

# SolidariTijd

Pleidooi voor een co-existentialistische moraal

Naam: Marleen van Haalen

Studentnummer: 4553173

Begeleider: Dr. A. S. Kleinherenbrink

Woordenaantal: 19.999

Datum: 03-05-2023

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie

Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Marleen van Haalen, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Arnhem

Datum: 03-05-2023

## Samenvatting

In dit onderzoek wordt de vraag gesteld hoe we een ecologische ethiek kunnen denken. Aan de hand van Timothy Morton wordt beargumenteerd dat ‘Natuur’ een antropocentrisch begrip is dat in de weg staat ecologisch te denken en te handelen. In lijn met *Object Oriented Ontology* pleit Morton voor een fundamenteel andere manier van denken over de werkelijkheid om een ecologische ethiek – tegen uitbuiting van nonmensen door mensen – op te kunnen baseren. In Mortons werk mist echter een rigoureuze bespreking van een dergelijke ethiek. Daarom wendt dit onderzoek zich tot Simone de Beauvoir, wiens existentialistische ethiek onderdrukking expliciet verwerpt. Aangetoond wordt dat De Beauvoirs ethiek Mortons ecologisch gedachtegoed aanvult, terwijl Mortons denken tegelijk een ecologische update geeft aan De Beauvoirs ethiek.

## Inhoud

<b>Samenvatting</b> .....	1
<b>1. Natuurlijk niet!</b> .....	6
1.1 <i>Correlationisme: een antropocentrische misvatting van de werkelijkheid</i> .....	7
1.2 <i>Object Oriented Ontology</i> .....	9
1.3 <i>Natuur bestaat niet</i> .....	12
1.4 <i>Natuur: een sensueel object</i> .....	16
<b>2. Vreemder en vreemder</b> .....	18
2.1 <i>Hyperobjecten</i> .....	18
2.2 <i>Solidariteit</i> .....	20
2.3 <i>Vreemde vreemden als personen</i> .....	21
2.4 <i>Spectraliteit</i> .....	25
2.5 <i>Erkenning</i> .....	28
<b>3. De natuurlijke vrouw</b> .....	31
3.1 <i>Ceci n'est pas une femme</i> .....	31
3.2 <i>De Ander</i> .....	32
3.3 <i>On ne naît pas femme, on le devient</i> .....	35
<b>4. Existentialistische ethiek</b> .....	40
4.1 <i>Fundamenteel dubbelzinnig en vrij</i> .....	41
4.2 <i>Liberté – morele vrijheid</i> .....	45
4.3 <i>Égalité – tegen onderdrukking</i> .....	48
4.4 <i>Humanité – vrijheid van alle mensen</i> .....	51
4.5 <i>De ethische keuze</i> .....	53
<b>5. Co-existentialistische ethiek</b> .....	56
5.1 <i>Ethisch handelen: in opstand tegen onderdrukking</i> .....	56
5.2 <i>Ambigüiteit en spectraliteit</i> .....	57
5.3 <i>Vrijheid en solidariteit: wederzijdse afhankelijkheid</i> .....	61
5.4 <i>Co-existentialisme: een ecologische geüpdatet existentialistische ethiek</i> .....	64
<b>Conclusie</b> .....	68
<b>Bibliografie</b> .....	71

## Inleiding

Weinig mensen zullen ontkennen dat ten tijde van ecologische crisis iets moet veranderen aan de manier waarop mensen omgaan met de aarde. Hoewel we ons al langer bewust zijn van de dreigingen van de crisis, lijkt er weinig schot in de zaak. Activisten zijn volop bezig bewustwording en verandering te creëren, maar het afgelopen klimaatrapport van de IPCC toont aan dat het nog niet de goede kant op gaat.<sup>1</sup> Volgens ecofilosoof Timothy Morton moeten we de crisis op een fundamenteel andere manier denken als we significante verandering teweeg willen brengen. Deze andere manier van denken noemt Morton *de ecologische gedachte*: een denken dat onder andere gaat over openheid, ambiguïteit, onzekerheid, onderlinge verbondenheid en nonmensen. Om de ecologische gedachte te kunnen denken, moeten we eerst afstand doen van de gangbare manier van denken over de werkelijkheid, omdat deze volgens Morton antropocentrisch is. Dat wil zeggen, in deze manier van denken kan de werkelijkheid niet zonder mens worden gedacht. Ons begrip ‘natuur’ is een voorbeeld van een antropocentrisch concept dat in de weg staat werkelijk ecologisch te denken en handelen. Natuur is volgens Morton een ideaalbeeld dat een ontologische scheiding impliceert tussen mensen en natuur. Het antropocentrische ideaalbeeld ‘natuur’ kan vergeleken worden met het patriarchale ideaalbeeld ‘vrouw:’

Putting something called Nature on a pedestal and admiring it from afar does for the environment what patriarchy does for the figure of Woman. It is a paradoxical act of sadistic admiration. Simone de Beauvoir was one of the first to theorize this transformation of actually existing women into fetish objects.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “Klimaatrapport IPCC,” IPCC, geraadpleegd op 28 februari, 2023, <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/>

<sup>2</sup> Timothy Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 5.

Volgens De Beauvoir is er geen essentieel verschil tussen vrouwen en mannen: ze zijn beiden evenveel ‘mens,’ al verdoezelt het ideaalbeeld van de vrouw dit. Op eenzelfde manier verdoezelt het ideaalbeeld ‘natuur’ dat natuur en het menselijke domein twee zijden zijn van dezelfde munt.

Andere ecofilosofen, zoals Bruno Latour, hebben ook opgemerkt dat de ontologische scheiding tussen natuur en het menselijke domein niet bestaat. Ook Latour legt de link tussen het man/vrouw en het natuur/cultuur onderscheid. Volgens Latour is *femme* (vrouw) als ‘tweede geslacht’ een gemarkeerde categorie, en is *homme* (mens/man) een ongemarkeerde categorie die geen aandacht vraagt en onproblematisch is. Op eenzelfde manier is ‘cultuur’ volgens Latour een gemarkeerde categorie die afsteekt tegen de als achtergrond dienende categorie ‘natuur.’<sup>3</sup> Latour werkt de vergelijking tussen het man/vrouw onderscheid en natuur/cultuur onderscheid omgekeerd uit ten opzichte van Morton. In deze scriptie zal duidelijk worden waarom Morton juist ‘natuur’ koppelt aan ‘de vrouw.’

Morton argumenteert tegen antropocentrisch denken, en stelt als alternatief dat we object georiënteerd moeten denken om ecologisch te handelen. Een van de moeilijkheden van Mortons filosofie echter, is de vraag *hoe* we ecologisch moeten handelen. Nu is het juist passend voor de ecologische gedachte om geen kant-en-klare gedragsregels voor te schrijven, maar dit betekent niet dat er geen mogelijkheid is voor een ecologische ethiek. Hoewel Morton de contouren schetst van een ecologische ethiek, gaat hen niet in op hoe deze er *concreet* uit ziet.

Hier kan De Beauvoir ons wellicht verder helpen. Als we, zoals Morton stelt, het ideaalbeeld ‘natuur’ kunnen vergelijken met het ideaalbeeld ‘vrouw,’ kan de manier waarop De Beauvoir in *De Tweede Sekse* argumenteert tegen de onderdrukking en objectivering van vrouwen ons helpen argumenteren tegen de onderdrukking en objectivering van dingen die ‘natuur’ vormen. Waar Morton erg voorzichtig is diens ethiek concreet te maken om niet voorbij te gaan aan de onzekerheid en complexiteit van de realiteit, heeft De Beauvoir in *Pleidooi voor een Moraal der Dubbelzinnigheid* een ethiek opgezet die de complexiteit en

---

<sup>3</sup> Bruno Latour, *Oog in oog met Gaia*, vert. Rokus Hofstede en Katrien Vandenberghe (Amsterdam: Octavo publicaties, 2020), 32-33.

onzekerheid behelst en ons tegelijk concrete handvatten biedt om ons handelen op te baseren. Bovendien geeft De Beauvoir een sterk argument voor *waarom* we volgens de moraal der dubbelzinnigheid moeten handelen.

Een van de problemen van het toepassen van De Beauvoirs ethiek op Mortons ecofilosofie is dat het denken van De Beauvoir antropocentrisch is. De vraag die ik in deze scriptie wil beantwoorden is of De Beauvoirs ethiek en Mortons ecologische gedachte genoeg aansluiting hebben om samen een adequate ecologische ethiek te vormen. Om die vraag te beantwoorden, is deze scriptie verdeeld in vijf hoofdstukken. In het eerste hoofdstuk bespreek ik het probleem van antropocentrisme volgens Morton en waarom ‘natuur’ een antropocentrisch construct is. In het tweede hoofdstuk zet ik Mortons ecologisch gedachtegoed uiteen. In het derde hoofdstuk leg ik het verband tussen Morton en De Beauvoir door De Beauvoirs analyse van de ongelijke verhouding tussen mannen en vrouwen – die analoog is aan de verhouding tussen mensen en nonmensen (‘natuur’) zoals Morton die analyseert – uiteen te zetten. In het vierde hoofdstuk zet ik de existentialistische moraal van De Beauvoir uiteen om tot slot in het vijfde hoofdstuk te argumenteren hoe de theorieën van Morton en De Beauvoir elkaar aanvullen en samen een ecologische ethiek kunnen vormen.

## 1. Natuurlijk niet!

Mensen zijn onlosmakelijk verbonden met de natuur. Sterker nog, **we zijn natuur**. Zonder die prachtige dieren en planten kunnen we niet leven, en alleen met natuur in al haar diversiteit hebben we een gezonde toekomst. Daarom beschermt WWF natuur wereldwijd. Onze missie: een wereld creëren waarin mens en natuur in harmonie leven.<sup>4</sup>

Dit citaat is een duidelijk voorbeeld van het vreemde karakter van ons begrip ‘natuur.’ Aan de ene kant *zijn* we natuur. Aan de andere kant wordt gesproken over een wereld waarin mens en natuur in harmonie leven, wat impliceert dat we toch niet geheel en al natuur zijn. Deze dubbele betekenis van natuur roept vragen op over het onderscheid tussen mens en natuur. Volgens Morton wijst de dubbelheid op instabiliteit in het concept. Sterker nog, hen stelt dat het begrip ‘natuur’ in de weg staat van ecologisch denken. Twee ogenschijnlijk verschillende dingen — Natuur en het menselijke domein — zijn volgens hen twee perspectieven op hetzelfde ding, namelijk dezelfde realiteit die we de biosfeer kunnen noemen.<sup>5</sup> Hen stelt dat Natuur een ideaalbeeld is waar we nooit bij kunnen komen. Hiermee bedoelt hen niet dat entiteiten die onder de noemer ‘Natuur’ vallen niet bestaan, maar dat Natuur als gescheiden van het menselijke domein een antropocentrisch construct is. Morton schrijft:

Nature is the reduction of nonhuman beings to their aesthetic appearance for humans.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> “WWF natuur,” WWF, geraadpleegd op 21 oktober, 2022, <https://www.wwf.nl/>.

<sup>5</sup> Timothy Morton, *The Ecological Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 133.

Morton schrijft Natuur met een hoofdletter om te benadrukken dat het een antropocentrisch construct betreft. Deze schrijfwijze zal ik overnemen.

<sup>6</sup> Timothy Morton, “X-Ray,” in *Prismatic Ecology: Ecotheory Beyond Green*, red. Jeffrey J. Cohen (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), 311, geraadpleegd op 1 november, 2021, doi:5749/minnesota/9780816679973.003.0016.

Wat bedoelt Morton met de stelling dat Natuur een antropocentrisch construct is? Wat houdt deze ‘reductie van nonmensen tot hun esthetische verschijning aan mensen’ in?

### *1.1 Correlationisme: een antropocentrische misvatting van de werkelijkheid*

Om die vragen te beantwoorden, moeten we eerst begrijpen wat het probleem van antropocentrisme is en hoe, volgens Morton, deze Kantiaanse erfenis de hedendaagse Westerse filosofie plaagt. Het is een bekend filosofisch idee dat er een kloof bestaat tussen wat een ding *is* en wat mensen ervan waarnemen. Wat we waarnemen, zijn *fenomenen*. Binnen de filosofie heerst sinds Kant het idee dat we niets nuttigs kunnen zeggen over hoe de dingen in zichzelf zijn en dat we het alleen kunnen hebben over de menselijke toegang tot dingen, aangezien we slechts toegang hebben tot de fenomenen en niet tot de dingen zelf.<sup>7</sup> Dit idee definieerde Quentin Meillassoux als *correlationisme*:

By ‘correlation’ we mean the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other. We will henceforth call correlationism any current of thought which maintains the unsurpassable character of the correlation so defined.<sup>8</sup>

Anders gezegd, we kunnen geen wereld zonder mens en geen mens zonder wereld denken. Zelfs onze meest ‘objectieve’ wetenschappelijke waarnemingen en beschrijvingen van het universum zijn nog steeds waarnemingen en beschrijvingen in menselijke termen. Het enige wat we volgens correlationisme kunnen denken, is de oorspronkelijke correlatie tussen mens en wereld.<sup>9</sup> Het probleem is dat correlationisme deze epistemologische claim ontologisch interpreteert: het verwacht

---

<sup>7</sup> Morton, “X-Ray,” 312-313.

<sup>8</sup> Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, vert. Ray Brassier (London: Continuum International Publishing Group, 2011), 5.

<sup>9</sup> Graham Harman, *Quadruple Object* (Winchester: Zero Books, 2011), 12.

de *kennis* die we kunnen hebben over objecten met het *bestaan* van objecten. Voor de correlacionist bestaan dingen slechts wanneer een correlator – vaak de menselijke geest – ze correleert. Het is als een muziekstuk dat pas verwezenlijkt wordt wanneer een dirigent het dirigeert. Zoals de dirigent het muziekstuk tot stand brengt, zo is de correlator wat de dingen tot stand brengt, wat ze *echt* maakt.<sup>10</sup> Volgens Meillassoux is het probleem dat het kennen van de werkelijkheid zodoende wordt opgesloten in de eindigheid van de correlatie tussen (menselijk) subject en wereld. Morton spreekt dit tegen:

[I]t is the idea of a privileged transcendental sphere that constitutes the problem, not the finitude of the human-world correlation. Kant imagines that although we are limited in this way, our transcendental faculties are at least metaphorically floating in space beyond the edge of the universe, an argument to which Meillassoux himself cleaves in his assertion that reality is finally knowable exclusively by (human) subjectivity. And that is the problem, the problem called anthropocentrism.<sup>11</sup>

Morton zet zich af tegen het idee dat de mens een centrale positie inneemt als correlator door diens eindigheid te overstijgen naar een transcendentale sfeer van pure vrijheid – een sfeer die zich als het ware ‘buiten’ of ‘boven’ de wereld bevindt en slechts voor mensen is weggelegd. In tegenstelling tot Meillassoux stelt Morton dat we de eindigheid van de correlatie tussen mensen en wereld niet kunnen doorbreken. In plaats daarvan moeten we de eindigheid plaatsen in een universum van biljoenen eindigheden.<sup>12</sup> Met andere woorden, de mens is volgens Morton niet het enige wezen voor wie een kloof bestaat tussen henzelf en de wereld; de kloof bestaat tussen *alle* dingen en de wereld. Dit betekent dat niet alleen menselijk

---

<sup>10</sup> Timothy Morton, *Humankind* (London: Verso, 2017), 7-9.

<sup>11</sup> Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), 17-18.

<sup>12</sup> Volgens Meillassoux kunnen mensen door middel van wiskunde voorbij het correlaat denken.

denken bepaalt wat werkelijk bestaat, maar dat *alles* de rol van correlator inneemt: *alle* dingen realiseren, beïnvloeden en beëindigen elkaar.

Met ‘dingen’ bedoelt Morton alles wat bestaat. Zelf geeft hen de voorkeur aan de term ‘objecten’, maar ook ‘wezens’ en ‘entiteiten’ volstaan om ‘alles wat bestaat’ te duiden. Volgens Morton bestaan alle objecten op dezelfde manier als mensen: ze zijn *teruggetrokken* en daarmee nooit geheel kenbaar – een idee dat hen ontleent aan Object Oriented Ontology (OOO) van Graham Harman. Om te begrijpen wat die teruggetrokkenheid betekent en waarom de kloof voor alle objecten bestaat, moeten we begrijpen waarom objecten niet gereduceerd – geheel teruggebracht tot andere objecten of hun relaties met andere objecten – kunnen worden.

### *1.2 Object Oriented Ontology*

Volgens Harman is het probleem van correlationisme dat het objecten *overmijnt*. Overmijning is wanneer objecten ‘omhoog’ gereduceerd worden tot hun effect op of relaties met andere objecten. Objecten zijn dan alleen belangrijk voor zover ze manifesteren voor de geest of deel zijn van een gebeurtenis die ook andere objecten beïnvloedt.<sup>13</sup> Omdat we volgens correlationisme alleen de oorspronkelijke menswereld relatie kunnen kennen, hebben de objecten geen intrinsieke realiteit. Objecten worden zodoende *uitgeput* door hun aanwezigheid voor een subject of een ander object; ze bestaan niet los van hun relaties. Als objecten uitgeput worden door hun aanwezigheid (gegevenheid) voor een ander object, stuiten we echter op een probleem:

[I]f the entire world were exhausted by its current givenness, there is no reason why anything would alter. That is to say, if there is no difference between the I who is what he is and the I who is accidentally wearing a yellow shirt from India at this moment, then there is no reason why my situation should ever change.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Harman, *Quadruple Object*, 11.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 12.

