



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Het echech van de morele handeling. De 'Cahiers pour une morale'

Sneller, H.W.; Welten R.

Citation

Sneller, H. W. (2005). Het echech van de morele handeling. De 'Cahiers pour une morale'. In *Sartre. Een hedendaagse inleiding* (pp. 78-90). Kampen: Uitgeverij Klement. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7937>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7937>

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

Ruud Welten (red.)

SARTRE

Een hedendaagse inleiding

KLEMENT / PELCKMANS

(1997) van W. J. van R.

SARTRÉ

de verhouding

Copyright © 2005 Uitgeverij Klement, Kampen

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Omslagontwerp: Rob Lucas

ISBN 90 77070 59 1 (Nederland)

ISBN 90 289 3561 4 (België)

D/2005/0055/112

INHOUD

Inleiding

DE TERUGKEER 7

Ruud Welten

Hoofdstuk 1

BEWUSTZIJN EN VRIJHEID 23

Roland Breuer

Hoofdstuk 2

EMOTIES EN KWADE TROUW 35

Miriam van Reijen

Hoofdstuk 3

BARIONA EN DE RELATIE TOT HET CHRISTENDOM 51

Hans van Stralen

Hoofdstuk 4

WAS HET EXISTENTIALISME WEL EEN HUMANISME? 64

Rudi Visker

Hoofdstuk 5

HET ECHEC VAN DE MORELE HANDELING 78

Rico Sneller

Hoofdstuk 6

LITERAIR ENGAGEMENT. HET ONMEDEDEELBARE MEEDELEN 91

Richard de Brabander

Hoofdstuk 7

SCHILDERIJEN – SCULPTUREN – TEKENINGEN 103

Jacques De Visscher

Hoofdstuk 5

HET ECHEC VAN DE MORELE HANDELING. DE *CAHIERS POUR UNE MORALE*

Rico Sneller

In dit hoofdstuk wordt een schets gegeven van Sartres moraalfilosofie, zoals uitgewerkt in zijn postuum uitgegeven *Cahiers pour une morale*. De twee Cahiers zijn opgesteld rond 1948. Ze proberen te voorzien in de leemte die Sartre aan het slot van *Het zijn en het niet* zelf al constateerde: uit een ontologie kunnen nog geen morele premissen worden afgeleid, uit indicaties geen imperatieven. Wel toont de ontworpen ontologie, zo had Sartre onmiddellijk toegevoegd, een ethiek *in het verschiet*: een ethiek die de mens en zijn radicale eindigheid serieus neemt.¹ De beide Cahiers zijn drie jaar na Sartres dood tezamen uitgegeven door Sartres adoptiefdochter Arlette Elkaïm-Sartre. Ze bestaan uit lange schetsen, aantekeningen, uitweidingen, opsommingen, soms in telegramstijl, meestal in de vorm van eindeloze, volstrekt niet geredigeerde pagina's lange erupties van een denker die niet de moeite nam zijn intellectuele spontaneïteit aan te passen aan de eisen van een publicitaire systematiek.²

Situering

Met de zo-even genoemde opmerking, waarin hij stelt dat er uit een ontologie geen ethiek kan worden afgeleid, plaatst Sartre zich wellicht in weerwil van zichzelf in een moraalfilosofische traditie waarin feiten uitdrukkelijk worden onderscheiden van waarden. Hoewel misschien Plato's idee van het Goede als verre oorsprong van deze traditie kan worden beschouwd, is ze toch overwegend modern.³ David Hume probeerde in *A Treatise of Human Nature* de logische onmogelijkheid aan te tonen om vanuit *is*-uitspraken tot *ought*-uitspraken te komen. De gedachte van een kloof tussen 'zijn' en 'moeten' werd opnieuw en beter uitgewerkt door Kant; men denke aan het befaamde onderscheid tussen *Sein* en *Sollen* uit de *Kritik der praktischen Vernunft*. G.E. Moore hernam in 1903 Hume's bewijsvoering in zijn *Principia Ethica* en sprak over *values* die nooit tot *facts* te

herleiden zijn. Tot op de dag van vandaag is een strak onderscheid tussen 'feiten' en 'waarden', met name binnen de menswetenschappen, een on-
onderhandelbaar uitgangspunt. Daarentegen wordt ditzelfde onderscheid heftig betwist door hermeneutisch georiënteerde denkers als Dilthey en Heidegger of door hedendaagse neo-aristotelisten als MacIntyre en Taylor. Met name deze laatsten verklaren de opkomst van dit onderscheid uit de
teloorgang van gemeenschappelijke leef- en denkkaders en uit de opkomst van individualistische antropologieën sedert de Verlichting. Voor MacIntyre is Sartre bij uitstek een Modern denker, voor wie noties als 'gemeenschap' of 'verband' geen oorspronkelijke of funderende betekenis hebben. Een op vrije keuze gebaseerde moraalfilosofie als die van Sartre, aldus MacIntyre, is een vruchteloze poging om het wezen van de moraal te redden.⁴

