

Ethiek Een uit de hand gelopen dagboek

Eleonora Lievens

Ethiek

Ethiek Een uit de hand gelopen
dagboek Eleonora Lievens

© 2025 Eleonora Lievens

Alle rechten voorbehouden. Geen enkel deel van dit boek mag worden gereproduceerd of overgedragen in enige vorm of door enig middel, hetzij elektronisch of mechanisch, met inbegrip van fotokopiëren, opnemen, gegevensopslag of het opslaan in een retrievalssysteem, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur.

Inhoud

Voorwoord	vii
1 Femininiteitsbezwaar	1
2 Onpartijdig	3
3 Contradictie	5
4 Natuurlijk	7
5 Virtuemaxxing	11
6 Opwaardering	15
7 Hoe is het met de dieren gesteld?	19
8 Prinz	23
9 Frankfurt	33
10 Behoren	39
11 Tao	49
12 Murdoch en Sartre	63

Voorwoord

Enkele regels volstaan, iets persoonlijks, een korte reflectie of een vraag naar aanleiding van de les. Dat was het opzet: een dagboek, om betrokken te blijven; de canon tastbaar en relevant maken. Maar door mijn leergierigheid en ontluikende schrijfdrang liep het al gauw uit de hand.

De onzekerheid en het perfectionisme verhinderen me te schrijven zonder doel, maar ik leer door te schrijven. In die optiek was de opdracht een uitgelezen kans om die honger zonder veel risico te stillen; in het begin nog ingehouden, beperkt tot wat in me opkwam, en zonder enig contact. Voorzichtig werden de tekstjes teksten; ik begon mezelf te aarden bij grote denkers, en vervolgens werden het dagboek-opiniestuk-micro-essays. Het was vooral een manier om een eigenheid te zoeken; de vrijheid om niet te moeten schrijven volgens een bepaald schema, om van het schrijven iets te maken dat ik doe, dat ik kan, een *act*, een daad, geen ongeluk, een manier om te denken en me uit te drukken—het vertrouwen vinden in mezelf.

De twaalf teksten zijn vlug geschreven, zonder veel afstand te nemen of dieper te reflecteren. Bijgevolg staan er soms fouten in, grammaticale en inhoudelijke; zaken waar ik nu zelf aan twijfel of helemaal niet meer achter sta, misvattingen en onvoor-

zichtigheden. Ik laat het voor wat het is: een getuigenis van een groeiproses. En groei vind ik mooi—ik wil steeds blijven groeien—maar de onzekerheid belemmert me om te genieten van die kiemende fase. Elke tekst was een emotionele wervelwind: ik vlieg wanneer ik schrijf, maar zodra het klaar is, stort ik neer. Ik hoop me stilaan te kunnen verzoenen met de procesmatigheid van het leren; een opening te zoeken om datgene wat ik ervaar als deficit in mijn kennis te transformeren tot potentialiteit. Ik lees en leer om schade in te halen en mijn schrijven is daarvan een onthulling. Door mezelf hier open te stellen, hoop ik mijn schaamte buiten dienst te stellen.

Het zijn twaalf verschillende teksten; er is weinig samenhang, maar dit boekje vormt ze tot een geheel. Het maken van dit boekje is iets ongewoons. Het schrijven van dit voorwoord, de opmaak; het is op een bepaalde manier een uiting: niet performatief (“lees me graag”), ook niet constatief (“dit zijn goede teksten”), maar een vorm van expressie: dit zijn *mijn* teksten, *ik* vind het de moeite om ze te bundelen—voorzichtig. Met dit boekje wil ik iets tastbaar maken—iets gemaakt hebben—iets waar ik trots op kan zijn, en zo ook de groei vormgeven en lichamelijkheid bieden. Ik wil trots zijn op wat ik gemaakt heb, trots *kunnen* zijn, en die trots ook *kunnen voelen*. Ik hoop een zekere rust te vinden; dat ik mezelf niet meer hoeft te bewijzen tegenover die onmogelijke standaarden, dat de twijfel en onzekerheid me loslaten, en dat ik me zal kunnen richten op een toekomst.

Voorwoord

Het is eveneens een uiting van dankbaarheid: vooreerst aan professor Schaubroeck, voor de heldere en inspirerende lessen. Ook ben ik dankbaar om te mogen genieten van een leven lang leren, en dit vanuit het besef dat inzichten niet voor iedereen en zonder beperking toegankelijk zijn. Maar natuurlijk ben ik vooral dankbaar voor die mensen die me steunen en in me geloven, de ruimte bieden om mezelf te ontplooien, me inspireren, gidsen, prikkelen en uitdagen, steeds opnieuw mijn omstandig betoog aanhoren, mijn eindeloze zinnen lezen, me vakkundig en met zoveel geduld door het leven loodsen. Dank aan iedereen, maar in het bijzonder voor jouw liefde, geduld en vertrouwen: Greet, Kaatje, Maarten, Mama, en Papa in gedachte.

Femininiteitsbezwaar

Ethische vragen en bezwaren bestaan niet enkel binnen het domein van het persoonlijke en bij de directe gevolgen, maar ook in het collectieve. In welke samenleving leven we, aan welke wereld bouwen we? Hoe kan ik mijn bijdrage leveren aan dat collectieve, en in hoeverre is het persoonlijke een projectie daarvan?

Waar begint en eindigt de soevereiniteit van het subject? Hoe moet ik als individu bemiddelen met de wetenschap dat mijn verlangens en wensen steeds een product van macht zullen zijn. Kan ik binnen de sfeer van het persoonlijke die macht heroveren, of zal ik steeds medeplichtig zijn aan de reproductie van die structuren wanneer ik doe en ben wie ik zelf lijk te willen zijn.

Het is een hoogst persoonlijke vraag: hoe kan ik die vrouwelijke expressie die me zo dierbaar is onschuldig omarmen—eindelijk van hoffelijkheid genieten, mezelf wentelen in het fijne, het sierlijke en het elegante, de zachte en de zorgende zijn, de beperkte ruimte die me nu wordt toegekend goedkeurend aanvaarden, en stiekem een klein beetje genieten om een keer een prooi te mogen zijn—terwijl ik heel goed besef vanwaar het komt, wat de achterliggende betekenis is, en dat mijn verlangens steeds historisch en nooit apolitiek zullen zijn.

Tot waar reikt mijn verantwoordelijkheid, en is die enigszins proportioneel? Wat zijn de potentiële gevolgen van mijn keuzes? Welke persoon ben ik wanneer ik geniet van die rol, en zijn er grenzen te stellen aan mijn gedrag ten dienste van het collectief goed? Bezwaar ik mezelf nu met de gevolgen van mijn eigen onderdrukking, of smeekt mijn inzicht om beter te weten ook om beter te doen? Is het herwerken—de parodie—een legitieme uitweg? Maak ik van het lichaam een kunstwerk waarop de gruwel van het patriarchaat prijkt—of is dit slechts een opvoering van een misplaatste paringsdans?

Onpartijdig

Consequentialisme is met trots onpartijdig. Het veronderstelt—alsof dit een voordeel zou zijn—voor elk individu eenzelfde morele uitkomst te kennen, ongeacht de context en haar relatie tot de morele patiënt (en vice versa). Maar telkens wanneer er een vraag gesteld wordt in de vorm van een zin zonder subject worden feministen argwanend. Schuilt in het anoniem subject toch niet toevallig een man?

Waarschijnlijk een witte; propere handen en afkomstig van het continent, hetero, cis, en zonder beperking. Hoe kunnen we nagaan of consequentialisme in haar onpartijdigheid niet—naar gewoonte—een phallocentrische uitvoering in gedachten had toen het de universele, “neutrale” mens—*l’homme*—als subject verkoos? We kunnen casussen aftoetsen, speuren naar impliciet seks-isme, heteroseks-isme, racisme, imperialisme, ... Of moeten we andersom werken; machtsstructuren scrutineren, op zoek naar sporen van consequentialisme?

Kan een normatieve theorie in haar neutraliteit überhaupt presupposities omvatten? Is die theorie niet *de facto* neutraal en schuilt het risico slechts in de uitvoering? Of is de abstracte theorie een phantasme dat discriminatie in de hand werkt, net door het opwekken van de illusie dat we *kunnen* denken binnen een systeem dat ons dwingt om het subject

te vergeten? Is consequentialisme niet alreeds in zichzelf oppressief wanneer het de betrokken partijen het zwijgen oplegt? Als de stilte wordt overspeeld door de norm, is het wegvagen van het subject dan niet een vorm van abjectie?

Contradictie

Als ik zeg dat “ik lieg”, is dat een contradictie? Niet wanneer ik vandaag—vrijdag—zeg dat ik in het weekend lieg, maar als ik zeg dat ik *altijd* lieg, ben ik onredelijk. Die *altijd* is het instrument—de terugkoppeling—waarmee we de contradictie onthullen. En daarom is liegen *altijd* fout, althans als we dit instrument steeds moeten gebruiken.

Mag ik iemand pijn doen wanneer die persoon daar zelf om vraagt? Kant—*de ultieme sadist*—zegt alvast *neen*. Voor Kant zijn de instemming en verlangen die we in deze *maxime* terugvinden een empirische observatie, en daar is hij vies van. Eens daarvan ontdaan, bevinden we ons volgens de eerste formulering in een wereld waarin iedereen elkaar zo maar afranselt, en gebruiken we de mens—volgens de tweede—niet als doel, maar als middel.

Maar met dit instrument veroordelen we ook datgene dat best wel aanvaardbaar lijkt wanneer niet *iedereen* het *altijd* doet. Aanvaardbaar? Wenselijk? Een lichamelijke noodzaak? Betekenisvol? Ik wil niet leven in het *Reich der Zwecke*; je mag er zelf beslissen wat juist is, zolang je maar redelijk blijft—is dat autonomie, of de tirannie van de rede?

Wat met die dingen die het leven kleur, geur en smaak geven? Naar de andere kant van de wereld reizen om daar te beseffen dat het thuis toch beter

was. Tot het einde der tijden een steen op een berg rollen en daarin berusten—of geboren worden om te sterven?

Schuilt betekenis niet juist in de contradictie, en kan de rede zonder? Waar Kant zijn normatieve theorie ontologisch verankert in de rede, blijft die rede in suspensie—opgehangen aan het absurde, het surreële, de ambiguïteit, satire, cynisme, camp, horror, dissonantie—de speelbal van alles wat een beetje pijn doet maar niet moordt, verzwijgt maar niet liegt, verdeelt maar niet steelt, het productief conflict; de scherpe kantjes.

Natuurlijk

Uit de tekst over Hobbes blijft deze zin nazinderen: “Alle natuurwetten hebben dezelfde conditie: het is rationeel je eraan te houden zolang de anderen dat ook doen, zolang die wetten belichaamd zijn in *wederzijds afgestemde gedragsverwachtingen*” (Den Hartogh 2025, 152, cursivering toegevoegd).

Voor al dat laatste roept vragen op over de natuurstaat en de normaliserende kracht die schuilt in die voorstelling. Het doet me denken aan wat ik bij Laclau en Mouffe (1985) lees als *hegemony*, en bij Foucault (1977) als *power-knowledge* (*pouvoir-savoir*). Volgens die laatste is het zwaartepunt van macht sinds de 19de eeuw verschoven van een gecentraliseerde soevereine vorm naar een diffuse wervelwind; een discursief veld waarin eenieder van ons geconstitueerd wordt, en tegelijk constituerend is voor die macht. Een macht die we kennen als een disciplinaire kracht die ons in het gareel houdt—of beter—die ons verzoekt—met enige dwang—om onszelf op het juiste pad te houden; de subordinatie aan een fictieve norm die tevens het product is van die macht.

Uiteraard is deze link een anachronisme, maar de *menselijke natuur*—het fundament waarop het contractarianisme huist—blijft steeds weer opgegraven worden. “Gedrag en verwachtingen”, het doet

me denken aan gender.

Volgens Butler (1988) is gender niet enkel te omschrijven als een *reificatie* van het lichaam, beschreven door een *reiteratie* van normen—repetitieve daden, gedragingen en verwachtingen—maar schuilt er ook een verhullende kracht in wat het met ons doet. Gender verstopt haar eigen culturele wortels door net datgene dat het in beweging brengt als *natuurlijk* te presenteren. In hun eigen woorden, “a construction that regularly conceals its genesis. . . . obscured by the credibility of its own production” (522). Als gender de illusie is die zelf het verhaal van haar eigen werkelijkheid schrijft—haar historiciteit en discursieve oorsprong verhuult door een fantasie te projecteren op het lichaam—dan naturaliseert ze haar eigen macht, haar normaliserende kracht.

Het is net die naturalisatie die ongelijkheid verantwoording geeft en aan discriminatie autoriteit toekent. Kunnen we ooit structureel veranderen wat eigen is aan onze natuur? Waarom zouden we dat *moeten*? En waar precies ligt die grens om herkend te worden als *een van ons*?

Firestone (1970) meent dat onze verschillen zouden voortkomen uit de natuurlijke, biologische verdeling van arbeid, maar dat het de plicht is van onze “beschaving” om die verschillen te overstijgen: “The Kingdom of Nature does not reign absolute” (9). Maar met welke autoriteit denkt ze dat te doen? Over welke beschaving heeft ze het, en waarom zou die onze *ruwe* natuur *moeten* overstijgen?

Evenzeer geïnspireerd door Marx en Beauvoir, maakt Wittig (1980) in “On ne Naît pas Femme”

duidelijk wel het onderscheid tussen *les femmes*—de vrouw als sociale klasse—en *la femme*, de mythe, “une formation imaginaire” (80). Ze stelt dat—terwijl klasse ons toelaat een analyse te maken van onderdrukking—er een gevaar schuilt in de impliciete aanname van een natuurlijke toestand waaruit het sociale zou voortkomen. Wanneer we de rol van de vrouw naturaliseren verhinderen we daarvoor ook de mogelijkheid tot verandering (77). En volgens Wittig is dat een rol in relatie tot een man, een rol van persoonlijke, fysieke en economische verplichtingen: “assignation à résidence, corvée domestique, devoir conjugal, production d’enfants illimitée, etc.” (83).

Ook voor Butler verschijnt in het *performatieve* karakter van gender de mogelijkheid om de reïfificatie te contesteren (Butler 1988, 520). Gender heeft het potentieel in zich om zichzelf te transformeren, maar enkel wanneer we het kennen als contingent—niet als de facticiteit die de preconditione van onze geschiedenis voorschrijft, maar als het product van die geschiedenis.