Als objecten niets meer zijn dan hun effecten op anderen, zijn ze niets meer dan de som van de huidige manieren waarop ze ervaren worden door of verbonden zijn aan anderen. Correlationisme kan zodoende niet goed verklaren hoe dingen kunnen veranderen. Een ander probleem van overmijning is dat wanneer objecten niet los bestaan van hun relaties, er geen mogelijkheid is de verschillende relaties aan elkaar te koppelen om ze relaties van *hetzelfde* ding te maken. Harman schrijft:

If a house is encountered by three women, a child, a dog, and a crow in the same moment, each of these perceptions will have a very different character. And given a purely relational definition of what objects are, it would seem impossible to call all of them relations to the "same" house. The house itself vanishes into a mob of house-perceptions.<sup>15</sup>

We kunnen objecten nooit reduceren tot ervaringen of relaties van dat object; er moet iets zijn dat zich aan relaties en ervaringen onttrekt. Tegelijk kunnen we objecten ook niet *ondermijnen*. Ondermijning van een object betekent dat het ‘omlaag’ gereduceerd wordt. De objecten zelf krijgen dan geen status van realiteit, aangezien de delen waaruit ze bestaan als wezenlijker worden gezien: wij zijn ons brein, een brein bestaat uit moleculen, moleculen bestaan uit atomen. Er is echter geen goede reden om de delen waaruit objecten bestaan als wezenlijker te beschouwen dan de objecten zelf.

Door overmijning en ondermijning af te wijzen, zet OOO zich af tegen het idee dat de kennis die wij hebben van objecten gelijk staat aan het zijn van die objecten. Harman schrijft:

Instead of thinking that extra-mental reality is founded on what appears to consciousness, we must join Heidegger in concluding the opposite, while also agreeing with him that what withdraws from

---

<sup>15</sup> Ibid., 13.

consciousness are not lumps of objective physical matter. Instead, the world in itself is made of realities withdrawing from all conscious access.<sup>16</sup>

Geïnspireerd door Heidegger stelt Harman dat objecten grotendeels niet aan ons bewustzijn verschijnen, maar “zich terugtrekken in een schaduwrijke ondergrondse wereld die onze bewuste activiteit ondersteunt.”<sup>17</sup> Er is een kloof tussen de teruggetrokken realiteit van een object en de fenomenale realiteit van dat object voor het bewustzijn. Waar dit volgens Heidegger te danken is aan een verdienste of gebrek van het menselijk bestaan, stelt Harman dat dit komt door de eindigheid van *alle* objecten. Harman toont dit aan door een analyse van de relatie tussen vuur en katoen:

When fire burns cotton, it makes contact only with the flammability of this material. Presumably fire does not interact at all with the cotton's odor or color, which are relevant only to creatures equipped with the organs of sense. Though it is true that the fire can change or destroy these properties that lie outside its grasp, it does so indirectly: through the detour of some additional feature of the cotton that color, odor, and fire are all able to touch. The being of the cotton withdraws from the flames, even if it is consumed and destroyed. Cotton-being is concealed not only from phenomenologists and textile workers, but from all entities that come into contact with it. In other words, the withdrawal of objects is not cognitive trauma that afflicts only humans and a few smart animals, but expresses the permanent inadequacy of any relation at all.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Ibid., 38.

<sup>17</sup> Ibid., 37.

<sup>18</sup> Ibid., 44.

Objecten liggen tussen de twee lagen van hun eigenschappen en hun relaties in: ze vallen nooit geheel samen met hun relaties en/of onderdelen. Ze zijn teruggetrokken en bestaan daarmee als reële entiteiten, ook buiten de toegang die andere objecten tot hen hebben. Mensen behoren ook tot die objecten – we verschillen er ontologisch niet van. Dit betekent dat objecten en mensen op dezelfde manier bestaan; ontologie beschrijft immers *hoe* dingen bestaan. ‘Dezelfde manier van bestaan’ betekent volgens Morton dat ze zijn teruggetrokken en tegelijk signalen uitzenden – zoals vorm, kleur, ruimtelijkheid en temporaliteit.<sup>19</sup>

### 1.3 Natuur bestaat niet

Volgens Morton is het probleem van correlationisme dat het antropocentrisch is: de eindigheid en teruggetrokkenheid worden slechts aan mensen toegekend. Aangezien we volgens correlationisme alleen kunnen spreken over de correlatie tussen menselijk subject en wereld, *is* de wereld zoals de mens die *ervaart*. De mens ervaart een kloof tussen zichzelf en wereld die deze niet ervaart tussen objecten en wereld. Volgens correlationisme bestaat er zodoende geen kloof tussen objecten en wereld.

Deze manier van denken vinden we volgens Morton terug in onze opvatting van Natuur. Natuur impliceert afstand; mensen kunnen er nooit geheel deel van uitmaken.<sup>20</sup> Natuur wordt vaak gezien als objectief, tijdloos en deterministisch. Hiertegenover zijn mensen subjectief, eindig en vrij. Natuur is een *ideaalbeeld*. Hoe wij Natuur zien, is sterk beïnvloed door het beeld dat in de Romantiek tot stand is gekomen: een wild landschap, onaangetast door de menselijke maatschappij.<sup>21</sup> Het schilderij *Der Wanderer über dem Nebelmeer* van Caspar David Friedrich is hier een duidelijk voorbeeld van. We zien een wandelaar op een rots staan, uitkijkend over een epische Natuur. Hoewel de wandelaar deel is van het schilderij, maakt hij niet geheel deel uit van het landschap waar hij van een afstand naar kijkt. De Natuur

---

<sup>19</sup> Morton, “X-Ray,” 311-312.

<sup>20</sup> Morton, *Ecological Thought*, 5.

<sup>21</sup> Zie: Morton, *Ecology without Nature*.

is voor hem ‘daarginds’ en in zekere zin onbereikbaar; hij staat erbuiten en zelfs een beetje boven.

Mensen zien Natuur graag als onverstoord door menselijke invloed. Denk aan natuurdocumentaires, waarvan een Natuur waar mensen (nog) niet hebben ingegrepen het onderwerp is en waar meestal wordt gewaarschuwd voor de impact van menselijke activiteit op dit soort gebieden. ‘Als we de Natuur intact willen houden, moeten we nu actie ondernemen.’ Volgens Morton laten deze bewegende beelden Natuur een meer vloeiend iets lijken, maar eigenlijk is het een vernieuwde versie van het oude plaatje. Het lijkt minder statisch, maar is nog steeds zoals het in de Romantiek verbeeld werd: zo weinig mogelijk aangetast door de menselijke maatschappij.<sup>22</sup>

Het beeld dat wij hebben van Natuur wordt onder invloed van correlationisme gelijkgesteld aan de wereld zelf. De mens ervaart een kloof tussen zichzelf en Natuur, wat leidt tot het idee dat de mens fundamenteel verschilt van Natuur. Het idee van de wereld als Natuur houdt de illusie in stand dat er een ontologische scheiding bestaat tussen het menselijk domein en de wereld van objecten: de mens bestaat op een *andere manier* dan Natuur – ondanks het feit dat Natuur gelijkgesteld wordt aan het beeld dat mensen ervan hebben.

Het beeld dat we van Natuur hebben, beïnvloedt de manier waarop we handelen: mensen willen het ‘natuurlijke’ landschap niet verstoren. Zo maakten in 2008 de bewoners van Lakewood bezwaar tegen het plaatsen van een zonnepanelenpark omdat het er niet ‘natuurlijk’ uitzag, en is tevens in 2008 het plan om een windmolenpark dichtbij een Schots eiland te plaatsen geschrapt omdat het uitzicht verpest zou worden. Volgens Morton is dit “werkelijk een geval van de esthetiek van Natuur die ecologie belemmert.”<sup>23</sup> De argumenten tegen het plaatsen van de zonnepanelen- en windmolenparken zijn niet ecologisch van aard, maar esthetisch: zijn gebaseerd op wat er ‘natuurlijk’ uitziet. ‘Natuurlijk’ is volgens Morton echter een illusie die tot stand komt doordat “we onze gewoonlijke manier

---

<sup>22</sup> Morton, *Hyperobjects*, 72.

<sup>23</sup> Morton, *Ecological Thought*, 9.

van in de tijd zijn in een doos stoppen en het natuurlijk noemen.”<sup>24</sup> Rotsen bijvoorbeeld verschijnen aan ons als solide, onveranderlijke objecten, wat ons als ‘natuurlijk’ voorkomt omdat we ze voor een relatief korte periode waarnemen. Ze verschijnen echter op een andere manier wanneer we uitzoomen:

On an inhumanly large timescale, rocks behave like liquids, coming and going, moving, shifting, melting.<sup>25</sup>

We ervaren slechts zo een klein deel van de tijd – van de *hele* geschiedenis van het universum – dat dingen statisch en in balans lijken. Ze veranderen naar onze ervaring niet of nauwelijks. Grootschalige veranderingen lijken zich enkel zeer geleidelijk te voltrekken, waardoor de illusie van balans in stand wordt gehouden. ‘Natuurlijk’ is dan wat binnen ons verwachtingspatroon valt. Wanneer we zien dat rotsen zich gedragen als iets vloeibaars en bewegelijks, lijkt dat voor ons ‘onnatuurlijk’ omdat dit afwijkt van ons verwachtingspatroon.<sup>26</sup> Ook ‘onnatuurlijk’ is een illusie. Dit laat Morton zien aan de hand van evolutie. De tijd van evolutie gaat bijna onbegrijpelijk langzaam. Veranderingen vinden meestal zeer geleidelijk plaats, maar wanneer we evolutie versneld afspelen, krijgt het iets ‘onnatuurlijks.’ Wanneer we op grote tijdschaal naar evolutie kijken, heeft het iets kunstmatigs omdat we niet gewend zijn grote veranderingen in korte tijd te zien plaatsvinden. We zien dat evolutie niet lineair en progressief is wanneer we het goed bestuderen. Soms sterven soorten uit – een mogelijkheid die we voor onszelf niet kunnen uitsluiten. Organismen zijn namelijk niet geëvolueerd om optimaal te functioneren. Sterker nog, ze evolueren om geen enkele reden. Evolutie is *mutageen*, wat betekent dat er willekeurige veranderingen plaatsvinden in de genen van organismen:

DNA isn’t a blueprint—it’s more like a recipe, and recipes can produce very different results. Thankfully, living organisms are not

---

<sup>24</sup> Ibid., 46.

<sup>25</sup> Morton, *Humankind*, 187.

<sup>26</sup> Morton, *Ecology without Nature*, 14.

designed, and there is no “intelligence” behind mutation—unless by “design” we mean the process of evolution: adaptation, selection, and variation, carrying on through hundreds of millions of years in a highly distributed fashion.<sup>27</sup>

Wat we ‘Natuur’ of ‘natuurlijk’ noemen, is eigenlijk gestolde geschiedenis is die we niet genoeg bestuderen. Het is een momentopname, één punt uit de evolutionaire geschiedenis, en lijkt daardoor een harmonieus geheel. Natuur als harmonieus geheel is op een overmijnende manier holistisch. Morton noemt dit ‘explosief holisme’. Dit houdt in dat het geheel ‘groter’ is dan de som van diens delen.<sup>28</sup> De delen krijgen dan betekenis door hun aandeel in het geheel; ze worden gereduceerd tot onderdeel en krijgen zodoende een andere status dan het holistische object, dat van hogere orde is.<sup>29</sup>

Natuur lijkt als geheel de onderdelen te overstijgen en te bepalen hoe entiteiten zich gedragen. Het is een soort een container waar losse onderdelen in passen die vervangbaar zijn zonder ‘Natuur’ aan te tasten.<sup>30</sup> De objecten waar Natuur uit bestaat, worden zodoende overmijnd – wat tegen het idee van OOO ingaat dat objecten hun eigen realiteit hebben. Een boom, bijvoorbeeld, is weliswaar onderdeel van een bos, maar het is even reëel als een bos; ze hebben dezelfde ontologische status. Dit betekent dat een boom niet gereduceerd kan worden tot onderdeel van het bos, maar het bos kan ook niet gereduceerd worden tot opsomming van de delen waaruit het bestaat. Beide objecten zijn teruggetrokken. Volgens Morton is Natuur – in tegenstelling tot het bos – een antropocentrisch construct, wat impliceert dat Natuur niet ‘echt’ is zoals de objecten waaruit het bestaat dat wel zijn. Echter, als objecten niet gereduceerd kunnen worden, is de vraag hoe Natuur minder reëel kan zijn dan de objecten die het vormt.

---

<sup>27</sup> Morton, *Ecological Thought*, 43-44.

<sup>28</sup> Morton, *Humankind*, 21.

<sup>29</sup> Morton, *Hyperobjects*, 43.

<sup>30</sup> Morton, *Ecological Thought*, 10-11.

#### 1.4 Natuur: een sensueel object

Dit komt omdat Natuur volgens Morton een *sensueel object* is – een term die hen ontleent aan Harman. Sensuele objecten liggen binnen de ervaring, en kunnen zodoende worden onderscheiden van reële objecten. Het zijn manifestaties van reële objecten die verschijnen aan ons bewustzijn, terwijl reële objecten teruggetrokken en zodoende niet direct toegankelijk zijn. Morton schrijft:

*A sensual object is an appearance-for another object. [...] They appear “as” what they are for an experiencer or user or apprehender.”*<sup>31</sup>

Sensuele objecten bestaan alleen voor iets of iemand, en hebben als manifestaties van reële objecten geen autonome realiteit. Natuur is een sensueel object: het is een *verschijning-voor* mensen. Mensen maken een abstractie van concrete entiteiten – zoals bomen, stenen, riviertjes, vogels, bijen, fungi, wolken – en die abstractie vormt Natuur. Het probleem is dat Natuur zelf als reële entiteit wordt gezien. De abstractie wordt als concreet object gedacht dat niet alleen op zich genomen *bestaat*, maar ook causaal effectief is en haar eigen *effecten* heeft op andere objecten. Reële objecten worden dan gereduceerd tot enkel representaties van de overkoepelende Natuur, die alle entiteiten die er ondergeschikt aan zouden zijn determineert. Natuur is zodoende de reductie van bestaande entiteiten tot de menselijke fantasie erover.<sup>32</sup> Een mogelijk gevolg hiervan is dat we wanneer we ecologisch willen handelen, we geen recht doen aan bestaande entiteiten; milieuactivisme is vaak gebaseerd op het idee dat Natuur beschermd moet worden.

De vraag is wat er precies moet worden beschermd. Morton stelt dat Natuur gezien wordt als iets dat onaangetast is door menselijke activiteit. Paradoxaal genoeg willen mensen Natuur ook graag beheersen. Het paradoxale karakter is kenmerkend voor Natuur. Het wordt vaak gezien als iets ‘vrouwelijks’ – denk aan ‘moeder natuur’ – wat voornamelijk verzorgend en passief betekent, en waarvan de

---

<sup>31</sup> Morton, *Hyperobjects*, 118.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 118-119.

afstand en objectachtige kwaliteiten worden vereerd.<sup>33</sup> Tegelijk is Natuur ook ‘masculien.’ Hiermee bedoelt Morton dat Natuur de subjectiviteit wil scheiden van de werkelijkheid en zich zodoende als objectief poneert. Masculiene Natuur definieert zichzelf door sterke contrasten. Zo is het extravert, heteroseksueel en valide, tegenover introvert, homoseksueel en invalide. In masculiene Natuur moeten dingen netjes in een categorie passen en met zichzelf samenvallen. Er is geen ruimte voor echte ambiguïteit, waarbij dingen kunnen schommelen tussen tegengestelde categorieën zoals vertrouwd en vreemd; leven en nonleven; waarnemend en niet waarnemend; bewust en onbewust.<sup>34</sup>

Wat we moeten ‘redden’ volgens milieuactivisten wanneer Natuur als reëel object wordt gedacht, is een harmonieus, voorspelbaar en beheersbaar geheel: een menselijke fantasie die nooit werkelijk heeft bestaan. We moeten het concept Natuur uit ons denken schrappen als we ecologisch willen handelen met het oog op bestaande ecologische wezens – inclusief onszelf. De wezens die we tegenkomen bij het bestuderen van de werkelijkheid, worden steeds ongrijpbarder en steeds vreemder. Door meer over ze te weten te komen, zien we dat ze complexer zijn dan we dachten. Omdat alle objecten teruggetrokken zijn en niet geheel samenvallen met hoe ze verschijnen, zijn ze niet eenduidig. Er moet ruimte zijn voor openheid, subjectiviteit, onzekerheid en ambiguïteit om werkelijk ecologisch te denken. In het volgende hoofdstuk zal ik uiteenzetten hoe we dit volgens Morton moeten doen.

---

<sup>33</sup> Zie: Sherry B. Ortner, “Is Female to Male as Nature is to Culture?” *Feminist Studies* 1, nr. 2 (1972): 10-12, geraadpleegd op 2 november, 2022, doi:10.2307/3177638.

<sup>34</sup> Morton, *Being Ecological* (London: Pelican Books, 2018), 177, 180.

## 2. Vreemder en vreemder

Morton noemt diens ecologisch denken ‘*de ecologische gedachte*,’ omdat dit denken volgens hen “een virus [is] dat alle andere gebieden van denken besmet.”<sup>35</sup> We kunnen geen gesprekken meer voeren over kleding, economie, afval, dieren, vakantie, gender, racisme, en het weer zonder dat deze onderwerpen ecologische lading hebben; al deze onderwerpen zijn verbonden aan ecologische onderwerpen zoals vervuiling, opwarming van de aarde, stijging van de zeespiegel en ontbossing. Wanneer we de ecologische gedachte denken, zien we dat alles onderling verbonden is en zodoende al ons denken en handelen ‘ecologisch’ is. Echter, niet elk willekeurig denken kan dienen als basis voor een adequate ecologische ethiek. In dit hoofdstuk zal ik Mortons ecologisch denken uiteenzetten omdat deze in mijn optiek wel geschikt is als basis voor een adequate ecologische ethiek. Ook zal naar voren komen wat Morton zelf heeft uitgewerkt aan ethiek en waar deze nog te wensen overlaat.