Afgezien van MacIntyre's negatieve diagnose van de Moderniteit, die Sartre niet zou kunnen delen, pleit er wel iets voor een kritiek op een al te rigide onderscheid tussen ontologie en ethiek. Sartre zelf geeft immers toe dat zijn ontologie enig licht werpt op of vluchtig toont (*laisse entrevoir*) hoe een corresponderende ethiek er uit zou zien. Natuurlijk is het zo dat de analyse van de kwade trouw uit *Het zijn en het niet* meer is dan alleen een neutrale analyse. Natuurlijk impliceert het gegeven onderscheid tussen authenticiteit en inauthenticiteit ook een pleidooi voor authenticiteit.⁵ Door deze beide zijnswijzen in eerste instantie in het raamwerk van een ontologie te presenteren, wil Sartre voorkomen dat inauthenticiteit zou worden gezien als iets wat in principe vermeden kan worden. Een categorie als 'schuld' reserveert hij niet, zoals juristen en moralisten doen, voor 'verwijtbaar handelen'. Overigens kan ook in Heideggers spreken over eigenlijkheid en oneigenlijkheid in *Sein und Zeit* wel degelijk een morele portee worden aangewezen. Reeds Heideggers rectoraatsrede uit 1933, waarin tot eigenlijkheid en vastberadenheid wordt opgeroepen, toont hoe de pure ontologische diagnostiek zich leent voor een appèl op een publiek. Omgekeerd zijn Sartres moraalfilosofische schetsen niet vrij van ontologisch-antropologische analyses. De beschouwingen over authenticiteit, bekering, vervreemding, handeling, Goed en Kwaad zijn gelardeerd met analyses van de menselijke eindigheid, de scheppingsgedachte, de scholastiek-christelijke *Causa sui*-problematiek, de kunst, en niet te vergeten het antisemitisme. Het aanhoudende antisemitisme in het vlak naoorlogse Frankrijk baarde Sartre grote zorgen.⁶

Toch overheerst bij Sartre uiteindelijk, in tegenstelling tot wat bij Heidegger het geval is, de gedachte dat ontologie en ethiek, zijn en moeten, uiteindelijk radicaal gescheiden zijn. Waar bij Heidegger de eigenlijkheid als een interne *modificatie* van de oneigenlijkheid wordt gezien, impliceert

Sartre dat een *radicale* breuk met de inauthenticiteit mogelijk is, ook al is deze breuk telkens opnieuw gedoemd weg te zakken in de mislukking. Hierin lijkt hij dichter bij Husserl dan bij Heidegger te staan. De breuk met de inauthenticiteit leidt niet tot een bestendig leven in authenticiteitsnaderhand; ze 'is' er als de telkens geveerde interruptie, zonder welke ook zoiets als *inauthenticiteit* zich niet zou laten denken. Het Goede blijft bij Sartre een categorie die zich, *evenmin* als de authenticiteit, adequaat fenomenologisch laat beschrijven: ze kent geen tijdruimtelijk uitgebreidheid.⁷ 'Meta-ethisch' gesproken verzet Sartre zich tegen descriptivistische en cognitivistische posities zoals verdedigd door neo-aristotelici (die menen dat aan het begrip 'goed' een empirische of fenomenale inhoud kan worden toegekend).⁸

Tegen welke moraalconcepties zet Sartre zich eigenlijk af? In zijn lange betoog passeren diverse afgewezen moraalopvattingen de revue. Sartre noemt bijvoorbeeld de 'moraal van het transcendente' en die van de 'innerlijkheid'. 'De eerste', aldus Sartre, 'maakt van waarden *objecten* en onderwerpt ons (*nous soumet*) aan de objectiviteit.'⁹ Mogelijk doelt Sartre hier op de neokantiaanse school van Windelband en Rickert, waarin Kants *Sollen* werd gedifferentieerd en gepluraliseerd tot een reeks transcendente – niet tot het zijn herleidbare – *waarden*. Ook Sartres vriend Raymond Aron was sterk neokantiaans beïnvloed. Met het werkwoord *soumettre* ('onderwerpen') geeft Sartre al aan dat er in die waardenmoraal iets onoorbaars gebeurt: een uitwendige instantie dwingt de menselijke vrijheid op haar knieën. Vervolgens is er de moraal van de innerlijkheid (*intériorité*). 'De innerlijkheid vormt onszelf om tot objecten en weigert de waarden-objecten van de transcendentie; maar ze maakt van elke afzonderlijke waarde een smaak (*goût*), en deze smaak is een subjectieve schikking (*disposition*) van het object, waarvoor het niet verantwoordelijk is.'¹⁰ Opnieuw verwijst Sartre niet naar concrete filosofieën. Men zou kunnen denken aan gevoelsmoralen zoals vertegenwoordigd door Hume, Smith, Schopenhauer, of hedendaagse filosofen als Bernard Williams. De katholieke denker Maurice Zundel, tijdgenoot van Sartre, biedt misschien het specimen van een innerlijkheidsmoraal: alles is volgens Zundel gelegen aan een verinnerlijking van Gods voorgegeven liefde en om een toe-eigening van de heilige geest.¹¹ In alle gevallen, aldus Sartre, verschuilt de mens zich achter uitwendigheden en objectieve gegevenheden die niet door hemzelf gekozen zijn, en waarvoor hij dus uiteindelijk ook niet echt verantwoordelijk geacht kan worden.