Volgens mij is de fabel van de natuurstaat—de mythe van een menselijke natuur—net datgene dat het monster van Hobbes in leven houdt. De soeverein is niet de bemiddelaar of het noodzakelijke kwaad dat ons helpt om die onbereikbare vrede te vinden. De soeverein zit in elk van ons, en het zijn die mechanismen—gender, ras, kapitaal, de “norm”—die ons in suspensie houden tussen conflict en vrede.

Referenties

- Butler, Judith. 1988. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theatre Journal* 40 (4): 519–31. <https://doi.org/10.2307/3207893>.
- Den Hartogh, Govert. 2025. "Contractarianisme". In *Basisboek ethiek*, geredigeerd door Martin Van Hees, Thomas Nys en Ingrid Robeyns. Boom.
- Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. William Morrow and Company.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vertaald door Alan Sheridan. Pantheon Books.
- Laclau, Ernesto en Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso.
- Wittig, Monique. 1980. "On ne naît pas femme". *Questions Féministes*, no. 8, 75–84.

Virtuemaxxing

De deugdedethiek veronderstelt karaktergroei; deugden leert men door repetitie en volharding, op zoek naar een concreet, maar onbereikbaar doel, een oneindig streven. Het beeldt dus een subject in dat steeds in beweging is. Maar welk soort beweging vooronderstelt het, en welk soort beweging laat het toe? Is er in die beweging ruimte voor ambiguïteit en affect? Voor kwetsbaarheid en verantwoordelijkheid? Kunnen we de deugd aan het werk zetten ten dienste van de Andere, of is het engagement voor de Andere slechts een bijwerking van het project van zelfactualisatie? *Virtuemaxxing*.

Kan het subject in totale isolatie zichzelf ontfermen over ethiek? Bestaat er dan wel ethiek, en kennen we überhaupt al een subject—een “zichzelf” als het niet voor (en door) de herkenning van de Ander is? Dit is een ethische theorie die de relatie met de Ander niet als vertrekpunt neemt en het subject als vanzelfsprekend en alreeds *in zichzelf* acht. Als we dat subject kennen, en we begrijpen ethiek als steeds in relatie tot de Andere—toch essentieel om goed *te mensen*—dan vind *ik* de Andere in mijn affectieve ervaring; niet in mijn toekomstbeeld of als instrument voor een abstract ideaal, maar in het lichaam—in de interactie van lichamen. Die affectieve relatie is niet eenduidig of sta-

tisch, maar ambigu en steeds in wording—steeds gesitueerd. Opaque voor het subject is het lichaam alreeds beschreven in de taal van sociale en politieke relaties.

Deugdethiek omschrijft wat het is om een goed mens te zijn op basis van een heroïsch script waarvan we enkel de protagonist mogen kennen, niet de hele cast—laat staan het decor. Maar vooral, het laat na een theorie van herkenning en verantwoordelijkheid te ontwikkelen. Wie of wat verdient het om gezien en gehoord te worden *door* een goed mens, of—in levinasiaanse termen—voor en door welke Andere (*Autrui*) zou een goed mens zich opgeroepen voelen, zich blootgesteld en kwetsbaar voelen voor die interpellatie? Een kwetsbaarheid waar verantwoordelijkheid uit groeit, een oproep tot reactie, een antwoord of respons. Een kwetsbaarheid die constitutief is voor het subject dat zichzelf pas kent in haar relatie met de Ander (Levinas [1961] 2011).

Wat kan *eudaimonia* betekenen in het aangezicht van genocide, massadeportatie, en ontmenselijking? Kan ik *goed mensen* terwijl de wereld in brand staat? Kan je *floreren* wanneer de school tot as is herleid? Waar Levinas het subject ten dienste stelt van de Andere—de alteriteit vooropstelt en ethiek laat primeren over ontologie—lees ik vooral *kwetsbaarheid* in zijn woorden: de wonde van de Holocaust, van zijn gevangenschap in Hannover en zijn verbolgenheid over Heideggers affiliatie met het nationaalsocialisme (Filipovic 2011, 63–4). Levinas beantwoordt die verantwoordelijkheid met een ethiek die vertrekt vanuit het lichaam in gevangenschap, de horror van het totalitarisme (Levinas [1947] 1978,

52–64). Horror, niet als de angst voor de dood, maar voor het subject ontdaan van haar subjectiviteit, “C’est de sa subjectivité, de son pouvoir d’existence privée que le sujet est dépouillé dans l’horreur. Il est dépersonnalisé” (Levinas [1947] 2013, 86).

Ten aanzien van de Ander biedt deugdedethiek ons weinig. En door de bril van Levinas—die toegegeven soms wat “hyperbolisch” kan zijn—lees ik helemaal geen diepgang in de deugden die mogelijk niet egoïstisch, maar wel van nature egocentrisch zijn. Althans, ik vind er weinig potentieel om verder te denken dan over de aard van mijn eigen handelingen; mijlenver weg van de verantwoordelijkheid die volgt uit de roep van de Ander. Volgens Levinas zou het de grootste ondeugd zijn om net die verantwoordelijkheid te miskennen of te negeren.

Referenties

- Filipovic, Zlatan. 2011. “Introduction to Emmanuel Levinas: ‘After you, sir!’” *Moderna Språk* 105 (1): 58–73.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Existence and Existents*. Vertaald door Alphonso Lingis. Martinus Nijhoff.
- . 2011. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. 23rd printing. Vertaald door Alphonso Lingis. Duquesne University Press.
- . 2013. *De l’existence à l’existant*. Librairie philosophique J. Vrin.

Opwaardering

Nel Noddings bouwt verder op de psychoanalytische theorie van Chodorow (1978). Ze herneemt het idee dat het kind in de armen van de moeder later vrouw zal worden (althans, toch de “meisjes”). Het is de moeder die als van nature de zorgtaak op zich neemt en overdraagt op het kind, een engagement dat die laatste zelf zal aannemen en vervolgens doorgeeft wanneer ze haar eigen dochter weer omarmt. In deze cyclische band leren vrouwen de capaciteit om te zorgen, een kwaliteit die we volgens Noddings (1984) om die reden moeilijk terugvinden bij mannen (128).

We kunnen ons veel vragen stellen bij deze theorie van genderconstitutie. Wat met alleenstaande vaders, queer ouderschap, prekoloniale en diverse vormen van kinship, en uiteraard, niet-normatieve formatie van gender? Kan de theorie ook diversiteit verklaren, of werkt die enkel ten dienste van westerse hetero- en cisnormatieve subjectiviteit? Maar vooral: is het louter verklarend, of is het een norm?

Net zoals het vandaag niet ongewoon is om gender te denken vanuit een biopsychosociaal model, erkent Noddings dat we allicht ook biologische factoren in rekening moeten brengen, en: “perhaps even socialization” (128). Toch doet ze meermaals beroep op het *natuurlijke* karakter van de rol van

vrouwen. Op de vraag of vrouwen best hun *predicament* overstijgen en voor de publieke sfeer gesocialiseerd zouden moeten worden “zoals mannen”, antwoordt ze: “Women should retain their natural orientation and find ways to make it work for them, and perhaps for others as well, in public life” (Noddings 1984, 129). Zo zou de vrouw “in touch” moeten blijven met haar “deep feminine psychological structure”. Evenzeer zou de man bij voorkeur zijn “best human and masculine qualities” ten dienste van het ouderschap stellen.

Wat zegt dit over de bestemming van de vrouw? Kunnen we haar rol enkel zien als *of* mannelijk, *of* vrouwelijk? En waar staat de betekenis van die termen beschreven? Maar bovenal, als de vrouw van nature instaat voor de reproductie van het moederschap, en daarmee tegelijkertijd het meisje tot vrouw doet *worden*, staat *zij* in voor de reproductie van gender. Zo stelt Noddings ongewild de vrouw verantwoordelijk voor haar eigen rol in de samenleving—voor haar eigen onderdrukking. Op die manier wordt zorgethiek voor de vrouw plots een door de natuur gesanctioneerde *zelfsubordinerende* plicht.

Terwijl Gilligan het startschot gaf in haar studie over de ervaringen rond de intricate gevoelens bij een abortusbeslissing—vanuit de perspectieven van jonge vrouwen zelf—gaf ze daarmee vooral een feministische kritiek op Kohlberg en de kantiaanse dominantie binnen de morele psychologie en ver daarbuiten (Gilligan 1977). Het was een aanklacht tegen structureel epistemisch onrecht, geen opwaardering van de “natuurlijke” vrouwelijke predisposi-

ties. Later onderstreepte Gilligan dat ze haar boek *In a Different Voice* bewust niet “*In a Woman’s Voice*” noemde: “A different voice, which is the voice of care ethics, is a *human voice*” (Gilligan 2022, 33:06). Bovendien zegt ze in recente lezingen dat we haar werk moeten begrijpen als een kritiek op het patriarchaat: “Care becomes a feminist ethic guiding the historic struggle to free democracy from patriarchy” (Gilligan 2013, 38:35).

In Noddings lees ik een deterministische en normatieve toon. Gender is een gevoelig thema; het is haast onmogelijk om het niet-invasief als subject in een zin te plaatsen. Het bestuderen van genderrelaties is dan ook een bijzonder delicate taak—hebben we het over inherente verschillen, of over de materialisatie van machtsstructuren? Van zodra we de categorieën vastnemen om ernaar te kijken, riskeren we onvermijdelijk de hiërarchie te bestendigen. Het is iets waar Gilligan toch bedachtzamer mee omgaat wanneer ze de mechanismen bottom-up bestudeert en een opening zoekt, terwijl Noddings met snelbouwstenen—in de meest algemene, universele termen—een muur tussen de seksen metselt. Termen die zo geabstraheerd zijn uit het leven dat ze vreemd klinken binnen een ethische theorie die zichzelf situeert *in* het leven—een theorie die bovendien eerder bruggen zou bouwen, geen muren.

Ik hoop dat we zorgethiek mogen kennen als een ethiek die de focus op morele verantwoordelijkheid en relationaliteit legt, dit steeds vanuit een kritiek op een patriarchale en genderbinaire denkmodus.

Referenties

- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. University of California Press.
- Gilligan, Carol. 1977. "In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality". *Harvard Educational Review* 47 (4): 481–517. <https://doi.org/10.17763/haer.47.4.g6167429416hg5l0>.
- . 2013. "Resisting Injustice: A Feminist Ethics of Care". Víctor Grífol's Foundation for Bioethics, Josep Egozcue Lectures. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=rfGT7PhAqlw>.
- . 2022. "In a Different Voice: Why Does Nobody Talk About the Abortion Decisions?" Hobby School of Public Affairs. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Lvz6FhWOA4A>.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*. University of California Press.

Hoe is het met de dieren gesteld?

Stel dat de dieren die we zelf niet zijn, onze veestapel, de melkfabriek, de leder-, dons- en wolmachines—die dieren wiens lichaam ten dienste van de mens staat—toch op een of andere manier een onmiskenbare getuigenis konden voortbrengen. Een getuigenis van een bewustzijn, een wil, een verlangen, subjectiviteit, *sentience*. Stel dus dat ze datgene zouden bezitten wat hen nu ontbreekt om onze morele consideratie waardig te zijn. Stel—als er daar iets was, daar waar *wij* nu geen getuigenis horen, geen antwoord op *onze* vragen—dat we een unieke blik konden werpen in dat betwiste bewustzijn van zij die zo naakt zijn dat ze zelfs geen notie van hun eigen naaktheid hebben. Stel dat we de fenomenologie van de kat van Derrida (2002) konden lezen, dan zouden we niet alleen de maten (en de mate van tumescentie) van zijn lid kennen, maar ook geconfronteerd worden met schaamte; een dubbele schaamte.

Laat ons terugwandelen, van Fricker (2007) tot Spivak (1988); kunnen we dit dier denken vanuit een kader van epistemisch onrecht en geweld? En wat doet dit met hoe we nu over het dier spreken—welke rol krijgt het niet-menselijk dier in het menselijk dis-

cours als we die subjectiviteit als dusdanig herkennen?

Mogelijk is er wel een wezenlijke getuigenis, een schreeuw om aandacht en genade, maar wordt die niet opgepikt; een getuigenis die geen weerklank vindt, of misschien een leed dat zichzelf nog niet eens herkent als leed. Of is het een leed dat humaan verzwegen wordt, tot stilte gebracht, om het niet-menselijk dierenleed menselijk te maken? De exceptionele mens laat het dier zachtjes gaan, in stilte, ver weg van de beschaving. Als het intellect spreekt, moeten de beesten zwijgen. De borsten en billen worden gepluimd of gevild, netjes geleverd in een lap of sneetje, gefileerd, gemalen tot worst of in blik, maar natuurlijk, eerst onthoofd—ontdaan van een gezicht, van expressie, van impressie. De vacht wordt gesponnen tot garen, en het leder gelooid, om het bloed en de wonde te spoelen, het trauma te vergeten, en het gekrijs de mond te snoeren: *Oogjes dicht en snaveltjes toe*.

Zonder schreeuw, zonder stem, zonder snuit is er zelfs helemaal geen getuigenis, geen teken van bewustzijn of *sentience*, geen blik, geen herkenning. Het is de stem die *wij* doen zwijgen, om dan tegelijk te zeggen dat ze *ons* niet kunnen overtuigen van hun zijn. En als dat dier al een stem had, was het dan wel *haar* stem? Op zoveel dierenlichamen zie ik vooral *onze* geschiedenis beschreven, een genealogie verstrengeld rond menselijke behoeften en het discours van menselijke representatie: “Want dieren zijn precies als mensen, met dezelfde mensenwensen, en dezelfde mensenstreken”, aldus Meneer de Uil (*De Fabeltjeskrant* 1968).

Welke verontschuldiging zijn wij die zijnden dan verschuldigd als (en slechts als) er toch iets substantieels in dat hoofd zou zitten, het hoofd dat we zo koppig de *kop* noemen. Welke epistemologische obstakels zijn er nog te overwinnen om het bestaan van ervaring en verlangens van dat *andere* dier te herkennen als kennis? Wat is er nodig om te leren?

Dit alles houdt steek als we de dierendichotomie begrijpen als een vorm van sociale macht en misbruik: dominantie, opportunisme, exceptiona-
lisme, maar in het bijzonder: logocentrisme. Dan zie ik de verdoving, de muilkorf, elektroshocks, de leiband en de kooi als de mechanismen die de macht realiseren, en het discours, de taxonomie, hun objectstatus, maar vooral de rede en het woord als grondslag; datgene wat ons geweld—van slaverij tot extinctie—autoriseert.

Referenties

De Fabeltjeskrant. 1968. NTS / NOS. Televisiereeks, Nederland, 1968–1989.

