelijks te oriënteren in de wereld gebruiken we algemene termen voor grote groepen mensen. Deze versimpeling vervormt ons beeld van wie zij als individuele anderen zijn. Mensen groeperen is een vorm van objectiveren, waarbij meerdere individuen gereduceerd worden tot één of een paar overkoepelende eigenschap(pen). Hierbij worden deze eigenschappen gekoppeld aan kenmerkend gedrag en verwachtingen voor wie onder de groep valt. Wanneer men spreekt over 'typisch voor vrouwen', bepaalt men van buitenaf welke handelingen en gedragingen geschikt zijn voor vrouwen, zonder te nuanceren of dit voor alle vrouwen geldt, of wellicht ook op mannen van toepassing is. Door mensen zo samen te zetten, ontken je de onderlinge verschillen. In plaats van de dubbelzinnigheid van de individuen te erkennen, plaats je ze allemaal in een algemene,

afstandelijke mal waarmee geen wederzijdse relatie meer mogelijk is. Deze afstandelijkheid weggenomen moet weggenomen worden en daarom is het van belang de andersheid van de individuen te onderkennen. Om dat te bereiken moeten we niet denken in termen van 'de groep onzichtbare anderen', maar is het moreel gezien behulpzamer deze groep te benaderen als een veelvoud van één persoon. Anders dan de veelheid van de groep, is het alsof wij ieder apart aantreffen. Losgekoppeld van het grote geheel, wordt de ander weer herkenbaar als subject, met het dubbelzinnige karakter dat ieder eigen is. Op die manier kan men de subjectiviteit van onzichtbare anderen toegankelijk maken. Hierdoor kunnen wij onszelf aan de ander te spiegelen en zo rechtvaardiging voor onze eigen existentie vinden (idem, 79). Het terugbrengen van anderen tot een veelvoud van een ander maakt de weg vrij om te bepalen hoe wij moeten handelen tegenover de ander.

Moreel handelen tegenover anderen

Ongeacht of de ander dichtbij of ver weg is, blijft het uitgangspunt voor deze moraaltheorie hetzelfde: handel zo dat de vrijheid van de ander gewaarborgd blijft. Hiervoor is het uiteindelijk onbelangrijk of de invloed direct is of indirect. Het doel van De Beauvoirs moraaltheorie is om een situatie te creëren die onderdrukking en ongelijkheid voor de ander vermijdt. In een ongelijke of onderdrukte positie wordt de ander vastgezet in de feitelijkheid van de situatie, waarin de ander enkel beschouwd wordt als immanentie (idem, 111). Kenmerkend aan de opgelegde feitelijkheid is dat deze situatie nooit natuurlijk is. Of zoals De Beauvoir verduidelijkt: men ondergaat een bezetting niet zoals een aardbeving, omdat onderdrukking altijd afhankelijk is van mensen die dergelijke situatie in stand houden (idem, 89). Daarom vraagt een situatie van onderdrukking of ongelijkheid altijd om het nemen van verantwoordelijkheid – "de mens moet partij kiezen voor of tegen" (idem). Het is geen optie om deze door de mens geschapen ramp van een afstand te beschouwen. Elk keuze, of we nou toekijken of ingrijpen, is een handeling. Men kan zich niet verschuilen achter de (fysieke) afstand tot hen die getroffen worden, evenmin door te beweren dat 'er nou eenmaal ongelijkheid is' of dat het toevallige feiten zijn die ons niet aangaan of interesseren (idem, 83). Dit zijn irrelevante verweren; "de mens handelt altijd" (idem, 84). De negatieve impact van het westerse handelen op de bestaanszekerheid, bewegingsvrijheid en ontwikkeling van anderen verhindert de vrijheid van deze mensen. Zij worden gedwongen zich te schikken naar een wereld bepaald door westerse waarden en normen. Zij kunnen hier niet doorheen breken

en zich in gelijke mate projecteren naar de toekomst. Ondanks dat de gevolgen van ons handelen veelal onzichtbaar zijn, is de ernst van de situatie concreet. In veel gevallen hebben wij niet de directe macht om iemands repressie op te heffen. Vaker zullen wij in de positie zijn om de situatie van de ander positief te veranderen. Wanneer deze gelegenheid zich voordoet, moeten wij onze verantwoordelijkheid nemen en zo handelen dat we bijdragen aan de vrijheid van de ander.