Een derde afgewezen moraaltype is dat van het 'belang' (*morales de l'intérêt*). Andermaal noemt Sartre geen voorbeelden. De spiritualistische Franse

moraalfilosoof René Le Senne, ook een tijdgenoot van Sartre en bekend van zijn karakterologie, noemt in zijn *Traité de morale générale* als voorbeelden van de moralen van het belang utilitaristen als Jeremy Bentham, Henry Sidgwick en Herbert Spencer.¹² Deze moraalopvattingen kenmerken zich door een element van berekening: onmiddellijke lustbevrediging leidt doorgaans tot onlust, tussenkomst van intellectuele beraadslaging ontsluit voor de mens datgene waarbij hij werkelijk gebaat is. Wat is Sartres bezwaar? Dit moraaltype, aldus Sartre, vooronderstelt een kant en klaar mensbeeld, dat de magnetische pool voor de totale menselijke moraliteit vormt. Voor Sartre berust het belang alleen op een voorafgaande keuze; niet het belang, maar de keuze is primair. Ik *hoef* er immers niet voor te kiezen om mijn belang na te jagen. De mens van de belang-moraal 'is nooit *belanghebbend* mens (*l'homme intéressé*), maar degene die kiest belanghebbend te zijn (*qui choisit d'être intéressé*).'¹³

Sartre onderscheidt in zijn *Cahiers* nog twee moraaltypen, maar die zijn eerder te beschouwen als uitdrukking van een algehele levenshouding, dan als uitdrukking van een weldoordacht concept: de 'middelmatigheidsmoraal' en de 'manicheïstische moraal'. Volgen we kort hun respectievelijke beschrijving. De middelmatigheidsmoraal is de levenshouding van de middelmatige mens, die middelen verkiest boven doelen. 'Hij verliest zich uitdrukkelijk in de oneindigheid der middelen om niet het doel in het aangezicht te hoeven zien.'¹⁴ Opmerkelijk genoeg zegt Sartre dat er hier geen sprake is van onachtzaamheid of nalatigheid. 'De middelmatige mens wil *middel* (middelmatig) zijn.'¹⁵ Het is dus een wilskwestie. Het zelfverlies is uitdrukkelijk gewild. Wat drijft deze middelmatige mens? Er is een onmiskenbaar aspect van noodlottigheid: 'hij is slachtoffer van de stolling (*solidification*) van middelen die zelf tot doelen zijn geworden.' De wereld rondom is veranderd. Maar het zelfverlies komt ook voort uit angst. Ondergedompeld in de wereld van middelen, komt de middelmens 'nooit tegenover het wezenlijke te staan'. Met het wezenlijke lijkt Sartre hier te doen op de individuele keuze: wat wil ik zelf? Wat is hier mijn eigen verantwoordelijkheid? Aan het slot van zijn paragraaf over de middelmatigheidsmoraal wordt Sartre concreet: 'Middelmens: middenklasse.'¹⁶ Het is de verfoeide burgerlijkheid of het burgerdom dat hij aan de kaak stelt. Een topos in de geschiedenis van de filosofie: burgerlijkheid als vlucht voor de werkelijkheid en de eigen verantwoordelijkheid. Kierkegaard, Marx, Nietzsche en Heidegger zijn hier Sartres onmiddellijke voorgangers.

Tenslotte: de 'manicheïstische' moraal. De term 'manicheïstisch' verwijst naar een hellenistische godsdienst die goed en kwaad als voorgegeven, gescheiden, maar in de geschiedenis vermengde machten opvatte.

Ook deze benaming betreft voor Sartre een algehele levenshouding, en slaat op diverse moraalconcepties. Sartre omschrijft haar als volgt: 'Er is een te realiseren morele orde, maar deze orde is reeds gegeven; de moraal is een manicheïsme: het Goede bestaat reeds (God) maar hartstochten en zwakten verduisteren dit. Het morele leven is dus een strijd tegen een telkens opnieuw de kop opstekend kwaad. Het Goede bestaat in de gedeeltelijke vernietiging van het Kwaad. Het volstaat om te *doen* wat men *ziet* (*meliora video proboque, deteriora sequor* – het betere zie ik en hang ik aan, het slechtere volg ik na). Hier is de mens nog steeds bemiddeling. Hij is enkel de woordvoerder (*truchement*) van het Goede in de wereld.'¹⁷ Het Latijnse citaat is afkomstig uit Ovidius' *Metamorphoses* (VII, 19-20). Hier slaat het op Medea, die wacht op haar geliefde Iason, terwijl er voor haar zoveel betrouwbaarder en zekerder huwelijkskandidaten in eigen land te vinden zijn. Spinoza citeert deze uitspraak in het vierde boek van zijn *Ethica*¹⁸. De strekking ervan is ook te vinden bij Paulus¹⁹ en Augustinus²⁰. In alle gevallen lijkt het te gaan om Goed en Kwaad als voorgegeven grootheden, die door ons gekozen of versmaad kunnen worden. Ook al kan de kwalificatie 'manicheïstisch' op uiteenlopende moraalconcepties worden toegepast, in de onmiddellijke context gaat het Sartre vooral om de godsdienstige moraal. Godsdienstige handelingen zijn vervreemd (*aliénées*). De menselijke vrijheid – Sartres ontogenomologische uitgangspunt – stuit er op objectieve randvoorwaarden. Ze wordt erdoor ingeperkt, zodat de mens bij zichzelf (d.i.: zijn oorspronkelijke vrijheid) vandaan raakt. De godsdienstige 'vrijheid bestaat erin aan te hangen (*adhérer*) wat is'.²¹