Derrida, Jacques. 2002. “The Animal That Therefore I Am (More to Follow)”. Vertaald door David Wills. *Critical Inquiry* 28, no. 2 (januari): 369–418. <https://doi.org/10.1086/449046>.

Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. “Can the Subaltern Speak?” In *Marxism and the Interpretation of Culture*, geredigeerd door Lawrence Grossberg en Cary Nelson. Macmillan Education Ltd.

Prinz

In “The Emotional Basis of Moral Judgments” bouwt Jesse Prinz (2006) verder op het humeaaans sentimentalisme. Hij argumenteert in de eerste plaats dat emoties niet enkel samenvallen met morele oordelen, maar dat ze er ook een duidelijke *invloed* op hebben. Prinz vindt verder veel aanwijzingen dat emoties een *voldoende* basis zijn voor de vorming van morele oordelen en hij meent dat onderzoek naar psychopathie ons suggereert dat emoties daarvoor ook *noodzakelijk* zouden zijn. Bovendien zouden cognitieve theorieën volgens hem meer convergentie vereisen dan wat hij observeert in verscheidene culturen doorheen de geschiedenis (30–3). Emoties zijn volgens Prinz dus constitutief voor morele oordelen, en sterker nog: morele oordelen, of moraliteit *tout court* is in wezen niet meer dan emoties. Hieruit zouden we kunnen afleiden dat de theorie sterk lijkt op emotivisme of expressivisme, echter: “I do not mean to imply that moral judgments are merely expressive. . . . Moral judgments express sentiments, and sentiments refer to the property of causing certain reactions in us. . . . If I say chocolate is likeable, I ascribe to chocolate the property of causing, e.g., pleasure in me” (34). Morele oordelen zijn dus *truth-apt*, en die waarheden zijn volgens Prinz *speaker-relatief*: “Saying that so-

mething is wrong means that it causes emotions of blame in us, where the ‘us’ refers to a group of people to whom I would morally defer” (Prinz 2006, 35).

Om zijn theorie te bespreken, positioneer ik mijn eigen visie op een affectgebaseerde ethiek naast die van Prinz. Hierbij postuleer ik geen grondig onderbouwde ethische theorie, maar wens ik mijn fenomenologische benadering af te toetsen aan zijn wetenschappelijk-empirische methode. Om de zogenaamde “armchair reflection” (35) te overstijgen doet Prinz beroep op wat hij “empirical philosophy” noemt (Prinz 2015, 4). Ik argumenteer echter dat niemand anders dan het subject zelf toegang heeft tot de subjectieve ervaring die aan de basis ligt van een affectgedreven ethiek. Bovendien is empirisch onderzoek van menselijk gedrag erg vatbaar voor normatieve presupposities en reductieve abstractie, waar de fenomenologische methode subjectiviteit niet als zwakte, maar juist als bron van kennis ziet en hypotheses en theorieën bewust opschort om ruimte te bieden aan de perceptie.

Prinz schuift geen concrete theorie van emotie naar voren; hij stelt wel dat morele oordelen niet perse een uitspraak of een taaldaad zijn, maar ergens tussen emotie en taal zweven, “the thoughts that sentences express” (6). Emoties en gedachten zijn voor Prinz dus pre- of niet-linguïstiek. Ikzelf vertrek bij *affect theory* zoals we haar terugvinden bij auteurs als Ahmed, Sedgwick en Massumi. Affect theory is multiform en divers; ze vindt haar oorsprong mogelijk bij Spinoza, maar werd grondig hernomen door zowel Tomkins als Deleuze en Guattari. Het is bijzonder moeilijk om te be-/vatten, maar de rol die

toegekend wordt aan emoties is in grote mate een gemeenschappelijke deler. Voor Massumi (1995) is affect ontastbaar, een intensiteit, een interlichamelijke kracht, en zijn emoties de “subjective content, the socio-linguistic fixing of the quality of an experience. . . . Emotion is qualified intention” (88). Affect is de kracht waarmee lichamen—in de ruime zin van het woord—zich presenteren aan het bewustzijn. Zo kunnen we affect nooit direct kennen, maar zijn het onze emoties, naast verlangens, acties en daden, die transformaties of een *capturing* zijn van affect. Emoties bevinden zich hierin dus binnen het domein van het discursieve; ze zijn niet louter het mijne, maar steeds sociaal, betekend en linguïstiek; steeds in relatie tot, of vanuit een gerichtheid naar andere lichamen.

Als we taal en betekenis kennen als processen in beweging, dynamische stromen, en het discursieve veld als historisch geconstitueerd en politiek gechargeerd, komen we al snel in conflict met Prinz's rigide, stabiele en taxonomische benadering van emoties. Vanuit de antropologie poneert Prinz bijvoorbeeld dit functionalistisch argument, waarin morele regels duidelijk te onderscheiden zijn in drie categorieën, gemotiveerd door hun respectievelijke emoties:

There are rules designed to protect persons . . . to protect the community . . . and rules pertaining to the perceived natural order. . . . It turns out that these rules are associated with different emotions. Crimes against persons elicit anger,

crimes against community elicit contempt, and crimes against nature elicit disgust (Prinz 2006, 34).

Die drie emoties kennen dus alreeds een normatieve invulling; ze staan ten dienste van sociale cohesie. Hoe kunnen we dan reeds moreel getinte emoties onderwerpen aan zuiver descriptief neurologisch en psychologisch gedragsonderzoek?

Bovendien blijkt dat Prinz zowaar alle emoties vooraf veroordeelt; emoties hebben niet enkel een sociale functie (in plaats van een sociale constitutie), maar schijnbaar bezitten emoties een inherente kwaliteit. Prinz spreekt dan ook consequent van *positive/negative emotions*, en hij koppelt die zonder meer aan morele oordelen: *approbation* en *disapprobation*. “Positieve” emoties, zouden zo een empirisch aantoonbaar gunstige invloed hebben op de wijze waarop subjecten hun oordelen vormen. Positieve emoties en goedkeuring gaan dus hand in hand, maar als emoties alreeds een positief oordeel kennen, hoe kunnen we een oordeel dat daaruit voortvloeit onderscheiden van het oordeel dat die emotie juist positief maakt?

Mijn relatie tot affect en emoties is niet zo eenvoudig; soms verlang ik naar verdriet, naar pijn, of kan een “negatieve” emotie net dat zijn wat ik nodig heb, en dus “positief” zijn. Vaak zijn “positieve” emoties dan weer ongewenst, ongepast, of een bron van schaamte. Ook zorgt “een affect” niet voor een bepaalde corresponderende emotie. Emoties zijn veeleer een mogelijke vertaling van dynamische, meerlagige stromen van affect die vaak moeilijk

te bevatten zijn en geen eenduidige oorsprong—meerdere of ongeken­de locutors—hebben; iets wat bij gevolg diverse vormen aanneemt en invullingen kent. Het zijn eerder temporaal instabiele processen waarin de rol van mijn emoties en mijn gedachten en handelen interactief reageren. Emoties in het heden en verleden leveren vaak conflicterende getuigenissen, en de perspectieven vandaag herinterpreteren en omkaderen mijn emoties van gisteren. Met emoties probeer ik te grijpen wat het lichaam presenteert aan het bewustzijn, maar nooit als niet-invasieve observator van een extern fenomeen—nooit als buitenstaander van het lichaam. Omdat mijn woorden niet zuiver *mijn* woorden zijn, is de ander alreeds present in hoe ik dit ervaar. Affect verschilt in haar interpretaties, maar voor mij is het lichaam alreeds een conflict­haard en is het beschreven door een socioculturele historiek.

Om dit alles dus zomaar te denken in termen van positief/negatief is zo beperkt en dualistisch dat ik mezelf, en dus mijn emoties, daar onmogelijk in kan herkennen. Als elke emotie een positieve of negatieve was—en een bijhorende goedkeuring of afkeuring zou voortbrengen—dan zou ik me heel erg beperkt voelen in mijn emotioneel vocabularium, en zou mijn moreel handelen bijgevolg uiterst oppervlakkig zijn.

Prinz's theorie is motivationeel internalistisch. Moraal bevindt zich dus uitsluitend in de leefwereld van het subject. Hoewel Prinz's psychologisch onderzoek voornamelijk kijkt naar de manier waarop proefpersonen oordelen vellen over situaties die

moreel getint zijn en welke rol emoties daarin spelen, vertrekt hij zelden vanuit een eersteper-soonsperspectief, en kent hij de andere slechts een beperkte rol toe in de beleving van emoties in het subject. De emoties die ik terugvind bij hem zijn zelfgericht, oppervlakkig en ze zijn primitief in hun verhouding tot de andere: “anger”, “disgust”, “guilt”, “shame”, “fear”, “pleasure”, “embarrassment”, “contempt” (Prinz 2006).

Uiteraard is deze lijst niet limitatief, maar een opvallende afwezigheid is iets als sympathie, empathie of compassie; op zich geen emotie, maar wel datgene wat wijst op het relationele aspect van ons zijn, wat ver-/wijst naar de andere. En die afwezigheid is bewust; in tegenstelling tot Hume, zegt Prinz: “Empathy is, by and large, bad for morality” (Prinz 2011, 216). Maar wat is het om *slecht* te zijn voor moraal? Is er dan toch zoiets als goed en slecht buiten of boven de moraal voor een sentimentalist? In “Against Empathy” weerlegt Prinz de stelling dat empathie een noodzakelijke conditie voor moraal is door zes mogelijke hypothesen te elimineren. Hij concludeert dat empathie niet noodzakelijk co-constitutief is voor een moreel oordeel, en als het dat wel is, werkt het vaak zelfs *manipulatief*. Maar daar vraag ik me af welke emoties of emotionele belevingen of condities *bijdragen* aan een *juiste* invulling van moraal—de waarheid—en welke *verstorend* werken. Hoe maakt Prinz dat onderscheid? Je zou vermoeden dat hij dit verschil—als empirist—niet *a priori* kan kennen, maar hij blijkt toch principes als rechtvaardigheid en onpartijdigheid een inherente morele waarde toe te schrijven (227–9).

Volgens Prinz bestaat er wel een abstracte standaard waarin het subject haar *echte* waarheid kan kennen. Enerzijds is moraal dus een vorm van belichaamde kennis: “It is evident to me that chocolate is delicious because it induces pleasure when I taste it. It would be somewhat perverse to demand more evidence than this. Likewise, emotionally grounded moral judgments have a kind of perception-like immediacy that does not seem to require further support” (Prinz 2006, 37). Het klinkt alsof die kennis finaal is, maar anderzijds blijkt dat die kennis ook *fout* kan zijn wanneer die niet onder optimale omstandigheden ontstaat: “We should say that the word [morally] ‘wrong’ refers only to those things that irk me under conditions of full factual knowledge and reflection, and freedom from emotional biases that I myself would deem as unrelated to the matter at hand” (35). Hoe kan Prinz oordelen welke emoties voortkomen uit een positie van een *ideal observer*? Waarom zijn emoties die ik beleef op een moment waarop ik beïnvloed—of onder invloed—ben niet moreel relevant of niet accuraat? Ik kan mezelf niet bepaald een *ideal observer* noemen wanneer ik chocolade eet—of *moet* eten. Wat is het verschil tussen een emotie en een emotionele bias? Waarom is die laatste niet constitutief voor moreel oordeel? Als emoties instabiel zijn en een diepte of een temporale dimensie kennen, dan zou een sentimentalist toch moeten erkennen dat die complexe processen deel uitmaken van een evenzeer complex en dynamisch moreel oordeel, niet een geconvergeerde *aye of nay*.

Maar wat me het meest opvalt in die laatste tekst,

is totale verwaarlozing van de rol van de Andere. Voor een opvatting van de ander grijp ik graag terug naar de existentiële fenomenologie, zoals we die bijvoorbeeld bij Levinas ([1961] 2011) lezen. Het subject kent zichzelf pas als een subject na de confrontatie met de Ander. *Ik* ken *jou* dus enkel als hoe *jij* voor mijn bewustzijn verschijnt, een bewustzijn dat ook pas zelfbewust wordt door mezelf te kunnen zien als een *ik* voor *jou*. Dat proces is affectief; Levinas schrijft dat het subject een kwetsbaarheid voelt in die confrontatie en een oproep om te handelen, een respons of een antwoord te bieden. Uit die oproep groeit verantwoordelijkheid—dat is waar voor mij ethiek ontstaat, in die relatie, uit die relatie, of, strikt genomen: het subject *en* de andere die zichzelf als dusdanig kennen door die ethische confrontatie. Voor Prinz bestaat ethiek op een onbewoond eiland; voor Levinas bestaat er zelfs geen *ik* op dat eiland. Ethiek, is hier dan ook een kwestie van herwerkte hegeliaanse herkenning. In die herkenning schuilt het potentieel om van de concrete Andere naar een algemene Andere te gaan—een *wij*, een *ons*—en in herkenning zit ook dat potentieel om te weten hoe te handelen: ik herken in de Andere mijn eigen noden, verlangens, driften, daden, tekortkomingen, tegemoetkomingen, gunsten en zoveel meer.

Als ik een persoon zie vallen op straat, of een voetganger langs de kant van de weg zie wachten aan het zebrapad, dan overloop ik niet de categorische imperatief, dan ga ik geen nutscalculatie berekenen of nadenken waar ik het midden van de cirkel ook alweer vind; ik *weet* dat ik aangesproken word,

omdat mijn *gevoel* aangesproken wordt; er volgt een *affectief imperatief*; uit kennis die ik keer op keer leer uit het lichaam, en zo leer ik ook te oordelen en te handelen. *Prima facie* zou Prinz me daarin kunnen volgen, maar ik vraag me af welke emotie uit zijn woordenschat voor hem de motiverende factor is bij moreel handelen in zulke confrontaties, en hoe hij dit kan extrapoleren naar verre vreemden? Mogelijk kan empirisch onderzoek wel soelaas bieden, maar waar Prinz duidelijk op zoek gaat naar verantwoording van een voorgevormde theorie, gebiedt de *epoché* ons juist om alles wat we (denken te) weten—presupposities en voorgevormde theorieën—af te bakenen en een persoonlijke studie te maken van hoe fenomenen zich aanbieden aan de perceptie. Dit steeds bewust van de beperkingen; dat we uitsluitend toegang hebben tot die subjectieve inzichten. Inzichten die hier volgens mij bijzonder relevant zijn, want uit die inzichten kunnen we een moreel discours opbouwen, een rijke woordenschat vormgeven die ons vervolgens in staat stelt om affecten met meer diepgang te betekenen, uit te drukken, en te delen met elkaar.