### 2.1 Hyperobjecten

Een centraal aspect van de ecologische gedachte is *co-existentialisme*. Bestaan is altijd bestaan-met.<sup>36</sup> Er bestaan volgens Morton geen onafhankelijke objecten die niet met andere dingen in verbinding staan. Niet alleen staan objecten niet geheel *op* zichzelf, maar ook bestaan ze nooit geheel *uit* zichzelf. We bestaan zelf voor een groot deel uit andere wezens, zoals bacteriën, virussen of cellen.<sup>37</sup> De cellen in je lichaam zijn deel van jou, maar vallen niet geheel met jou samen – niemand zou zich slechts als een hoop cellen omschrijven. Tegelijk zijn die cellen niet louter onderdeel van jou, maar zijn zelf ook objecten.

Morton ontwikkelde de ecologische gedachte in *The Ecological Thought*. Hen was toen nog niet bekend met OOO en meende dat het ‘iets dat ontsnapt’ van objecten slechts gold voor andere levende wezens, die hen *vreemde vreemden*

---

<sup>35</sup> Morton, *Ecological Thought*, 2.

<sup>36</sup> Ibid., 4.

<sup>37</sup> Ibid., 119.

noemt. Ironisch genoeg worden deze wezens vreemder naarmate we intiemer met ze worden en meer over hen te weten komen. Dit komt omdat onze kennis en beschrijvingen over hen niet de wezens zelf *zijn*. Geen enkele waarneming, biologische beschrijving of ethologische verklaring van een kat *is* die kat. In navolging van OOO breidde Morton dit inzicht uit naar alle objecten.

In *Hyperobjects* – waar OOO een belangrijke rol speelt – stelt Morton dat *hyperobjecten* het feit zichtbaar maken dat *alle* objecten teruggetrokken zijn. Hyperobjecten zijn entiteiten die “massaal verspreid zijn in tijd en ruimte relatief aan mensen.”<sup>38</sup> Het zijn geen mentale constructen, maar reële entiteiten wiens oorspronkelijke realiteit teruggetrokken is. Een voorbeeld van een hyperobject is ‘het globale klimaat.’ Dit is een object omdat het een entiteit is met eigen effecten, zonder dat het ondermijnd of overmijnd kan worden. Het is uitgestrekt over een periode van (minstens) tientallen jaren en betreft een groter gebied dan wij met het blote oog kunnen waarnemen. We kunnen wel met metingen van onder andere temperatuur over een langere periode het klimaat *benaderen*. Dit voorbeeld laat duidelijk zien dat er een kloof is tussen wat een hyperobject is en hoe het verschijnt. Hyperobjecten tonen ons door hun massiviteit op een uitvergroete manier hoe alle objecten bestaan volgens OOO: er is een kloof tussen het zijn van een ding en hoe het verschijnt. Neem bijvoorbeeld een regendruppel. Deze kunnen we op onze huid voelen, maar wat we waarnemen is nooit de regendruppel *zelf*; het is slechts de menselijke vertaling van de regendruppel – we voelen bijvoorbeeld dat het koud en nat is.<sup>39</sup>

Daarnaast zorgt het bestuderen van hyperobjecten ervoor dat we ons bewust worden van het feit dat we altijd al in een object zitten en er niet buiten kunnen treden. Aangezien we altijd in een hyperobject zitten, is elke keuze die we maken gerelateerd aan dat hyperobject. Keuzes die we maken hebben impact op het hyperobject en het hyperobject heeft impact op ons: een keer de auto te pakken in plaats van de trein lijkt op grote schaal insignificant, maar deze keuze relateert toch aan opwarming van de aarde (wat volgens Morton ook een hyperobject is), hoe

---

<sup>38</sup> Morton, *Hyperobjects*, 1.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 11-12.

kleinschalig dit ook mag zijn.<sup>40</sup> Bovendien betekent het dat onze keuzes impact hebben op andere wezens die ook in het hyperobject zitten; we co-existeren met hen.

Natuur is geen hyperobject omdat het geen reëel object kan zijn, aangezien de objecten waar het uit bestaat dan gereduceerd zouden worden tot onderdeel van het geheel. Waar Morton zich in diens vroege denken afzette tegen overstijgende entiteiten zoals Natuur omdat dit soort entiteiten volgens hen esthetische illusies zijn, vult OOO Mortons theorie aan door te stellen dat explosief holistische entiteiten louter sensuele objecten zijn.

## 2.2 *Solidariteit*

Omdat we co-existeren met andere wezens, moeten we nadenken over *hoe* we met ze kunnen samenleven. Morton pleit voor solidariteit met tenminste vreemde vreemden, en misschien zelfs met nonlevende entiteiten.<sup>41</sup> Met solidariteit bedoelt Morton niet het standaardbeeld van solidariteit, wat zich enkel tot de menselijke ruimte beperkt:

“Solidarity” is a word used for the “fact” (as the Oxford English Dictionary puts it) of “being perfectly united or at one.” [...] To add insult to injury, solidarity can mean “community,” and this term is also comprised by notions of full presence and *volkisch* sentiments.<sup>42</sup>

Het standaardbeeld van solidariteit – perfecte verbondenheid – wordt sterk beïnvloed door de explosief holistische opvatting van de sociale ruimte als harmonieuze eenheid. Het idee van sociale ruimte als gesloten geheel impliceert dat het zich ergens van onderscheid: er is een ‘binnen’ en een ‘buiten’ de sociale ruimte. Solidariteit tussen mensen is dan alleen mogelijk wanneer mensen macht en controle uitoefenen op nonmensen door hen buiten de sociale ruimte te houden.

---

<sup>40</sup> Ibid., 20.

<sup>41</sup> Morton, *Humankind*, 14.

<sup>42</sup> Ibid., 19.

Wanneer we bijvoorbeeld solidair zijn met veehouders, zijn we dat niet met varkens. Solidair zijn impliceert dan verbonden zijn *met* mensen *tegen* nonmensen die uitgesloten worden van sociale ruimte. De sociale ruimte – de ‘harmonieuze eenheid’ van mensen – zou volgens het standaardbeeld van solidariteit uiteenvallen als we solidair worden met nonmensen. Volgens Morton kunnen we echter geen binnen-buiten onderscheid kunnen maken. Er is geen ‘weg,’ aangezien alles (indirect) in onderlinge verbinding met elkaar staat. Zodoende kunnen we geen scherp onderscheid kunnen maken tussen ‘binnen’ en ‘buiten’ de sociale ruimte, en kan sociale ruimte niet beperkt zijn tot mensen. Om solidariteit te bewerkstelligen tussen mensen en vreemde vreemden, moeten we volgens Morton een nieuw perspectief krijgen op wat solidariteit is door in te zien dat nonmensen altijd al in de sociale ruimte zijn.<sup>43</sup> We co-existeren met nonmensen – we leven in dezelfde biosfeer, wat betekent dat we afhankelijk zijn van andere wezens.

De afhankelijkheid van onderling verbonden wezens is wat Morton solidariteit noemt. Solidariteit als wederzijdse afhankelijkheid vereist iets gemeen hebben: als er niets door entiteiten wordt gedeeld, zouden ze niet afhankelijk zijn van elkaar. Iets gemeen hebben met nonmensen is lastig wanneer we het antropocentrische onderscheid tussen mensen en nonmensen aanhouden. Om solidariteit met nonmensen te bewerkstelligen, moeten we toestaan dat nonmensen op dezelfde manier bestaan als mensen, en ons aansluiten bij hun manieren van toegang krijgen tot de wereld – of deze ten minste waarderen.<sup>44</sup> Met andere woorden, we moeten het rigide onderscheid tussen mensen en nonmensen verkleinen.

### *2.3 Vreemde vreemden als personen*

De notie ‘Natuur’ staat voor ons in de weg de onderlinge verbondenheid te zien. Het houdt de illusie in stand dat mensen er afstand tot hebben, waardoor we niet alleen onze afhankelijkheid van nonmensen miskennen, maar ook de menselijke invloed op de biosfeer onderschatten. Het antropocentrische aspect van Natuur

---

<sup>43</sup> Ibid., 24-25.

<sup>44</sup> Ibid., 12-13.

zorgt ervoor dat mensen zich radicaal blijven onderscheiden van nonmensen. Morton bekritiseert dit en stelt dat alle objecten teruggetrokken zijn. De rol van correlator is volgens Morton niet exclusief weggelegd voor mensen:

[W]e [must] release the anthropocentric copyright control on the gap and allow everything in the universe to have it, which means dropping the idea that (human) thought is the top access mode and holding that brushing against, licking or irradiating are also access modes as valid (or invalid) as thinking.<sup>45</sup>

Omdat objecten teruggetrokken zijn, kan geen enkele toegangsmodus een object geheel opslokken. De mens is in ieder geval op deze manier geen speciaal wezen ten opzichte van andere wezens; onze toegangsmodus is niet geldiger dan die van nonmensen. Denken over een raam put het zijn van dat raam net zomin uit als wanneer een kat het raam likt, terwijl zowel het denken over als het likken aan een raam relateren aan het object. Toch lijken we moeilijk te kunnen ontkennen dat de ecologische crisis voornamelijk te danken is aan mensen. Mensen hebben de werkelijkheid beïnvloed op een manier waarop geen enkel ander wezen dit heeft gedaan: we hebben steden gebouwd, machines uitgevonden, bossen gekapt en raketten de ruimte ingeschoten. Het idee dat het handelen van mensen fundamenteel anders is dan het handelen van levende nonmensen, zien we bijvoorbeeld terug bij Marx:

[D]e slechtste architect onderscheidt zich al meteen van de beste bij doordat hij de cellen in zijn gedachten heeft gebouwd voordat hij ze in werkelijkheid bouwt.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Ibid., 11.

<sup>46</sup> Karl Marx, *Het Kapitaal: Kritiek van de politieke economie*, vert. Isaac Lipschits, red. Hans Driessen (Amsterdam: Boom, 2010), 170.

Met andere woorden, mensen hebben in tegenstelling tot andere levende wezens verbeelding. Dit onderscheid hangt samen met het verschil tussen handelen en gedragen. Mensen handelen uit vrije wil terwijl andere levensvormen zich louter gedragen volgens hun instincten. Als we de mens echter niet antropocentrisch willen denken, kunnen we volgens Morton geen rigide onderscheid maken tussen handelen en gedragen. We zouden dan immers uitgaan van een ontologisch verschil tussen mensen en nonmensen, waarbij de mens vrij is terwijl levende nonmensen slechts gehoor kunnen geven aan hun instincten en zodoende gedetermineerd zijn. Om het handelen-gedragen onderscheid te versoepelen, hoeven we volgens Morton niet te bewijzen dat bijen kunnen verbeelden. Het is veel efficiënter aan te tonen dat het onmogelijk is om te bewijzen dat een mens het wél kan.<sup>47</sup> We kunnen niet bewijzen dat mensen verbeeldingskracht hebben, omdat verbeelding niet direct aanwezig is; we kunnen het niet aanwijzen. We hebben weliswaar een concept van verbeelding, maar zonder een opperwezen dat dient als scheidsrechter, weten we het met geen mogelijkheid zeker:

Perhaps thinking that I imagine and act rather than simply execute algorithms is just the kind of thing that the android Tim Morton has been programmed to think.<sup>48</sup>

Dit betekent volgens Morton dat het onderscheid dat Marx maakt tussen mensen en levende nonmensen onterecht is. We hebben geen idee of mensen een algoritme uitvoeren of niet. Bijgevolg kunnen we niet met absolute zekerheid zeggen of levende nonmensen slechts algoritmes uitvoeren, aangezien dit gebaseerd is op de zekerheid dat mensen dit niet doen. Erkennen dat we niet weten of we een algoritme uitvoeren of niet zorgt voor twijfel, maar dit wijst volgens Morton wellicht juist op het zijn van een persoon:

---

<sup>47</sup> Morton, *Humankind*, 55-56.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 83.

It's not that personhood is some mysterious property that we grant to beings under special circumstances, or that it doesn't exist at all except for in the eye of the beholder, or that it's an emergent property of special states of matter. It's that personhood now means "You are not a non-person."<sup>49</sup>

Twijfel is volgens Morton een basisvoorwaarde voor het zijn van een persoon. We kunnen zekerheid dat mensen handelen in plaats van gedragen niet gebruiken als criterium voor wat het is een persoon te zijn. In plaats van een rigide concept van 'persoon' hanteren – als bewustzijn in een lichaam – kunnen we 'persoon' beter zien als iets onzekers.

Hoewel ik meen dat we inderdaad geen *absolute* zekerheid kunnen hebben over of mensen een algoritme uitvoeren of niet – wij zijn teruggetrokken, ook voor onszelf – lijkt dit argument overbodig aangezien Morton al beargumenteert dat objecten teruggetrokken zijn. Zelfs als we uitgaan van ons vermogen tot verbeelding, kunnen we het gedrag van levende nonmensen niet tot een natuurlijk algoritme reduceren. Daarnaast handelen mensen ook vaak onbewust. Iedereen is bijvoorbeeld wel bekend met de ervaring naar huis te gaan van de supermarkt zonder bewust te hebben gehandeld. Je stond als het ware op de 'automatische piloot.' In dit opzicht doen mensen precies wat we denken dat andere levende wezens doen. Wanneer we ons 'gedragen' in plaats van 'handelen' – iets wat we in ons dagelijks leven regelmatig doen – vinden we onszelf niet minder persoon. Waar het om gaat is dat we ons handelen toeschrijven aan onszelf, ongeacht of we handelen uit vrije verbeelding of niet. Zo ook moeten we het handelen van vreemde vreemden toeschrijven aan henzelf, in plaats van aan een Natuur die hen determineert.

---

<sup>49</sup> Ibid., 130-131.

## 2.4 Spectraliteit

We kunnen vreemde vreemden dan toestaan persoon te zijn, net zoals we onszelf toestaan persoon te zijn. Erkennen dat wezens zoals apen of een katten personen zijn, is voor de meeste mensen niet lastig aangezien we over het algemeen vertrouwd zijn met zulke levensvormen en ze enige gelijkenis met ons vertonen. Het wordt al lastiger voor te stellen dat insecten, planten en micro-organismen personen zijn. Morton gaat echter nog een stap verder. We moeten niet alleen het onderscheid tussen mensen en andere levensvormen verkleinen, maar tussen mensen en *alle* nonmensen, waardoor we nonlevende entiteiten wellicht ook als persoon kunnen zien. Het inzicht dat persoon-zijn iets onzekers is, moet volgens Morton leiden tot het humaniseren van nonmensen: we moeten het handelen van andere wezens als even belangrijk zien als dat van onszelf.

Hoewel het humaniseren van nonmensen antropocentrisch kan zijn – antropocentrisme kan zich uiten als humaniseren maar ook dehumaniseren van nonmensen – streeft Morton naar het *antropomorfisch* humaniseren van levende nonmensen. Van antropocentrisme kunnen en moeten we ons ontdoen om een ethisch-ecologische houding te ontwikkelen. Van antropomorfisme kunnen we echter niet af. We kunnen namelijk niet buiten onze toegangsmodus treden; alles wat we doen is antropomorf. Het verschil tussen antropocentrisme en antropomorfisme is dat antropomorfisme niet gekenmerkt wordt door het idee dat mensen speciaal zijn:

[A]s I anthropomorphize this bunch of grapes, the grapes are grape-morphizing my fingers and my mouth, causing me to handle them just so. Anyone who has taken drugs will tell you that there is a more or less “right” way to handle them—one is drug-morphized. Everything is in the -morphing business.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Ibid., 129.

Andere wezens ‘-morfen’ ook, wat betekent dat hun manier van toegang hebben tot de wereld impact heeft. Mensen hebben niet als enige invloed op andere wezens. Andere wezens hebben ook invloed op elkaar en op ons, waardoor zelfs de manier waarop of mate waarin wij bepaalde entiteiten kunnen registreren kan veranderen. Denk bijvoorbeeld aan de invloed die microscopen of infraroodcamera’s hebben op hoe we entiteiten waarnemen. Door de invloed die nonmensen hebben op de werkelijkheid, kunnen we ze ook als ‘persoon’ zien.

Erkenning van niet-levende nonmensen als personen wiens toegangsmodi even geldig zijn als die van mensen doet wellicht denken aan animisme. Morton hangt echter niet animisme aan zoals we dat al kennen, maar doelt op een vernieuwde versie ervan:

Ancient animisms treat beings as people, without a concept of Nature. I’m going to cross out this word to prevent people from thinking of it as another belief system, in particular a system that implies something about living rather than nonliving things: ~~animism~~.<sup>51</sup>

Klassiek animisme schrijft een ziel toe aan nonlevende entiteiten om ze als persoon te zien, gebaseerd op het geloof dat levende wezens een ziel hebben. Met het doorstrepen van ‘animisme’ benadrukt Morton dat hen doelt op een geüpgraded vorm van animisme, waarbij nonlevende entiteiten geen ziel hoeft worden toegeschreven om ze ook als persoon te zien.

Volgens Morton hebben we een nieuwe kijk nodig op wat leven is. In plaats van dat leven gedacht wordt als radicaal tegenover nonleven, moeten we het eerder zien als een *spectraal* domein. Het Engelse woord *specter* betekent onder andere ‘verschijning,’ ‘illusie,’ ‘verschrikkelijk object’ of ‘de schaduw van een ding.’ Het woord *specter* is zelf ook spectraal: het wankelt tussen zijn en verschijnen. Objecten zijn spectraal, omdat “alles is wat het is, maar nooit met zichzelf samenvalt.”<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Morton, *Ecological Thought*, 110.

<sup>52</sup> Morton, *Humankind*, 54-55.

