



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Ethiek als bekering. Sartres ontwerp voor een moraal
Sneller, H.W.; Segers, W.; Huffel, B. van

Citation

Sneller, H. W. (2005). Ethiek als bekering. Sartres ontwerp voor een moraal. In W. Segers & B. van Huffel (Eds.), *Sartres verjaardagen. Giften en gaven* (pp. 37-50). Leuven: Acco. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7941>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7941>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Sartres verjaardagen

Giften en gaven

Bernard Van Huffel en Winibert Segers (red.)

Acco Leuven / Voorburg

Eerste druk: 2005

Gepubliceerd door

Uitgeverij Acco, Brusselsestraat 153, 3000 Leuven (België)

E-mail: uitgeverij@acco.be – Website: www.uitgeverij.acco.be

Voor Nederland:

– *Uitlevering:* Centraal Boekhuis bv, Culemborg

– *Correspondentie:* Kemper Conseil, De Star 17, 2266 NA Leidschendam

Omslagontwerp: D'Hondt-Ravijts

© 2005 by Acco (Academische Coöperatieve Vennootschap cvba), Leuven (België)

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by mimeograph, film or any other means without permission in writing from the publisher.

Inhoud

Woord vooraf	9
Sartre lezen, een autobiografische noot <i>Michel Lisse</i>	11
1. Filosofie	13
Een God in het diepst van zijn gedachten. De theologische wortels van <i>L'être et le néant</i> <i>Ger Groot</i>	15
Verantwoordelijkheid en ethiek <i>Roland Breeur</i>	25
Ethiek als bekering. Sartres ontwerp voor een moraal <i>Rico Sneller</i>	37
Sartre over broederschap en messianisme. <i>Wat blijft is de hoop. De gesprekken van 1980</i> <i>Ruud Welten</i>	51
Als de dood voor God <i>Ann Van Sevenant</i>	61
De ander: hel of heil? Een comparatieve studie over Sartre en Bachtin <i>Martine Van Goubergen</i>	75

Excuses aan Sartre <i>Paulus Van Bortel</i>	83
Sartre en de 'happening', of de crisis van het beeld <i>Rudy Steinmetz</i>	95
2. Politiek	103
Een open wonde. Over jodendom, verlangen en taal bij Sartre <i>Christophe Halsberghe</i>	105
Raymond Aron (1905-1983) en het grote (on)gelijk van Jean-Paul Sartre <i>Bernard Van Huffel</i>	115
Sartre en het terrorisme <i>Hans-Werner am Zehnhoff</i>	129
Kravchenko – Sartre – Èrenburg. Een Franse intellectueel op de bres voor Stalin <i>Emmanuel Waegemans</i>	141
De postkoloniale Sartre? <i>Orphée noir</i> meer dan vijftig jaar later herlezen <i>Kathleen Gysels</i>	153
Sartre begraven? <i>Inge Lanslots</i>	167
3. Literatuur	183
<i>L'enfance d'un chef</i> , het paradoxale engagement <i>Luc Rasson</i>	185
<i>De Woorden</i> , een kwestie van tijd... <i>Monique Marneffe</i>	193
Some of these days. Over conceptuele (des)integratie in Sartres <i>La Nausée</i> <i>Paul Sambre</i>	211

Sartres verzonken conformisme, 'De hel, dat zijn de Anderen'	225
<i>Arthur Chimkovitch</i>	
4. Vertaling	231
Sartre vertaalt	233
<i>Georges Mauguit</i>	
De 'mauvaise foi' van de vertaling	239
<i>Henri Bloemen</i>	
<i>Portret van een Antisemiet</i> , een verjaarde vertaling?	247
<i>Winibert Segers</i>	
De receptie van Sartre in Spanje: <i>La nausée</i>	251
<i>Lieve Behiels</i>	

Ethiek als bekering

Sartres ontwerp voor een moraal

Rico Sneller*

Is een 'bekering' enkel of bij uitstek een religieuze daad? Een mens die zijn eigen tekorten inziet, keert zich om en wendt zich tot God die hem verschenen is. Met name de bekering van Augustinus heeft een exemplarische betekenis gehad voor de Westerse traditie. Wie kent niet de beroemde beschrijving in het achtste boek van de *Confessiones* van de stem van een buurkind, dat zingt *tolle lege*, 'neem en lees'? Augustinus was vastgelopen op zijn wegen, en voelde zich langzaam maar zeker gedrongen zich te richten op iets wezenlijkers. Manicheïsme en platonisme waren voor hem de eerste stappen in de richting van zijn uiteindelijke bekering tot het christelijk geloof. Deze bekering had een lange voorbereiding, uiteindelijk was ze plotseling. Nadat Augustinus de kinderstem had gehoord, veranderde zijn gezicht meteen (*statim*) en begon hij te lezen in de bijbel.¹ En nadat hij dat had gedaan, stroomde er meteen (*statim*) een licht van zekerheid zijn hart binnen.²

Zo'n duizend jaar later beleeft ook Augustinus' verre 'nazaat' Descartes zijn bekering. Deze bekering heeft een heel ander karakter dan die van Augustinus. Toch bestaat ze er ook bij Descartes in dat hij zich afwendt van de dingen om hem heen (die hem bedriegen) en inkeert tot zichzelf.³ Deze inkeer – 'eenmaal in het leven' te ondernemen – zal leiden tot de ontdekking van een innerlijk licht (*lumen naturale*), dat voor Descartes een waarheidscriterium zal gaan vormen. Of Descartes' bekering een religieus-existentiële of een puur wijsgerig-wetenschappelijke is, daarover kan op zijn minst getwist worden. Dat kan ook waar het, nog weer later in onze geschiedenis, Husserls fenomenologische 'wending' tot de dingen zelf betreft, of Heideggers 'eigenlijkheids'-thematiek uit *Sein und Zeit*. Hoe verschillend ook de beleving van de respectieve 'bekerings' moge zijn, telkens kan er een moment worden onderscheiden van een ontstane impasse (1), van een afwending van al het misleidende (2), en een toewending tot het wezenlijke of eigenlijke (3).