Referenties

- Levinas, Emmanuel. 2011. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. 23rd printing. Vertaald door Alphonso Lingis. Duplicates University Press.
- Massumi, Brian. 1995. "The Autonomy of Affect". *Cultural Critique*, no. 31, 83. <https://doi.org/10.2307/1354446>.

- Prinz, Jesse. 2006. "The Emotional Basis of Moral Judgments". *Philosophical Explorations* 9 (1): 29–43. <https://doi.org/10.1080/13869790500492466>.
- . 2011. "Against Empathy". *The Southern Journal of Philosophy* 49 (s1): 214–233. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2011.00069.x>.
- . 2015. "Naturalizing Metaethics". *Open MIND*, <https://doi.org/10.15502/9783958570511>.

Frankfurt

In “Freedom of the Will and the Concept of a Person” schetst Harry Frankfurt (1971) een theorie van *personhood*. Daarin werkt hij zich los van het toenmalige dominante beeld dat op lichamelijke en bewustzijn berustte. Hij postuleert hiervoor de notie van “second-order” *desire* en *volition*: het willen verlangen, of de wens om ergens *niet* naar te verlangen, alsook de mogelijke conflicten die daarin schuilen. Het is in die ambivalente structuur van de wil—de dispositie om ons te verhouden tot het verlangen—dat we de essentie van het persoon-zijn kunnen vinden. Frankfurt bakent hier dus de grenzen van *persoonhood* af, en hij koppelt daaraan mogelijke gevolgen voor morele verantwoordelijkheid. In tegenstelling tot Kant is het niet de rede die ons morele status toekent, maar de “capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires.” (7). Niet-menselijke dieren, maar ook jonge kinderen en sommige andere mensen genieten deze status volgens hem dus niet.

In tandem met deze distinctie beargumenteert Frankfurt zijn theorie van vrijheid, niet als de *agent* die naar believen vrij kan handelen, maar als de persoon wiens primaire verlangens overeenstemmen met haar tweede-orde *volitions*: “It is in securing

the conformity of his will to his second-order volitions, then, that a person exercises freedom of the will" (Frankfurt 1971, 15).

In zijn gedachte-experiment contrasteert hij een *person* met een *wanton*: een mens die handelt naar willekeur. Een *wanton* reflecteert niet over verlangens, heeft geen coherente wil en kent zo geen wilsvrijheid—of morele status. Het is echter niet zo dat morele verantwoordelijkheid rechtstreeks zou voortvloeien uit de wil. In "Alternate Possibilities and Moral Responsibility" argumenteert Frankfurt dat we de actor wel kunnen toerekenen, ook als er voor haar daden geen alternatieve mogelijkheden bestaan (Frankfurt 1969). Hij verbindt dus de *mogelijkheid* tot morele verantwoordelijkheid aan het persoon-zijn, maar enkel wanneer haar daden zouden voortvloeien uit haar eigen wil als persoon.

Ik bekijk hieropvolgend (in een mogelijk hyperbolische reflectie) de morele implicaties en sociale repercussies voor het subject. Hoe verhoudt die wilscongruentie zich tot een model van het persoon-zijn dat steunt op de wil, en waar schuilen er eventueel normatieve presupposities in de theorie die verder voornamelijk existentieel is?

Verder in de tekst nuanceert Frankfurt (1971) zijn eerdere schematische, abstracte opstelling van *volitions*:

People are generally far more complicated than my sketchy account of the structure of a person's will may suggest. There is as much opportunity for ambivalence, conflict, and self-deception

with regard to desires of the second order, for example, as there is with regard to first-order desires (15).

Echter, wanneer het subject verstrengeld zou raken met conflicterende tweede-orde verlangens, zouden de gevolgen desastreus kunnen zijn: “if it is so severe that it prevents him from identifying himself in a sufficiently decisive way with any of his conflicting first-order desires, [it] destroys him as a person” (16). Het is hier dat Frankfurts taal verschuift naar *identificatie*, en dat de status van het subject precair wordt.

Vervolgens merk ik op dat er een normatieve laag onthuld wordt: wanneer hij schrijft dat er hogere orden mogelijk zijn, stelt hij dat we ons zouden verliezen in de uitdijning van orden, maar dat we onszelf kunnen redden door ons besluitvaardig te identificeren met onze verlangens:

There is no theoretical limit to the length of the series of desires of higher and higher orders; nothing except common sense and, perhaps, a saving fatigue prevents an individual from *obsessively refusing to identify* himself with any of his desires until he forms a desire of the next higher order (16, cursivering toegevoegd).

Hier lees ik in het ontstaan van een orde de fixering van identiteit—*identificatie ordent*. De toon suggereert bovendien dat het besluiteloze subject haast recalcitrant de identificatie zou weigeren, en nadat

hij dit vervolgens een “case of humanization run wild” (Frankfurt 1971, 16) noemt, kan ik hem nog moeilijk welwillend als moreel neutraal lezen.

Zelf voel ik bijvoorbeeld vaak een sterk verlangen naar chocolade, maar ik wil ook slank zijn; enkel wanneer ik mezelf als chocolade-eter *of* als slanke zou kennen, kan ik mijn wil schijnbaar bevrijden van het conflict. De vrijheid van de wil huist dus in de verankering van identiteit—de synthese. We moeten niet zomaar *doen*, we moeten *zijn*, en vervolgens *doen* wat we *zijn*. Men wordt vrij wanneer men zich identificeert, wanneer men zichzelf *benoemt*. Als een vrouw aangetrokken is tot andere vrouwen, moet ze zichzelf dan *identificeren* als lesbisch vooral eer haar wil vrij kan zijn? En als het “wisselt” of “niet helemaal zeker is”? Wat als ze zichzelf niet meer als vrouw wil zien? Is de belichaming van de woordenschat die we voorhanden hebben en de culturele significatie die daaraan vasthangt noodzakelijk om onze wil als vrij te kennen?

Frankfurt maant in stilte aan om onszelf te schikken naar de notie van een stabiele interioriteit waar rond de verlangens pivoteren; een bifurcatie waar enerzijds een cluster van congruente verlangens binnen een abstracte categorie ontstaat waartoe opstandige verlangens anderzijds niet behoren. De tweede orde geeft onze verlangens betekenis; een betekenis die weerstand biedt tegen fluctuatie en ambiguïteit; een betekenis die maar al te vaak door instituties wordt opgedragen: psychopathologie, raciale typologie, gender, religie, de middenklasse, het huwelijk, het gezin, de natie, en zoveel meer.

Om mijn verlangens te begrijpen, moet ik ze

kunnen benoemen, en voor sommige verlangens (en aversies) is er helemaal geen passend narratief voorhanden; anderen worden dan weer onder druk door de beschikbare narratieven geëxtrudeerd. In welke mate zijn mijn verlangens een herbeleving van reeds vertelde verhalen, en hoe kan ik weten wanneer ik ze moet begrijpen als constitutief voor de wil? Dit terwijl ik evenzeer overspoeld word door het verlangen om gewoon veilig te zijn—om gezien en gehoord te worden als persoon.

Want wat met afvalligen? Eerst bouwt Frankfurt een strikt binaire structuur op; hij tekent de contouren van de morele gemeenschap, zet de beesten en *sommige* mensen alvast buiten, maar sluit vervolgens niet uit dat inclusie afhangt van identificatie met onze verlangens: de toegang tot de gemeenschap van personen zou bestaan uit het vermogen tot reflectie, maar als de besluiteloosheid kan leiden tot de “destruction of a person” (16), wordt een besluiteloos persoon dan plots toch een *wanton*? Verliest ze dan de toegang tot de morele gemeenschap?

Referenties

- Frankfurt, Harry G. 1969. “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”. *The Journal of Philosophy* 66 (23): 829. <https://doi.org/10.2307/2023833>.
- . 1971. “Freedom of the Will and the Concept of a Person”. *The Journal of Philosophy* 68 (1): 5. <https://doi.org/10.2307/2024717>.

Behoren

When you are born, to wherever it is that you are born on the planet, that there then becomes the thing that you are connected to. The land is not real estate, that there is land and nature, and nobody owns it. I don't care if you are the owner, I don't care if you are the CEO of something that I can't spell, I really don't care. You don't belong here!

— uit *The Rights of Nature*

Dit zijn de woorden van een Māori vrouw uit de documentaire van Issac Goeckeritz (2020). Ik moet opbiechten dat deze woorden me een ongemakkelijk gevoel geven; vooral de laatste zin: “You don’t belong here” (13:37).

Ik krijg een schrikreactie. Wanneer ze dit zegt zijn haar ogen streng, haar stem kordaat. Ze spreekt met overtuiging en autoriteit; *here* is het land waar ze geboren werd, en *to belong* komt van het archaïsche *to be long*, “to be suitable or fitting” (Merriam-Webster 2025). Het is een uitspraak met een onmiskenbaar performatieve laag. Volgens Austin (1962) zouden we deze taaldaad kunnen classificeren als *exercitive* of *behabitive*: respectievelijk het ontzeggen van de toelating om toe te treden, of de uiting van een zekere attitude tegenover de indringer.

Helaas, een uiting van deze aard heb ik in België wel vaker gehoord bij extreemrechtse denkers,

bij monde van populistische politici, maar ook als platitude in het vernaculair: “eigen volk eerst”, “terug naar land van herkomst”, “wij waren hier eerst”. Mijn gedachten worden spontaan gericht op die leuzen, en uiteraard groeit er een conflict in mijn denken. Ik voel me vervreemd van het verband dat ik zelf leg—de omkering van de machtsverhoudingen perverteert mijn gedachten.

In wat volgt, tracht ik om datgene wat spontaan in me opkomt te analyseren, en evalueer ik mijn perspectief als putatief neutrale toeschouwer. Wat ik schrijf zal mogelijk tegelijk vanzelfsprekend en vergezocht lijken. Het is een introspectie, ontnuchterend en leerzaam, maar ook een kwetsbare ontsluiting van een gedachtegang.

De documentaire gaat op zoek naar andere perspectieven van de relatie tussen mens en natuur. “We don’t see *humans*; no, I *am* nature. Nature is connected to *everything*” (Goeckeritz 2020, 22:38). We maken daarvoor kennis met verscheidene manieren om zich te identificeren met die natuur en zien voorbeelden waarbij het persoonsrecht wordt toegekend aan land. De connectie die sommige inheemse volkeren zoals de Māori hebben met het land—de wateren, de bossen en de bergen waarmee ze vertrouwd zijn—stelt de duale distinctie natuur/mens in vraag. Het land wordt geleefd, discursieve praktijken komen materieel tot uiting in de landbouw, verstedelijking en spirituele plaatsen. Het zijn connecties waarin een sterke aversie doorschijnt, vanuit een verleden gebukt onder settlerkolonialisme, een wrede geschiedenis van subordinatie aan gewelddadige indringers, een volkstrauma

dat zeer nauw verbonden is met het land, en dat zich diep geworteld heeft in hedendaagse politieke relaties. Het land krijgt dan een heel andere betekenis dan een instrumentele of zelfs romantische: een intrinsieke waarde, een historische en een existentiële betekenis.

Wat is nu de connectie die ik maak? De vragen die in me opkomen, de kritiek op het geboorterecht ten behoeve van *belonging*, het teruggrijpen naar bepaalde historische constellaties om die vervolgens te presenteren als argument om mensen van het land te weren, ze klinken—als het niet gesitueerd zou zijn—erg akelig. En het is daar dat ik mezelf de vraag stel: ben ik nu getuige van een gedachteproces waarin ik uit zeer concrete materiële bewegingen een algemeen principe heb afgeleid, tot er niets dan lege universele verbanden overblijven?

Die kritiek—die initiële afkeer—leer ik uit complottheorieën als *Great Replacement*, “omvolking”, en de agressieve taal die mensen een status op basis van afkomst, religie, en etniciteit toekent en ontnemt. De taal die de toegang tot welvaart en een leefbare toekomst weert, maar vooreerst primaire veiligheid en de uitweg uit precariteit ontzegt. De beweging die hiertoe leidt—de verbintenis en identificatie met een land, met de natie, het volk, een kleur—heb ik dan uit haar context geëxtraheerd; ontdaan van haar dominante geschiedenis; de *onze*, van *mijn* land, een land waar *ik* eerst was—om dan vervolgens die kritiek te transponeren naar een volk dat nog steeds de wonden van honderden jaren onderdrukking, uitbuiting en geweld tracht te helen. Die ontheemding van gedachten is confronterend—

zo wil ik niet denken.

Of is die “You don’t belong here” toch een bedenkelijke uitspraak? Moet ik dit interpreteren als een affectieve reactie die wel aannemelijk is binnen de gekende geopolitieke historiek, maar in de kern nog steeds problematisch is? Is het geboorterecht als ontologische verbinding een mechanisme dat onverstoorbaar tot polarisatie en exclusie zal leiden? Is een beroep op de natuur en traditie als argument altijd een aanslag op de rede? Ik protesteer.

De uitspraak staat niet alleen; de locutor heeft een geschiedenis, een collectieve en een individuele narratieve geschiedenis; macht en geweld gematerialiseerd in lichaam en omgeving. De *you* verwijst naar een heel specifieke interlocutor—niet naar personen in nood—aar naar dominante instituten, politieke machthebbers en agressors. Het element dat deze uitspraak tot *exercitive* promoveert, is juist die context: de intentie waarmee, en de conventies waarbinnen de illocutie *plaats* vindt. De positie en de autoriteit van de spreker zijn hier doorslaggevend om niet louter *behabitive* te zijn: “expressions of attitudes to someone else’s past conduct” (Austin 1962, 159). Integendeel, hier is het een bevel of een verbod: “The giving of a decision in favour of or against a certain course of action. . . . It is a decision that something is to be so” (154).

Gedragen door de Māori zijn die woorden dan ook autoritatief, in die zin dat ze vertrekken vanuit een kwetsbare positie van herstel en verzet. Ik doe geen uitspraak over recht of rechtvaardigheid, ik *beschrijf* de autoriteit. En inderdaad, een heel andere vorm van autoriteit vind ik in de neerbuigende taal,

een uiting van minachting voor *zij* die niet tot *ons* land—ons *volk*—zouden behoren; een land bovendien gedecoreerd en verrijkt met middelen die niet de onze zijn—ten koste van onnoemelijk veel leed en levens.