Objecten vallen nooit geheel met zichzelf samen omdat ze een teruggetrokken zijn, terwijl ze zich tegelijk manifesteren in de wereld. Ze schommelen zodoende tussen zijn en verschijnen in. Spectraliteit is deel van *hoe* dingen bestaan en is geen reëel object; we moeten het niet verwarren met het idee van een geest ‘in’ een lichaam.<sup>53</sup>

De notie van leven als bezieling, en zodoende als radicaal verschillend van nonleven, hangt samen met het onderscheid tussen activiteit en passiviteit. Volgens deze notie is een nonlevende, onbezielde entiteit louter passief. Rotsen – die we vaak als het toppunt van passiviteit zien – dienen als duidelijk voorbeeld van hoe we denken over passieve objecten:

We expect rocks to play their part, which is to say, be totally passive. We’re the top, they’re the bottom and we expect them to stay that way. When they play at being the top, humans call it an earthquake and find it highly unpleasant.<sup>54</sup>

Volgens Morton hebben we een “desastreuze angst voor passiviteit,” omdat we denken dat dit het absoluut tegenovergestelde is van activiteit en we niet willen geloven dat we slechts een algoritme uitvoeren – dat we onbezielde en passief zijn. Net zoals bij het handelen-gedragen onderscheid, kunnen we volgens Morton echter onmogelijk stellen dat sommige wezens bezielde zijn en andere niet aangezien we niet naar bezieling kunnen wijzen, en zonder opperwezen is er geen mogelijkheid om met zekerheid te zeggen of wij (en een selecte groep andere wezens) een ziel hebben.

Zodoende moeten we het radicale verschil tussen activiteit en passiviteit – gebaseerd op de notie van bezieling – loslaten. Morton stelt voor dat we passiviteit niet zien als het tegenovergestelde van activiteit, maar als een *spectrale* versie van activiteit.<sup>55</sup> Wanneer we spectrale passiviteit in de theorie van handelen introduceren, kunnen we toestaan dat objecten geen absoluut passieve klompen

---

<sup>53</sup> Ibid., 96.

<sup>54</sup> Ibid., 180.

<sup>55</sup> Ibid., 138-139.

materie zijn. De spectraliteit van een tafel erkennen, betekent dat we moeten erkennen dat er een ‘dans’ is tussen het zijn en het verschijnen van de tafel.<sup>56</sup> Hiermee bedoelt Morton dat de acties en effecten van objecten zoals een tafel niet te reduceren zijn tot diens componenten of tot diens toeschouwers, maar toegeschreven moeten worden aan het object *zelf*, waarbij het zijn van dat object teruggetrokken blijft. Een houten tafel, bijvoorbeeld, heeft effect op hoe wij aan die tafel gaan zitten en hoe wij ons bewegen in de ruimte waar de tafel staat, wat niet te reduceren is tot de acties en effecten van cellulose en hemicellulose of enkel tot ons eigen handelen. Om echte solidariteit tussen mensen en vreemde vreemden te kunnen bewerkstelligen, moeten we zodoende open staan voor de mogelijkheid dat tafels kunnen ‘dansen.’

### 2.5 *Erkenning*

Om solidariteit tussen mensen en vreemde vreemden te bewerkstelligen, moeten we nonmensen spectraal denken. Dat andere toegangsmodi even geldig zijn als de menselijke toegangsmodus, betekent dat nonmensen werelden hebben die niet van waarde verschillen van menselijke werelden:

World doesn't depend on consciousness. It's not about *knowing* that there is a world. It's about getting on with stuff, going about your doggy, or spidery, or whaley business.<sup>57</sup>

De ‘innerlijke ruimte’ die we ervaren – de teruggetrokkenheid – hebben nonmensen ook. Als solidariteit vereist dat we iets gemeen hebben, dan is het wellicht gemakkelijker te bewerkstelligen dan gedacht:

[A]llowing for others to exist in some strong sense, joining their ways of accessing things or at least appreciating them, just is solidarity.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Ibid., 96.

<sup>57</sup> Ibid., 92.

<sup>58</sup> Ibid., 12.

Solidariteit bewerkstelligen betekent dan vooral *erkenning*: erkenning dat andere wezens ook -morfen, dat ze net als wij teruggetrokken zijn en dat we een wereld met ze delen. Deze erkenning is de eerste stap richting een ecologische ethiek waarbij we daadwerkelijk rekening houden met nonmenselijke entiteiten – in plaats van denken dat nonlevende, passieve entiteiten compleet gedomineerd kunnen worden door levende, actieve entiteiten zoals mensen.

De ecologische ethiek waar Morton op doelt, noemt hen *co-existentialisme*.<sup>59</sup> Om co-existentialisme te bewerkstelligen, moeten we voorbijgaan aan *tolerantie* naar *waardering*. Tolerantie betekent dat we een ding toestaan te bestaan binnen een conceptueel referentiekader dat het ding eigenlijk niet toestaat te bestaan. Met andere woorden, tolerantie is het *verdragen* van iets dat als verwerpelijk wordt gezien. Waardering daarentegen houdt in dat men iets *bewondert*, ongeacht of het conceptuele referentiekader het toestaat te bestaan of niet.<sup>60</sup> Waardering is bewondering van iets omwille van dat iets omdat het ons *fascineert*.

De fascinatie die we voelen voor de pleziermodi van nonmensen is volgens Morton wat solidariteit voedt. Ethisch handelen gaat er dan om dat we zo handelen – of niet handelen – dat (tenminste) andere levende wezens meer plezier kunnen hebben. Dit biedt ons echter geen richtlijn *hoe* en zelfs *of* we in specifieke situaties moeten handelen, al helemaal in situaties waar de pleziermodi van twee of meer entiteiten in strijd zijn met elkaar.<sup>61</sup> Bovendien, hoewel Morton expliciet stelt dat we niet geforceerd op zoek moeten naar redenen om te geven-om, lijkt hen gemakkelijk voorbij te gaan aan het vraagstuk *waarom* we ethisch moeten handelen.<sup>62</sup>

Hier kan De Beauvoirs theorie Mortons co-existentialisme wellicht aanvullen. In De Beauvoirs existentialistische ethiek staan ambiguïteit en gesitueerdheid centraal. Dit maakt dat deze ethiek als basis kan dienen voor co-

---

<sup>59</sup> Morton, *Ecological Thought*, 47.

<sup>60</sup> Ibid., 125.

<sup>61</sup> Morton, *Humankind*, 69.

<sup>62</sup> Zie: Steve K. Holmes, "Wither Ecocriticism in the Era of the Hyperobject? A Review of Timothy Morton's *Ecology without Nature and The Ecological Thought*," *Journal of Ecocriticism* 4, nr. 1 (2012): 57-61.

existentialisme, waarin ambiguïteit en onderlinge afhankelijkheid belangrijke aspecten zijn.<sup>63</sup> Daarnaast is hoe volgens De Beauvoir vrouwen geobjectiveerd worden analoog aan hoe volgens Morton ‘Natuur’ gefetisjeerd wordt, waardoor de argumenten die De Beauvoir geeft tegen de objectivering van vrouwen nuttig kunnen blijken voor het ontwikkelen van een ecologische ethiek waarbij objecten niet langer geobjectiveerd worden – als ‘objectiveren’ ‘reduceren’ betekent, zoals Morton meent. In het volgende hoofdstuk zal ik deze vergelijking tussen ‘de Natuur’ en ‘de Vrouw’ uiteenzetten.

---

<sup>63</sup> Zie: Alexis Shotwell, *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016), 130-135, 155-156.

### 3. De natuurlijke vrouw

In de eerste instantie lijkt het misschien vreemd het werk van De Beauvoir te gebruiken om een ecologische ethiek te ontwikkelen aangezien het in zekere mate antropocentrisch is – wat in het volgende hoofdstuk naar voren zal komen. Toch is het niet willekeurig Morton en De Beauvoir aan elkaar te koppelen. De manier waarop Morton laat zien dat Natuur een antropocentrische fantasie is, komt namelijk overeen met de manier waarop De Beauvoir argumenteert dat vrouwen niet gereduceerd kunnen worden tot een fantasie genaamd ‘Vrouw.’ In dit hoofdstuk zal ik aantonen dat we een parallel kunnen trekken tussen de overheersing van mannen op vrouwen en van mensen op nonmensen.<sup>64</sup> Dit zal ik doen door De Beauvoirs analyse van en kritiek op de ongelijkwaardige verhouding tussen mannen en vrouwen beknopt uiteen te zetten.

#### 3.1 *Ceci n'est pas une femme*

Op de eerste pagina van *De Tweede Sekse* stelt De Beauvoir de vraag wat een vrouw is, omdat vrouwen “ongeveer de helft van de mensheid [vormen],” maar toch worden “aangespoord om ‘vrouw te zijn, vrouw te blijven en vrouw te worden,’” wat impliceert dat “niet ieder vrouwelijk menselijk wezen ook noodzakelijk een vrouw [is].”<sup>65</sup> Er zijn volgens De Beauvoir duidelijke verschillen tussen mannen en vrouwen – zoals kleding, lichaam, houding, belangstelling en bezigheden – maar “[d]ie verschillen zijn misschien alleen maar uiterlijk en oppervlakkig en misschien zijn zij zelfs gedoemd te verdwijnen.”<sup>66</sup> Meer dan zeventig jaar nadat De Beauvoir dit schreef, zijn zulke verschillen inderdaad grotendeels verdwenen. Het is bijvoorbeeld niet meer zo vanzelfsprekend dat alleen mannen betaald werk en

---

<sup>64</sup> Zie: Roger J. H. King, “Caring about Nature: Feminist Ethics and the Environment,” *Hypatia* 6, nr. 1 (1991): 76, geraadpleegd op 18 oktober, 2022, doi:10.1111/j.1527-2001.1991.tb00210.x.

<sup>65</sup> De Beauvoir, *De Tweede Sekse*, vert. Jan Hardenberg en Jakob Mordegaai (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2018), 9.

Toen De Beauvoir *De Tweede Sekse* schreef, bestond het idee ‘gender’ nog niet. Sterker nog: dit werk wordt vaak gezien als inspiratie voor het idee ‘gender.’

<sup>66</sup> *Ibid.*, 11.

vrouwen onbetaald huishoudelijk werk doen. Ook het verschil in kleding is afgenomen, waarvan sneakers, T-shirts en jeans duidelijke voorbeelden zijn.

Als de verschillen tussen mannen en vrouwen slechts oppervlakkig zijn en ‘gedoemd om te verdwijnen,’ maar er wel nog vrouwen zijn, wat is een vrouw dan? Volgens De Beauvoir is het tekenend om die vraag als vrouw te stellen, omdat het voor een vrouw niet vanzelfsprekend is wat het betekent vrouw te zijn. Dit is anders voor een man, aangezien het voor hem even vanzelfsprekend is dat hij man is als dat hij mens is. Hij vertegenwoordigt het neutrale element; hij is de standaard voor ‘de mens.’<sup>67</sup> ‘Vrouw’ wordt daarentegen nooit gebruikt als synoniem voor ‘mens:’

[Z]oals er in het wereldbeeld van de oude beschavingen een absolute verticaal bestond waardoor de schuine werd bepaald, zo bestaat er ook als referentiepunt een absoluut mensentype: het masculiene type.<sup>68</sup>

De man “ziet zijn eigen lichaam als een directe en normale intermediair met de wereld” die hij dan ook objectief denkt te kunnen waarnemen.<sup>69</sup> De vrouw wordt gemeten aan de man, terwijl de man niet gemeten wordt aan de vrouw maar aan zichzelf. Vrouwen vertegenwoordigen zodoende het negatieve element: zij zijn de afwijking van de standaard die mannelijk is. Hier stuiten we dan ook volgens De Beauvoir op het ‘princiële kenmerk’ van de vrouw: in “een totaliteit waarin twee componenten noodzakelijk voor elkaar zijn” – het essentiële (Subject) en het niet-essentiële (Object) – is zij de Ander.<sup>70</sup>

### 3.2 De Ander

De Beauvoir stelt dat de categorie Ander fundamenteel menselijk is. Geen enkel bewustzijn en geen enkele collectiviteit poneren zichzelf als Een zonder direct de

---

<sup>67</sup> In het Frans en Latijn betekenen respectievelijk ‘homme’ en ‘homo’ zowel ‘mens’ als ‘man.’ In het Nederlands niet, maar we gebruiken wel woorden zoals ‘mankracht’ om het arbeidsvermogen van een mens te duiden en in ons wetboek staat veelal ‘hij’ waar ‘een mens’ wordt geduid.

<sup>68</sup> De Beauvoir, *Tweede Sekse*, 12.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> De Beauvoir, *Tweede Sekse*, 16.

Ander daar tegenover te stellen. Zo stelt een 'ik' zich tegenover het 'niet-ik'; Arnhemmers stellen zich tegenover Nijmegenaren; mannen stellen zich tegenover vrouwen; witte mensen stellen zich tegenover mensen van kleur; mensen stellen zich tegenover Natuur. In navolging van Hegel meent De Beauvoir dat de dualiteit tussen Een en Ander te herleiden is tot een "fundamenteel vijandschap" in het bewustzijn tegenover "elk ander bewustzijn."<sup>71</sup> Het bewustzijn kan zich enkel als subject poneren tegenover een tegenstelling:

Het zelfbewustzijn is in de eerste plaats eenvoudig voor-zich-zijn, aan zichzelf gelijk door *al het andere* van zich uit te sluiten; het wezen en absoluut voorwerp ervoor is 'ik', en het is in deze *onmiddellijkheid* of in dit *Zijn van zijn voor-zich-zijn iets enkels*. Wat er anders voor is, is als niet-wezenlijk voorwerp dat het karakter van het negatieve draagt.<sup>72</sup>

Het bewustzijn begrijpt zichzelf als 'ik' door negatie: 'ik' onderscheid zich van 'al het andere' dat wordt waargenomen door het 'ik.' Het 'ik' ziet zich als essentieel en 'al het andere' als niet-essentieel. Met andere woorden, wanneer een bewustzijn zich stelt als subject, stelt het er tegelijk een object tegenover. Er ontstaat echter een probleem wanneer een bewustzijn een ander bewustzijn tegenkomt: beide bewustzijnen stellen zichzelf als subject en hiermee de ander als object. Door deze situatie ontdekt het bewustzijn de relativiteit van de verhouding tot het andere bewustzijn, waardoor er een wederkerige erkenning van elkaar als subject ontstaat.

De erkenning van de wederkerigheid ontbreekt echter in de verhouding tussen mannen en vrouwen; de vrouw lijkt zich nooit als Een te hebben geponeerd. De Beauvoir merkt op dat dit vreemd is aangezien een subject zich alleen kan stellen als zodanig door het zelf als essentieel en het ander als niet-essentieel te stellen. De

---

<sup>71</sup> Ibid., 13-14.

<sup>72</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie van de Geest*, vert. Willem Visser (Amsterdam: Boom, 2013), 124.

vrouw heeft zichzelf echter niet geponoord als Ander, maar is door de man als zodanig bepaald:

Geen enkel subject poneert zichzelf oorspronkelijk en spontaan als niet-essentieel. Het is niet de Ander die, door zich als als Ander te definiëren de Een bepaalt; de Ander wordt bepaald door de Een die zichzelf als Een opwerpt.<sup>73</sup>

Volgens De Beauvoir heeft de vrouw zich onderworpen aan de rol die de man haar heeft toegewezen. In de wederzijds afhankelijke verhouding tussen mannen en vrouwen, delft zij het onderspit.

De Beauvoir stelt dat vrouwen altijd al onderworpen zijn aan mannen en dat het niet het resultaat is van een specifieke sociale verandering of van een bepaalde gebeurtenis. De onderwerping van andere groepen, zoals joodse mensen, is daarentegen in de loop der tijd gecreëerd, waardoor de onderwerping duidelijk geen noodzakelijke situatie is. Hier verschilt de onderdrukking van de vrouw ten opzichte van onderdrukking van elke andere groep:

Het is ten dele te wijten aan dit ontbreken van het incidentele karakter van een historisch feit dat het anders-zijn zich hier als absoluut voordoet.<sup>74</sup>

De positie van man als Subject en vrouw als Ander lijkt noodzakelijk omdat we denken dat de verdeling tussen de seksen altijd zo geweest is. Dat de verhouding tussen mannen en vrouwen nooit anders geweest zou zijn, betekent echter niet dat deze verhouding noodzakelijk moet voortduren aangezien “de menselijke natuur al evenmin een onveranderlijk gegeven [is] als de historische realiteit.”<sup>75</sup> De mens is

---

<sup>73</sup> De Beauvoir, *Tweede Sekse*, 14.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 15.

veranderlijk – zoals de geschiedenis laat zien – wat volgens De Beauvoir betekent dat de Subject-Ander verhouding tussen mannen en vrouwen ook kan veranderen.

De schijnbare noodzakelijkheid en onveranderlijkheid zien we ook in de verhouding tussen mens en Natuur, zoals ecofeminist Ynestra King heeft opgemerkt:

[N]ature became "other," something essentially different from the dominant, to be objectified and subordinated. Women, who are identified with nature, have been similarly objectified and subordinated in patriarchal society. Women and nature, in this sense, are the original "others."<sup>76</sup>

Natuur wordt vaak gezien als objectief, deterministisch en tijdloos, terwijl de mens wordt gezien als subjectief, eindig en vrij. Er is volgens deze opvatting noodzakelijk een ontologisch verschil tussen mens en Natuur; mensen zullen door hun vrijheid altijd deels ‘boven’ de Natuur blijven staan, alsof mensen Natuur kunnen beheersen wanneer ze dat willen.<sup>77</sup>

### 3.3 *On ne naît pas femme, on le devient*

In het verleden – ongetwijfeld vandaag de dag nog steeds – zijn er mannen geweest die beargumenteren waarom vrouwen inherent ondergeschikt zijn aan mannen. We moeten volgens De Beauvoir echter wantrouwend zijn tegenover argumenten van mannen over hun superioriteit ten opzichte van vrouwen:

Juist het feit echter dat de vrouw *de Ander* is, maakt alle bewijzen die de mannen daar ooit voor hebben gegeven twijfelachtig; die zijn maar al te duidelijk ingegeven door de belangen van de mannen.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Ynestra King, "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology," in *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, red. Judith Plant (Santa Cruz: New Society Publishers, 1989), 21.