Sartres ontologische moraal

Maar hoe ziet de moraal er in de *Cahiers* uit? 'De moraal is een individuele, subjectieve en historische onderneming.'²² Anders gezegd: ze richt zich op het individu, niet op het collectief. Ze houdt dit individu geen voorgegeven waarden of waarheden voor, maar doet een beroep op zijn eigen subjectiviteit (lees: vrije keuze). Ze kent geen algemene, universele doelen, maar slechts concrete, situatiegebonden, aan de individuele verantwoordelijkheid overgelaten, vereisten. Het menselijk subject heeft geen houvast buiten zichzelf. 'Er is geen abstracte moraal. Er is slechts een gesitueerde, en dus concrete moraal.'²³

Een nadere beschrijving van het *tegendeel* van zo'n door Sartre zelf voorgestane, *gesitueerde* moraal, kan een licht werpen op die gesitueerde moraal zelf. Stel, ik verkeer in een immorele, onrechtvaardige situatie (mijn werk-

gever discrimineert mensen met een religieuze overtuiging, mijn kledingzaak betreft producten uit lagelonenlanden). Kan ik mij daar dan aan onttrekken door te stellen: 'dit heb ik zelf niet zo gewild, dit is niet mijn verantwoordelijkheid'? Een abstracte – d.i. universele, niet-tijdgebonden – moraal veronderstelt dat mijn goede bedoelingen toereikend zijn om *moreel* te zijn: 'Indien het hemelgewelf breekt en instort, dan zullen de brokstukken hem, onverschrokken (*impavidum*), treffen.'²⁴ De omstandigheden deren de (in dit opzicht 'stoïcijnse') aanhanger van een abstracte moraal niet wezenlijk. Hij voelt zich er niet verantwoordelijk voor en vlucht in zijn goede geweten. Veldmaarschalk Erich von Manstein, één van Hitlers meest begaafde militaire leiders, weigerde mee te doen met een samenwerking tegen Hitler, ondanks de groeiende onderlinge verschillen van inzicht: 'Pruisische veldmaarschalken', aldus Von Manstein, 'muiten niet.' Dit extreme voorbeeld dat ik hier opvoer, wordt weliswaar niet door Sartre zelf genoemd, maar hij had het genoemd kunnen hebben: vlak na de oorlog, als de door de nazi's aangerichte verschrikkingen aan het daglicht komen, was de vlucht in het innerlijk ('dit heb ik nooit zo gewild', 'we wisten het niet') voor veel Duitsers een voor de hand liggende optie. Evengoed als zij dat vandaag nog steeds is, voor niet-Duitsers evenzogoed als Duitsers, blijktens de achteloosheid waarmee de diensten van uitgebuite arbeiders (kinderen) uit lagelonenlanden worden betrokken, of blijktens de onverschilligheid jegens het milieu.

De moraal *dient* dus volgens Sartre opgevat te worden als concreet, gesitueerd. Waarom? Omdat de 'menselijke-realiteit' (*réalité-humaine*, *Dasein*), oftewel de menselijke *vrijheid* – uitgangspunt voor elke moraal –, zelf historisch gesitueerd is. Een abstracte (niet-gesitueerde) moraal – bijvoorbeeld één die universele rechtvaardigheid, of een schoon milieu, hoog in het vaandel heeft staan – laat de mogelijkheid open dat ik mijzelf aan mijn omstandigheden onttrek. Ik redeneer dan als volgt: 'weliswaar ben ik het in het algemeen niet eens met de betrekking van producten of diensten uit landen waar arbeiders worden uitgebuit; weliswaar ben ik in het algemeen voorstander van een rechtvaardige samenleving met humane arbeidsomstandigheden. Toch laat ik mij er niet van weerhouden de door mij gewenste artikelen aan te schaffen, omdat ik het immers zelf ook niet zo breed heb; bovendien betaal ik het door mij verschuldigde bedrag stipt aan de winkelier; ik heb niets te maken met de wijze waarop de winkelketen aan zijn geleverde goederen komt.' Ik vlucht weg voor mijn *vrijheid* die, ook al is ze gesitueerd in penibele situaties (ik heb moeite om financieel het hoofd boven water te houden), er toch niet minder *vrij* om is.

Het voorbeeld van Sartre zelf is dat van een zieke. Natuurlijk, zo geeft

hij toe, overkomen mij onvoorspelbare gebeurtenissen waarop ik geen enkele grip heb. Het 'hemelgewelf' kan om zo te zeggen 'breken en instorten'²⁵, zoals men wel verklaart dat een ernstige ziekte mijn wereld doet 'instorten': ik heb er immers de hand niet in. Waar ik wel de hand in heb, dat is mijn *houding* ten opzichte van diezelfde gebeurtenissen: de mij ontnomen mogelijkheden worden 'vervangen door een keuze van mogelijke houdingen (*attitudes*) jegens de verdwijning van die mogelijkheden. En anderzijds ontstaan er met mijn nieuwe toestand nieuwe mogelijkheden: mogelijkheden aangaande mijn ziekte (een goede of een slechte zieke zijn), mogelijkheden ten aanzien van mijn omstandigheid (toch nog in eigen levensonderhoud voorzien enz.). (...) Anders gezegd: de ziekte is een *omstandigheid* (condition) waarin de mens opnieuw vrij is en zonder excuus. Hij heeft de verantwoordelijkheid voor zijn ziekte te nemen.'²⁶