Van “behoren tot” (*to belong*) naar behoren (*ought*); ik ben me bewust van de normatieve afgrond waar ik voorzichtig rond balanceer, maar nog belangrijker vind ik het om die claim van verbintenis met het land in *belonging* te doorlichten als equivocatie. Er is een diepgeworteld metafysisch verschil tussen enerzijds de genealogische relatie die een volk, het individu en haar land verbindt, en anderzijds de strikte afbakening van grenzen die aan witte sentimenten beantwoordt. Sara Ahmed (2004) exploreert in *The Cultural Politics of Emotions* hoe emoties als haat, walging, angst en schaamte, maar ook liefde ten dienste staan van de natie, en een duidelijke hiërarchische verdeeldheid zaaien tussen “ons” en de andere—en bovendien ook stichtend zijn voor die relatie. Ahmed tracht emoties te traceren, niet voor wat ze zijn, maar door wat ze *doen* (4), het performatieve werk dat ze verrichten in een economie van emoties. Inderdaad, de Vlaamse klei waarin mijn peutervoetjes voor het eerst dabbden is aan mij gebonden, maar wanneer de liefde voor de knol wordt gemobiliseerd door een logica van exclusie en een ideologie van bloed, natie en etnische superioriteit, wordt die relationaliteit ontvoegd. Affectieve verbindingen worden hier dan gecorrumpeerd door ideologie binnen een uiterst vruchtbaar discours van grond en oude gebruiken.

Met “You don’t belong here” hebben we het dus

niet over een lijntekening die wordt ingekleurd door twee verschillende gesitueerde betekenissen, maar de woorden zijn fundamenteel anders—haast een andere taal met dezelfde klanken. Zo kunnen we volgens Austin zeggen dat we op het *phatic* niveau, de *pheme*, “the uttering of certain vocables or words” (Austin 1962, 95), geen onderscheid horen, maar dat het verschil verschuilt in het *rhetic* niveau: “the rheme is a unit of speech” (98). Dit is de uitspraak in haar geheel, binnen het semantisch domein, maar nog voor ze weerklinkt binnen de conventies waarin haar kracht betekend wordt.

Maar ik wil nog een stap verder: in “Decolonizing Relationships with Nature” stelt Val Plumwood (2003) dat we een analyse van de mechanismen die aan het werk zijn in koloniale systemen kunnen toepassen op onze eurocentrische omgang met de niet-menselijke natuur. Vanuit haar eerdere werk op het kruispunt van feministische en ecologische kritiek (zie Plumwood 1991) argumenteert ze dat het moderne verlichtingsdenken aan de basis ligt van de centrum/periferie- en de mens/natuur-machtsrelaties: rationalisme en universalisme, anthropocentrisme en androcentrisme. Hierin worden hiërarchische, duale en *monologische* conceptuele kaders als natuurlijk en vanzelfsprekend gepositioneerd. Binaire tegenstellingen zoals rede/emotie, *the One/Other*, *mind/body*, man/vrouw, wit/gekleurd stichten dan een hegemonisch model van mens-zijn dat we zowel op het kolonialisme als de uitbuiting van de natuur kunnen superponeren. De verlichte Europese geest verantwoordt zo haar exceptionele, dominante positie en haar aanspraak op de natuur

en mens, waarin de inheemse volkeren en het land—het terrein—slechts de passieve “achtergrond” zijn; het decor waarin de witte/menselijke/mannelijke suprematie zijn hoofdrol speelt. De kolonisatie en de uitbuiting van de niet-menselijke natuur zijn onafscheidbaar met elkaar verweven, maar de analyse laat ons toe om laterale verbanden te leggen en de achterliggende structuren beter te begrijpen.

Het is dan ook frappant—maar niet verbazend—dat kritische, dekoloniale, ecologische, en feministische taal wordt geappropriëerd door ideologieën van suprematie: de kolonisatie van Europa, *woke* brainwashing, genderindoctrinatie, eco-fascisme, *freedom of speech*, censuur, culturele elite, hoofd-doekenverbod, vervolging van christenen, antizionisme/antisemitisme, de regenboogvlag aan de ambassade van Kabul, en zoveel meer. Enkel wanneer kritiek en verhalen loskomen van het terrein waarin ze ontstaan, *kunnen* ze gemobiliseerd en geëxploiteerd worden. Enkel wanneer we die uitspraak, “You don’t belong here”, onthemen en tot een abstracte maxime reduceren, kan ze een nieuwe betekenis krijgen die dezelfde kracht en schijn van legitimiteit met zich meedraagt. En dit ten dienste van dezelfde ideologieën die aan de eigenlijke basis van koloniale machtsystemen liggen.

* * *

Dit is dus geen analyse van radicale ambiguïteit, er bestaat weinig twijfel over die twee verschillende gebruiken. Het is veeleer een oproep aan mezelf

tot epistemische bescheidenheid en empirische verankering, waar een voor mij vreemde verschijning van rationalisme onverwacht de kop opstak. Dit flagrante voorbeeld illustreert het belang van gesitueerde kennis, hoe cruciaal het is dat uitspraken nooit ahistorisch zijn, dat argumenten *altijd* vertrekken vanuit een historisch perspectief. Dit zowel bij een totale ontheemding van betekenis, tot in de kleinste details en nuances die we overal ter wereld—in de natuur, bij de mens, in haar natuur, en *als* natuur—mogen vinden.

De lezing van mijn eigen spontane gedachten demonstreert de gevaren van universalisme en abstractie, de accidenten die volgen wanneer je *wrijving* verwaarloost in de praktijk.

Referenties

- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Austin, J. L. 1962. *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford University Press.
- Goeckeritz, Issac. 2020. *The Rights of Nature: A Global Movement*. YouTube video. Geraadpleegd op 5 december 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=kuFNmH7lVTA>.
- Merriam-Webster. 2025. *long*. Geraadpleegd op 5 december 2025. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/long#dictionary-entry-5>.
- Plumwood, Val. 1991. "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism". *Hypatia* 6 (1): 3–27. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1991.tb00206.x>.

- . 2003. “Decolonizing Relationships with Nature”. In *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*, geredigeerd door William M. Adams en Martin Mulligan. Earthscan.

Tao

Not to honour men of worth will keep the people from contention; not to value goods which are hard to come by will keep them from theft; not to display what is desirable will keep them from being unsettled of mind. Therefore in governing the people, the sage empties their minds but fills their bellies, weakens their wills but strengthens their bones. He always keeps them innocent of knowledge and free from desire, and ensures that the clever never dare to act. Do that which consists in taking no action, and order will prevail.

— Lao Tzu¹

Volgens de legende is hij een oudere tijdgenoot van Confucius (551–479 BCE), maar historici zien deze mythische figuur eerder als een geestelijke voorganger. Zo zouden de teksten naar alle waarschijnlijkheid oudere wijsheden zijn, geschreven en gedeeld door verscheidene denkers die ons verder terug in de tijd voeren (Hinton 2022). Desalniettemin horen we in de *Tao Te Ching* schijnbaar een stem, een consistente toon, “a remarkably personal presence: ... compassionate, unique and rich with the complexities of personality” (ix).

Echter, in de bovenstaande tekst vind ik Lao Tzu—voorzichtig gesteld—haast despotisch: “houdt het volk onwetend en haar buik vol; bedwingt onze verlangens, behoedt ons voor schaarste, en vereert nie-

mand”. Vooral de woorden “free from desire” intrigeren me. In David Hintons vertaling vinden we *desire* niet terug, maar lezen we “always keep the people from knowing and wanting” (Lao Tzu 2022, ch. 3). Over welke verlangens gaat het dan? Het Taoïsme zou een *mooie* filosofie zijn, maar op het eerste gezicht doet dit de schoonheid weinig eer aan. Ik wil meer weten; begrijpen wat hierachter schuilt.

Volgens Lao Tzu zou het verval van de samenleving ten tijde van de late Zhou-dynastie vooral te wijten zijn aan het najagen van onze *onnatuurlijke* verlangens: “wealth and status and power” (Hinton 2022, xxxv). Dit in contrast met onze primaire driften en noden, gedreven door “self-aggrandizing pursuits: ... desires beyond ‘natural’ needs such as food, shelter, sex” (xxxv). Er wordt dus een lijn getrokken, een normatieve distinctie tussen soorten verlangens; iets wat ik vooreerst ken als affectief wordt zo een socioculturele rol toegekend. Zo lijken—*prima facie*—sommige verlangens goed, natuurlijk en harmonieus; terwijl anderen zouden leiden tot een “virulent web of dominance and submission” (xxxv).

Vanop mijn continentale stoel stel ik me ogenblikkelijk ontologische en existentiële vragen: wat is de substantie van verlangens, waar vindt men die primaire verlangens, zijn mijn verlangens ooit echt zuiver de mijne, en is het subject transparant voor die verlangens? Zijn die extrinsiek lonkende driften louter cultureel en daarom oneigenlijk, en vloeien de intrinsieke verlangens dan voort uit een menselijke of mythische essentie? Of is al verlangen uiteindelijk een beleving, een belichaming van cultuur,

geïnstigeerd door discours. Met welke autoriteit—anders dan hun natuurlijk karakter—spreken die verlangens? Zulke binaire tegenstellingen schreeuwen om deconstructie. Het is een anachronistische bezorgdheid die vooralsnog vertrekt vanuit curiositeit, geen kritiek of ontheemd commentaar. Ik probeer de insteek van de tekst te doorgronden met behulp van François Jullien, en ik ga op zoek naar een mogelijke connectie met Jacques Derrida. Om dit beter te begrijpen, besluit ik vooreerst mijn contemplatie te staken, geen vragen meer te stellen, en me te onderwerpen aan de verzen van Lao Tzu.

I

Inderdaad, onderwerpen is het woord; onderwerpen aan Tao, door niets te doen, door te *laten* gebeuren. Maar wat *Tao* juist is, is onmogelijk te bevatten en niet in *een* beweging te vertalen. Tao is letterlijk “weg”; we vinden het vertaald als *Way* in het Engels, en *Voie* in het Frans. In oorsprong is Tao *polyseem*; het omvat meerdere, divergente betekenissen. Net zoals *Way* wijst Tao naar een pad, een weg, een traject—iets wat te volgen valt—terwijl het evenzeer iets descriptiefs of kwalificerends betekent, ons iets vertelt over de manier waarop dingen zijn of gebeuren. Letterlijk en figuurlijk: “the way things go”.

Ik verkies om *Tao* te gebruiken en het niet te vertalen; het woord—voor mij nieuw—maakt zo plaats voor nieuwe betekenis. Het is semiotisch een vers begrip dat ik als *floating signifier* betekenis—of beter—omkadering en verbindingen geef. Ik pro-

beer het te bevatten, te betekenen vanop afstand, zonder directe verwijzing, maar door naar de verhalen van Lao Tzu te luisteren. Daarvoor wil ik enkele fragmenten van de *Tao Te Ching* benaderen. Ik hoop zo een beter beeld te krijgen van wat Tao is of doet, en hoe we de tekst in de epigraaf mogen verstaan.

In dit eerste fragment vinden we *tzu-jan*, het fenomeen waarin dingen in zichzelf en uit zichzelf verschijnen. Dingen en wezens, *the ten thousand things* manifesteren zich vanuit een mysterieuze, generatieve kracht naar het beeld van hun eigen natuur. Volgens de vertaling van D.C. Lau “the myriad creatures”, maar het gaat over alles wat we kunnen waarnemen in de wereld: “the mechanism or process of Tao in the empirical world” (Hinton 2022, 110):

Way gave birth to one,
and one gave birth to two.
Two gave birth to three,
and three gave birth to the ten thousand
things.
... (Lao Tzu 2022, ch. 42).

De *ten thousand things* zijn dus wereldlijke vormen, de belichaming van een existentiële aanwezigheid (*presence*). Echter, opgelet met vormen—die *natuur* vraagt nuancering: volgens François Jullien moeten we ons geen platonische vormen voorstellen wanneer we naar de oorsprong van die “ten thousand things” zoeken. De Chinese denkwereld, aldus Jullien (2004), “never constructed a world of ideal forms, archetypes, or pure essences that are separate from reality but inform it” (16). Dit laat toe

om de wereld en de “dingen”—fenomenen—te denken als een continu proces; een beweging, voortgebracht en zichzelf ontplooiend; louter door de interactie van *alle* factoren. Dingen groeien en zijn aanwezig uit zichzelf: “Order is not perceived as coming from a model that one can fix ones eye’s on and apply to things” (16).

En die *orde* krijgt ook een sociopolitieke dimensie. Vanuit simpliciteit—het vertrouwen en berusting in Tao—moet een samenleving volgens Lao Tzu zo min mogelijk gestuurd en bestuurd worden: *wu-wei*, of simpelweg *niets doen*. Terwijl het boek een spirituele navolging kent, zijn de spreuken volgens Jullien eerder gericht tot de heersende klasse, “the ruler, for [the aphorisms] constitute political—or even strategic recipes” (85). In de vertaling en introductie van Hinton vinden we dan weer een poëtische existentiële dimensie. Die verschillende invalshoeken zijn frappant, maar ze beletten ons niet om de tekst—die veel opening voor interpretatie en verbeelding laat—te benaderen vanuit de woorden zelf.

Met *wu-wei* spoort Lao Tzu aan om van onderuit en van binnenuit te handelen; vanuit zachtheid en bescheidenheid, zoals water, traag, met kleine bewegingen, en met weinig woorden:

...

*I do nothing
and the people transform themselves.
I cherish tranquility
and the people rectify themselves.
I cultivate indifference*

*and the people enrich themselves.
I desire nothing
and the people return of themselves to
uncarved simplicity* (Lao Tzu 2022,
ch. 57).

Jullien argumenteert dat we vanuit een westerse vooringenomenheid de gewoonte hebben om “Chinese nonaction” te weerspiegelen aan onze eigen “heroic action”, en het zo af te schrijven als passiviteit. Echter, het nietsdoen sluit doeltreffendheid niet uit, integendeel: “it is by refraining from action ... that we can best bring about what we desire” (Jullien 2004, 86). Als we de twee vertalingen met elkaar confronteren, vinden we een tegenstelling die nu eenmaal nooit rust vindt:

Way is perennially doing nothing so
there's nothing it doesn't do (Lao Tzu
2022, ch. 37).

The way never acts yet nothing is left un-
done (Lao Tzu 1963, ch. 37).

Het is me niet duidelijk of de paradox ter hoogte van de betekenis of op het causale niveau tot rust komt: “als Tao niets *moet* doen, *kan* het ook niets doen”, of is het “Tao is het meest effectief als het niets doet, waarmee alles gezegd is”.