<sup>77</sup> Zie: Karen Warren en Jim Cheney, "Ecological Feminism and Ecosystem Ecology," *Hypatia* 6, nr.1 (1991), geraadpleegd op 18 oktober, 2022, doi:10.1111/j.1527-2001.1991.tb00216.x

<sup>78</sup> De Beauvoir, *Tweede Sekse*, 18.

Mannen hebben baat bij de onderdrukking van vrouwen en zijn “zowel rechter als partij in het geschil.”<sup>79</sup> Mannen hebben zichzelf het vermogen de wereld objectief te kunnen waarnemen toegekend vanuit hun superieure positie die zij zelf hebben geclaimd. Vanuit dit toegeëigende vermogen tot ‘objectieve’ oordelen hebben mannen vrouwen als ondergeschikt bepaald, waardoor “de overheerser de argumenten dus [ontleent] aan een status die de overheerser zelf heeft geschapen.”<sup>80</sup>

De Beauvoir stelt dat mannen zich bewust zijn van het feit dat hun bevoorrechte positie afhankelijk is van de vrouw als Ander, waardoor zij weten wat ze verliezen wanneer ze vrouwen toestaan gelijk te zijn aan hen, terwijl ze niet weten welke voordelen het hen zou opleveren. Ze houden de vrouw ondergeschikt en trekken vervolgens de conclusie dat vrouwen inferieur *zijn*. De Beauvoir schrijft:

Wanneer een individu of groep in een ondergeschikte positie wordt gehouden, is het een feit dat zij ondergeschikt *zijn*. Maar de betekenis van het werkwoord “zijn” dient dan in dit verband toch wel goed te worden begrepen [...]. “Zijn” is hier: geworden zijn – het zijn is een feit geworden dat zich als zodanig manifesteert.<sup>81</sup>

‘Zijn’ moet dus worden opgevat als ‘geworden zijn’ en niet als ‘noodzakelijk zijn.’ De interpretatie van ‘zijn’ als absoluut in de stelling dat vrouwen ondergeschikt zijn aan mannen, komt voort uit het idee dat er een vrouwelijke essentie is die ondergeschikt is aan de mannelijke – en dus menselijke – essentie, waarbij de essentie van de vrouw het zijn van de immanente Ander is en de essentie van de man het zijn van het transcendent Subject. *Immanentie* definieert De Beauvoir als een manier van zijn in de wereld als passieve, ‘feitelijke’ wezens die slechts reproduceren. Dit staat tegenover *transcendentie*, een manier van zijn die gekenmerkt wordt door scheppende activiteit, vooruitgang en vrijheid.<sup>82</sup> Zoals

---

<sup>79</sup> Ibid., 18.

<sup>80</sup> Ibid., 20.

<sup>81</sup> Ibid., 21.

<sup>82</sup> Christine Daigle en Christina Landry, “An Analysis of Sartre's and Beauvoir's Views on Transcendence: Exploring Intersubjective Relations,” *PaenEx* 8, nr. 1 (2013): 108, geraadpleegd op 13 februari, 2023, doi:10.22329/P.V8I1.3905.

Sonia Kruks opmerkt, betekent de immanentie van vrouwen echter niet dat ze geen vrije, menselijke wezens zijn, maar dat hun vrijheid en menselijkheid *ontkend* worden.<sup>83</sup> In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat volgens De Beauvoir de mens een transcendent wezen is dat tegelijk niet geheel aan immanentie kan ontsnappen.

Hier kunnen we een vergelijking maken met Mortons denken; zowel Vrouw als Natuur wordt immanentie toebedeeld en worden gezien als onveranderlijke, passieve entiteiten.<sup>84</sup> De Beauvoir legt dit verband tussen de Vrouw en de Natuur zelf ook:

De vrouw als Moeder, Echtgenote en Idee is de beknopte samenvatting van de natuur; maar die gedaanten vermengen zich nu eens, staan dan weer tegenover elkaar, en elk van hen heeft altijd een dubbel gezicht.<sup>85</sup>

Er is een dubbele relatie tussen mannen en vrouwen: mannen zijn afhankelijk van vrouwen maar lijken dit te zijn vergeten en onderwerpen vrouwen aan hun wil – net zoals mensen afhankelijk zijn van nonmensen maar deze uitbuiten en domineren. Volgens De Beauvoir is de vrouw aan de ene kant evenals de man een mens: vrij en onderscheiden van Natuur. Aan de andere kant valt zij ermee samen en is zodoende minder vrij dan de man. Analoog is er volgens Morton een dubbele opvatting van Natuur: het is zowel masculien – wild en ontembaar – als feminien – passief, verzorgend en iets om te domineren.

De Beauvoir bekritiseert het idee van een vrouwelijke essentie die vrouwen ondergeschikt maakt aan mannen. Ze stelt dat een mens namelijk “niets anders [is] dan wat hij doet; het mogelijke overschrijdt het werkelijke niet, de essentie gaat niet vooraf aan de existentie: in zijn zuivere subjectiviteit *is* het menselijk wezen

---

<sup>83</sup> Sonia Kruks, “Simone de Beauvoir and the Limits to Freedom,” *Social Text* nr. 17 (1987): 115-116, geraadpleegd op 9 februari, 2023, doi:10.2307/466482.

<sup>84</sup> King, “Ecology of Feminism,” 21.

<sup>85</sup> De Beauvoir, *Tweede Sekse*, 202.

*niets.*”<sup>86</sup> De mens is een wezen wiens zijn in het niet-zijn ligt, wat betekent dat de mens nooit geheel met zichzelf samenvalt. De mens *is* hoe die existeert in de wereld. Ook de vrouw – aangezien zij mens is – wordt niet bepaald door een voorafgaande vastliggende essentie van vrouw-zijn, maar bepaalt zichzelf door wat zij *doet*. We kunnen zodoende niet a priori stellen dat vrouwen ondergeschikt zijn aan mannen zonder dat zij dezelfde mogelijkheden hebben zich te ontplooien.

Het ontbreken van vrouwelijke essentie die voorafgaat aan het bestaan van concrete vrouwen, maakt dat we geen eenduidig antwoord kunnen geven op de vraag wat een vrouw precies is. Het enige antwoord dat we kunnen geven – de vrouw is de Ander – heeft betrekking op haar situatie en niet op haar essentie. Zodoende stelt De Beauvoir: “Je wordt niet als vrouw geboren, je wordt [er een].”<sup>87</sup> Niet door een biologisch, psychologisch of economisch *noodlot*, maar door de beschaving als geheel wordt men vrouw: haar positie als Ander wordt in stand gehouden door omstandigheden en is geen onveranderlijk feit. Daarom stelt De Beauvoir dat om de inferioriteit van vrouwen te verklaren, gewezen moet worden “op haar situatie en niet op een of andere mysterieuze essentie.”<sup>88</sup>

Sinds *De Tweede Sekse* in 1949 verscheen, is er veel veranderd. In veel Westerse landen zijn vrouwen minder afhankelijk van mannen en zijn de seksen gelijk voor de wet, maar zelfs in die landen zorgen vastgeroeste gewoontes en tradities ervoor dat de wettelijke gelijkheid niet altijd concreet vorm krijgt in het dagelijks leven. De wereld waarin we leven wordt grotendeels nog beheerst door mannen:

Het heden heeft zich ontwikkeld uit het verleden en in het verleden is de hele geschiedenis gemaakt en bepaald door mannen.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Ibid., 321.

<sup>87</sup> Ibid., 345.

In de Nederlandse vertaling uit 2018 staat: “Je wordt niet als vrouw geboren, je wordt tot vrouw gemaakt.” Deze vertaling is ontoereikend, aangezien het impliceert dat vrouwen een passieve rol spelen in het ‘worden van een vrouw.’

<sup>88</sup> Ibid., 865.

<sup>89</sup> Ibid., 17.

De rol ‘Ander’ die vrouwen in het verleden is opgelegd en die vele van hen hebben aanvaard, zorgt ervoor dat het vandaag de dag nog steeds lastiger is voor vrouwen dan voor mannen om zich als essentieel te stellen. Zo conformeren veel mensen zich nog aan de traditionele rolverdeling van de man als actief en scheppend, en de vrouw als passief en verzorgend. In Nederland is bij slechts tien procent van de hetero huishoudens de verdeling tussen betaald werk en zorgtaken gelijk; onbetaalde zorgtaken worden grotendeels nog door vrouwen gedaan.<sup>90</sup>

Dit toont aan dat zelfs in een samenleving waar vrouwen geëmancipeerd zijn, mannen nog steeds het actieve element vertegenwoordigen en vrouwen het passieve element. De wereld duwt vrouwen altijd nog in de richting van passief en verzorgend. In Nederland is er bijvoorbeeld nog steeds een loonkloof, wat de verdeling tussen betaald werk en zorgtaken beïnvloed.<sup>91</sup>

Zolang de vrouw wordt gezien als afwijking, wordt vrouwen de mogelijkheid ontnomen zich als gelijke aan de man te stellen. Ze wordt dan in zekere mate nog onderdrukt, ook als de seksen wettelijk gelijk zijn. Haar situatie en beperkte mogelijkheden ten opzichte van de man, en niet haar essentie, is de oorzaak van haar inferieure positie. Dit betekent dat we iets kunnen veranderen aan de ongelijkwaardige verhouding. De Beauvoir stelt dat we er zelfs iets aan *moeten* veranderen; het is een morele eis dat we niet alleen mannen, maar *alle* mensen toestaan te transcenderen.<sup>92</sup> In het volgende hoofdstuk zal ik uiteenzetten waarom De Beauvoir meent dat onderdrukking van mensen ‘verfoeilijk’ is.

---

<sup>90</sup> “Wie zorgt er voor de kinderen,” Emancipator, geraadpleegd op 28 februari, 2023, <https://digitaal.scp.nl/emancipatiemonitor2018/wie-zorgt-er-voor-de-kinderen>

<sup>91</sup> “CBS man/vrouw loonverschil,” CBS, geraadpleegd op 15 januari 2023, <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2022/46/man-vrouwloonverschil-weer-iets-verder-afgenomen>

<sup>92</sup> Zie: Kristana Arp, *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir’s Existential Ethics* (Chicago: Open Court Publishing Company, 2001), 137.

#### 4. Existentialistische ethiek

De Beauvoir baseert haar kritiek op de onderdrukking van vrouwen op de existentialistische ethiek die ze heeft uitgewerkt in *Pleidooi voor een Moraal der Dubbelzinnigheid*.<sup>93</sup> De dubbelzinnigheid waar De Beauvoir aan refereert, betekent de “ambiguïteit van onszelf erkennen als vrije transcendentie in de context van en door onze immanente situatie.”<sup>94</sup> Ons bestaan als mens is doortrokken van ambiguïteit: de paradox van het menselijk bestaan is dat de mens als ‘redelijk dier’ zich verheft boven diens natuurlijke staat, maar hier tegelijk niet aan kan ontsnappen. Dit is volgens De Beauvoir wat mensen van andere wezens onderscheidt:

Het privilege dat alleen de mens bezit, is kortom het besef het enige soevereine subject te zijn in een wereld van objecten – het is een privilege dat hij met al zijn soortgenoten moet delen.<sup>95</sup>

De mens lijkt zich volgens De Beauvoir deels te onttrekken aan ‘de wereld van de objecten’, maar kan zich hier tegelijk niet van losmaken. De mens is in die zin in tegenstelling tot objecten een fundamenteel ambigu wezen – schommelend tussen transcendent en immanent, subject en object, vrij bewustzijn en gesitueerd lichaam, individu en deel van het geheel ‘menschheid.’ Deze ambiguïteit staat centraal in De Beauvoirs existentialistische ethiek. In dit hoofdstuk zal ik De Beauvoirs ethiek uiteenzetten om te onderzoeken waar deze mogelijke raakvlakken heeft met Mortons ecologische gedachte, en hoe deze Mortons co-existentialisme kan aanvullen.

---

<sup>93</sup> Zie: Tove Pettersen, “Freedom and Feminism in Simone de Beauvoir’s Philosophy,” *Simone de Beauvoir Studies* 24, nr. 1 (2008): 57-65, geraadpleegd 23 februari, 2023, doi:10.1163/25897616-02401008.

<sup>94</sup> Shotwell, *Against Purity*, 130.

<sup>95</sup> Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor Moraal der Dubbelzinnigheid*, vert. Paul Rodenko en Lev Mordegaai (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2018), 9.

#### 4.1 Fundamenteel dubbelzinnig en vrij

De Beauvoir ontleent het idee dat de mens een fundamenteel ambigu wezen is aan Jean-Paul Sartre. De Beauvoir schrijft:

In [Sartres] visie ging het om een wezen wiens zijn in het niet-zijn ligt, wiens subjectiviteit zich slechts kan verwezenlijken door haar in-de-wereld-zijn, wiens vrijheid altijd bindingen zoekt, wiens bron van voor-zichzelf-zijn onmiddellijk naar anderen wegstroomt.<sup>96</sup>

De mens is ambigu omdat deze aan de ene kant zich distantieert van het ‘zijn’, terwijl die ook dit ‘zijn’ is. ‘Zijn’ moet hier worden opgevat als immanent zijn, wat voor De Beauvoir “de materiële kant van het menselijk bestaan [representeert].”<sup>97</sup> In navolging van Sartre stelt De Beauvoir dat het zijn van de mens in diens niet-zijn ligt. Hierin verschilt de mens van objecten:

Van een tafel kun je een beschrijving geven die helemaal overeenkomt met de tafel. Hij is gemaakt van een bepaald materiaal, heeft een bepaald aantal poten, bepaalde afmetingen enzovoort. Mensen kunnen echter nooit op dezelfde manier vaststaan, omdat ze vrij zijn om hun eigen keuzes te maken en daarmee te veranderen.<sup>98</sup>

Wat mensen zijn, wordt bepaald door wat ze doen. Aangezien ze elke keer iets nieuws kunnen doen, ligt de identiteit van de mens nooit vast. Met andere woorden, de existentie van de mens gaat vooraf aan diens essentie. Dit betekent dat er geen bepaling van wat een mens *is* voordat deze *existeert*; de mens bepaalt zichzelf elke keer weer opnieuw door te bestaan – door vrij te zijn.

---

<sup>96</sup> Ibid., 12.

<sup>97</sup> Arp, *Bonds of Freedom*, 141.

<sup>98</sup> Simon Gusman en Arjen Kleinherenbrink, *Avonturen bestaan niet* (Amsterdam: Boom, 2018), 240.

Sartre stelt dat “‘vrij zijn’ niet betekent ‘krijgen wat je hebt gewild’, maar ‘zich ertoe brengen om uit zichzelf te willen (in de brede betekenis van kiezen).’”<sup>99</sup> Anders gezegd, in een gegeven situatie kan iemand altijd een keuze maken, hoe gelimiteerd de keuzemogelijkheden ook zijn. Sartre geeft als voorbeeld een gevangene; deze is niet altijd vrij om de gevangenis te verlaten, maar is wel vrij om te kiezen te proberen de gevangenis te verlaten, of om ervoor te kiezen het niet te proberen. ‘Vrij zijn’ betekent ‘autonomie van de keuze.’ De situatie waarin iemand zich bevindt, tast diens vrijheid niet aan; de mens kan niet ontsnappen aan de vrijheid.

De mens is zodoende een fundamenteel ambigu wezen dat gedoemd is tot vrijheid. Mensen ervaren de tragische ambiguïteit van hun bestaan, maar volgens De Beauvoir hebben filosofen deze altijd proberen te verhullen of op te lossen. Sommige filosofen ontkennen de ambiguïteit door “ofwel de geest te herleiden tot materie, ofwel de materie op te lossen in de geest, ofwel het verschil tussen beide te verdoezelen in de uniformiteit van één enkele grondsubstantie.”<sup>100</sup> Met andere woorden, die filosofen hebben de materie en/of de geest gereduceerd tot elkaar of tot een andere substantie. Zo reduceerde Plato bijvoorbeeld alles tot Ideeën, en heeft Daniel Dennett juist een naturalistische opvatting van de geest. Filosofen die het dualisme niet verwierpen, hebben het in hiërarchie geplaatst waardoor ofwel de dood ontkend wordt – door het een wezenlijk deel van het leven te maken of door de onsterfelijkheid te beloven – of het leven ontkend wordt – alsof het bedrieglijke schijn is waarachter de werkelijkheid verborgen ligt. Hoe dan ook heeft volgens De Beauvoir de moraal waar deze filosofen voor pleiten altijd hetzelfde doel:

Het ging erom de dubbelzinnigheid van het menselijk bestaan op te heffen door het zelf als pure innerlijkheid of pure uiterlijkheid te poneren, door de zintuiglijke wereld de rug toe te keren of er zich

---

<sup>99</sup> Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet*, vert. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2007), 605.

<sup>100</sup> De Beauvoir, *Moraal der Dubbelzinnigheid*, 10.

door te laten opslokken, door zich te oriënteren op de eeuwigheid of zich of zich op te laten sluiten in het hier en nu alleen.<sup>101</sup>

Een moraal die de ambiguïteit wil opheffen, vertelt ons dat ‘goed’ absolute waarde heeft die losstaat van de concrete wereld – zoals Plato’s *Idee van het Goede* – of dat we niets algemeen kunnen zeggen over wat ‘goed’ is door enkel te focussen op de concrete wereld – zoals Dennetts *Moral First Aid Manual*. Geen van de pogingen de ambiguïteit op te heffen zijn echter geslaagd. We kunnen niet aan de ambiguïteit van het menselijk bestaan ontsnappen, waardoor we het beter kunnen erkennen. Sterker nog, De Beauvoir stelt dat erkenning van de ambiguïteit noodzakelijk is voor een moraal die zin heeft:

[E]r [kan] slechts een “moeten” bestaan voor een zijnde dat zich, volgens de existentialistische definitie, in zijn “zijn” als probleem stelt. Het gaat derhalve om een zijnde dat zich van zijn “zijn” distantieert en toch dat “zijn” moet zijn.<sup>102</sup>

Alleen voor een ambigu wezen heeft het morele begrip ‘moeten’ betekenis. Als mensen geheel zouden samenvallen met hun ‘natuurlijke instincten’ of met hoe een God ze gemaakt heeft, dan zouden mensen geheel handelen volgens deze instincten of volgens ‘Gods wil.’ Mensen zouden dan geen autonomie van de keuze hebben, waardoor een moraal zinloos zou zijn. Een moraal heeft alleen betekenis voor een wezen voor wie een “tweespalt bestaat tussen natuur en ethiek,” aangezien het morele bewustzijn “zou verdwijnen zodra de morele wet zou worden tot natuurwet.”<sup>103</sup>

Vrijheid en ambiguïteit zijn zodoende het uitgangspunt voor de existentialistische moraal. Het feit van de existentie zelf valt buiten alle ethiek, aangezien elke waardebevestiging ontspringt aan de existentie: omdat we ons niet

---

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid., 13.