Wat is de dragende grond voor de (verworpen) universeel-abstrakte moraal? Sartre geeft het antwoord al op de allereerste pagina, in de allereerste zin van zijn *Cahiers*: 'Zolang men in God gelooft, staat het vrij (*il est loisible*) het Goede te *doen* OM moreel te *zijn*.'²⁷ (Men lette op de manieren waarop Sartre de woorden, reeds in de eerste zin, benadrukt: cursief, klein kapitaal.) Met andere woorden: ik kan óók moreel zijn als ik het Goede niet *doe*, maar mij innerlijk met een (gegeven) Goed *vereenzelvig* of mij daarop contemplatief *nicht*. Het in de inleiding al gesignaleerde sartrianse primaat van de actualisering en van de activiteit boven de potentialiteit (deugzaamheid) keert hier terug. ('De moraal is handelingstheorie. Maar de handeling is abstract als ze geen arbeid of strijd is'; 'Het Goede moet gedaan worden.'²⁸) Het is alsof Sartre wil zeggen: het Godsgeloof ontnemt mij mijn handelingsvrijheid en daarmee mijn verantwoordelijkheid. 'Het absolute is niet het gezichtspunt van God op de Geschiedenis, het is de manier waarop elke mens en elke concrete collectiviteit de eigen geschiedenis *doorleeft* (*vit*). Door af te zien van het transcendente absolute vervalt men niet tot relativisme, men geeft de mens zijn absolute waarde terug.'²⁹ Zo is de moraal voor Sartre een 'individuele, subjectieve en historische onderneming' (zie boven).

De volgende vraag dient zich aan: wat is volgens Sartre het orgaan of het vermogen waarmee een mens, individueel en subjectief, zijn handelingen bepaalt? Dit orgaan draagt bij Sartre noch de naam 'rede', noch 'gevoel': dit zou hem immers terugbrengen in het kamp van de abstract-universele moraal. Het werkwoord dat Sartre voortdurend gebruikt, is *choisir* (kiezen). Waarop berust mijn keuze? Op een wilsact. De *wil* is in de *Cahiers* telkens het 'vermogen', beter: de 'mogelijkheid', op grond waarvan de pure onbepaaldheid die de mens 'is', temidden van het stomme zijn

(*En-soi*) oprijst uit de nacht van het niets. Dankzij de 'wil' is de mens geen ding temidden van de overige dingen, maar is hij een zijnde dat in staat is zich tot zichzelf en de dingen in vrijheid te verhouden. Sartre radicaliseert in feite de husserliaanse intentionaliteit door haar exclusief op te vatten als wilsact (in plaats van als een theoretisch-observerende act, zoals Husserl doet). Deze eigenzinnige *voluntaristische* positie, die via Heidegger (*Rektoratsrede*), Nietzsche, Schopenhauer, Fichte en het middeleeuwse nominalisme teruggevoerd kan worden op Augustinus, maakt van de menselijke wil een oorspronkelijk vermogen. Ofschoon Sartres positie radicaal anti-essentialistisch is, roept zijn wils-'antropologie' Augustinus' bespiegelingen over de oorsprong van het kwaad in herinnering. Augustinus verklaart de menselijke afvalligheid uit de *vrije wil* waarmee de mens door God is begiftigd; de afwending van die wil van God, aldus Augustinus, is precies mogelijk omdat God de mens *uit het niets* (ex nihilo) heeft geschapen. De slechte wil is een goede wil die zich afwendt van zijn Schepper, in de richting van het Niets waaruit hij genomen is.³⁰ In zijn uitgebreide analyse van de schepingsgedachte, waarin hij de idee van een Schepper onmogelijk verklaart³¹, brengt ook Sartre de vrijheid – *en dus de wil* – in verband met de afgrond waaruit hij oprijst: 'Wat ontbreekt er aan de mens? Dat hij zijn eigen fundament is. Waardoor en waarin blijkt dit gebrek? In en door de vrijheid. Want de vrijheid is precies het fundament. (...) (D)e mens is een zijns-niets (*néant d'être*) precies in de mate waarin hij een fundament-niets (*néant de fondement*) is.'³² De nacht van het niets waaruit het menselijk bewustzijn oprijst, openbaart zich als wil. Een onderscheid tussen een 'goede' en een 'slechte' wil kan niet gemaakt worden: de wil is *altijd* goed, *mits* hij maar wil.³³

Ondertussen moet ervoor worden gewaakt dat Sartres 'wil' wordt gesubstantialiseerd. Er is geen willen (kiezen) zonder handelen. Kiezen of willen impliceert handelen. Een handeling is niet alleen een 'verinnerlijking van de uitwendigheid' (door mij verantwoordelijk te achten voor de omstandigheden om mij heen); ze is ook een 'veruiterlijking van de inwendigheid'.³⁴ Dit laatste doe ik door mijn keuze of wilsact in handelen te vertalen. Sartres wilsopvatting is sterk behavioristisch: iemands gedrag *toont* wat hij wil. Handelen is willen, willen is handelen. Niets meer en niets minder.