Het is opmerkelijk dat ook Sartre, in zijn *Cahiers pour une morale* van vlak na de oorlog, uitdrukkelijk de term 'bekering' (*conversion*) opneemt om de door hem

* Universiteit Leiden.

bedoelde morele wending tot authenticiteit uit te drukken. In dit hoofdstuk wil ik mij richten op Sartres bekeringsconcept in de *Cahiers*. Wat behelst het, wat zijn de reminiscenties ervan en welk karakter geeft het aan Sartres hele moraalfilosofische schets? We zullen zien hoe voor Sartre de bekering een radicale ommekeer behelst in de verhouding van de mens 1) tot zichzelf, 2) tot de eigen vrijheid en 3) tot het eigen levensontwerp (*projet*). Het gaat om een wending tot een authentieke bestaansvorm, die past bij wat de mens wezenlijk toekomt: vrijheid.

Ik beperk me hier tot de *Cahiers pour une morale*. Ze zijn een reeks uitvoerige schetsen van een 'ontologische' moraal, zoals die zou volgen uit het eerder verschenen *l'Être et le néant*. De *Cahiers* zijn vlak na de oorlog opgetekend, en eerst na Sartres dood door zijn stiefdochter, Arlette Elkaïm-Sartre, gepubliceerd.⁴ Ze zijn opgebouwd uit *Cahier I* en *Cahier II*. Terwijl *l'Être et le néant* bedoeld was als een *ontologie*, en dus als een beschrijving van het zijn en van de plaats van de mens, beogen de *Cahiers* een *ethiek* of een *moraal* te leveren. Sartre noemt deze moraal 'ontologisch': ze moet gesitueerd worden in het verlengde van een opvatting van de mens als *vrijheid* en *onbepaaldheid*, van de mens als iemand die in zijn zijn ter discussie (*en question*) staat en die niet op een essentie kan worden teruggebracht.

Bekering: tussen enkeling en collectief

Het is een verademing om af en toe in de koortsachtige woordenstroom van de *Cahiers* enige tekstuele structurering aan te treffen. Terwijl het betoog over het algemeen eindeloos en onvermoeibaar doorgaat, zonder dat de lezer enig houvast krijgt aangereikt in de vorm van een paragraaf of een hoofdstuktitel, is de thematiek van de bekering, behandeld in het tweede *Cahier*, opeens duidelijk aangegeven: 'La conversion' (Sartre 1983: 488v.). Ze beslaat het gehele slot van het tweede *Cahier* en neemt zo'n honderd pagina's in beslag.

Ondertussen is de gedachte van de morele bekering van meet af aan, en door de hele *Cahiers* heen, present. "De moraal", heet het al op de tweede bladzij, is een "permanente bekering (*conversion permanente*). In de zin van Trotsky: permanente revolutie" (Sartre 1983: 12). Deze verwijzingen naar Trotsky en revolutie (en indirect naar het communisme) geven overigens aan, dat de min of meer 'solipsistische' Sartre van *l'Être et le néant* (1943) in de jaren vlak na de oorlog al op zoek gaat naar een gemeenschapsfilosofie. De *Cahiers* kunnen worden beschouwd als een overgangsfase naar de *Critique de la raison dialectique* (1960), waarin broederschap en marxistische revolutie inmiddels een centraal thema vormen.⁵ Soms hellen ze nog over naar een individuele ethiek van zelfwording en authenticiteit. Op andere momenten breken duidelijk de aanzetten naar een eigen gemeenschapsfilosofie door.

Het is niet altijd even duidelijk wat er het zwaarst weegt. Zo wekt Sartre al spoedig de indruk dat mijn eigen bekering onlosmakelijk verbonden is met die van de andere mensen. “[E]n bekering is in theorie *mogelijk*”, zegt hij, “maar ze zal niet alleen een innerlijke verandering van mijzelf behelzen, maar ook een reële verandering van de ander” (Sartre 1983: 16). Er moet een werkelijke ‘historische verandering’ optreden, anders kan er van een ‘absolute morele bekering’ geen sprake zijn. Zolang er nog onderdrukking van buitenaf is, blijft mijn bekering ‘vergiftigd’. “[D]e relatie met de ander is er altijd in aanwezigheid van de derde (*tiers*) en staat in het teken van de onderdrukking” (*ib.*). Deze onderdrukking, zo stelt Sartre, bestaat in mijn *objectivering* door de ander. Ik word door die ander gereduceerd tot een object, dat wil zeggen: tot iets wat alleen maar zo kan handelen als ik feitelijk deed. Deze objectivering *vervreemdt* mij van mijn vrijheid. Gezien de vele verwijzingen lijdt het geen twijfel dat Sartre hier de kapitalistische uitbuiting van de arbeidersklasse op het oog heeft. Maar hij denkt eveneens aan de antisemitische bejegening van de joden; dit blijkt uit menige terloopse opmerkingen, waarvan de relevantie alleen maar vanuit de onmiddellijke historische achtergrond van de *Cahiers* kan worden begrepen (de shoah).

Veel verderop, in het tweede *Cahier*, heet het opnieuw dat “de afschaffing van de vervreemding universeel moet zijn. Onmogelijkheid om *als enige* moreel te zijn” (Sartre 1983: 487). Deze gedachte is dus een constante. De vervreemding (*aliénation*) drukt een onuitwisbare stempel op al mijn handelingen. Anderzijds is de ‘historische verandering’ van het geheel op haar beurt afhankelijk van de afzonderlijke bekering van alle individuele mensen. Deze bekering zou met zich meebrengen dat iedereen elke ander als doel in zichzelf behandelt. De overheid, aldus Sartre, is per se niet bij machte dit te doen: zij opereert structureel vanuit dwang en ontkenning van de individuele vrijheid. Men voorvoelt dat Sartre hier de noodzaak onder ogen ziet dat de staat uiteindelijk zal zijn afgeschaft. Deze vormt uiteindelijk een blokkade voor *zuivere* moraliteit, die zich nooit met dwang of uitwendigheid verdraagt. Het komt aan op een bekering van alle mensen afzonderlijk. Deze blijft, ofschoon ze mogelijk is, onwaarschijnlijk.⁶