Om de positie van de ander positief te beïnvloeden moet men geïnformeerd zijn over de achtergestelde situatie van de ander en weten welke oorzaken eraan ten grondslag liggen. Ter vergelijking met het historische praktijkvoorbeeld, kan men stellen dat de rijkere en machterige klasse in staat is geweest om, op basis van informatie over de plantages, invloedrijke keuzes te maken. Deze informatie was er, want in krantenartikelen en economische verslagen uit die tijd werd er gesproken over slaven.⁷ Het werd hen echter gemakkelijk gemaakt om niet te handelen, doordat de gevangengehouden mensen constant als slaven werden geobjectiveerd. Gecamoufleerd door deze term, is het eenvoudig hen niet als mensen te erkennen. Desalniettemin handelde de hogere klasse te kwader trouw door hun belangen in de stabiliteit van de bestaande situatie te prevaleren boven de bevrijding van de slaaf-gemaakten. Men moet dus niet alleen geïnformeerd kunnen zijn, maar ook *willen* zijn. We moeten *willen* weten welke situatie er schuilgaat achter de gebruikelijke termen die we gebruiken wanneer we het over groepen mensen gaat, zoals over vluchtelingen of slachtoffers. Breder gezien, moeten we geïnformeerd willen zijn over andermans positie. Het is gemakkelijk niet te handelen als je niets wil leren, maar ook dat is deel van onze verantwoordelijkheid. Het helpt hierbij om de ander te beschouwen alsof hij dichtbij zou kunnen zijn.

5.3 Individuele morele verantwoordelijkheid

Tot zo ver hoe het collectief van westerse landen zijn verantwoordelijkheid moet dragen. Dit klinkt nog vrij abstract. ‘Het westen’ is op zich een niveau dat ons overstijgt. De westerse samenleving bestaat als geheel van zijn inwoners en wij opereren niet als één persoon. Daarom is de vraag ook: Wat houdt onze gezamenlijke verantwoordelijkheid in voor mij als

⁷ In het krantenarchief Delpher (zie <https://www.delpher.nl/>) zijn er krantenartikelen en advertenties verschenen waarin ‘slaven’ genoemd worden. Hieruit blijkt dat men geïnformeerd kon zijn over het bestaan de slechte situatie.

individu? Dit is ingewikkeld, juist omdat het concreet en individueel is. Onderdeel van een gemeenschap of niet, de enige die verantwoordelijk is voor jouw aandeel, ben jij. Iedereen moet daarom voor zichzelf bepalen wat de morele invulling daarvan is, zolang zijn handelen bijdraagt aan het doorbreken van de onderdrukking van onze kant en een situatie van vrijheid voor de ander ondersteunt. Wij, zo stelt De Beauvoir, ontkomen er immers niet aan dat anderen mij aangaan. De wil onszelf en daarmee alle andere vrij te willen, “is geen abstracte formule, want hij wijst een ieder op concrete acties te ondernemen” (idem, 79). Wij kunnen ons niet richten tot iets of iemand die de taken uitdeelt, maar dienen zelf initiatief te nemen.

Er is niet één zaligmakende oplossing die alle structuren van de ongelijkheid kan opheffen. Dit leidt tot een precare balans. Enerzijds vraagt de ernst van de onderdrukking om toewijding en om de bevrijding ervan. Aan de andere kant mogen we ons niet verliezen in de strengheid van één oplossing of ons onderwerpen aan een autoriteit. De zorg voor de ander moet oprecht blijven. Het creëren van positieve verandering kan op vele manieren. Dat we onderdeel zijn van de westerse bevolking, biedt mogelijkheden om verbindingen aan te gaan met andere individuen. Wij hebben immers de ander nodig om projecten te laten slagen. Zowel kleinere acties, zoals protesten en je openlijk uitspreken, als grotere ondernemingen waarbij de norm verschoven wordt, tellen mee. Wanneer dit resulteert in politieke verandering, is de actie het meest effectief volgens De Beauvoir, omdat dit de gemeenschappelijke keuze voor verandering representeert.

Praktisch ontkomen wij niet aan ons eigen aandeel in de strijd tegen het beperken van andermans concrete vrijheid. In het hedendaagse praktijkvoorbeeld speelt de sociaal-historische situatie een grote rol waar het gaat om de beperking van de concrete vrijheid van anderen. Zij die de negatieve gevolgen ondergaan, leven namelijk vaak in ex-koloniën of in gebieden die zich, als niet-westers, moeten afzetten tegen het Westen in plaats van zich helemaal zelf – op zich – te bepalen. Dit betekent dat de machtsverhouding in het voordeel is van het Westen. De strijd voor een verbetering van de positie van deze benadeelden vergt daarom verandering van het Westen op zowel het niveau van denken, als doen. Het is een ongemakkelijk aspect van deze strijd dat onzekerheid en offers met zich meebrengt. We moeten de gebruikelijke ongelijke machtsverhouding en economische banden opgeven om ruimte te maken voor een nieuwe, gelijkwaardigere relatie ten opzichte van deze gebieden.