II

De ambiguïteit, spanning en contradictie vinden we doorheen heel het boek. Het blijft de opdracht aan

de lezer om het verhaal te vervolledigen. Uiteraard zien we ook yin/yang, maar opposities lijken duidelijk aanwezig en stichtend voor alle thema's en begrippen van Lao Tzu. Op het eerste gezicht is de betekenis van het volgende aphorisme ambigu; door de speling van tegenstelling en negatie lijkt alles contra-intuïtief:

When the great Way is abandoned
we're faced with Humanity and Duty.

When clever wisdom appears
we're faced with duplicity.

When familial harmony ends
we're faced with obedience and kindness.

And when chaos engulfs the nation
we're faced with trustworthy ministers (Lao Tzu 2022, ch. 18).

Wat hier telkens verschijnt, lijkt toch aanlokkelijk? Behalve de tweede zin, maar daar doet de inversie haar werk. Echter, de kracht schuilt in de tegenstelling: *humanity and duty* kennen we enkel waar “onmensen” en laksheid bestaan, *obedience and kindness* zijn overbodig—ongekend zelfs—waar harmonie is.

Die tegenstellingen kunnen we veel dieper terugvinden. Om Tao als begrip te benaderen, moeten we enerzijds beroep doen op *yu*: het zijn, *presence*, aanwezigheid; en anderzijds *wu*: niet-zijn, *absence*, of afwezigheid. *Yu* (zijn) mogen we voorstel-

len als het empirisch universum, de “ten thousand living and nonliving things in constant transformation” (Hinton 2022, xxi). Dit *yu* ontplooit zich uit *wu*, het *niet-zijn*, het is in een voortdurende beweging: “the space between heaven and earth like a bellows²” (Lao Tzu 1963, ch. 5). En zo is *wu* (niet-zijn) een functionele leegte, en volgens Hinton zelfs het weefsel—het ontologische substraat—dat geen vorm kent, maar waaruit, als zelf-generatieve kracht, steeds weer opnieuw *yu* ontstaat, om zich vervolgens weer terug te trekken: “Presence and Absence give birth to one another” (Hinton 2022, xxii). Niet te verstaan als *creatio ex nihilo*; *wu* is geen vertrekpunt, en Tao is een proces, een herhaling, geen lineair verhaal.

Vervolgens kunnen we die tegenstelling ook (of vooral?) als stichtend voor betekenis zien; taal, of het teken (*sign/signe*) geconstitueerd door verschil. Voor Lao Tzu gaat Tao de vorming van taal vooraf, het laat zich niet grijpen: “A Way called Way isn’t the perennial Way. A name that names isn’t the perennial name” (Lao Tzu 2022, ch. 1). Zo beschrijft Hinton eveneens: “Tao doesn’t necessarily capture what Lao Tzu is describing at all: he says that he doesn’t know its name, that he’s only calling it Tao” (Hinton 2022, xxii).

Als we Tao dus enkel trachten te bevatten door de verschillen uit te lichten tussen *wu* en *yu*; als Tao ons niet kan vertellen wat het feitelijk is, maar enkel door te wijzen naar wat het zijn *niet* is, dan begrijpen we *yu* en *wu* door de sporen (*traces*) van de ene in de andere. Kunnen we Tao vinden in het conceptueel kader van Jacques Derrida’s *différance*, of gaan

we dan een westerse metafysica opdringen aan een Chinese oudheid? Misschien laat Lao Tzu ons wel zien hoe Derrida de diepgewortelde opvattingen in het westen juist destabiliseerde?

III

Différance is een *neografisme*³; in het leven geroepen door Derrida (1968) als instrument om te denken over verschil (*différence*), en hoe betekenis niet terugkoppelt naar concrete concepten (*signified/signifié*), maar steeds verwijst naar andere, weer verschillende betekenaars (*signifier/signifiant*). Taal, en betekenis, worden zo een instabiel web van verwijzingen in suspensie; zonder dat het ooit verankerd raakt. *Différance*—nu een *homofoon*, de *a* verschuilt zich in stilte in het geschreven woord—doet een specifiek soort werk. De polysemie van het Franse *différer* geeft ons zowel “verschillen” (*to differ*), als “uitstellen” (*to defer*). In gebruik, in context, verliest *différence* dus telkens een betekenis, en met *différance* in gedachten wil Derrida dit verlies opvangen. Op die manier krijgt het een dubbele werking: zowel ruimtelijk (*spacing*) als temporaal (*temporization*).

Waarom niet gewoon *differentiation* (afgeleide)? “Such a word, among other confusions, would have left open the possibility of an organic, original, and homogeneous unity that eventually would come to be divided, to receive difference as an event” (13). Een *event*, het is iets statisch, een voltooid verleden in het heden; *gedifferentieerd*. De *-ance* werkt in

het Frans zoals bij *mouvance*: “[It] does not simply mean the fact of moving, of moving oneself or of being moved. No more is resonance the act of resonating” (Derrida 1968, 9). Evenzeer is Tao geen oorsprong, geen *genesis* en niet finaal—het is een perpetuele beweging, *perennial*, een zelf-gedragen kracht—het is niet hoe of waaruit dingen (het bestaan) tot ons gekomen zijn, maar eerder hoe alles steeds weer opnieuw in beweging is.

Lao Tzu destabiliseert tegenstellingen; hij plaatst ze tegenover elkaar, steeds in relatie, en hij ondermijnt de dominante hiërarchieën, zoals in dit voorbeeld: “In its stillness, female lies perpetually low, and there perpetually conquers male” (Lao Tzu 2022, ch. 61) De teksten spelen steeds met een zekere spanning, contradictie en ambiguïteit; in elke term vinden we sporen van de tegenstelling:

To gather
you must scatter.
To weaken
you must strengthen.
To abandon
you must foster.
To take
you must give.
... (ch. 37).

Het zou misplaatst zijn om hem te importeren als hedendaags poststructuralist of deconstructionist, maar het denken in termen van beweging, temporaliteit, contradictie, en conceptuele instabiliteit zijn wel zaken die me vanuit die denkwereld aanspreken. Meer nog, op eenzelfde manier waarmee de

fenomenologie via de reductie ruimte maakt voor “vormloze” belichaamde ervaring, en het midden zoekt tussen idealisme en realisme, vind ik in de *Tao Te Ching* een intrigerende ontologie die me uitdaagt om verder te denken en connecties te zoeken.

Echter, waar Derrida vanuit betekenis het begrip van intrinsieke waarde door elkaar schudt, gaat hij niet op zoek naar de oorsprong of de aard van de dingen; integendeel, hij onderschrijft indeterminatie en creëert opening waar *foreclosure* dreigt. Lao Tzu beschrijft geen essentie, maar hij *komt* wel tot de essentie: hij pleit ervoor om alles weer te herleiden tot die essentie, het minimum. En dit brengt me terug bij de initiële vraag: wat met die verlangens?

IV

Intussen heb ik begrepen dat ik Lao Tzu niet als normatief of moraliserend hoeft te lezen, hoewel het vaak wel zo lijkt:

The nature of great Integrity
is to follow Way absolutely (ch. 21).

Te, door Hinton vertaald als *Integrity*, wordt vaak geïnterpreteerd als *virtue*. Die laatste mogen we echter niet herleiden tot een deugd in de morele zin van het woord, niet “a disposition to act in accordance with the good” (Jullien 2004, 93). Volgens Jullien moeten we *virtue* zien als effectiviteit (efficacy), de faculteit om een bepaald effect voort te brengen—daarmee niet gezegd dat het “goed” is. Bij Hinton

lezen we *Te* dan weer als een imperatief om de menselijke verstorning van de natuurlijke gang van zaken te harmoniseren: “*Te* involves integrity to the Way in the sense of ‘abiding by the Way,’ or ‘enacting the Way’... Only in the human realm is the Integrity of wu-wei problematic” (Hinton 2022, xxxii). De verschillende interpretaties verhinderen me om tot een synthese te komen; geen impasse, maar een productief spanningsveld.

Mogelijk zie ik het zelf als een existentiële oriëntatie, een spirituele ontologie. Lao Tzu schrijft ons niet voor wat we moeten doen, maar dat de dingen zichzelf *in-zichzelf* omvatten en zich *uit-zichzelf* ontplooien. Het vertelt ons niet welke verlangens we al dan niet moeten beleven of bedwingen, maar *hoe* we die verlangens kunnen beleven. Dan zie ik het veel eerder als een oproep om juist dicht bij het verlangen te blijven, en de verlangens dichtbij te houden; als een gerichtheid: zowel een inwaartse oriëntatie—terug gericht naar het zelf—als een intrinsieke gerichtheid naar buiten—steeds georiënteerd *vanuit* het zelf. En die zelf moeten we dan niet zien als een voor zichzelf bewuste zijn, maar als datgene dat gewoon *is*, de observatie en ervaring ondergaan.

In deze tekst probeerde ik vooral op een frivole manier op zoek te gaan naar de bron van het normatieve karakter van dit boek en daarmee ook een manier om de filosofie van Lao Tzu te exploreren. Wat initieel heel beperkt leek, daagt me uit om verder te denken en connecties te leggen met hedendaagse denkers. Het is echter allerm minst mijn intentie om een comparatieve oefening te maken; het zou haast een categoriefout zijn. Nog veel minder

is dit een grondige studie of hermeneutische lezing. Dit boek staat niet alleen in haar geschiedenis, maar er zijn talrijke richtingen te verkennen met de tekst als startpunt. Uiteindelijk ben ik vooral verbaasd over de manier waarop Lao Tzu me in zekere zin *herinspireerde* en mijn gedachten in beweging bracht.

Noten

1. Door een verscheidenheid aan transliteraties is Lao Tzu eveneens gekend als Lao Tse of Laozi, en het boek *Tao Te Ching* als *Doa De Jing*. Ik gebruik, omdat dit het meest gangbaar is in het Nederlands—en bovendien consistent met de titels van de geciteerde werken—de term Tao en de eigennaam Lao Tzu.

2. *Bellows* is een blaasbalg, hier een ouderwets tuig gebruikt om het vuur aan te wakkeren door lucht te blazen in repetitieve, ademende bewegingen.

3. Een neografisme doet het werk van een neologisme, zonder ten prooi te vallen aan het door Derrida gehekeld *phonocentrisme*: de idolatrie van het gesproken woord ten koste van de geschreven tekst.

Referenties

Derrida, Jacques. 1968. “Différance”. In *Margins of Philosophy*, vertaald door Alan Bass, 1–26. The University of Chicago.

Hinton, David. 2022. “Introduction”. In *Tao Te Ching*, vii–xli. Counterpoint.

Jullien, François. 2004. *A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking*. University of Hawaii Press.

Lao Tzu. 1963. *Tao Te Ching*. Vertaald door D.C Lau. Chinese University Press.

———. 2022. *Tao Te Ching*. Vertaald door David Hinton. Counterpoint.

Murdoch en Sartre

De ambiguïteit van het goede

The ordinary person does not, unless corrupted by philosophy, believe that he creates value by his choices. He thinks that some things really are better than others and that he is capable of getting it wrong. We are not usually in doubt about the direction in which Good lies.

— Iris Murdoch

My purpose here is to defend existentialism against some charges that have been brought against it.

— Jean-Paul Sartre

Dag op dag, 16 maanden geleden kocht ik Sartres *L'existentialisme est un humanisme*. Het was een van de eerste boeken die ik (vrijwillig) kocht en las—ooit. Toen nog zonder enige intentie een bepaalde richting uit te gaan; louter uit curiositeit. Ik was geprikkeld door het kernidee van het existentialisme: “l’existence précède l’essence” (Sartre [1946] 1966, 17). Niet lang daarvoor begon ik te lezen over gender; ik was gebeten—om mezelf te begrijpen, om te weten. Maar ik was toen vooral op zoek naar iets wat ik pas later kon benoemen als een genealogie van de “transgenderzorg”, gedreven door een obsessie om het onrecht en geweld van het medisch instituut te begrijpen—*ich will verstehen*. Wat me in al die teksten, richtlijnen, medische literatuur en studies

het meest aansprak, was het filosofische: de stap achteruit die niet per se naar de cijfers en de feiten kijkt, maar de feiten, attitudes en perspectieven—interpretaties en het werk dat ze doen ten dienste van de macht—uitlicht en in vraag stelt.

De idee van de radicale vrijheid van het subject om zichzelf te constitueren leek toen zo krachtig; *l'angoise—one is condemned to be free*—was voor mij niet akelig, het was een bevrijding, vrij van determinatie, vrij van de bestemming voorgeschreven door het lichaam, transcendentie van mijn facticiteit, mijn corporealiteit. Al snel ging ik verder, zag ik waar Sartres facticiteit soms wel beperkt was, misschien wat veel inzicht aan een soeverein en transparant subject toeschrijft. Ik kan best kritisch zijn over Sartres koude blik naar de andere als object, zijn dualisme, de beperkte rekenschap van wat ik zie als complexere temporale vervlochtenheid van het subject in haar omgeving, de confrontatie met haar eigen alteriteit, de miskende rol van het discours en historiciteit, en zo veel meer.

Wanneer ik geïntroduceerd werd tot de kritiek van Iris Murdoch op Sartres oeuvre in *The Sovereignty of Good*, was ik licht geïntregeerd, benieuwd, maar ook sceptisch; bouwt ze een brug tussen de tradities, of is het boek een ongeleid aanvalsprojectiel? Om meer te weten zonder meteen diep te duiken, las ik *Iris Murdoch: Een filosofie van de liefde*. Het boek van Katrien Schaubroeck is verfrissend, toegankelijk en plaatst Murdoch in het daglicht. Ik lees de ondertitel ook als “Een liefde voor de filosofie”; het boek heeft een zekere gloed, waar ik mijn eigen schrijven soms te bruut, te kort door de bocht of misschien

zelfs wat arrogant of pretentieus vind—en zo ben ik niet. Begrijp ik de ideeën en de auteurs die ik behandel wel voldoende? Lees ik hen welwillend genoeg, en wil ik niet te veel mijn eigen stempel drukken op de geschriften van een ander? In Schaubroeck's boek zag ik een warme oproep om Murdoch te lezen met een open geest. Ik raakte geïnspireerd om mijn filosofisch parochialisme te overstijgen en om in eigen boezem te kijken. Ik las de drie essays in *The Sovereignty of Good*, met de wetenschap dat ik me niet kan vinden in het moreel-realisme, en dat naturalistische argumenten mijn haren rechttop drijven. Maar een affectgedreven ethiek—gericht op de liefde, of eerder, een liefdevolle gerichtheid—wilde ik maar al te graag een eerlijke kans geven.