Het hoeft geen betoog dat wat Sartre hier vaststelt, eenvoudigweg zo is: een gezamenlijke bekering van alle mensen blijft onwaarschijnlijk. Maar waar de meeste eschatologieën die hoog opgeven van de menselijke inspanningen, van Kant tot Rosenzweig en later, een uiteindelijke afhankelijkheid erkennen van een goddelijke tegemoetkoming, rept Sartre zelf hier slechts van *hoop* en van *utopie*, die door ons alleen maar kunnen worden *voorbereid*. Van goddelijke hulp kan er volgens hem geen sprake zijn, omdat die onze vrijheid – en dus onze bekering (!) – te na zou komen. Wat blijft is de hoop, zou men bijna zeggen, in de termen van Sartres laatste gesprekken met Benny Lévy. Wel onderkent de Sartre van de *Cahiers* hier de noodzaak van geweldsuitoefening door de onderdrukten.⁷ Met enige ironie zouden we kunnen zeggen dat die geweldsuitoefening bij Sartre in de *plaats* komt

van Gods uiteindelijke tegemoetkoming, welke door Kant of Rosenzweig worden geleerd. Geweld doet weliswaar – evenals Gods bijdrage, zo zou Sartre volmondig beamen – onrecht aan de vrijheid van anderen. Het behandelt hen niet als doel in zichzelf. Toch kan dit geweld, tragisch als het is,⁸ worden beschouwd als de concrete (middellijke) *voorbereiding* op de finale (onmiddellijke) bekering. Het compromisloze gevecht tegen blanken die zwarten onderdrukken, in Amerika bijvoorbeeld, getuigt zeker niet van respect voor de vrijheid van deze blanken; toch, zo redeneert Sartre, moet de bevrijdingsstrijd worden aangegaan, precies als *voorbereiding* op het uiteindelijke respect. Het moet ons gaan om de mens zoals hij zou *kunnen* zijn. “[W]ij oefenen druk op de omstandigheden uit in de hoop een morele bekering voor te bereiden. Daarom is het absurd om te stellen dat de mensen vandaag de dag te slecht zijn om zich aan hen toe te wijden. Want in feite wijdt men zich toe aan wat zij zouden kunnen zijn, aan wat zij beter zullen kunnen zijn als de situatie veranderd is” (Sartre 1983: 55).

In de marge kan men zich afvragen waarom Sartre meer vertrouwen heeft in het geweld van de maatschappelijke vrijheidsstrijd (klassenstrijd) dan in dat van de overheid die haar onderdanen dwingt tot gehoorzaamheid – om nog te zwijgen van *goddelijk* geweld, dat de geschiedenis beëindigt.⁹ In alle gevallen is er een instantie die pressie uitoefent op anderen, hetzij om zichzelf te ‘bekeren’, hetzij om de ‘bekering’ van anderen, de onderdrukten, mogelijk te maken. In alle gevallen worden anderen (respectievelijk burgers en onderdrukkers) niet als doel maar als middel bejegend teneinde een *uiteindelijke* behandeling van alle mensen als doel mogelijk te maken. Sartres verwachting ten aanzien van de staat en de overheid is overigens onnoemelijk lager dan die ten aanzien van vrijheids- of klassenstrijders – om te zwijgen, andermaal, van God, over wie hij geen illusies koestert. Het is de vraag of aan deze verwachting een historisch-contingent, dan wel een wijsgerig-absoluut oordeel ten grondslag ligt. Vermoedelijk het eerste: het zou on-Sartriaans zijn om de anarchistische strijd tegen de onderdrukkende of kapitalistische overheid ontologisch te verankeren. De historische omstandigheden geven aan de formele, morele eis tot bekering telkens haar wisselende inhoud.

Hoe verhouden zich nu bij Sartre individuele en collectieve bekering? “[M]en kan spreken”, aldus Sartre, “over een absolute bekering tot de intersubjectiviteit. Deze bekering is een *morele*. Ze veronderstelt een politiek-sociale conjunctuur (afschaffing van de klassen en van de staat) als noodzakelijke voorwaarde, maar deze afschaffing is niet toereikend” (Sartre 1983: 421). Met andere woorden: er blijft ook een eigen inspanning vereist, het collectief kan nooit de individuele bekering per decreet beschikken. Ondertussen is deze eigen inspanning zelf tot mislukken gedoemd waar de ‘politek-sociale conjunctuur’ nog niet is aangepast, en waar er nog een overheid en klassen bestaan. Alles wijst erop dat het absolute ‘doel’ dat Sartre in zijn moraalfilosofische schets introduceert, de concrete, alledaagse morele inspanningen tot het stadium van ‘voorbereiding’ reduceert. Het absolute, on-

eindig toekomstige doel – een wereld zonder staat of klasse, waarin alle mensen elkaar als doelen behandelen – legt op de individuele ethische handeling – de bekering – bij voorbaat al de doem van de mislukking en van de onvolkomenheid. Dit is een eerste conclusie die we kunnen trekken. Inderdaad zal Sartre in zijn *Cahiers* veel werk maken van een beschrijving van het *ebec* als constitutief voor elke morele daad.¹⁰

Een tweede conclusie die we hier kunnen trekken betreft de onherleidbare menselijke vrijheid. We vinden de extreme nadruk die Sartre in *l'Être et le néant* legt op de vrijheid van het *Pour-soi* in de *Cahiers* terug. In zijn vrijheidsopvatting verschilt Sartre zonder meer van zijn grote tijdgenoot Heidegger – van wie bekend is dat hij Sartres hoofdwerk al na lezing van enkele bladzijden voorgoed had gesloten. Toch rijst de vraag in hoeverre Sartre enig water bij de wijn heeft gedaan. Immers, is een vrijheid die afhankelijk blijft van en beïnvloedbaar is door collectieve structuren (een 'politiek-sociale conjunctuur') nog wel zo radicaal? Heeft Sartre een voorzichtig stapje gezet in de richting van zijn grote tegenvoeter waar het de menselijke vrijheid betreft: Spinoza? Of – wat dramatischer zou zijn – in de richting van de radicaal-kerkelijke uitleg van het *compelle intrare* ('dwingt hen om in te gaan') uit het *evangelie naar Lucas* (XIV, 23) bij Augustinus, Bernard van Clairvaux, paus Innocentius III en de latere inquisitie. Op zijn minst moet worden toegegeven dat de vrijheid niet volledig losstaat van de materie, sartrianaans uitgedrukt: dat het *Pour-soi* (bewustzijn) althans ten dele ook *En-soi* (bewust-loos ding) is. De vervreemding lijkt door te kunnen stoten tot mijn vrijheid zelf.

Motieven voor de bekering

In de uitvoerige beschouwing van de bekering in het slotdeel van *Cahier II* komen de verspreide opmerkingen over de 'bekerling', waarvan ik er nu enkele heb aangehaald, samen. Allereerst behandelt Sartre de *motieven* die een aanleiding kunnen vormen tot de bekering. Vervolgens gaat hij uitvoerig in op de *nieuwe bestaanswijze* die hoort bij een leven in de bekering. In het licht van het voorgaande is het duidelijk dat 1) genoemde motieven de 'bekeerling' steeds als het ware tot aan de rand van de feitelijke, 'vervreemde' existentie brengen, nooit daaroverheen, en 2) de nieuwe bestaanswijze alleen ideaaltypisch beschreven kan worden, en geen beschrijving van feitelijke omstandigheden kan zijn.