Tot slot van deze korte schets van Sartres eigen moraalconcept: het moge duidelijk zijn waarom Sartre zijn moraal een *ontologische* moraal kan noemen³⁵ zonder dat hij daarmee de gewraakte *is-ought*-scheiding doorbreekt. Enerzijds vooronderstelt Sartres moraalconcept een ontologie. En uit *Het zijn en het niet* weten we dat de sartriaanse ontologie neerkomt op een 'antropologie': een antropologie van de vrijheid. Sartres moraalconcept *voor-*

onderstelt dus een ontologie-antropologie: als ik niet weet hoe het met de menselijke realiteit gesteld is, kan ik ook niet weten wat er van haar ge-
vergd wordt. Anderzijds stoelt deze 'antropologische' ontologie op een
grondeloos niet-zijn (*néant*), dat precies de 'bron' is waaruit de menselijke
vrijheid opwelt. Dit niet-zijn, deze vrijheid, onthult zich aan de mens als
een *hebben-te-zijn* of een *moeten-zijn*. Aldus is het *ought* (of het *Sollen*) in
het hart van het *is* (het *Sein*) gelokaliseerd. Sartres antropologische ontolo-
gie *behelst* een moraal. 'De mens is het zijn (*être*) waarvan het bestaan (*exis-
tence*) in zijn zijn ter discussie (*en question*) is, en aangezien het zijn van de
mens handeling (*action*) is, betekent dat, dat zijn zijnskeuze (*choix d'être*) te-
gelijkertijd in zijn zijn ter discussie is.'³⁶

Echec

In de vorige paragraaf zijn de grondtrekken van Sartres moraalconceptie
weergegeven ('De moraal is een individuele, subjectieve en historische
onderneming.'). Ze wordt *geïmpliceerd* door Sartres ontologie (die tevens
een antropologie is). Haar voornaamste werkwoorden zijn *choisir* (kiezen),
vouloir (willen) en *agir* (handelen).

Op een van de eerste bladzijden van zijn eerste 'Cahier' omschrijft Sar-
tre ook de 'atmosfeer van de moraal'. Deze wordt door minstens twee as-
pecten getekend, namelijk de mislukking (*échec*) en het mysterie (*mystère*).
Vervolgens noemt hij nog twee aspecten, te weten: optimisme en trans-
formatie.³⁷ Ik zal in het vervolg nog ingaan op het eerste (*échec*) en het
laatste (*transformation*) aspect van de atmosfeer van Sartres moraal. Wat het
(tweede) mysterieuze aspect betreft: dat verwijst niet naar een religieuze
achtergrond, maar naar de totale onwetendheid (*ignorance*) waarin het mo-
rele handelen zich afspeelt: 'Er wordt niets opgehelderd'.³⁸

Op de thematiek van het echec komt Sartre uitvoerig terug in zijn
tweede Cahier. We treffen daar een uiterst subtiële analyse van de geko-
zen handeling in haar relatie tot het beoogde doel. We lezen er hoe het
echec volgens Sartre geen toevallige gebeurtenis is, geen accident. De mo-
raal is wezenlijk en noodzakelijkerwijs uitgeleverd aan het echec. Nu zou-
den alle teleologisch georiënteerde moraalfilosofen – van Aristoteles tot
utilisten als Bentham, Mill of Sidgwick – uit Sartres stelling direct de ge-
volgtrekking maken dat ze dan wel pessimistisch moet zijn. Sartre zelf daar-
entegen beschrijft de atmosfeer van zijn moraal, zoals gezegd, als optimis-
tisch. Dat hij dat kan doen, is verklaarbaar uit zijn kantiaanse inzet, die
niet op doel en effect, maar op de handeling als zodanig gericht is.

Waarom is de moraal volgens Sartre overgeleverd aan het *echec*? Allereerst: *echec* is niet hetzelfde als onderbreking (*arrêt*). Van *echec* is er sprake als het doel niet wordt gerealiseerd. Maar wanneer dit gebeurt door belemmeringen van buiten af, die de door mij ingezette middelen blokkeren, is er sprake van een *arrêt*. Bijvoorbeeld: de subsidiekraan voor een project wordt dichtgedraaid, hulpverleners raken verzeild tussen strijdende partijen, het kabinet wordt ten val gebracht enz. We spreken over *echec*, aldus Sartre, wanneer ik alle ruimte heb gehad om mijn handeling uit te voeren maar wanneer deze handeling toch niet uitmondt in het nagestreefde doel; wanneer 'het geheel der middelen zich niet omzet in het doel (*fin*)'.³⁹ Nu wil het geval, zo merkt Sartre op, dat ik per se *nooit* kan zeggen dat dit is gebeurd. Ik kan een *beoogd* doel immers nooit goed vergelijken met een *gerealiseerd* doel. Waarom niet?

Om te beginnen kan ik aan het begin van mijn handelen het door mij beoogde doel nog niet voldoende scherp afbakenen. Het succes, zegt hij, dat ik beoog met mijn toneelstuk – typisch Sartre-voorbeeld – is niet abstract maar concreet en *daarom* onvoorspelbaar. Ik druk mijzelf uit in mijn handeling ('toneelstuk') en leer mijzelf eerst via die *omweg* – mijn handeling-in-de-wereld – kennen.⁴⁰ (Dit is een hegeliaanse gedachte: de Geest hervindt zichzelf eerst na van zichzelf te zijn vervreemd.)