In Murdochs filosofie is de liefde een manier om het ego te overstijgen. De rol die de liefde daarin speelt is een aandachtige blik naar de andere, en tegelijk een manier om dichterbij de werkelijkheid te komen. Voor die liefdevolle aandacht (*attention*) gaat ze ten rade bij Simone Weil: “to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality” (Murdoch [1970] 2006, 33). Volgens Weil zelf is *attention* een diepe, bewuste innerlijke gerichtheid tot God—iets buiten het zelf. Het leunt vaag aan bij een gebed, maar Weil is veel preciezer:

Attention consists of suspending our thought, leaving it detached, empty, and ready to be penetrated by the object; it means holding in our minds, within reach of this thought, but on a lower level and not in contact with it, the diverse

knowledge we have acquired which we are forced to make use of (Weil 1959, 111).

Als techniek doet het denken aan de fenomenologie van Husserl of de latere existentiële fenomenologen, maar voor Murdoch is het “liefdevol zien”, (*a just and loving gaze*), een manier om dichterbij de morele werkelijkheid te komen: “There exists a moral reality, a real though infinitely distant standard” (Murdoch 2006, 30). Hiervoor moet Murdoch breken met de dominante perspectieven van de filosofie van haar tijd. In de Angelsaksische traditie zette ze zich af tegen A. J. Ayer, R. M. Hare en Stuart Hampshire, terwijl in continentaal Europa vooral Sartre in de weg stond: het existentiële gedachtegoed is onverzoenbaar met het idee van een morele werkelijkheid.

Ik kan me echter moeilijk vinden in het portret dat Murdoch schetst van het existentialisme. Het boek is een aaneenschakeling van misvattingen, stromannen en *ad absurdum*-argumentatie. Het was een vervelende ervaring om het boek te lezen: ik heb het verschillende keren dichtgeklapt, weggegooid, opgegeven—ernaar gevloekt en geroepen. Murdoch maakt me gefrustreerd en kwaad. Ze maakt geen gebruik van citaten en referenties¹; dit maakt het virtueel onmogelijk om het werk kritisch te benaderen en zonder veel belemmering op zoek te gaan naar de originele stem van de auteurs in kwestie. De dialectische dialoog in dit boek lijkt eerder op een schizofreen monoloog—niet dat ik dit per se erg vind, ik hou erg van Derrida, of Guattari

en Deleuze; bovendien zijn lezingen en polemische essays wel vaker weinig referentieel, en dat zegt natuurlijk niets over de intertekstualiteit van de tekst. Toch verwacht ik een eerlijke representatie van de behandelde literatuur. Murdoch praat over Sartre zonder zijn vocabularium te consulteren, zonder zijn ideeën of visie eerlijk te beschrijven, zonder hem klaar aan het woord te laten, maar vooral: ze presenteert een Sartre die ik helemaal niet ken. Eerlijk gezegd, als ze over *X* en *X*-isme zou spreken, ik had nooit geraden welk *-isme* hier ter discussie had gestaan.

In deze tekst geef ik eerst een korte toelichting van de relevante peilers van Sartres theorie en licht ik vervolgens uit waar Murdoch een inaccuraat en afwijkend portret schetst. Tot slot exploreer ik wat die ontheemding teweegbrengt, en wat Murdochs werk en visie ons werkelijk kan bieden in het licht of de schaduw van de existentialisten. Het is niet mijn intentie hier een review te schrijven, om Sartre onvoorwaardelijk te verdedigen of om de visie van Murdoch te ontkrachten. Dit is verre van een grondige analyse of een gegronde kritiek; ik beperk me tot het vernoemde werk van Murdoch—mogelijk vind ik een genuanceerder beeld in andere werken.

I

Existentialisme, de existentiële fenomenologie van Sartre is een theorie die hij in *L'existentialisme est un humanisme* zelf een filosofische doctrine noemt². *Au fond* veronderstelt de doctrine de vrijheid van

het subject om haar facticiteit—de materiële, sociale, lichamelijke condities van het leven—te overstijgen. Dit steeds als een bemiddeling van het subject met/in haar omgeving; het transcendente is niet absoluut, maar het subject zit ook niet gevangen in haar facticiteit. Die ambiguïteit is de sleutel tot vrijheid. Vervolgens introduceert Sartre een schijnbaar normatieve laag met wat hij *mauvaise foi* noemt: het imperatief om die beide peilers—facticiteit en transcendentie—te erkennen (Sartre 1966, 80–1). Mijn keuzes, binnen de wereld waarin ik leef, maken wie ik ben; en ik ben vrij om de keuzes te maken, binnen de wereld waarin ik leef. Ook als ik niets kies, kies ik ervoor om me neer te leggen bij datgene wat zich presenteert. Het is niet integer, volgens Sartre, om een van die twee aspecten te miskennen. In een *ordinary world* is dit een erg herkenbaar scenario, enerzijds het miskennen van de keuzevrijheid, alsook de overschatting van die keuzevrijheid; van jezelf of van de ander. Dit gebod is echter strikt genomen niet moraliserend: *mauvaise foi* is gewoon fout, “un mensonge” (81); je bent vrij om *mauvaise foi* te kiezen, maar wie standvastig achter die keuze staat, spreekt zichzelf daarin meteen ook tegen (81–2).

Over dit alles vinden we echter niets terug in *The Sovereignty of Good*—in tegendeel: Murdoch zet Sartre in één adem samen met behaviorisme, kantianisme en utilitarisme, en ze beschuldigt hem van de vernietiging van het subject en haar innerlijke wereld. Murdoch spreekt over *behaviorism-existentialism*—alsof het een en hetzelfde is—en dit zo vaak dat het bijna “retorische laster” wordt. Heb-

ben we het wel over diezelfde Sartre? Murdochs zinnen zijn vaak geladen met aannames en verdoken argumenten; haast elke omschrijving, elk adjectief neemt alreeds een standpunt in. De conjuncties die ze maakt zijn een krachtig instrument; haar zinnen hebben veel *leverage*, maar is het terecht? Is het oprecht? In wat volgt tracht ik de standpunten van Murdoch over het existentialisme te analyseren en enkele misvattingen recht te zetten.

II

Ik kan konijnen en kamelen bundelen en ze consequent bespreken als de groep *konijnen-kamelen*, maar niemand weet waar het hier echt over gaat. Wat hebben die dieren met elkaar gemeen? Dat het beide zoogdieren zijn? Eventueel wanneer ik zeg dat de vacht vaak dezelfde kleur heeft, kan dit, in de juiste context interessant zijn, maar enkel wanneer ze effectief ook dezelfde kleur hebben. Verder is de samenstelling volstrekt zinloos, en met een valse equivalentie riskeren we bovendien associaties te fantaseren en categoriefouten te maken. Ik acht het de plicht van Murdoch om die conjunctie *behaviorism-existentialism* zorgvuldig aan te tonen; ik richt me tot haar beschrijving van die laatste.

Dit tracht ze te doen met haar winkel-allegorie. Moraal wordt volgens Murdoch door haar opposenten gereduceerd tot een visite aan een winkel:

I enter the shop in a condition of totally responsible freedom, I objectively

estimate the features of the goods, and I choose. The greater my objectivity and discrimination the larger the number of products from which I can select (Murdoch 2006, 8).

Die visie zou door behaviouristen, utilitaristen en dus ook existentialisten gedeeld worden. Die laatsten meer precies door de “elimination of the substantial self and its emphasis on the solitary omnipotent will” (8). Daar had ik toch graag een woordje uitleg over gehad. Die woorden, *solitary* en *omnipotent*, impliceren juist een miskennen van die ambiguïteit van de transcendentie en de facticiteit. Handelt de existentialist die Murdoch naar voren schuift hier niet alreeds *in bad faith* (*mauvaise foi*)?

In *The Ethics of Ambiguity* verwerkt Simone de Beauvoir het existentialisme tot een ethische theorie van vrijheid. Volgens Beauvoir ([1948] 2015) hebben filosofen, zolang we hier als mens zijn, getracht om die ambiguïteit, die twee peilers, te maskeren: “by making oneself pure inwardness or pure externality, by escaping from the sensible world or by being engulfed in it, by yielding to eternity or enclosing oneself in the pure moment” (6). Als Sartre en Beauvoir enige autoriteit hebben over de term, dan is de existentialist die Murdoch hier bekritiseert er geen—per definitie.

Sartre zelf omschrijft *la choix moral* eerder als een creatief proces, “la construction d’une œuvre d’art” (Sartre 1966, 75). Ik zie ook een groot verschil tussen de omschrijving van het leven als een kunst-

werk dat je zelf inkleedt en de commodificatie van de moraal. Toch vervoegt ze: “A Marxist critique of this conception of bourgeois capitalist morals would be apt enough. Should we want many goods in the shop, or just ‘the right goods?’” (Murdoch 2006, 8). In de wetenschap dat Murdoch graag terug wil naar de pre-mooriaanse notie van het Goede (41), negeer ik die vraag, maar ik vraag me wel af hoe de winkel op Montmartre er dan uit zou zien? In de *fournitures d’art* vinden we allerlei kleuren, olieverf en aquarelle, grove en fijne penselen, alle soorten papier en canvas, allemaal naar de smaak en zin van de artist. Kleuren zijn noch mooi, noch lelijk buiten de perceptie van het subject.

Dit is volgens mij echter niet de winkel die Murdoch in gedachte had? Ze schetst een precies beeld van “goede” kunst: “Good art shows us how difficult it is to be objective by showing us how differently the world looks to an objective vision. We are presented with a truthful image of the human condition” (84). Murdochs furnitureenzaak dient enkel *realistische* schilders: “[Art] is a kind of goodness by proxy. . . . The realism of a great artist is not a photographic realism, it is essentially both pity and justice” (85). Voor de fenomenoloog is een *objective vision* en een *truthful image* problematisch. Het subject bevindt zich in de wereld als een belichaamd subject; waarnemen of perceptie is een belichaamde, ingebedde ervaring die gewoonweg niet bestaat buiten subjectiviteit. Kunst, of ethiek, is daarmee noch objectief waargenomen zonder waarnemer, noch waarheidsgetrouw gekend zonder wetter. Je kan dit verwerpen, maar je kan feno-

menologen niet verwijten dat iets wat voor hen niet bestaat een *commodity* is.

Met de vernietiging van het subject (*elimination of the self*) bedoelt Murdoch dat [1] haar perceptie van de buitenwereld verstoord is, [2] ze ondergeschikt is aan een dogmatische keuze-obsessie en dat [3] ze zelf geen stabiele, interne kern zou hebben. Voor eerst: Sartres fenomenologische methode kijkt naar de werkelijkheid, de buitenwereld in zich, waarvan men *au fond* de metafysische vragen van idealisme en realisme in suspensie laat om zo tot de kern van ervaring te komen; de studie van de werkelijkheid die zich aanbiedt aan de perceptie. Het subject is zich daarin steeds bewust *van* iets, gericht *naar* iets (Sartre 2003). Murdoch omschrijft die relatie van het subject tot haar wereld als volgt: “the inner or mental world is inevitably parasitic upon the outer world, it has ‘a parasitic and shadowy nature’” (Murdoch 2006, 5). Ik zou het zelf niet zo noemen, maar met die gerichtheid, of *intentionaliteit*, denk ik dat de existentiële fenomenologie rekenschap van de werkelijkheid en het subject biedt als een relationeel gegeven, waarin die buitenwereld en het subjectieve nooit als afzonderlijk beschouwd kunnen worden—niet ontdaan van subjectiviteit, nooit in isolatie, en steeds intersubjectief (Sartre 2007, 42).

Vervolgens is de radicale keuzevrijheid van Sartre een manifestatie van *nothingness*, *le néant*. Sartre propageert geen keuzengekte—die keuzevrijheid is het corollaire van de leemte die overblijft wanneer je stelt dat niets een intrinsieke waarde heeft—letterlijk uit het niets. Dat belichaamd sub-

ject is voor Sartre tegelijk “a point of view and a point of departure” (Sartre 2003, 350), zowel het lichaam dat ik *ben*, als het lichaam dat ik *overstijg*: “I surpass toward what I have to be” (350). Murdoch stelt die keuzevrijheid voor als voluntarisme en als een utilitaristisch welzijnsbegrip. Niets is minder accuraat; existentialisme erkent dat elke handeling, elk oordeel, elk gebrek aan handelen in wezen een daad of een actie is die een keuze omvat. Erkennen dat je als soldaat in een veldslag de keuze hebt om die oorlog te vechten of te ontsnappen—hetzij door desertatie of zelfmoord—is een gepastere articulatie dan de *cultivering van keuze*. Sartre licht dit uit in het voorbeeld in *Being and Nothingness*:

If I am mobilized in a war, this war is my war; it is in my image and I deserve it. I deserve it first because I could always get out of it by suicide or by desertion; these ultimate possibles are those which must always be present for us when there is a question of envisaging a situation. For lack of getting out of it, I have chosen it. This can be due to inertia, to cowardice in the face of public opinion, or because I prefer certain other values to the value of the refusal to join in the war (574–5).

Je kunt deze visie in vraag stellen of haar limieten accentueren, maar het is op z'n minst intern coherent en allesbehalve een vernietiging of degradatie van het subject. In tegendeel, door waarde en betekenis—en morele verantwoordelijkheid—naar

de ervaring te schuiven, naar binnen te trekken, wordt het subject juist verrijkt.

De existentiële theorie wordt hier niet slechts aangevallen, maar uitgehold, om haar dan vervolgens te verwijten dat ze leeg is. Murdoch zelf lijkt echter op zoek naar een soort subjectieve innerlijke wereld waarin het subject alleen haar innerlijke zelf kan zijn wanneer de buitenwereld waar ze naar kijkt op een of andere manier *echt* is—buiten de ervaring. Een objectieve wereld, los van subjectiviteit, moet dan bestaan als noodzakelijke conditie *voor* subjectiviteit. Als mijn interpretatie correct is, is dit een onredelijk standpunt, een onderhandelingspositie die wijst naar moreel-realisme en 101 pagina's vult om diezelfde eis herhaaldelijk te stellen. Maar vooral: het is intern inconsistent, want als de waarde van de buitenwereld—haar echtheid—van fundamenteel belang is voor de innerlijke wereld van het subject, wordt die waarde dan niet geconstitueerd in die subjectiviteit?

Vermoedelijk schiet mijn analyse van Murdoch tekort, maar ik hoop dat ik met bovenstaande punten kan aantonen dat het subject niet vernietigd wordt door existentialisme, dat er een zekere interne consistentie bestaat en dat de voorstelling die Murdoch vertoont allesbehalve trouw blijft aan Sartre. De sleutelterm blijft die ambiguïteit—Murdoch slaagt er echter niet in om een interne inconsistentie uit te lichten.