Welke motieven voor de bekering onderscheidt Sartre? Hij noemt er drie.

Allereerst is daar de ervaring van onderdrukking (*oppression*) – oftewel vervreemding (*aliénation*).¹¹ Deze ervaring is er één van gebrek en verlangen tegelijk. Een gevoel van honger bijvoorbeeld doet mij aan mijn onmiddellijke situatie ontstijgen: het verwijst mij naar wat niet present is (voedsel). Zo'n ondervinding van

gemis kan aanleiding zijn tot een zelftranscendentie die mij uiteindelijk zelfs op het spoor kan zetten van de hele mensheid: de actuele situatie-van-gebrek wordt belicht door dat wat niet is (vrijheid, rechtvaardigheid). Aan dit (hegeliaanse) motief van de zelftranscendentie verbindt Sartre de (heideggeriaanse) overweging, dat ik niet eerst die uitwendige onderdrukking hoef af te wachten om mij tot omkeer gedrongen te voelen; inherent aan mens-zijn überhaupt is een *onmiddellijk* ('niet-thetisch') bewustzijn van subjectiviteit en vrijheid (Heidegger zou hier overigens spreken over een oorspronkelijk *zijns*-besef bij het *Dasein*, niet van een oorspronkelijk besef van subjectiviteit.).

Het tweede motief voor een bekering, zegt Sartre, kan gelegen zijn in de "gedurige mislukking van elke poging van het *Pour-soi* om te zijn. Elke poging van het *Pour-soi* om *En-soi* te zijn is per definitie tot mislukking gedoemd" (Sartre 1983: 488). Sartres summiere uitwerking van dit tweede motief laat ons raden naar de bedoeling. Het gaat er kennelijk om dat elke menselijke handeling principiële incommensurabel is met het oogmerk van waaruit zij plaatshad.

Terwijl het tweede motief verwijst naar de mislukking van elke *handeling* (ze is nooit werkelijk de *mijne*, nooit één van een kant-en-klaar 'ik'), gaat het Sartre in het derde motief om het *bewustzijn*. De mens is, als bewustzijn, altijd al buiten zichzelf, gericht op iets anders dan zichzelf – al was het ook op een beeld of concept van zichzelf. Deze gerichtheid zelf echter kan niet worden geobjectiveerd. Het *Pour-soi* (bewustzijn) kan per definitie geen *En-soi* (ding) worden. "Zo is het leven van de psyche een leven zonder buiten en zonder wederkerigheid. Ik ben me (reflexief) bewust van haat, ik ben die haat niet. Er is een radicale en constante mislukking van mijn psychologisch leven: ik *raak* niet aan mijn karakter, het is een fantoom; het is een object uit de wereld" (Sartre 1983: 489). De ontdekking van deze mislukking kan mij motiveren tot een andere verhouding tot mijzelf. Uiteraard impliceert Sartre hier dat er aan deze mislukking een vergeefse poging is voorafgegaan om mijzelf te *identificeren* met mijzelf; ik moet eerst, impliciet of expliciet, in de veronderstelling hebben verkeerd dat mijn gemoedstoestanden restloos de *mijne* waren, als een noodlottigheid of een voldongen feit. Pas wanneer ik inzie dat ik er evengoed afstand van kan nemen, kan het besef groeien dat ik het 'ik' waaraan ik (abusievelijk) kenmerken toeschreef, onbereikbaar voor mijzelf is.

Deze onbereikbaarheid, met Sartre constant als een *echec* te duiden, klinkt misschien negatief; het veronderstelt het tevoren ingenomen (illusoire) perspectief van de *doelstelling* of het *streven* om het ik te vatten. Anders dan Sartre doet zou men wellicht evenzeer – maar ditmaal vanuit het (denkbeeldige) perspectief van het ik 'zelf' – kunnen spreken van een *triomf*: de triomf van een vrij en willend ik dat zich door niets of niemand, zelfs niet door 'mijzelf', laat grijpen. Maar het feit dat Sartre consequent blijft spreken over *echec* geeft misschien aan dat het perspectief van waaruit ik mijzelf ten doel stel mijn 'ik' te vatten, hardnekkiger, on-

zichtbaarder en onontkoombaar is dan het lijkt. Het is zo hardnekkig als de gewoonte om te spreken in de eerste persoon enkelvoud. Het is zo onzichtbaar als de persoonsvorm 'ego' in het werkwoord *cogito*. Het is zo onontkoombaar als het lichaam dat ik het mijne noem.

Het leven in de bekering

Na kort de motieven voor de morele bekering te hebben beschreven gaat Sartre uitvoerig in op het leven in of vanuit de bekering zelf. Dit 'bekeerde' leven, hoe ideaaltypisch Sartres beschrijving ervan ook moge wezen, heeft minstens vier kenmerken. Deze kenmerken zullen dus steeds, ook al kan ik ze nooit volledig belichamen, als in een flits opdoemen tegen de achtergrond van ondervonden vervreemding, onderdrukking en mislukking in het leven van alledag. Gaan we deze kenmerken kort na. Ze volgen alle uit de hiervoor beschreven motieven.

□ *Nieuwe verhouding tot mijzelf – de wil*

De bekering leidt in de eerste plaats tot een nieuwe verhouding van het ik tot zichzelf. De wil speelt daarin een cruciale rol.

Uitgangspunt voor elke morele bekering is vanzelfsprekend dat ons gewone, dagelijkse leven een hoge mate van sociale volgzzaamheid en meegaandheid kent. Gehoorzaam imiteer ik de gedragingen van anderen, en als gehypnotiseerd laat ik me op sleeptouw nemen door de situatie waarin ik mij telkens bevind. De bekering tot authenticiteit daarentegen veronderstelt – om bij Sartres beeld van de hypnose te blijven – dat ik mijzelf voortdurend wakker schud. Vlucht ik, zoals kapitein Lord Jim (in Joseph Conrads gelijknamige roman), op laffe wijze (terwijl mijn schip met honderden pelgrims een wisse dood tegemoet gaat), dan ben ik daarmee niet laf. “[N]iet alleen breng ik, vanuit de authenticiteit, het verinnerlijkte objectieve kenmerk [de lafheid] eenvoudig terug tot een reeks gedragingen, maar ook ontdek ik dat ik *geen* van die gedragingen *ben*, of liever: ik ben ze en ben ze niet. Lord Jim *herkent zich niet* in zijn handeling en toch begrenst hij zichzelf juist door [*se limite par*] die handeling” (Sartre 1983: 491).