Bovendien is het gerealiseerde doel geen rustpunt, maar heeft het nieuwe consequenties – uiteindelijk de gehele wereld. Was de stichting van Constantinopel door Constantijn een succes of een mislukking? Zoiets hangt volgens Sartre af van de afbakening van de oorspronkelijke onderneming (wanneer is ze geheel voltooid te noemen?).

Verder neemt mijn streven, en dus het door mij beoogde doel, elk moment een nieuwe vorm aan. Mijn wil stelt zijn doeleinde elk moment bij, al naar gelang de omstandigheden.⁴¹ (Vergelijk de huidige strijd tegen het wereldterrorisme, waarin door de ergerniswekkende onlokaliseerbaarheid van de terrorist de politiek-strategische doelen telkens worden bijgesteld.)

Tevens, zegt Sartre, lijkt de *wijze* waarop een beoogd doel er is, in het geheel niet op die van een gerealiseerd doel. De eerste is nog innerlijk en ongedifferentieerd, de tweede uitwendig, gestructureerd e.d.⁴² (Vergelijk de ideale existentie, in mijn hoofd of hart, van een waarde – liefde, rechtvaardigheid – met haar concrete, gematerialiseerde existentie zodra ze is gerealiseerd.)

Tenslotte: het door mij gerealiseerde doel wordt intersubjectief toegeëigend. De beoordeling en receptie door anderen vervormen mijn doelstelling en maken haar onherkenbaar.⁴³ (Vergelijk het regeringsbeleid als uitvoering van een regeerakkoord enerzijds en de maatschappelijke receptie daarvan anderzijds.)

Achtergrond van al deze overwegingen is de historiciteit van het morele handelen, preciezer gezegd: de incommensurabiliteit tussen de zich doelen stellende menselijke vrijheid (het *pour-soi*) en de lusteloze wereld van de noodzaak (het *en-soi*). 'Historiciteit' is bij Sartre de naam voor deze incommensurabiliteit: de vrijheid werkt in op de noodzakelijkheid – *moet* dat ook doen – maar ketst er weer op af. In tegenstelling tot bij Hegel is er hier geen dialectische *ontwikkeling*, en in tegenstelling tot bij Bergson geen wederzijdse *doordringing*, van vrijheid en noodzakelijkheid.⁴⁴

Vervolgens somt Sartre meerdere, onderscheiden motieven op die ik kan hebben om te besluiten dat mijn handeling is mislukt. Ik wil trouw blijven aan wie ik was en weiger mee te evolueren met mijn handeling. Ik beschouw *elke* handeling die *geen* onmiddellijke uitdrukking van mijzelf is, als een vervorming van mijzelf. Mijn handeling heeft onafzienbare consequenties; die wil ik niet allemaal voor mijn rekening nemen. Mijn voor-nemen laat zich niet vergelijken met zijn uitvoering: de contingente werkelijkheid verwringt het. De uitvoering van mijn handeling wordt intersubjectief toegeëigend door anderen; met hun beeld van mijn handeling wil ik mij niet identificeren. Het doel, eenmaal bereikt, kan mijn aanvankelijke oogmerken ontmaskeren (ik was eigenlijk op iets anders uit, blijkt nu). Een geheel gerealiseerd handelingsdoel maakt mij tot object: het tot stand gebrachte valt dan samen met mijn oorspronkelijke vrijheid, en weerhoudt mij ervan het andermaal in vrijheid te ontstijgen. Mijn wil om de *universele* menselijke conditie of vrijheid te realiseren verdraagt zich niet met de *particulariteit* van één gerealiseerd doel (ik ben altijd meer).⁴⁵

Al deze motieven vertonen dezelfde structuur: ik val nooit met mijn handeling samen, ik overstijg haar en ben 'steeds toekomstig voor mijzelf'⁴⁶. 'Ik ben dus een zuiver oneindig project dat met geen enkele incarnatie samenvalt, ik ontsnap aan de ander, ik plaats mij boven de wereld.'⁴⁷ Even verderop vinden we bevestigd wat boven is gezegd over de consistentie van Sartres 'ontologische moraal': 'Met "echec" bevestig ik het zijn van de mens als een zuiver moeten-zijn.'⁴⁸ Een kloof tussen zijn en moeten wordt dus gerespecteerd.

Bekering

Sartres gehele moraalfilosofie wordt gedragen door de mogelijkheid van en de permanente noodzaak tot *transformatie* of 'bekering' (*conversion*). Het is intrigerend dat Sartre niet schroomt dit augustiniaanse motief tot crux van het (morele) leven te maken. Overigens is dit motief ook aanwezig bij

Descartes, in diens streven eens in het leven schoon schip te maken met alles wat hij ooit heeft aangenomen (*semel in vita: eens in het leven*) en Husserls fenomenologische reductie, het tussen haakjes zetten van de natuurlijke kennis, of Heidegger (*Eigentlichkeit*). Wellicht bestaat er zelfs een formele analogie met de joodse *tesjoeva* (ommekeer), dan wel de wijsgerige her-taling daarvan door Hermann Cohen (*Buße*)⁴⁹.