III

Als laatste twistpunt onderzoek ik de stelling dat existentialisten (verdoken) neo-kantianen zouden zijn; een dergelijke veralgemening komt regelmatig voor in de tekst:

Moral choice is often a mysterious matter. Kant thought so, and he pictured the mystery in terms of an indiscernible balance between a pure rational agent and an impersonal mechanism, neither of which represented what we normally think of as personality; much existentialist philosophy is in this respect, though often covertly, Kantian (Murdoch 2006, 52).

Ik begrijp Murdochs opstelling van de rede en het onpersoonlijke mechanisme; ik negeer voorlopig haar beroep op de normaliteit (zie IV), maar ik moet gissen naar de peilers van die brug, of de reden van die sprong naar het existentialisme. Neokantiaanse ethiek ken ik als gefundeerd in de universele, praktische rede, gemanifesteerd in de autonomie van het individu. In navolging van Kant kunnen we morele wetten als synthetisch *a priori* kennen. Murdoch maakt een connectie, maar legt die niet uit. Ik tracht vervolgens enkele mogelijke verbanden te verkennen.

Sartre is echter kort en klaar over zijn morele epistemologie: “Nous ne pouvons pas décider *a priori* de ce qu’il y a à faire” (Sartre 1966, 77). Noch

de rede, noch universele, onpersoonlijke principes dus.

Misschien is het een dramatisering van autonomie? Voor Kant is de autonomie van de wil de primaire conditie waaronder de praktische rede zich tot plicht verheft: “The Autonomy of the Will as the Supreme Principle of Morality” (Kant 1785, AA 4:440). Beauvoir bevestigt dat haar ethiek *individualistisch* is, in die zin dat ze de macht van het individu om de fundering van haar eigen bestaan bij zichzelf plaatst. Maar het is nooit in isolatie, niet solipsistisch: “Since the individual is defined only by his relationship to the world and to other individuals; he exists only by transcending himself, and his freedom can be achieved only through the freedom of others” (Beauvoir 2015, 170). Een toepassing van deontologische principes zou juist in strijd zijn met de autonomie van de vrije wil van Beauvoir en Sartre. Het zou de wil plaatsen buiten het subject, in universele principes in plaats van concrete, particuliere situaties—iets wat Beauvoir stellig tegenspreekt:

It is not impersonal universal man who is the source of values, but the plurality of concrete, particular men projecting themselves toward their ends on the basis of situations whose particularity is as radical and as irreducible as subjectivity itself (17).

De misvatting is niet louter provocatief voor Sartre en Beauvoir zelf; ik wil ook aantonen dat Kant evenzeer niet gediend zou zijn bij deze conjunctie:

If the will seeks the law which is to determine it elsewhere than in the fitness of its maxims to be given as universal law, and if thus it goes outside and seeks the law in the property of any of its objects, heteronomy always results. For then the will does not give itself the law, but the object through its relation to the will gives the law to it (Kant 1785, AA 4:441).

Deze opvattingen zijn fundamenteel onverzoenbaar. Anders dan het gemeenschappelijk gebruik van het woord “will” kan ik moeilijk naast de conclusie dat Murdochs conjunctie een confabulatie is. Later, in het derde essay, omschrijft Murdoch dat Kant het “goede” achterliet en de mens verhief: “Kant abolished God and made man God in His stead” (Murdoch 2006, 78). Via Nietzsche—die God integraal uit diens lijden verlost—verwijst Murdoch dan verder, begrijpelijk, naar de existentialisten:

The centre of this type of post-Kantian³ moral philosophy is the notion of the will as the creator of value. Values which were previously in some sense inscribed in the heavens and guaranteed by God collapse into the human will (80).

Beauvoir refuteert: “Unlike Kant, we do not see man as being essentially a positive will, on the contrary, he is first defined as a negativity. He is first at a distance from himself” (Beauvoir 2015, 34). Die negativiteit vinden we in Sartres ontologie als *le néant*;

het subject komt uit het niets, een zijn in-zichzelf *être-en-soi*; terwijl Kant een autonoom, universeel en redelijk subject veronderstelt. Volgens Beauvoir is een *evil will*—iemand die de wil en vrijheid van de andere belemmert—daardoor een vreemd verschijnsel in Kants ethiek: “As the choice of his character which the subject makes is achieved in the intelligible world by a purely rational will, one can not understand how the latter expressly rejects the law which it gives to itself” (Beauvoir 2015, 33–34). *Evil* wordt zo in de transcendentale metafysica een contradictie, een *error*.

Dit in tegenstelling tot Beauvoir; als gevolg van de negatieve existentiële wil, “a perpetual playing of the negative”, bestaat er ook erkenning van die *evil will*. En het is net omdat er effectieve dreiging bestaat, “real dangers, real failures and real earthly damnation” dat woorden als “victory, wisdom, or joy”, en “to will oneself free” hun betekenis krijgen (34–5).

Murdoch blijft echter struikelen bij de transcendentale leegte van het woord *Good*: “indefinable and empty” (Murdoch 2006, 78), en schenkt verder weinig inhoudelijke aandacht aan de conceptie van die wil. Verder vind ik geen aanwijzingen die me wijzer kunnen maken over Murdochs associatie—anders dan het steeds terugkerend gemis van het transcendentale Goede.

Het zou tot slot volstrekt misplaatst zijn om nu Murdochs bruuskerende stijl en provocerende taal hier te mobiliseren, en zomaar te poneren dat ze Nietzsche's *ressentiment* aan het werk stelt wanneer ze haar frustratie en wrok over de dood van God op

Sartre richt.

IV

Nu rest me nog de vraag: is dit belangrijk? Welk werk doen de existentialisten in Murdochs essays? Wat gebeurt er met haar pleidooi nadat ik hen hier in ere herstel? Maar vooral: hoe kunnen Murdoch of Sartre en Beauvoir een wezenlijk verschil maken?

De schoonmoeder M die in de anekdote door de liefde welwillend dichtert bij de “werkelijkheid” van haar schoondochter D komt, maakt volgens mij een beweging; ze komt ergens dichterbij (16–8). Maar voor Murdoch vinden we dit verschil in iteraties van een innerlijke wereld, verspreid doorheen de tijd. Centraal staat het verschil:

$$M_2 - M_1 = \text{Liefde}$$

M zou in M_2 dichtert bij de werkelijkheid staan dan in M_1 . M_1 en M_2 zijn echter twee gebeurtenissen, twee uitingen, of beter, oordeelsvormingen van M , geen “objectieve” plaatsbeschrijvingen van een geest. Men hoeft niet te handelen om iets te doen, maar een oordeel *is* niet—het *bestaat*: “It would be best to say, using ‘exist’ as a transitive verb—that consciousness *exists* its body” (Sartre 2003, 353, cursivering in origineel). M kan zich enkel bewust zijn van haar oordeel door zich ertoe te richten, en door zich te richten tot D . Voor Sartre is dit verschil een beweging, geïnstigeerd door, en gemanifesteerd in de keuze—de keuze om lief te hebben, om zich te richten tot andere kenmerken

en kwaliteiten; haar attitude jegens *D* een andere invulling te geven. *M*'s vrijheid en de wezenlijkheid van die keuze zit vervat in die beweging. Sartres existentie verloopt projectmatig, als een *wording*; niet convergerend naar een werkelijkheid, maar *stichtend* voor de werkelijkheid.

Zelf denk ik liever in termen van *worden* dan *zijn*: die *zijn* is nu al een *was*. Een beweging is tastbaar, en een *zijn* biedt soms weerstand aan beweging—het maakt zich niet altijd kenbaar als een *zijn*. In een *zijn* zit potentieel de illusie van het *natuurlijke* vervat: “to be immediately given by nature, by the gods” (Beauvoir 2015, 91), en zodoende ook het onvermogen om te veranderen, om te bewegen, om vrij te zijn, en om die vrijheid te erkennen: *mauvaise foi*.

Net als Sartre met *le néant* heeft Murdoch een *tabula rasa* nodig om haar theorie plaats te geven. Hiermee gooit ze Sartre van tafel en grijpt ze terug naar Plato. Voor Murdoch zijn mensen van nature egoïstisch: “Human beings are naturally selfish” (Murdoch 2006, 76). Dat merkt ze op uit empirische vaststellingen—omdat ze het overal ziet.

Ik werp een blik terug op de eerste epigraaf: “the ordinary person” (95) wordt opgepikt als personage, aangekleed door “what we normally think of as personality” (52); zolang hij niet gecorrumpeerd is door de filosofie, weet hij wat goed is wanneer hij het ziet. De menselijke essentie staat haaks op Sartres versie van het humanisme (Sartre 2007, 60–1). Volgens Beauvoir schuilt in die voorstelling van het natuurlijke juist het sluwe gevaar: “One of the ruses of oppression is to camouflage itself behind a natural si-

tuation since, after all, one can not revolt against nature” (Beauvoir 2015, 89).

Schaubroeck schrijft dat Murdoch het feminisme nooit openlijk steunde, maar het eerder gewoon negeerde (Schaubroeck 2020, 65). Ik denk dat Murdoch hier meer doet dan negeren. Die verinnerlijking van het subject en de toenadering van een werkelijkheid is in wezen een conservatief *ethos*; het stuwt geen verandering, maar een voorspelbare progressie naar een vooraf bepaald eindpunt, een betekenis horizon zichtbaar vanuit een vaststaand perspectief. In Beauvoir zit oneindige beweging, “for with each step forward the horizon recedes a step” (Beauvoir 2015, 85). Het is dan ook niet verwonderlijk dat Beauvoir niet met een ethiek van de liefde en het Goede *en-soi* enkele jaren later het feminisme in een stroomversnelling duwde met *Le deuxième sexe* (1949); een boek dat zich ent in de existentiële theorie, dat ontluistert hoe *The ordinary person* de facto steeds een man blijkt, en zo met haar kritieken horizonten verruimde en een beweging op gang trok.

Dit terwijl we volgens Murdoch moeten geloven dat het ons gezond verstand is, “serious common sense”, dat ons leert dat het goede vanzelfsprekend *kenbaar* is (Murdoch 2006, 37). Het moreel-realisme en haar onvoorwaardelijke beroep op het “goede” zijn niet compatibel met de nietzschaanse opvatting van Sartre: het leven heeft geen *a priori* betekenis, *wij* geven het betekenis (Sartre 1966, 89–90).

Ik zondig me niet aan de naturalistische drogreden wanneer ik zeg dat de geschiedenis ons toont dat een *Ethics of Ambiguity* horizonten ver-

legde, vele levens leefbaarder maakte en een ethiek van verandering en *resistance* was, waar Murdoch zich in naam van het Goede over bourgeoischoonmoeders ontfermde op kap van deze beweging. En dit is ook niet *ad consequentiam*: existentialisme is een transformatieve filosofie die contingenties aanreikt en het natuurlijke problematiseert, een filosofie die later haar welverdiende vruchten plukt en een noodzakelijke vruchtbare bodem vormde voor kritische sociale bewegingen.

* * *

Die wereld buiten de grot van Plato is voor Beauvoir en Sartre een illusie; die wereld maak je zelf—en dat vind ik nu net het mooie, want in die wereld is ook plaats voor verandering, voor liefde, en voor Murdoch, en het is nog maar de vraag of het andersom ook zo is.

In Murdochs lezing van Sartre is *hij* schoondochter *D*, en zij moeder *M*. Maar dit keer zonder dat ze tot inzicht zou komen—het inzicht om hem welwillend te lezen—zonder die reflectie, die attentie of liefde van een “intelligente en welmenende vrouw” (Schaubroeck 2020, 6).

Ik begrijp wel, de drie essays in *The Sovereignty of Good* zijn geen fundamentele kritiek op Sartre; Murdoch gebruikt Sartre—en Hampshire, en zowat gans de canon, alles na Plato tot en met Wittgenstein en Moore—als de springplank voor haar morele theorie van de liefde. Maar in die liefde als een energie (*attention*) en de beweging (*action*) van Sartre schuilt volgens mij niet per se een contradictie, maar zien

we twee verschillende perspectieven. Echter, een onverzoenbaar meta-ethisch geschil wordt uitgediscussieerd op een terrein waar nooit *common ground* gevonden zal worden.

Ter afronding vraag ik me af, vanuit Murdochs tekst zelf: kan het zijn dat een bitterheid het spiegelbeeld van de liefde is, en al doende een zo somber en misvormd beeld van Sartre schetst—ver weg van de werkelijkheid—of is dat misschien juist de boodschap van het boek, en ben ik er los in getrapt?

Noten

1. Enkel naar Plato's werk wordt een aantal keer verwezen in de tekst.

2. Ik gebruik *L'existentialisme est un humanisme*, echter Sartre zou het werk—een transcriptie van een lezing in Parijs uit 1945—en de verschillende Engelse vertalingen, niet geheel ondersteunen. Sartre betreurde de publicatie en zal zich later distantiëren van sommige uitspraken (Warnock 2003, xvii). Ik gebruik het boek echter voorzichtig en met citaten uit de Franse versie omdat het een toegankelijke intrede in de theorie biedt.

3. Murdoch spreekt hier plots over “*post-Kantian*”, het is echter niet duidelijk of ze daarmee een andere stroming bedoelt dan met “*neo-Kantian*”. Post- en neo- vervullen een heel andere functie als prefix van een stroming.

Referenties

Beauvoir, Simone de. 1949. *Le deuxième sexe*. Éditions Gallimard.

———. 2015. *The Ethics of Ambiguity*. Vertaald door Bernard Frechtman. Philosophical Library/Open Road.

Murdoch en Sartre

- Kant, Immanuel. 1785. *Foundations of the metaphysics of morals and What is enlightenment?* 2nd ed., revised. Vertaald door Lewis White Beck. Macmillan.
- Murdoch, Iris. 2006. *The Sovereignty of Good*. Routledge.
- Sartre, Jean-Paul. 1966. *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard.
- . 2003. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Vertaald door Hazel E. Barnes. Routledge.
- . 2007. *Existentialism is a Humanism*. Vertaald door Carol Macomber. Gallimard.
- Schaubroeck, Katrien. 2020. *Iris Murdoch: Een filosofie van de liefde*. 7e ongewijzigde druk. Letterwerk.
- Warnock, Mary. 2003. "Introduction". In *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, xi–xxi. Routledge.
- Weil, Simone. 1959. *Waiting for God*. Vertaald door Emma Craufurd. Capricorn Books.

Auteur en uitgever

Eleonora Lievens
Schoorstraat 18
2220 Heist-op-den-Berg
eleonoralievens@mailbox.org
Druk: Pumbo.nl