Sartre probeert hier, misschien op weinig overtuigende wijze, duidelijk een verwijt te ontlopen. Hij wil zich indekken tegen de beschuldiging als zou de authentieke mens – al had die voorheen nog zoveel lafhartige misdaden gepleegd – telkens de handen in complete onschuld kunnen wassen en zich geheel kunnen distantiëren van zijn begane daden. “Ik moet”, zo vervolgt hij naar aanleiding van genoemde Lord Jim, “mijn vlucht op mij nemen [*assumer*] en tegelijkertijd aanvaarden dat de karakteristiek ‘lafheid’ mij [slechts] vanuit de ander toekomt, als een noodlottigheid [*destin*]” (*ib.*). Ik heb mij laf gedragen, maar ik ben niet laf. Ook het omgekeerde gaat op: ik heb mij moedig gedragen, maar ik ben daarom niet moedig. Het verwijt als zou een gewezen misdadiger zich altijd kunnen *beroe-*

pen op zijn innerlijke verandering (iets wat in onze rechtszalen overigens nogal eens gebeurt) pareert Sartre door de band tussen de vrije verandering en de gepleegde daad intact te laten; anders zou ik nooit die (mis)daad op mij kunnen nemen. Er is een continuïteit tussen mijn zelfvernieuwing enerzijds en mijn verleden anderzijds; hoe die continuïteit precies verloopt, wordt bij Sartre niet geheel duidelijk. In ieder geval is zoiets als schuldgevoel in Sartres optiek onnodig; in plaats daarvan komt actieve aanvaarding van verantwoordelijkheid. Zo meteen zullen we zien hoe dit hele probleem – en überhaupt de hele zelfvernieuwing – op noemer van een *wils*problematiek kan worden gebracht.

Degene die zich heeft bekeerd tot authenticiteit, zegt Sartre, verhoudt zich niet alleen anders tot het eigen verleden, maar ook tot de eigen toekomst. Om bij het voorbeeld van lafheid en moed te blijven: het gaat niet aan ernaar te *streven* moedig te zijn; het enige wat telt, is, dat ik moedig *optreed*. *Streven* naar moed, eerlijkheid, rechtvaardigheid enzovoort bederft het morele gehalte van de handeling: ze wordt niet meer omwille van zichzelf verricht, maar om er een kwaliteit mee te verwerven. Dit streven is bovendien altijd illusoir, omdat ik er nooit in zal slagen om welke kwaliteit dan ook te verwerven.

Dit momentane karakter van de morele handeling – die dus nooit kan verstarren tot een deugd – lijkt tot problemen te leiden waar zoiets als vriendschap of liefde in het geding is. Vergen die geen dispositie of gevoelsreservoir waaruit mijn vriend of geliefde voortdurend kunnen tappen? Maar ook hier wijst Sartre op de noodzaak om elke duurzame ‘dispositie’ terug te brengen tot een telkens herhaalde wilsact of keuze. Ik ben je vriend omdat ik dat *wil* zijn, ik houd van je omdat ik dat *wil* (“*liefhebben en willen liefhebben zijn hetzelfde*”, Sartre 1983: 493). Tegelijk weet ik dat noch jij noch ik zeker zijn van onze toekomst. Deze onzekerheid – de contingentie van de gebeurtenissen – zie ik onder ogen en ik vlucht er niet voor weg.

Naar aanleiding van Sartres verwijzing naar vriendschap en liefde zij en passant opgemerkt dat Sartre hiervan misschien een eerlijker en reëlere beschrijving geeft dan zij die hem op dit punt zouden verwijten geen plaats te laten voor trouw of belofte. Gebroken huwelijken, zo moeten we hem toegeven, zijn doorgaans met de beste bedoelingen en onder de plechtigste trouwbeloftes gesloten. Huwelijken die ondanks moeilijkheden toch in stand zijn gebleven, hebben dit wellicht mede te danken aan de gecontinueerde *wil* (een ander woord is ‘inzet’) om ze in stand te houden; ontbrak die wil hier – zo zou Sartre zijn critici toevoegen – dan was het niet noodzakelijk de plechtige trouwbelofte die de partners bijeenhield, maar bijvoorbeeld de *kwade* trouw (*mauvaise foi*) van de hypocrisie, de imitatie van anderen, de hypnotisering door en de gedachteloosheid van het moment enzovoort.

Het hier gekozen voorbeeld van huwelijk of vriendschap laat zien dat de *wil* een cruciale rol speelt in de bekering. De thematiek van de wil brengt alle tot dusverre beschreven aspecten van de vernieuwde, authentieke zelfrelatie tot uit-

drukking. Wat is die wil? Sartres beschrijving van de wil suggereert dat we te maken hebben met een vermogen waarvan ik niet zelf de oorzaak ben: ik ben geen *causa sui*, zoals de aristotelische God van de late middeleeuwen dat was; er is geen vast zelf dat er eerst *is* en vervolgens *wil*. Integendeel: in de wil ben ik al aan mijn (empirische) zelf voorbij en verhoud ik mij tot wat ik (niet ben maar) zou willen zijn. De wil is precies dat vermogen dat mijn *gegeven* (empirische) ik – een *mode d'être diasporique* (Sartre 1983: 495) – ter discussie stelt: “Willen zijn, dat is precies: in zijn zijn ter discussie staan [*être en question*]; het is: dat wat ik (op de wijze van ‘niet-zijn’) ben, beschijnen met wat ik (op de wijze van ‘hebben-te-zijn’) niet ben. Zo zal de authenticiteit de wil eerder zien als een ter-discussie-stellen [*mise en question*] in het hart van het bestaande dan als dat onbuigzame ‘lemmet’ zoals men die wil graag definieert” (Sartre 1983: 494). De wil is het afgrondelijke vermogen dat mij telkens van mijzelf doet verschillen zonder dat mijn gegeven ‘ik’ daar de oorzaak van is. Mijn ik ontstaat eerst, en wel in de (uit het niets oprijzende) wilsact, die mijn (voorafgaande) ‘ik’-constructie of identificatie ter discussie stelt. Ik *word* eerst zodra ik mij mijn wilsact – *naderhand* – toe-eigen. Er is geen voorgegeven zuiver en neutraal ik dat *nadien* zijn wil veroorzaakt; het is omgekeerd: ik aanvaard een innerlijk ondervonden, grondeloze wilsact door mijn uiteenliggende, diasporaische ‘ik’ onder het beslag van die wilsact te brengen.¹²

De grondeloze wilsact dient, om zo te zeggen, al mijn zijnswijzen en gedragingen (vriendschap, huwelijk, vluchtgedrag enzovoort) te ‘voeden’ door ze onophoudelijk ter discussie te stellen. Voor het bekeerde leven betekent de *voluntaristische* positie die Sartre hier inneemt, een gedurig activisme, zelfondervraging en vooral: *zelfbeluistering*: ‘wat wil ik eigenlijk?’