Sartres bekeringsgedachte vloeit voort uit zijn antropologie. Ze komt neer op een *aanvaarding* van de eigen oneindige vrijheid, en op een *afstandname* van alle identificaties of vrijheidsreducties (in het maatschappelijk verkeer, in de godsdienst e.d.). De bekering is een terugkeer uit de vervreemding (*aliénation*).

De ruimte ontbreekt om uitgebreid op de bekering in te gaan. Onderstaande summiere notities mogen hier volstaan.⁵⁰ De bekering leidt tot een transformatie van de relatie tot het lichaam (ik ben eindig en contingent), tot de wereld (die er slechts is *in* het licht dat ik er zelf op werp), tot mijzelf (ik die nooit met een zelf of karakter samenva) en tot de ander.⁵¹ In zijn tweede Cahier werkt Sartre deze transformaties uitgebreid uit. Zo vraagt hij zich bijvoorbeeld af welke motieven tot een bekering leiden. Er is bijvoorbeeld de ervaring van onderdrukking. Onderdrukking of vervreemding *vooronderstellen* de menselijke vrijheid of het zelfbewustzijn (als het *vervreemde* of *onderdrukte*). De *druk* van de onderdrukking kan ze *als* voorondersteld aan de dag brengen. (Wellicht denkt Sartre hier al aan de repressie van het proletariaat en de klassenstrijd.)

Maar de bekering kan ook voortkomen uit de gedurige *mislukking* van al mijn pogingen om mijn 'ik' of 'zelf' te vatten, als was het ik een ding (*en-soi*): ik weet nooit wie of wat ik ben. Ik (*ge*)*raak* nooit aan mijn karakter, het is een schim (*fantôme*). Sartre zegt: ik ben mij bewust van mijn haat, maar ik *ben* die haat niet. Tot op zekere hoogte kan men, ter concretisering van de heuristische rol van de mislukking, denken aan iemand die in zijn leven vastloopt en die ontdekt het tot dusverre telkens over de verkeerde boeg te hebben gegooid: hij komt dan tot inkeer, beter: tot omkeer of bekering. Met het onontkoombare risico terug te vallen in een nieuwe krampachtige identificatie. Aan de bekeringsnoodzaak komt geen einde.

Betekenis

Van Sartres moraalfilosofie zijn in dit hoofdstuk slechts enkele aspecten belicht. De *Cahiers* zijn uitermate rijk en veel ervan is achterwege geble-

ven. Waarin ligt hun betekenis voor vandaag? Allereerst in hun scherpzinnige ontmaskering van hypocrisie of pseudo-moraliteit. Berust mijn handeling op mijn eigen keuze of dein ik mee op de golven van wat algemeen geldt? Zoek ik naar wat mens-zijn in concrete situaties kan betekenen, of ga ik uit van een statisch, overgeleverd mensbeeld waarvan de onmiddellijke relevantie alleen met kunstgrepen kan worden gered? Neem ik genoegen met goede bedoelingen, of leg ik het mijzelf ook op ze te verwerkelijken? Heb ik wel een zelfgekozen doel voor ogen, of ben ik verstrikt in het rijk der middelen, procedures, technieken e.d.? Een tweede betekenis van de *Cahiers* zou kunnen worden gevonden in hun radicalisering van het begrip 'goed': is het goede een voorgegeven ding, of is het 'iets' wat zich *moet* verwerkelijken? Is het risico van een dingmatige benadering van het goede als iets wat is, niet dat ik niet meer zoek het te *doen*? Een derde betekenis van de *Cahiers* is wellicht gelegen in hun realisme: de gevolgen van mijn handeling zijn incommensurabel met mijn oorspronkelijke oogmerken. Sartre thematiseerde deze incommensurabiliteit met behulp van de term 'ehec'. Sartres realisme leidde bij hem echter niet tot pessimisme. Een pessimistische houding zou wegkruipen achter de onherleidbaarheid van de mislukking, zich onverantwoordelijk tonen en de eigen vrijheid loochenen. Het is voor Sartre precies de vrijheid die een optimistische en 'activistische' aanvaarding van eigen verantwoordelijkheid meebrengt.

Ondertussen roept Sartres moraalfilosofie meerdere vragen op. De voor naamste cirkelt om de status van zijn vrijheidsopvatting. Bewezen worden kan deze niet, maar men kan zich afvragen of ze haar legitimiteit niet uitsluitend ontleend aan de *voltrekking* van mijn eigen vrije keuze. Deze voltrekking is en blijft echter discutabel. Het is evengoed mogelijk dat ik mijzelf bedrieg, of dat ik mijn vrijheid overschat: ofwel omdat mijn handelingen onderhuids toch determinaties kennen waardoor ze aan vrijheid inboeten, ofwel omdat *echte* vrijheid juist bepaalde determinaties *behoeft*. In dit laatste geval zou Sartres vrijheidsbeeld niet radicaal genoeg zijn.

Maar Sartre zou Sartre niet zijn als hij niet het vragen radicaal toeliet, tot in het hart van zijn filosofie. Sartres denken wil als vrije beweging opgevat – en dus *ondervraagd* – worden. Het wil geen systeem zijn. Ook hier geldt dat 'zijn zijnskeuze tegelijkertijd in zijn *zijn* ter discussie (*en question*) is.'