<sup>103</sup> Ibid.

kunnen begeven op het standpunt van onmenselijke objectiviteit, kunnen we geen reden geven waarom we bestaan die voorafgaat aan het bestaan zelf. Alleen omdat we bestaan, kunnen we waarden geven aan het menselijk bestaan. Waarden ontspringen zodoende uit de existentie. We hoeven ons niet af te vragen of ons bestaan in de wereld in objectieve, absolute zin nuttig of waardevol is buiten het feit van het leven om – het leven is immers alleen iets waard vanuit het leven zelf gezien. Het enige wat telt, is of we willen leven en onder welke voorwaarden.<sup>104</sup>

De Beauvoir stelt dat het misschien lijkt alsof we waarden willekeurig kunnen kiezen wanneer we zelf de voorwaarden kunnen vaststellen; alsof alles geoorloofd is als God niet bestaat. Maar juist wanneer er geen God is, kan de mens niet willekeurig kiezen:

[Het is] juist door zijn eigen verlatenheid op aarde dat de daden van de mens een definitief en volstrekt bindend karakter krijgen. Hij draagt de verantwoordelijkheid voor een wereld die niet het werk is van een vreemde macht, maar van hemzelf en waarin zijn nederlagen zo goed als zijn overwinningen hun afdruk laten.<sup>105</sup>

We hebben werkelijk invloed op een werkelijk bestaande wereld en dragen zodoende verantwoordelijkheid voor deze wereld. Wanneer iemand stelt dat wat mensen doen op aarde van geen enkel belang is, plaatst die zichzelf op het onmogelijke standpunt van onmenselijke objectiviteit. Ieder mens is vrij om het bestaan zin te geven; aan die vrijheid kan niemand ontsnappen.

Het idee van De Beauvoir dat er geen God is die de wereld ordent, komt overeen met Mortons kritiek op explosief holisme: zoals er geen God is die de wereld ordent en bepaalt hoe wij ons (moeten) gedragen, zo is er volgens Morton geen overkoepelende entiteit zoals Natuur die bepaalt hoe entiteiten zich gedragen, waardoor ons handelen concrete impact heeft op de wereld.

---

<sup>104</sup> Ibid., 18.

<sup>105</sup> Ibid.

#### 4.2 *Liberté – morele vrijheid*

Het erkennen van de ambiguïteit en vrijheid zijn volgens De Beauvoir belangrijk om een moraal te ontwikkelen die daadwerkelijk zin heeft. Ons handelen krijgt betekenis en zin door de vrijheid; het is de bron waaruit alle waarden ontspringen. Er bestaat immers geen betekenis voorafgaand aan het bestaan van de mens, waardoor vrijheid “geen kant-en-klare waarde is die van buitenaf om abstracte instemming van de mens vraagt,” maar als *causa sui* verschijnt:

Vrijheid wordt noodzakelijkerwijs opgeroepen door de waarden die zij zelf stelt en waardoorheen zij zichzelf stelt. Vrijheid kan een afwijzing van zichzelf geen zin geven, want door zichzelf af te wijzen, zou zij de mogelijkheid van *elke* zingeving afwijzen.<sup>106</sup>

Om ons bestaan te rechtvaardigen, moet de mens de vrijheid *willen*: de vrijheid moet zichzelf erkennen als bron van alle waarden. “Zichzelf als moreel wezen willen en zichzelf vrij willen” – dat wil zeggen, ‘bestaan’ en ‘handelen’ zin en waarden geven – “is één en dezelfde beslissing voor de mens.”<sup>107</sup> De vraag is hoe we de vrijheid kunnen willen wanneer we a priori vrij zijn. De Beauvoir schrijft dat deze tegenwerping alleen zin heeft als de vrijheid een ding of een kwaliteit was. Dat zou namelijk betekenen dat vrijheid iets is wat men kan bezitten of niet. Vrijheid is echter geen eigenschap of ding, maar vormt “één geheel met de permanente beweging van de dubbelzinnige realiteit die men existentie noemt, en die slechts is doordat men zichzelf tot zijn maakt.”<sup>108</sup>

De Beauvoir erkent dat ieder mens in oorspronkelijke zin vrij is doordat die zich spontaan in de wereld ‘werpt,’ maar stelt dat we geen betekenis aan ons handelen kunnen geven gebaseerd op deze spontaniteit. Deze vrijheid doet af aan het belang van de situatie van individuen en is niet toereikend als richtlijn *hoe* te handelen. Hoewel De Beauvoir Sartres notie van radicale vrijheid erkent,

---

<sup>106</sup> Ibid., 27.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Ibid., 28.

introduceert ze daarnaast de notie *morele vrijheid*. In tegenstelling tot radicale vrijheid is morele vrijheid afhankelijk van de situatie en biedt het ons de mogelijkheid om ons handelen inhoud te geven. Om morele vrijheid te verwezenlijken en zodoende zin te geven aan het leven en het handelen, moet men zich positief identificeren met diens projecten. Projecten zijn de doelen die men zich stelt en waarheen men zichzelf overstijgt. Door zich op een doel te richten, “bevestigt de spontaniteit zichzelf” en door de “inhoud van de wilsakte een grond te geven heeft mijn wil zichzelf meteen gelegitimeerd.”<sup>109</sup> Met andere woorden, een doel is gegrond wanneer men ervoor *kiest* het te gronden.

We moeten onze projecten grond en inhoud geven om vrijheid te verwezenlijken. Dit kan echter niet door er een willekeurige inhoud aan te geven. Het doel van iemands projecten is een situatie waarheen men zich overstijgt. Een doel voor een student bijvoorbeeld, is een diploma te behalen, zodat de student meer mogelijkheden heeft om zichzelf verder te ontwikkelen binnen de maatschappij. Het doel dat men zichzelf stelt, moet tevens dienen als uitgangspunt voor een nieuwe zelfoverstijging: om morele vrijheid te verwezenlijken, moet men permanent blijven reiken naar de vrijheid door zichzelf te overstijgen aangezien vrijheid een *beweging* is.<sup>110</sup> De inhoud van projecten moet zodoende gericht zijn op zelfoverstijging.

Terwijl de mens zichzelf overstijgt, onthult deze tegelijk de wereld. Elke keer wanneer de mens zich probeert te overstijgen, biedt de wereld namelijk weerstand waardoor het zich laat gelden. De vrijheid moet elke weerstand die ze tegenkomt overstijgen, aangezien een vrijheid “zichzelf slechts [kan] willen door zichzelf als onbepaalde beweging te willen.”<sup>111</sup> Hoewel mensen altijd een keuze hebben – in het ergste geval kan de vrijheid zich “bevestigen door een vrij gekozen dood” – is er in sommige gevallen meer weerstand dan in andere gevallen, waardoor de situaties die de vrijheid onthult niet altijd gelijkwaardig zijn. De vrijheid geeft voorkeur aan mogelijkheden die de minste weerstand bieden, die haar in staat

---

<sup>109</sup> Ibid., 29.

<sup>110</sup> Ibid., 31.

<sup>111</sup> Ibid., 36.

stellen haar doel te verwezenlijken en zich als onbeperkte beweging te realiseren – een mogelijkheid die bijvoorbeeld door zelfdoding wordt uitgesloten.

De inhoud van onze projecten onthult de wereld zodoende door middel van de weerstand die het aan de vrijheid biedt. Deze weerstand zorgt voor de mogelijkheid op mislukking van onze projecten en zodoende op de mislukking van zelfoverstijging. Om de vrijheid te redden van weerstand en mislukking, kunnen we echter niet zomaar afstand doen van de doelgerichtheid van onze projecten:

[W]anneer een deur niet opengaat, aanvaarden we dat we hem niet openen en we zijn vrij. Maar op die manier redt men alleen een abstract begrip van vrijheid, men ontdoet de vrijheid van elke inhoud en van elke waarheid.<sup>112</sup>

De vrijheid heeft geen inhoud wanneer het niet op een doel gericht is, waardoor die zinloos wordt en de macht van de mens tot niets gereduceerd wordt. Om *betekenismolle* vrijheid te bewerkstelligen, moeten onze projecten doelgericht zijn. Immers:

De doelgerichtheid van het project bepaalt de beperking van onze macht, maar dezelfde doelgerichtheid geeft het project inhoud en de kans zich te grondvesten.<sup>113</sup>

Alleen door inhoud te geven aan onze projecten met als doel zelfoverstijging, kan morele vrijheid zich verwezenlijken. Dit betekent dat de inhoud van onze projecten de toekomst niet moet vaststellen maar juist moet openen; het moet leiden tot nieuwe mogelijkheden zichzelf te overstijgen in de toekomst. De vrijheid moet het zijn zodoende niet proberen te vangen, maar juist te onthullen. Met andere woorden, door het zijn te onthullen opent de vrijheid de toekomst, in plaats van dat deze de toekomst sluit door het zijn vast te stellen.

---

<sup>112</sup> Ibid., 32.

<sup>113</sup> Ibid.

### 4.3 *Égalité – tegen onderdrukking*

Door de doelgerichtheid van onze projecten worden de grenzen aan onze macht onthuld en is onze vrijheid afhankelijk van de situatie waarin we ons bevinden. Dit betekent ook dat de gevangene zich in een situatie bevindt waarin die niet vrij is wanneer die diens gevangenschap niet aanvaard, omdat de gevangene dan niet de mogelijkheid heeft zich te overstijgen. De toekomst van de gevangene kan zodoende niet alleen door zichzelf worden afgesloten – wanneer de gevangene diens gevangenschap aanvaardt, sluit deze de mogelijkheid tot zelfoverstijging uit – maar ook door mensen die de gevangene hebben opgesloten. Andere bepalen voor een groot deel de wereld die de toekomst van het individu is, en kunnen zodoende zowel de toekomst voor iemand openen als iemands mogelijkheden beperken. Omdat mensen vrij zijn om hun projecten zelf inhoud te geven, zijn ze in staat andere mensen te onderdrukken.<sup>114</sup> De Beauvoir schrijft:

We hebben al gezien dat ieder mens zichzelf overschrijdt. Maar het komt voor dat deze overschrijding gedoemd is nutteloos op zichzelf terug te vallen omdat men haar afsnijdt van haar doeleinden. Dat is kenmerkend voor een situatie van onderdrukking.<sup>115</sup>

Onderdrukte mensen kunnen hun vrijheid niet verwezenlijken zoals niet-onderdrukte mensen dat wel kunnen. De vrijheid van een individu kan namelijk enkel worden verwezenlijkt wanneer de beweging van de existentie naar een open toekomst leidt.

De Beauvoir stelt dat wanneer een individu wordt afgesneden van diens toekomst, deze door onderdrukkers onder het sociale, politieke, culturele en economische niveau wordt gehouden dat onderdrukkers voor zichzelf hebben bemachtigd. Een manier waarop de onderdrukker de onderdrukte kan weerhouden van bevrijding, is door “zichzelf en zijn macht te camoufleren als ‘de natuurlijke

---

<sup>114</sup> Ibid., 90.

<sup>115</sup> Ibid., 88.

situatie,' want men kan nu eenmaal niet in opstand komen tegen de natuur.”<sup>116</sup> Dit argument zien we bijvoorbeeld terug in de onderdrukking van vrouwen. Echter, aangezien de mens een vrij en veranderlijk wezen is, kunnen we niet stellen dat een verhouding van onderdrukking natuurlijk – noodzakelijk en onveranderlijk – is.

Een andere manier van de onderdrukker om de situatie van onderdrukking in stand te houden, is door de onderdrukking te rechtvaardigen door te beweren in naam van ‘de beschaving’, ‘traditionele instituties’ en ‘aloude deugden’ te handelen. Het etiket ‘conservatief’ is hier zeer passend volgens De Beauvoir:

[Z]oals sommige mensen conservator zijn van een museum of een muntenkabinet, zo zijn anderen het van de *gegeven* wereld die in hun ogen moet blijven zoals die is.<sup>117</sup>

Met andere woorden: de onderdrukkers proberen het zijn vast te stellen in plaats van het te onthullen. Handelen in naam van tradities is volgens De Beauvoir niets anders dan vasthouden aan een verleden uit angst voor een onzekere toekomst. Dit idee lijkt overeen te komen met hoe Morton milieuactivisme dat Natuur wil redden bekritiseert. Dit soort milieuactivisme wil ‘de Natuur’ beschermen en behouden – niet gebaseerd op ecologische argumenten, maar op een ideaalbeeld dat is ontstaan in de Romantiek. De Natuur die men wil behouden is beheersbaar en voorspelbaar. Het loslaten van de notie ‘Natuur’ zorgt daarentegen voor onzekerheid, maar ook voor een open toekomst.

De onderdrukker zal volgens De Beauvoir echter niet beweren een verleden in stand te houden om de toekomst af te sluiten, maar zal beweren juist te handelen in naam van de toekomst. De onderdrukker beweert dan dat mensen in de toekomst profijt zullen hebben van de huidige situatie van onderdrukking; het heeft toekomstig *nut*. Het probleem met deze redenering is dat het woord ‘nut’ hier een absolute zin krijgt, terwijl iets alleen ‘nuttig’ kan zijn voor mensen wanneer ze in

---

<sup>116</sup> Ibid., 91.

<sup>117</sup> Ibid., 99.

staat zijn zelf doelen en waarden te stellen.<sup>118</sup> De Beauvoir schrijft dat het woord ‘nut’ “in werkelijkheid en op zichzelf genomen even weinig betekenis of zin heeft als de woorden ‘hoog,’ ‘laag,’ ‘rechts’ of ‘links.’ Het woord ‘nut’ duidt slechts een betrekking aan en vraagt om een nadere bepaling: iets is nuttig *voor* dit of dat.”<sup>119</sup> Zodoende kan de situatie van onderdrukking nooit nuttig zijn voor onderdrukte mensen – ook niet met het oog op de toekomst – aangezien ze niet in staat zijn hun eigen doelen en waarden te stellen; ze zijn niet vrij om ‘nut’ zin te geven.

Om de situatie van onderdrukking toch te rechtvaardigen, kan de onderdrukker beweren dat deze handelt met het oog op het welzijn van ‘de mensheid’. Maar de mensheid bestaat uit concrete individuen, waardoor het welzijn van de mensheid het welzijn van *alle concrete individuen* betreft. Wanneer de onderdrukker beweert dat de onderdrukking van sommigen goed is voor de mensheid, ontkent deze de waarde van het individu voor de mensheid als geheel. De onderdrukten zijn dan slechts van instrumentele waarde en zijn vervangbaar. Individuen worden zodoende gereduceerd tot onderdeel van de overkoepelende entiteit ‘Mens.’ De Beauvoir bekritiseert deze reductie van individuen tot het grotere geheel:

De algemene, volstreckte, absolute Mens bestaat niet en kan niet bestaan, alleen de afzonderlijke individuen mensen bestaan.<sup>120</sup>

We kunnen onderdrukking zodoende niet rechtvaardigen op basis van wat nuttig zou zijn voor ‘De Mens.’ Hier zien we wederom dat De Beauvoir zich afzet tegen iets wat Morton explosief holistisch zou noemen.

Om ethisch te handelen eist de moraal der ambiguïteit dat we streven naar vrijheid van bestaande individuen. De onderdrukker kan echter stellen dat wanneer men onderdrukking tegen wil gaan, de vrijheid van de onderdrukker ontkend wordt en dat diens toekomst wordt afgesloten. Het is waar dat de onderdrukker beperkt

---

<sup>118</sup> Ibid., 104.

<sup>119</sup> Ibid., 54.

<sup>120</sup> Ibid., 122.

wordt in diens macht wanneer de onderdrukten bevrijd worden. Dit lijkt in tegenspraak met de existentialistische moraal. Volgens De Beauvoir is het echter gerechtvaardigd de vrijheid van onderdrukkers te ontkennen, aangezien de vrijheid die dan ontkend wordt zich niet wijdt aan de vrijheid en zodoende niet gewaarborgd hoeft te worden.<sup>121</sup>

De onderdrukker zou ook zelf een einde kunnen maken aan de situatie van onderdrukking, zonder dat diens eigen vrijheid ontkend wordt. Wanneer iemand de vrijheid van anderen erkent, wordt diens eigen vrijheid namelijk niet beperkt:

[V]rij zijn betekent niet de macht hebben om wat dan ook te doen, het betekent dat men het gegevene kan overschrijden in de richting van een open toekomst. Sterker nog: andermans existentie als vrijheid bepaalt mijn situatie en is zelfs voorwaarde voor mijn eigen vrijheid.”<sup>122</sup>

Onze eigen vrijheid is door de onlosmakelijke verbondenheid met andere mensen afhankelijk van hen. Wanneer we slechts aanspraak maken op onze eigen vrijheid en niet die van anderen, beperken we ook onze eigen vrijheid.

#### *4.4 Humanité – vrijheid van alle mensen*

We kunnen niet ontsnappen aan de reële wereld waarin we onlosmakelijk verbonden zijn met andere mensen: mensen hebben invloed op elkaars situatie en bepalen door een wisselwerking elkaars projecten. Als we vrij willen zijn, moeten we ook willen dat er andere mensen bestaan voor en door wie de wereld begiftigd is met menselijke betekenissen:

Men kan de wereld slechts ontdekken op basis van een door de andere mensen ontdekte wereld. Elk project wordt bepaald door zijn

---

<sup>121</sup> Ibid., 99.