□ *Hervorming van het levensontwerp – zingeving*

De bekering leidt in de tweede plaats tot een andere verhouding tot mijn eigen levensontwerp, het project waaraan ik bewust of onbewust bezig ben. Om dit uit te leggen grijpt Sartre eerst terug op de Husserliaanse intentionaliteit: mijn bewustzijn is zich altijd bewust *van* iets en kan niet buiten die correlatie om worden gevat. Sartre radicaliseert deze gedachte door te stellen dat het Zijn geheel *afhankelijk* is van het bewustzijn (*Pour-soi*) waaraan het verschijnt. Zonder het menselijke *Pour-soi* zakt het Zijn weg in het Niets. Omgekeerd is het *Pour-soi* geen volheid of zelfstandige entiteit: het is een niets, maar dan een niets dat maakt dat er Zijn kan wezen. Het cijfert zich om zo te zeggen weg om het Zijn tot verschijning te brengen.

De relatie tussen Zijn en *Pour-soi* dramatiseert Sartre op een manier die we bij Husserl niet zo terugvinden. “Deze relatie”, zegt hij, “eenmaal gevat in haar zuiverheid na de bekering, is noch toe-eigening noch identificatie. Het Zijn is anders dan het *Pour-soi* en onthult (*se dévoile*) zich als oneindig anders. En het *Pour-soi* vat zichzelf in de onthulling (*dévoilement*) als onherleidbaar *in ballingschap* met betrekking tot het Zijn” (Sartre 1983: 500).

Mochten deze uitspraken nog de indruk wekken dat Sartre hier Husserl of desnoods Heidegger parafraseert, deze indruk wordt spoedig weggenomen waar hij beweert dat deze onthulling (*dévoilement*) van het Zijn niet plaatsvindt in de contemplatie, maar in de handeling (*action*). Deze handeling – die het Zijn tot onthulling brengt – duidt Sartre tegelijk aan als schepping (*création*). Ik, als bewust-zijn, onthul het Zijn in mijn actieve, scheppende optreden. Het Zijn hangt geheel aan mijn vrijheid. Deze vrijheid is de grondslag van het Zijn.

Wat wil 'handelen' voor Sartre zeggen? "Handelen is stellen dat het doel realiseerbaar is, dat wil zeggen dat het in de wereld zal worden ingeschreven. Handelen is stellen dat het Zijn een zin heeft: door de instrumentaliteit van de handeling heen onthult het Zijn zichzelf als zinnig (*pourvu de sens*)" (Sartre 1983: 502). Een hedendaags woord voor dat waarop Sartre hier lijkt te wijzen is misschien het woord 'zingeving'. Het Zijn heeft geen zin in zichzelf, het krijgt die zin doordat de menselijke vrijheid, in de handeling, die zin eraan schenkt. Vanaf dat moment bestaat deze zin ook, en is ze voor de handelende persoon absoluut.

Het Zijn verschijnt mij slechts vanuit mijn eigen (historische, contingente) gezichtspunt – er bestaat geen absoluut gezichtspunt. De beperktheid van mijn gezichtspunt mag ik niet loochenen of verdoezelen. Maar dit doet geen afbreuk aan de status van mijn zingeving. Integendeel, het maakt haar juist concreet. Tegen oorlog in het algemeen, zegt Sartre, kan ik niets willen inbrengen, wel tegen deze concrete oorlog waar ik hier en nu mee van doen heb. "[E]r is geen enkel principe van ethische universaliteit *a priori* in naam waarvan men een gebeurtenis uit de eigen tijd kan beoordelen (dan haalt men een oordeel uit het verleden of de toekomst binnen), maar ik ben er, zodat de tijd zichzelf door mij, door middel van eigen-tijdse principes, beoordeelt, en hij vastbesloten is om er op grond van die principes te zijn" (Sartre 1983: 507).

De bekering tot authenticiteit houdt in dat ik zelf verantwoordelijk ben voor zingeving; deze zingeving is alleen maar authentiek als ze is gebaseerd op concrete, contingente en historische waarneming. Universele principes zijn juist het gevolg van het feit dat ik wegvlucht voor het Zijn dat door mij, in mijn handeling en leefwijze, tot onthulling komt. Ik weiger dan te zien wat ik zie (bijvoorbeeld onrecht, achterstelling, antisemitisme enzovoort). Door mijn concrete situering in het bestaan als uitgangspunt te nemen, en geen uitgangspunten buiten en boven mij te veronderstellen, voorkom ik dat ik mijn feitelijke verantwoordelijkheden ontloop.

□ *Grondeloze vreugde – contingentie*

Ten derde brengt de morele bekering tot authenticiteit een grondeloze vreugde teweeg. En wel om twee redenen.

Allereerst in zoverre mijn grondeloosheid (*gratuité*) zich transformeert tot absolute vrijheid. Dit transformatieproces verloopt als volgt. Mijn bestaan is vol-

strekt ongegrond en daarmee zuiver contingent. We hebben gezien hoe het voor Sartre mijn wil is die uit die contingentie kan oprijzen. Mijn wil heeft zelf geen enkele oorzaak, er ligt geen uitwendige (God), maar ook geen inwendige oorzaak (een voorgegeven, kant-en-klaar ik) aan ten grondslag. In tegenstelling tot de laat-middeleeuwse God kan ik mijzelf niet tot oorzaak van mijzelf – dat is: van mijn wil – maken. Ik ben geen *Causa sui*. Precies dat maakt dat mijn (contingente) wil *vrij* is. Contingentie betekent voor Sartre vrijheid. “[D]e contingentie van het midden van het Zijn geworpen bewustzijn is de voorwaarde voor zijn vrijheid. In één woord: een bewustzijn is noodzakelijkerwijs eindig en vrij; vrij omdat het eindig is” (Sartre 1983: 508). Sartre gaat zelfs zover dat hij de contingentie van mijn bestaan tot basis van mijn *autonomie* maakt.¹³ Hetgeen impliceert, voeg ik hieraan toe, dat een als noodzakelijk gedacht universum afbreuk doet aan mijn autonomie. Het wijsgerig universum van de Stoa, Spinoza of wellicht Hegel kent uiteindelijk geen menselijke autonomie.