Deze afweging tussen enerzijds je inzetten voor een morele strijd, en anderzijds de angst voor de onzekere toekomst, is niet nieuw. De bevrijding van de tot slaaf-gemaakten was moreel een goede zaak, maar zorgde ook voor onzekerheid met betrekking tot maatschappelijke verhoudingen en financiële risico's voor de plantagehouders. Eenzelfde angst voor het onbekende speelt ook in het hedendaagse dilemma. Wat gebeurt er als het westen zich erop toelegt om andere werelddelen te steunen en andere mensen werkelijk hun vrijheid te laten ontplooiën? Er is geen garantie dat zij ons in de toekomst zullen belemmeren in onze vrijheden.

Daarnaast laat de mens zich graag verleiden tot het denken dat dingen zijn zoals ze zijn, maar het existentialisme leert ons dat niets blijvend *is*, ook op gemeenschappelijk niveau is er een continu *worden*. Hier draagt ieder van ons aan bij. Het is niet zo dat één actie de oplossing zal bieden. We hebben gezamenlijke en meerdere acties nodig om de waarden uit het verleden te vernietigen en te vervangen, en zo de norm te verschuiven. Ondanks alle onzekerheden hebben wij de wederkerige relatie met de anderen nodig om onszelf waardevol te ontwikkelen. Onze handelingen moeten daarom in het teken staan van het streven naar een nieuwe balans op zowel sociaalpolitieke als economische gebied. Dit kan op particulier niveau door ons consumptiegedrag aan te passen. Op gemeenschappelijk niveau kun je actie voeren voor een beleid dat minder milieubelastende opties stimuleert en vervuilende bedrijvigheid tegengaat. Daarbij zal men op internationaal niveau meer financiële middelen vrij moeten maken om de negatieve impact van de westerse levensstijl te compenseren.

Dit is niet bedoeld als hoopvolle mededeling, maar een onontkoombare oproep. Iedereen is noodzakelijk betrokken. Wij zijn geworpen in een historisch gegeven situatie waarin bepaalde waarden dominant zijn. Het verleden roept de huidige generatie op deze waarden te heroverwegen. Wanneer de wereld door ongelijkheid niet houdbaar is, is het aan ons om afstand te nemen van de kwalijke aspecten, en zo de waarden en normen te veranderen opdat de toekomst voor iedereen open wordt. Alleen hier en nu kan er iets veranderd worden en alleen wij kunnen hier aan bijdragen. Daarom betekent moreel handelen voor het individu dat hij noodzakelijk betrokken is.

6. Conclusie

Met de groeiende welvaart en het bijbehorende grootverbruik van het Westen is duidelijk geworden dat de liberale vrijheid van het individu heeft geleid tot een onleefbare gebied voor anderen in andere werelddelen. Doordat de negatieve gevolgen vooral indirect zijn en de concrete vrijheid van onzichtbare anderen inperkt, is het gemakkelijk om dit niet tot jouw verantwoordelijkheid te rekenen.

Tegenover de gemankeerde vorm van de liberale vrijheid, die uitgaat van een mensbeeld waarin ieder individu zijn eigen wereld vrij kan vormgeven los van zijn medemensen, plaatst De Beauvoir een andere kijk op vrijheid. In *Het pleidooi voor de moraal der dubbelzinnigheid* toont De Beauvoir hoe ieders verantwoordelijkheid volgt uit de existentialistische filosofie waarin het individu radicaal vrij is. Ze legt uit dat de mens ontologisch volkomen vrij is, maar dat deze vrijheid zowel ontologisch als concreet relationeel verbonden is met de ander. In deze wederkerige relatie kan ik mijzelf herkennen als subject en rechtvaardiging vinden van mijn zijn. Deze verbondenheid maakt ons verantwoordelijk voor de ander(en). De wederzijdse vrijheid is te bereiken door een situatie te scheppen waarin de ander zijn ontologische vrijheid concreet kan verwerkelijken.

Dit vormt ook het uitgangspunt van De Beauvoirs moraal der dubbelzinnigheid, waarin ze de lezer geen vaste regels, maar enkel een methode biedt voor onze ethische dilemma's. Deze methode brengt moeilijkheden met zich mee, omdat ze geen algemene maxims geeft om naar te handelen. Verder is het niet altijd duidelijk welke handeling kan leiden tot meer concrete vrijheid voor de ander. Ten slotte biedt De Beauvoir geen blijvende oplossing met een scenario waarin iedereen vrij is. Overigens is dit geen reden om de ethiek niet te volgen. Het streven naar de wederkerige relatie met de ander is de enige manier om elkaars zijn te erkennen. Deze basis maakt de existentialistische ethiek een waardevolle vorm van moraliteit. Om een antwoord te formuleren op concrete ethische problemen, moet de ethiek niet gebaseerd zijn op abstracte regels of op een eenduidig beeld van de mens, maar op de ambigue structuur van de mens. De ethiek der ambiguïteit legt de verantwoordelijkheid bij de mensen die werkelijk kunnen handelen in de praktijk.