<sup>122</sup> Ibid.

wisselwerking met andere projecten; maken dat er “zijn is” betekent niets anders dan door het zijn heen communiceren met anderen.<sup>123</sup>

Alleen andere *vrije* mensen kunnen de existentie rechtvaardigen en het zijn betekenis geven. Zichzelf vrij willen – betekenis geven aan het zijn door het te onthullen en zich richting een open toekomst overstijgen – betekent daarom ook willen dat andere mensen vrij zijn. Mensen hebben invloed op elkaars situatie en elkaars projecten. Zij kunnen de toekomst voor elkaar openen door het zijn te onthullen en door het betekenis te geven, en zijn zodoende afhankelijk van elkaar.

Het lijkt nu misschien alsof de vrijheid van anderen slechts fungeert als middel om de vrijheid van het individu te bewerkstelligen. De vrijheid van andere mensen moet echter niet slechts gezien worden als een middel om de eigen vrijheid te verwezenlijken, maar moet tevens zelf als doel worden beschouwd. Ons handelen zou namelijk geen nut hebben wanneer we niet de vrijheid van andere mensen willen, aangezien volgens De Beauvoir de enige bepaling van ‘nut’ de mens zelf is.<sup>124</sup> Om het bestaan en handelen te rechtvaardigen, moet het absolute doel van ons handelen de vrije beweging van de existentie van *ieder* mens zijn. Dit maakt de bevrijding en het openen van de toekomst voor alle mensen een *morele eis*.<sup>125</sup> Alleen wanneer de vrijheid zichzelf bevestigt door zichzelf als absoluut doel te stellen – waarbij het de vrijheid van andere mensen nodig heeft om zichzelf te bevestigen – geeft men de inhoud van de eigen projecten grond en is men een moreel wezen.

De dubbelzinnige moraal is “geen abstracte formule, want hij wijst een ieder op concrete acties om te ondernemen” die gericht zijn op het openen van de toekomst en de bevrijding van ieder individu.<sup>126</sup> Zo is de morele afweging tussen de luxe en comfort van een individu of groep aan de ene kant en de vrijheid van een individu of groep aan de andere kant vrij eenvoudig. De moraal der dubbelzinnigheid geeft duidelijk voorkeur aan de vrijheid. De afweging wordt

---

<sup>123</sup> Ibid., 78.

<sup>124</sup> Ibid., 122.

<sup>125</sup> Ibid., 95.

<sup>126</sup> Ibid., 79.

echter complexer wanneer men een keuze moet maken tussen de ontkenning van de ene of de andere vrijheid.<sup>127</sup> De vraag is hoe we in een dergelijke situatie een ethische keuze moeten maken.

#### *4.5 De ethische keuze*

Volgens De Beauvoir maakt juist het feit dat we niet a priori kunnen stellen welke keuze ethisch gezien de beste is ons handelen betekenisvol:

Wil deze wereld enige betekenis hebben, willen onze ondernemingen een zin hebben en offers waard zijn, dan dienen wij het concrete en specifieke gewicht van deze wereld, de specifieke realiteit van onze ontwerpen en van onszelf te erkennen.<sup>128</sup>

Alleen in een gesitueerde wereld kan ons bestaan en handelen betekenis krijgen, aangezien de gesitueerdheid grenzen stelt die de vrijheid wil overstijgen, waardoor we redenen ontdekken om te handelen. Omdat de mens volgens De Beauvoir “de vrijheid moet willen als zijn eigen vrijheid en die van allen,” is het veroveren van vrijheid het project waardoor situaties rangorde krijgen; het is de leidraad voor al ons handelen.<sup>129</sup>

Toch is het niet gemakkelijk ethische beslissingen te maken. Het zijn namelijk geen wiskundige berekeningen, maar *vrije* beslissingen die onzekerheid en angst met zich meebrengen. We kunnen door onze gesitueerdheid immers onmogelijk rekening houden met alle relevante factoren van onze beslissing, laat staan dat we de precieze impact van onze keuzes kunnen voorspellen.<sup>130</sup> De onzekerheid en complexiteit zijn echter belangrijk voor het maken van ethische keuzes, omdat deze maken dat de keuzes vrij en betekenisvol zijn.

---

<sup>127</sup> Ibid., 123.

<sup>128</sup> Ibid., 115.

<sup>129</sup> Ibid., 85.

<sup>130</sup> Shotwell, *Against Purity*, 132.

Wanneer we bijvoorbeeld de politieke beslissing nemen een vrouwenquotum te hanteren, doen we dit met het oog op de bevrijding van de vrouw. Dit zou een morele beslissing zijn omdat het mogelijkheden creëert voor vrouwen zich te overstijgen naar een toekomst die hen meer mogelijkheden biedt naar nieuwe vrijheden te reiken. Het probleem is dat het vrouwenquotum ervoor zorgt dat mannen de mogelijkheid ontzegd wordt de banen te krijgen die voor vrouwen zijn vrijgemaakt, waardoor zij op hun beurt worden beperkt in hun vrijheid. Aangezien vrouwen in deze situatie echter meer obstakels ervaren dan mannen, kunnen we stellen dat het bevrijden van vrouwen door hen meer baankansen te bieden belangrijker is dan de mogelijkheid voor mannen om deze specifieke banen te krijgen. Wanneer we erkennen dat de mensheid niet slechts bestaat uit mannen en vrouwen maar bijvoorbeeld ook non-binaire personen, voegt dat complexiteit toe aan de situatie – complexiteit die we niet zomaar aan de kant kunnen schuiven als we een ethische beslissing willen maken.

Door het onthullen van de wereld, lopen we steeds tegen nieuwe morele dilemma's aan. De complexiteit van de wereld zorgt ervoor dat we nooit kunnen strijden voor de vrijheid van iedereen *tegelijk*. Dit betekent echter niet dat de bevrijding een betekenisloze zaak is. Vrijheid is volgens De Beauvoir geen ding dat mensen kunnen bezitten nadat ze het veroverd hebben, maar een permanente beweging. Ethische keuzes moeten gebaseerd zijn op het mogelijk maken en in stand houden van die beweging. In het voorbeeld van het vrouwenquotum wordt de toekomst direct voor vrouwen geopend, maar ook indirect voor non-binaire mensen en mannen, al kunnen we van tevoren niet precies voorspellen op welke manier.

De nadruk die De Beauvoir legt op onze gesitueerdheid, op onze wederzijdse afhankelijkheid, op de complexiteit van situaties en op ambiguïteit, maken dat de moraal die ze heeft ontwikkeld goed aansluit bij de ecologische gedachte van Morton. Ook het belang van onzekerheid is voor zowel de existentialistische ethiek als voor de ecologische gedachte belangrijk, aangezien dit erkenning geeft aan het feit dat we geen ultieme controle over de wereld hebben.

Een groot verschil echter tussen het denken van Morton en De Beauvoir is hoe ze over objecten denken. Waar De Beauvoir de ambiguïteit slechts aan mensen

toekent, moeten we volgens Morton *alle* objecten als spectraal en ambigu denken. In het volgende hoofdstuk laat ik zien hoe de ethiek van De Beauvoir eruit zou zien wanneer we nonmenselijke entiteiten als personen denken – zoals Morton bepleit – en hoe de ethiek der ambiguïteit een aanvulling kan zijn op Mortons co-existentialisme.

## 5. Co-existentialistische ethiek

In de voorgaande hoofdstukken werd al inzichtelijk gemaakt waar de theorieën van Morton en De Beauvoir raakvlakken hebben. In dit hoofdstuk zal ik dieper ingaan op waarom De Beauvoirs ethiek een passende aanvulling is op Mortons denken, en zal ik de vraag beantwoorden hoe een ecologisch geüpdatet versie van De Beauvoirs ethiek aan de hand van Mortons filosofie eruit kan zien. Dit zal ik doen door eerst uiteen te zetten hoe de existentialistische ethiek concreet geldt voor de situatie van onderdrukking van vrouwen, om vervolgens te onderzoeken hoe de existentialistische moraal geldt voor de situatie van overheersing van objecten.

### 5.1 *Ethisch handelen: in opstand tegen onderdrukking*

Volgens De Beauvoir is de vrouw de Ander. Zij wordt niet bepaald als zelfstandig wezen, maar wordt bepaald aan de hand van de man. De ongelijkwaardige verhouding tussen de seksen is volgens De Beauvoir voornamelijk te verklaren door de *situatie* van de vrouw: vrouwen zijn evenals als mannen vrije wezens, maar kenmerkend voor hun situatie is dat zij onderdrukt worden. Dit houdt in dat ze worden afgesneden van hun doeleinden en zodoende hun vrijheid niet kunnen realiseren.

Hoewel vrouwen het onderspit delven in de wederzijds afhankelijke verhouding tussen de seksen, wordt ook de vrijheid van mannen beperkt door de onderdrukking van vrouwen. Mannen hebben – in meerdere of mindere mate – de vrijheid en projecten van vrouwen nodig om de toekomst te openen. Een duidelijk voorbeeld hiervan is het besluit *Weinberger v. Wiesenfeld* van het Hoogerechtshof van de Verenigde Staten in de jaren '70. Stephen Wiesenfeld was getrouwd met Paula Polatschek. Ze kregen een kind, maar Polatschek stierf tijdens de bevalling, waardoor Wiesenfeld weduwnaar en alleenstaande vader werd van een pasgeboren kind. Hoewel Polatschek en Wiesenfeld beide een baan hadden, was Polatschek de kostwinner – wat toentertijd vrij ongebruikelijk was. Om voor zijn kind te kunnen zorgen, vroeg Wiesenfeld na het overlijden van Polatschek een uitkering voor nabestaanden aan. Deze werd hem echter geweigerd, omdat de uitkering slechts

voor weduwen beschikbaar was. Ruth Bader Ginsburg, die in die tijd werkzaam was als advocaat en zich inzette voor vrouwenemancipatie, pleitte tijdens de rechtszaak dat er sprake was van genderdiscriminatie ten opzichte van Wiesenfeld. Daarnaast benadrukte Ginsburg dat Polatscheks financiële bijdragen aan sociale premies niet gelijk werden behandeld ten opzichte van de bijdragen van mannen in loondienst, en dat zodoende niet alleen Wiesenfeld maar ook Polatschek werd gediscrimineerd. De onderdrukking van vrouwen – dat zij economisch onder het niveau van mannen gehouden worden – belemmerde in deze situatie de vrijheid van een man.

In dit voorbeeld zien we duidelijk dat de emancipatie van vrouwen – door het streven naar financiële en wettelijke gelijkheid – samenhangt met het openen van de toekomst voor mannen. Het veroveren van de vrijheid van vrouwen is zodoende niet alleen zaak voor vrouwen, maar ook voor mannen. Het gaat hier om een morele *eis*: ethisch handelen betekent het bevestigen van de vrijheid aangezien betekenis ontspringt aan de vrijheid.

De vraag is of de ethiek der ambiguïteit kan dienen als basis voor een ecologische ethiek die aansluit bij Mortons ecologische gedachte. Als we nonmensen meer als personen zouden zien, kunnen we wellicht stellen dat de onderdrukking van nonmensen – die zich uit in hun reductie tot ‘de Natuur’ – onethisch is. De Beauvoir stelt echter dat onderdrukking van mensen onethisch is omdat enkel mensen betekenis kunnen geven aan de wereld door hun vrijheid. Dit roept de vraag op of de existentialistische moraal en De Beauvoirs argument tegen onderdrukking ook toepasbaar zijn op nonmensen, aangezien deze gebaseerd zijn op de notie van vrijheid die alleen voor mensen is weggelegd.

## 5.2 *Ambiguïteit en spectraliteit*

Volgens De Beauvoir is de mens het *enige* wezen in de wereld dat niet met zichzelf samenvalt en dat vrij is; de mens het enige wezen waarbij een kloof bestaat tussen het wezen zelf en de wereld, terwijl die tegelijk niet aan de wereld kan ontsnappen:

De mens is zich bewust van de wereld en tegelijk is hij een deel ervan; hij poneert zich tegenover de wereld als pure innerlijkheid waarop geen uiterlijke macht vat heeft, en tegelijkertijd ervaart hij zichzelf als ding, bekneld onder het doffe gewicht van de wereld.<sup>131</sup>

Morton bekritiseert echter dat de mens het enige wezen is dat ‘innerlijke ruimte’ heeft en niet geheel met zichzelf samenvalt. In lijn met OOO meent Morton dat voor *alle* wezens een kloof bestaat. De ambiguïteit van iets zijn en niet-zijn is niet slechts voor mensen weggelegd, maar geldt voor alle objecten. Morton noemt deze ambiguïteit spectraliteit. Objecten zijn spectraal: ze schommelen tussen zijn en verschijnen in. Spectraliteit zorgt ervoor dat we niet met zekerheid kunnen zeggen of iets levend is of nonlevend; bewust of onbewust; actief of passief. Het kan gedacht worden als ‘index van realiteit of *nauwkeurigheid*.’<sup>132</sup> Morton geeft als voorbeeld de keuze die je moet maken tussen twee verschillende lenzen bij de opticien:

When in the optician’s the doctor hones in your prescription, you face an inevitable choice between two different kinds of lens, either of which might work, but because they are so subtly different from one another it’s hard to tell which one is better. The doctor asks, “Which one? Number one, or number two? Number one, or number two?” You might as well choose one or the other. The basic, irresolvable ambiguity that happens at that moment is a signal of the *accuracy* of the prescription.<sup>133</sup>

De ambiguïteit van deze situatie – dat beide lenzen prima zouden zijn – laat de nauwkeurigheid zien van het voorschrift van de dokter. Hoewel de keuze voor de ene lens en de keuze voor de andere lens verschillen, zijn ze op een vreemde manier

---

<sup>131</sup> De Beauvoir, *Moraal der Dubbelzinnigheid*, 9.

<sup>132</sup> Morton, *Humankind*, 81.

<sup>133</sup> *Ibid.*

hetzelfde aangezien ze allebei leiden tot beter zicht. De lenzen zijn spectraal omdat ze beide de mogelijkheid hebben de juiste lens te zijn. Het spectrale domein is zodoende niet een domein van onbepaaldheid – de ene lens is de andere niet – maar van ambiguïteit, waarbij er veel meer variabelen zijn dan in het bovengenoemde voorbeeld. Het waarderen van die ambiguïteit – waarbij we erkennen dat nonmensen ook teruggetrokken zijn, dat hun toegangsmodi even geldig zijn als die van mensen en dat nonmensen ook persoon zijn omdat ‘persoon’ spectraal is – is waar ethiek volgens Morton over moet gaan.<sup>134</sup>

Het is niet altijd duidelijk welke keuze beter is, aangezien er geen absoluut juiste keuze is, waardoor ambiguïteit en onzekerheid belangrijke aspecten zijn van Mortons ethiek. Ook volgens De Beauvoir bestaan er geen absoluut juiste keuzes. De ambiguïteit van het menselijk zijn – dat mensen vrije wezens zijn die hun situatie kunnen overstijgen en tegelijk niet kunnen ontsnappen aan hun gesitueerdheid – maakt dat de ethische keuze geen mathematische maar een vrije keuze is. Volgens De Beauvoir “moet [een handeling die de mens wil dienen] er juist goed op letten dat zij de dubbelzinnigheid onderweg niet uit het oog verliest” omdat deze juist als vrije en onzekere keuze met concrete gevolgen betekenis krijgt.<sup>135</sup>

Wanneer het doel van een handeling zich als absoluut voordoet en de handeling zich blindelings voltrekt, ontkent deze de ambiguïteit en verliest zodoende haar zin of krijgt een onverwachte en ongewenste zin. Men focust dan slechts op het doel van de handeling, en neemt de middelen om het doel te bereiken voor lief. Dit doet bijvoorbeeld de PVV wanneer deze ‘vrijheid’ als doel heeft, maar hierbij de vrijheid van specifieke mensen wil opofferen om het beoogde doel te bereiken. De concrete mensen wiens vrijheid wordt ontkend doen er niet toe, alleen het abstracte doel dat de PVV ‘vrijheid’ noemt is van belang.

Aan de andere kant moeten er soms offers gemaakt worden om het doel te behalen. Bij ethische beslissingen is belangrijk dat ze “niet overhaast en lichtvaardig worden genomen en dat het kwaad dat men doet geringer is dan het

---

<sup>134</sup> Morton, *Being Ecological*, 177.

<sup>135</sup> De Beauvoir, *Moraal der Dubbelzinnigheid*, 166.

kwaad dat men ermee voorkomt.”<sup>136</sup> Dit hebben bijvoorbeeld de klimaatactivisten gedaan bij het blokkeren van de A12. Zij liepen het risico gearresteerd te worden, maar hebben dit offer afgewogen tegen het doel dat zij voor ogen hadden: ze meenden dat het kwaad dat voorkomen kan worden door zich in te zetten tegen overheidssubsidies van fossiele brandstoffen zwaarder weegt dan het kwaad dat men met deze actie veroorzaakte.

De ethische keuze is een afweging tussen de gerealiseerde en de beoogde waarden, waarbij het belang van de concrete situatie en van het doel dat men nastreeft zorgvuldig worden afgewogen. Het erkennen van de ambiguïteit betekent de mogelijkheid erkennen dat individuen onderling verbonden zijn, en dat zodoende niet de “onpersoonlijke, algemene mens de bron is van alle waarden, maar de veelvoudigheid van alle concrete, individuele mensen die zich op hun eigen doelen richten,” en die door hun onderlinge verbondenheid “wetten kunnen ontwerpen die geldig zijn voor allen.”<sup>137</sup> Het gaat hier voor De Beauvoir om de ambiguïteit van het zijn van een individu en tegelijk onderdeel zijn van een groep. Ook in de ecologische ethiek die Morton voor zich ziet moet er ruimte zijn voor deze ambiguïteit:

One car ignition firing doesn't cause global warming. Two? No. Three? No. You can work your way all the way to one billion and the same logic will hold.<sup>138</sup>

Als individu heeft niemand opwarming van de aarde veroorzaakt; de paar ritjes met de auto vallen statistisch gezien in het niet. Wanneer we echter alle autoritjes van ieder mens bij elkaar optellen, maakt dit een significant verschil. Heeft het dan impact wanneer we de auto pakken om boodschappen te doen? Ja en nee. Ja, omdat we deel zijn van een collectief dat opwarming van de aarde heeft veroorzaakt, en nee, omdat we als individu nooit zoveel kunnen uitstoten om in ons eentje

---

<sup>136</sup> Ibid., 163.