Waarom brengt nu deze ervaring van grondeloosheid *vreugde* teweeg? Dat doet ze, aldus Sartre, omdat ze mij de gelegenheid biedt haar te aanvaarden en “voor eigen rekening te nemen” (*repandre à mon compte*). De grondeloosheid funderen (dat is: verklaren, vatten) kan ik niet. Ik kan haar wel accepteren. In dat geval, voegt Sartre toe, “beschouw ik mijzelf gedurig *als een kans*” (chance: ‘gelukkige mogelijkheid’). Alles hangt van mijzelf af, ik ben uiteindelijk alleen aan mijzelf verantwoording verschuldigd.

Er is nog een reden waarom de bekering tot vreugde leidt. Deze brengt Sartre in verband met mijn waarneming. Van mij alleen, dat is: van mijn bewustzijn, hangt het hele Zijn af. Alleen door mijn *Pour-soi* kan het verschijnen. Zowel de Realistische positie in de filosofie als de Idealistische moeten deze vreugde ontberen: de eerste omdat ze stelt dat de zijnden er evengoed los van mijn waarneming zijn, de tweede omdat ze het waargenomene ondergeschikt maakt aan een ideale werkelijkheid die de onmiddellijke wereld volledig relativeert.

Sartres beschrijving van deze tweede grond van vreugde neemt soms ook zelf extatische trekken aan. Veelvuldig gebruikt hij hier de woorden *surgir* en *surgissement* (opkomen, opkomst), die beide een opwaartse, bruisende beweging suggereren. Bijvoorbeeld: “ik kom op” of “sta op als Zijns-betrekking (*je surgis comme mise en rapport de l’Etre*)”. In feite neem ik de oude plaats van de schepper in: “Aldus hervinden wij, zij het in de nederigheid van de eindigheid, de extase van de goddelijke Schepping” (Sartre 1983: 513). Het wezen van de mens is van stonde aan *scheppend*. In zulke dramatische bewoordingen had Sartres leermeester Husserl nooit zijn intentionaliteitsconcept beschreven.

Terwijl zo de eerste reden tot vreugde een overwegend ‘morele’ strekking heeft, kunnen we zeggen dat deze tweede reden meer ‘fenomenologisch’ van aard is. Maar uiteindelijk hangen ze nauw met elkaar samen.

□ *Hervorming van de relatie tot de ander – liefde*

Sartres fenomenologische beschrijving van mijn vernieuwde relatie-tot-de-ander in de bekering vormt één van de mooiste gedeelten uit de *Cahiers*. Men zou Sartre – zoals men dat bij Heidegger wel heeft gedaan – het verwijt kunnen maken dat hij de relatie van het ik tot de ander pas behandelt ná die van het ik tot zichzelf, tot het eigen levensontwerp respectievelijk tot de wereld der dingen. De ander wordt ontdekt als bijzonder fenomeen temidden van het Zijn. Bij Levinas ligt, zoals bekend, deze volgorde radicaal omgekeerd. Toch doet de manier waarop bij Sartre het *Mitsein* gethematiseerd wordt, inhoudelijk niet veel onder voor Levinas' uiteenzettingen.

Binnen de beschrijving van de authentieke relatie tot de ander schenkt Sartre eerst aandacht aan wat de andere mens mij over mijzelf onthult. Vervolgens gaat hij (uitvoeriger) in op wat ik aan de ander als mens gewaarwordt.

Wat leert de blik van de ander mij over mijzelf? Iets wat het Zijn zelf, dat blind, neutraal en onverschillig is, mij niet kan leren. De blik van de ander objectificeert mij, zo herhaalt Sartre een grondgedachte uit *l'Être et le néant*; maar deze objectivering is als zodanig nog niet meteen problematisch. Dat wordt ze pas als de ander mijn vrijheid miskent. Deze miskening is echter niet noodzakelijk. In de blik van de ander nemen mijn vrijheid en mijn handeling een uitwendige, objectieve vorm aan. De subjectieve verhouding die ik ten opzichte van mijn eigen bezig-zijn aanneem, wordt door de ander verrijkt met een perspectief dat ik zelf nooit zal kunnen innemen.

Wat Sartre hier bedoelt, wordt misschien duidelijker wanneer hij de schijnwerper vervolgens richt op de aanschouwing van de andere mens. Deze aanschouwing belicht iets waarvoor die ander noodzakelijkerwijs zelf blind is, te weten: zijn eindigheid, zijn kwetsbaarheid en broosheid, zijn onwetendheid, kortom: zijn lichamelijkheid. De zweetdruppels die parelen op het voorhoofd, het verwarde haar, de blos op de wangen, de gelaatstrekken enzovoort: als 'epifeneen' doen ze iets oplichten wat eerst in de blik van de beschouwer, van mij, kan verschijnen. En zoals de dingen waarvan ik mij bewust ben, door mij als het ware 'geschapen' worden (ze bestaan niet buiten mijn bewustzijn om), zo wordt ook de andere mens *als mens door mij 'geschapen'*: mits ik mij die ander niet toe-eigen maar hem onthul in zijn vrijheid, kwetsbaarheid en broosheid. "[I]k maak mijzelf tot hoeder van zijn eindigheid. In mijn vrijheid is die eindigheid beschut" (Sartre 1983: 523). De kantiaanse gedachte dat ik de ander niet uitsluitend als middel, maar steeds ook als doel in zichzelf moet bejegenen, fundeert Sartre op een fenomenologische manier: "Mijn *eigen* taak is het dus [...] om dit wezen als doel te behandelen" (Sartre 1983: 522).