Deze ethiek heb ik concreet toegepast op het hedendaagse dilemma waarbij onze westerse vrijheden andere mensen schade toebrengen. Daarbij heb ik dat vraagstuk naast het historische dilemma van het houden van slaven gelegd. Hiermee heb ik getoond dat hoewel het houden van slaven vanzelfsprekend kwaadaardig is, dit een ethisch dilemma was in de tijd voor de afschaffing van de slavernij en, net als onze huidige ethische overwegingen, moeilijke afwegingen met zich meebracht. We ontlopen deze verantwoordelijk maar al te graag door ons te verliezen in andere doelen buiten ons en op die manier te kwader trouw te handelen. Daarbij maken we echter evengoed een object van onszelf. De basis voor onze morele keuzes is het waarborgen van de vrijheid van de ander en daarmee van jezelf.

Literatuur

1. Anderson, Ellie. 2019. "From Existential Alterity to Ethical Reciprocity: Beauvoir's Alternative to Levinas." *Continental Philosophy Review* 52 (2): 171–89. Beschikbaar via <https://doi.org/10.1007/s11007-018-9459-3>.
2. Anderson, Ellie and Overthink Podcast. 2022. "Hegel: The Master-Servant Dialectic." www.youtube.com, geraadpleegd op 8 maart 2022. Beschikbaar via https://www.youtube.com/watch?v=bKzHtOPvjE&ab_channel=OverthinkPodcast.
3. Andrew, Barbara S. 1998. "Care, Freedom, and Reciprocity in the Ethics of Simone de Beauvoir." *Philosophy Today* 42 (3): 290–300. <https://doi.org/10.5840/philtoday199842330>.
4. Bergoffen, Debra, en Megan Burke. "Simone de Beauvoir." ed. Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2021, geraadpleegd op 17 mei 2022. Beschikbaar via <https://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>.
5. Crowell, Steven. 2020. "Existentialism (Stanford Encyclopedia of Philosophy)." ed. Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2020, geraadpleegd op 23 juni 2022. Beschikbaar via <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>.
6. De Beauvoir, Simone. (1947) 2018. *Pleidooi Voor Een Moraal Der Dubbelzinnigheid*. Vertaald door Paul Rodenko en Lev Mordegaai. 4e editie. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
7. De Beauvoir, Simone. (1947) 1976. *The Ethics of Ambiguity*. Vertaald door Bernard Frechtman. Secaucus, N.J.: The Citadel Press.

8. Kierkegaard, Søren. 1941. *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. Vertaald door David Ferdinand Swenson, Walter Lowrie, en de American-Scandinavian Foundation. Princeton: Princeton University Press, For American-Scandinavian Foundation.
9. Keltner, Stacy. 2006. „Beauvoir's Idea of Ambiguity.” In *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays*, door Margaret A. Simons, 201-213. Bloomington, Indiana: Hypatia, Inc. and Indiana University Press.
10. Nietzsche, Friedrich. 2001. *Nietzsche: The Gay Science*. ed. Bernard Williams. Vertaald door Josefine Nauckhoff en Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Reynolds, Jack, en Pierre-Jean Renaudie. “Jean-Paul Sartre.” ed. Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2011, geraadpleegd op 27 mei 2022. Beschikbaar via <https://plato.stanford.edu/entries/sartre/>.
12. Schacht, Richard. 1973. “Kierkegaard on ‘Truth Is Subjectivity’ and ‘the Leap of Faith.’” *Canadian Journal of Philosophy* 2 (3): 297–313. <https://doi.org/10.1080/00455091.1973.10716045>.
13. Sartre, Jean-Paul (1943) 2003. „De Blik.” In *Het Zijn En Het Niet: Proeve van Een Fenomenologische Ontologie*. Vertaald door Frans de Haan. 347-361. Rotterdam: Lemniscaat.
14. Sartre, Jean-Paul (1946) 2000. „Existentialisme is Humanisme.” In *De Uitgelezen Sartre*. Vertaald door Casper Hendriks. ed. Ger Groot, 234-259. Amsterdam: Lannoo Boom.
15. Welten, Ruud. (2020). *Wie Is Er Bang Voor Simone de Beauvoir?: Over Feminisme, Existentialisme, God, Liefde En Seks*. 1st editie. Amsterdam: Boom, hoofdstuk 2, Apple Boeken.