Wanneer Sartre deze (authentieke) verhouding tot de ander vervolgens het wezen van de (authentieke) *liefde* noemt, wekt hij de indruk dat *liefde* de essentie is van de zuivere (morele) intersubjectieve verhouding. Van het Zijn kan ik niet

houden, zegt hij. Van de vrijheid als zodanig al evenmin. “Maar het lichaam van de Ander is beminnelijk aangezien het de vrijheid is in de dimensie van het Zijn” (Sartre 1983: 523). Vrijheid en Zijn gaan alleen samen in een mens. Hun samengaan *voltrekt* zich in de menselijke lichamelijkeheid, en dus eindigheid, breekbaarheid, onwetendheid enzovoort. Het is alsof Sartre wil zeggen dat een volmaakt en absoluut wezen nooit werkelijk aanspraak op mijn liefde kan maken.¹⁴ Bovendien geeft Sartre geen precieze grond aan voor een onderscheid tussen een bijzondere liefde voor deze ene (mijn geliefde, mijn vriend, mijn vriendin) en een algemene liefde voor de overigen. Het oude, bijbelse gebod om elkaar lief te hebben, wordt door hem fenomenologisch gemotiveerd.

Slot

Aan het begin werd de vraag gesteld of een bekering enkel of bij uitstek een religieuze daad zou zijn. Uiteraard hangt het antwoord op deze vraag geheel af van de tevoren gegeven definitie van ‘religie’. De vraag naar het wezen van religie lijkt mij onoplosbaar. Het is opvallend dat Sartre, die in zijn *Cahiers* een uitdrukkelijke schets van een ‘atheïstische’ moraal levert, in menig opzicht schatplichtig lijkt aan Augustinus. Met name de wilsthematiek, cruciaal om de bekering te kunnen begrijpen, is in sterke mate door Augustinus voorbereid. De mens, zegt Augustinus in *De civitate Dei*, beschikt over een vrije wil *precies* omdat hij door God uit het niets is geschapen. Wanneer de mens zich weer terugwendt naar het niets van waaruit hij genomen is, en zich aldus afwendt van zijn schepper, verzwakt zijn wil; hij wordt nietig. Wanneer de mens zich echter richt op God wordt zijn wil weer vrij.

Sartre rekent af met een Godsvoorstelling waaraan de vrijheid van de wil (beter: zijn *bevrijding*) zou zijn opgehangen. Bij hem blijft over het ‘gewelf’ van het onverschillige Zijn, dat rust op de ‘steunberen’ van het niets (het menselijk bewustzijn). Augustinus’ positieve vrijheidsopvatting verkeert bij Sartre dus in een negatieve. Het niets van het bewustzijn kan zichzelf niet onderbouwen – het kan geen greep krijgen op zijn eigen afgrondelijkheid. Maar juist daarin is de speelruimte gelegen die noodzakelijke voorwaarde is voor een werkelijk vrije wil.

De wil rijst op uit de nacht. Anders dan bij Augustinus heeft de wil deze nacht “voor eigen rekening te nemen” (*reprendre à son compte*) – dit is de waarachtige bekering. De nacht van de afgrond (contingentie, vrijheid) is volgens Sartre bron van vreugde en garantie van authenticiteit.

Het is de verdienste van Sartre dat hij een notie van ‘bekering’ heeft ontwikkeld die – hoezeer ze misschien ook steunt op *aanvechtbare* premissen (primaat van het bewustzijn, voluntarisme) – improductieve innerlijke schisma’s, schuldgevoelens en andere onwaarachtigheden ontmaskert, ondubbelzinnig kiest voor eenheid en louterheid (het ‘ik wil’ rekent grondig af met de vormeloosheid van het

'men wil' of 'God wil' in mij), en die haar toevlucht zoekt in de concrete, historische constellatie waarin een mens leeft. Sartres moraalfilosofie weigert zich te laten verlammen door de grondeloosheid en de radicale contingentie die het bestaan aankleeft, maar vat deze juist op als bron van ongekende vreugde en van een vurig elan. Misschien kan men zeggen dat hij daarmee iets wezenlijks voor *elke* bekering onder ogen heeft gezien – religieuze, wijsgerige of andersoortige –: een weigering om zich door het bestaan, met al zijn onvoorspelbare wisselvalligheden, te laten *verlammen*; optimisme, geen pessimisme. En geldt niet voor elke *ethiek* überhaupt, van welke snit ook (religieus, existentialistisch of spinozistisch), dat ze enkel kan gedijen binnen een sfeer van optimisme?

BIBLIOGRAFIE

- Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften* II/1. Frankfurt: Suhrkamp.
 Derrida, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
 Sartre, Jean-Paul. 1983. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
 Scanzio, F. 2000. *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*. Napoli: Vivarium.
 Welten, Ruud (red.). 2005. *Sartre. Een hedendaagse inleiding*. Kampen: Uitgeverij Klement.

NOTEN

1. "statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi". *Conf.* VIII, xii, 29.
2. "statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt". *Conf.* VIII, xii, 29.
3. "Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione meâ delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes & falsas nihili pendam, meque solum alloquendo & penitius inspicendo, meipsum paulatim mihi magis notum & familiarum reddere conabor." *Meditationes metaphysicae*, III, 1.
4. Zie ook mijn 'Sartre en het echeq van de morele handeling. De *Cahiers pour une morale* in Welten 2005, en Scanzio 2000: hstt. 7-11.
5. Vgl. R. Welten 'Broederschap en terreur' in Welten 2005.
6. "La révolution historique dépend de la conversion morale. L'utopie c'est que la conversion de tous à la fois, toujours possible, est la combinaison la moins probable". Sartre 1983: 54v.
7. "La démission entre les mains de l'Autre entraîne l'asservissement et oblige la liberté à se choisir un chemin par la violence donc contre elle-même et contre la liberté de l'autre." Sartre 1983: 420.
8. "Ce chemin [par la violence] [...] représente l'élément tragique de l'Histoire (du type: pantragisme hégélien)." Sartre 1983: 420v.
9. Van dit goddelijk geweld zegt Walter Benjamin, dat het *rechtsvernietigend, entschuldigend, schlagend en auf unblutige Weise letal* is. Dit in tegenstelling tot het mythisch geweld, inherent aan elke (!) rechtsorde, dat *rechtsetzend, verschuldigend, sühnend, drohend en blutig* is. Vgl. Benjamin 1991: 199.
10. Vgl. mijn 'Sartre en het echeq van de morele handeling. De *Cahiers pour une morale* in Welten 2005.
11. Vgl. Sartre 1983: 488.
12. Vgl. "l'existant [...] se tient de lui-même a posteriori en tant qu'il a accepté de se mettre en question comme existant et qu'il a répondu à la question par la décision de se continuer." Sartre 1983: 495.
13. "La contingence se transforme en autonomie." Sartre 1983: 508.
14. Een gedachte die ook Derrida uit in Derrida 1994.