<sup>137</sup> Ibid., 20-21.

<sup>138</sup> Morton, *Being Ecological*, 57.

opwarming van de aarde te veroorzaken. Het erkennen van deze ambiguïteit is zowel voor Morton als voor De Beauvoir belangrijk voor het maken van ethische keuzes.

### *5.3 Vrijheid en solidariteit: wederzijdse afhankelijkheid*

Voor De Beauvoir is het doel van ethisch handelen de vrije beweging van de existentie. Voor Morton is het doel van ethisch handelen solidariteit bewerkstelligen. De vraag is nu hoe De Beauvoirs notie van vrijheid en Mortons notie van solidariteit zich tot elkaar verhouden.

De Beauvoir stelt dat onderdrukking immoreel is omdat “geen enkele existentie zich volwaardig kan ontplooiën wanneer zij zich tot enkel zichzelf beperkt en niet appelleert aan de existentie van anderen.”<sup>139</sup> Kenmerkend voor een situatie van onderdrukking is wanneer mensen door andere mensen worden weerhouden hun projecten te realiseren. De Beauvoir schrijft:

Een dergelijke situatie is nooit natuurlijk: de mens wordt niet onderdrukt door de dingen, maar door andere mensen. [...]  
Uiteindelijk kan alleen de mens een vijand voor de mens zijn, want alleen een mens kan hem de zin van zijn handelingen, van zijn leven ontnemen, omdat omgekeerd ook alleen een mens hem in zijn existentie kan bevestigen en hem daadwerkelijk als vrijheid kan erkennen.<sup>140</sup>

Volgens De Beauvoir kunnen mensen alleen door andere mensen onderdrukt worden omdat ze ontologisch verschillen van objecten; mensen zijn vrij terwijl objecten geheel met zichzelf samenvallen. Morton meent echter dat objecten niet geheel samenvallen met hun relaties en/of onderdelen. Hen erkent weliswaar dat mensen verschillen van objecten, “[m]aar alleen omdat iets apart en verschillend is, betekent het niet dat we het op een ethische of ontologische manier van ons kunnen

---

<sup>139</sup> De Beauvoir, *Moraal der Dubbelzinnigheid*, 74.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 88-89.

onderscheiden.”<sup>141</sup> Mensen zijn niet de enige wezens die betekenis kunnen geven aan de wereld. Nonmensen hebben net zo goed impact op de wereld als mensen:

An artwork does something to you [...]. If you think [...] that only humans are empowered with the magical ability to impose meaning and temporality on things, then you are in for a bigger shock, because as I've argued, art emits time, which tells you something about how everything emits time. It's designing your future as much as you're designing its.<sup>142</sup>

Het idee dat alleen mensen betekenis kunnen geven aan de wereld omdat alleen mensen vrij zijn, hangt samen met het radicale onderscheid tussen actief en passief. Volgens Morton moeten we het rigide onderscheid tussen handelen en gedragen echter loslaten en het als spectraal zien, waardoor we betekenis die nonmensen hebben aan henzelf kunnen toeschrijven, in plaats van slechts aan mensen. Nonmensen onthullen de wereld en kunnen de toekomst voor ons openen of afsluiten. Denk bijvoorbeeld aan hoe allerlei technologische apparaten ons in staat stellen opwarming van de aarde te meten, of hoe opwarming van de aarde de toekomst sluit voor bepaalde mensen. Die objecten beïnvloeden en geven betekenis aan onze projecten. Nonmensen hebben volgens Morton net zo goed impact op elkaar en op ons als wij op hen. Zodoende moet een ecologische ethiek ook over nonmensen gaan en gericht zijn op solidariteit met (tenminste levende) nonmensen.

Voor zowel de vrijheid waar we volgens De Beauvoir naar moeten streven als voor de solidariteit die we volgens Morton moeten bewerkstelligen, zijn wederzijdse afhankelijkheid (van mensen onderling voor De Beauvoir en van mensen en nonmensen voor Morton) en de betekenis die anderen geven aan de wereld belangrijke aspecten. Hierbij speelt voor beide filosofen het streven naar een open toekomst een grote rol. Volgens De Beauvoir moeten we de toekomst openen zodat de vrijheid de mogelijkheid heeft zich te blijven bevestigen. Vanwege de

---

<sup>141</sup> Morton, *Being Ecological*, 176.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 79.

onderlinge afhankelijkheid van mensen, houdt het openen van de toekomst in de mogelijkheid creëren naar nieuwe vrijheden te reiken voor *ieder* mens door het zijn te onthullen. Met andere woorden: onze projecten moeten erop gericht zijn zelfoverstijging mogelijk te maken voor mensen door hun vrijheid te erkennen.

Ook voor de ecologische ethiek van Morton speelt een open toekomst een belangrijke rol, aangezien “[s]olidariteit betekent bevrijd te worden van vastzitten in het verleden en een bruisende *nuheid* hebben betreden waarin de toekomst zich opent.”<sup>143</sup> Het is de open toekomst – een relatief onvoorspelbare en onzekere toekomst – waar ecologisch handelen op gericht moet zijn. Dit betekent dat ecologisch handelen niet gebaseerd kan zijn op duurzaamheid of efficiëntie, aangezien dat impliceert dat we de gevolgen van ons handelen geheel kunnen overzien en er complete controle op hebben. Het erkennen en waarderen van nonmensen als personen daarentegen houdt in dat we onszelf toestaan afhankelijk te zijn van nonmensen en te erkennen dat zij ook betekenis geven aan onze wereld omdat we ze niet geheel kunnen vatten en domineren:

Things are open. Open also in the sense of potential—things can happen in an OOO world, because things aren’t totally keyed to human lamplight, they aren’t totally meshed together, because in that world nothing could happen, there would just be this completely locked together jigsaw that you could never take apart or put back together.<sup>144</sup>

Juist omdat dingen open zijn, vindt er verandering plaats. En omdat we andere objecten nooit geheel kunnen vatten, kunnen we er geen complete controle over hebben. Objecten gedragen zich niet precies zoals wij willen dat ze zich gedragen. De controle die we denken te hebben wanneer we streven naar duurzaamheid en efficiëntie, hebben we in werkelijkheid niet. We kunnen zodoende nooit van tevoren voorspellen wat de precieze gevolgen zijn van ons handelen.

---

<sup>143</sup> Morton, *Humankind*, 19.

<sup>144</sup> Morton, *Being Ecological*, 54.

#### 5.4 Co-existentialisme: een ecologische geüpdatet existentialistische ethiek

Een ecologische ethiek moet zodoende niet proberen de toekomst compleet te beheersen, maar moet gericht zijn op het openhouden van de toekomst. Hiervoor hebben we een ethiek nodig waarin ambiguïteit en onzekerheid een prominente rol spelen:

Perhaps the best way to participate in coexistence after God and nature is to finally admit that we humans do not know the best way to participate in coexistence. We do not know as much as we often pretend to know, and we are not in control, at least not to the exaggerated extent to which humans with power and privilege at their disposal tend to think that they have control.<sup>145</sup>

Volgens Sam Mickey kunnen we co-existentialisme zien als “een ethische oriëntatie van respect voor de meeslepende alteriteit van andere mensen en nonmensen.”<sup>146</sup> Als we nonmensen meer als personen zien, zoals Morton bepleit, betekent dit dat we erkennen dat nonmensen net zo goed invloed hebben op ons als wij op hen, dat zij net zo goed betekenis geven en dat onze vrijheid afhankelijk is van zowel nonmensen als van andere mensen.

De verhouding tussen mensen en nonmensen kunnen we dan vergelijken met de verhouding tussen mannen en vrouwen als Subject en Ander zoals De Beauvoir die beschrijft. Deze verhouding is niet noodzakelijk, en mensen zijn niet minder vrij wanneer ze geen totale controle hebben over nonmensen. Vrijheid betekent namelijk niet “de macht hebben wat dan ook te doen”, maar “dat men het gegevene kan overstijgen in de richting van een open toekomst.”<sup>147</sup> De uitbuiting van

---

<sup>145</sup> Sam Mickey, *Coexistentialism and the Unbearable Intimacy of Ecological Emergency* (Lanham: Lexington Books, 2016), 59.

<sup>146</sup> Sam Mickey, “Spiritual Ecology: On the Way to Ecological Existentialism,” *Religions* 11, 580 (2020), 7, geraadpleegd op 18 oktober, 2022, doi:10.3390/rel11110580.

<sup>147</sup> De Beauvoir, *Moraal der Dubbelzinnigheid*, 99.

nonmensen tegengaan, is zodoende niet noodzakelijk in strijd met de menselijke vrijheid.<sup>148</sup>

Sterker nog, als we een existentialistische ecologische ethiek denken, wordt de bevrijding van nonmensen een *morele eis*. Onze projecten moeten namelijk gericht zijn op het verwezenlijken van de vrijheid door te streven naar een open toekomst; wanneer we objecten proberen te vangen en te domineren, zitten we juist vast in het verleden. We kunnen handelen dat streeft objecten te domineren niet rechtvaardigen, omdat dit geen verwezenlijking is van de vrijheid die nodig is om ons handelen te rechtvaardigen. We kunnen de vleesindustrie niet rechtvaardigen door te stellen dat vlees eten ‘natuurlijk’ is. We kunnen ontbossing niet rechtvaardigen door te stellen dat het nuttig is voor ‘de mensheid’ om van de bomen windmolens te bouwen. We kunnen niet rechtvaardigen dat er geen kerncentrale mag worden gebouwd om ‘de Natuur’ te beschermen. Een existentialistische ecologische moraal wijst ons er zodoende op dat ethisch handelen gericht moet zijn op de bevrijding van objecten.

Deze ‘bevrijding’ van objecten kunnen we zien als het loslaten van het idee dat objecten alleen betekenis krijgen in het licht van menselijke projecten. Dat wil zeggen, we moeten afstappen van het idee dat objecten een bepaalde functie hebben – zoals het idee dat varkens bedoeld zijn om door ons opgegeten te worden of dat plastic bedoeld is als verpakkingsmateriaal – en in plaats daarvan ons afvragen wat die objecten *zelf* zijn en doen, waarbij we rekening houden met het feit dat we nooit een definitief antwoord kunnen geven op die vraag. Met deze onzekerheid in ons achterhoofd kunnen we een veel nauwkeurigere afweging maken van hoe te handelen ten opzichte van objecten.

De reductie en overheersing van nonmensen door mensen moet worden tegengegaan omdat onze eigen vrijheid afhankelijk is van nonmensen. Door ons af te vragen wat nonmensen zijn en doen, kunnen nonmensen de wereld voor ons onthullen. De vraag is of we nonmensen enkel en alleen niet moeten domineren om

---

<sup>148</sup>Zie: Marcia Morgan, “An Existential Ecofeminism and a Renewed Critical Theory of Nature: An Imagined Dialogue between Simone de Beauvoir and Jürgen Habermas,” *Idéias* 8 (2017): 180-190, geraadpleegd op 25 juli, 2022, doi:10.20396/ideias.v8i1.8649780.

onze eigen vrijheid te bevestigen, of dat we ook ethisch moeten handelen ten opzichte van objecten omwille van zichzelf. We kunnen ons afvragen of nonmensen merken dat ze worden onderdrukt of niet, en of ze dan dezelfde ethische waarde hebben als mensen.

Nu is er uiteraard niet alleen verschil tussen mensen en nonmensen, maar ook tussen nonmensen onderling. Een kat of een aap zouden we gemakkelijker bewustzijn toekennen dan stenen omdat die eersten meer op ons lijken, waardoor we kunnen erkennen dat zij wel wat merken van hun onderdrukking. We kunnen ons echter afvragen of een entiteit zich bewust moet zijn van diens onderdrukking om hier iets van te merken of om ethische waarde toegekend te krijgen: moet een varken in een megastal zich bewust zijn van dat deze onderdrukt wordt om te lijden en om ethische waarde te hebben?

Zoals Morton stelt moeten we wezens niet als bewust of onbewust zien, maar moeten we ze als spectraal beschouwen. We kunnen er niet *zeker* van zijn of en welke wezens iets merken van hun onderdrukking, we kunnen het alleen *benaderen* aangezien spectraliteit gezien kan worden als index van realiteit of nauwkeurigheid. Wanneer entiteiten schommelen tussen bewust en onbewust meer schommelen *richting* bewust, en het zodoende waarschijnlijker is dat ze iets merken van hun situatie, kunnen we die entiteiten misschien een andere ethische waarde toekennen dan wanneer entiteiten *waarschijnlijker* niet iets merken van hun situatie. Zodoende kunnen we een kat meer ethische waarde toekennen dan een steen. Dit maakt – denk ik – dat Morton pleit voor solidariteit met *tenminste* vreemde vreemden.

Een ecologisch geüpdatet versie van de existentialistische moraal kan ons – in tegenstelling tot Mortons ecologische ethiek – houvast bieden voor of, hoe en waarom we moeten handelen zonder de ambiguïteit te verliezen; en erkent – in tegenstelling tot De Beauvoirs ethiek – het belang van nonmensen. Handelen volgens deze moraal houdt dan in dat onze projecten gericht moeten zijn op zowel de bevrijding van mensen als van nonmensen.

Een voorbeeld hiervan is de keuze megastallen te verbieden. Niet alleen zou dit de dieren in de veehouderijen bevrijden door hun meer hun koe-ding of varkens-ding te laten doen, maar ook zou het waarschijnlijk bijdragen aan het oplossen van

de stikstof crisis. Een grote hoeveelheid neerslag van ammoniak (grotendeels afkomstig uit veeteelt) zorgt voor verzuring, wat voedingsstoffen in de bodem, plantensoorten en dieren die afhankelijk zijn van die plantensoorten verdrijft. Wat de precieze gevolgen zijn afname van biodiversiteit voor mensen kunnen we niet voorspellen. We weten echter wel dat biodiversiteit kan helpen opwarming van de aarde tegen te gaan, kan bijdragen aan een schone lucht en schoon water en de bodemkwaliteit kan verbeteren. De boeren die megastallen bezitten, en die deze zouden kwijtraken wanneer megastallen verboden worden, lijken wellicht in de eerste instantie beperkt te worden in vrijheid doordat hun mogelijkheden om te boeren, worden beperkt. Echter, ook zij zijn afhankelijk van een schone lucht, schoon water, een gezonde bodem en biodiversiteit. Wanneer zij hun megastallen behouden, sluiten ze uiteindelijk de toekomst voor zowel zichzelf als voor andere levensvormen.

De existentialistische ethiek van De Beauvoir lijkt genoeg aansluiting te vinden bij Mortons ecologische gedachte en zou een goede aanvulling kunnen zijn op diens co-existentialisme – namelijk door te onderbouwen dat onze projecten gericht moeten zijn op een open toekomst en tegen onderdrukking om het bestaan betekenis te geven. Tegelijk kan Mortons ecologische gedachte De Beauvoirs ethiek verrijken door haar inzichten uit te breiden naar nonmensen, in plaats van zich te beperken tot mensen. Te handelen volgens de ecologisch geüpdatet versie van de existentialistische moraal – die we heel toepasselijk een *co-existentialistische moraal* kunnen noemen – betekent dan keuzes maken die leiden tot het openen van de toekomst en bevrijding van objecten.

## Conclusie

In deze scriptie heb ik onderzocht of de existentialistische moraal van De Beauvoir een aanvulling kan zijn op Mortons ecologische gedachte, en andersom of Mortons ecologisch denken een aanvulling kan zijn op De Beauvoirs existentialistische moraal, om een ecologische ethiek te vormen. Om dit te doen heb ik in het eerste hoofdstuk Mortons kritiek op antropocentrisme uiteengezet aan de hand van Harmans OOO. In navolging van Harman argumenteert Morton dat objecten niet gereduceerd kunnen worden omdat *alle* objecten teruggetrokken zijn; er bestaat een kloof tussen elke entiteit en de wereld. Dit betekent dat geen enkel object – ook mensen niet – een ander object geheel kan uitputten. We kunnen het *zijn* van objecten zodoende niet gelijkstellen met onze *kennis* van hen. Dat objecten niet gereduceerd kunnen worden, betekent dat er geen explosief holistische entiteit kan bestaan aangezien deze objecten overmijnt. Daarom stelt Morton dat Natuur als overkoepelend object niet werkelijk bestaat. Natuur is een *sensueel* object: het is een *verschijning-voor* mensen. Om ecologisch te denken en recht te doen aan de ecologische wezens die werkelijk bestaan, moeten we volgens Morton dan ook het antropocentrische concept ‘Natuur’ loslaten; we kunnen geen ecologische houding aannemen gebaseerd op het ideaalbeeld Natuur.

In het tweede hoofdstuk heb ik uiteengezet hoe we volgens Morton ecologisch moeten denken. In plaats van ecologisch handelen te baseren op Natuur, moeten we volgens Morton erkennen dat andere wezens op dezelfde manier bestaan als wij; ze zijn teruggetrokken en eindig. Voordat Morton in aanraking kwam met OOO, meende hen dat dit alleen gold voor *vreemde vreemden*, oftewel andere levensvormen. Door invloed van OOO en het analyseren van *hyperobjecten*, heeft Morton dit inzicht uitgebreid naar *alle* objecten. Hyperobjecten maken door hun (voor ons) massale verspreiding over tijd en ruimte op een uitvergrote manier duidelijk dat objecten teruggetrokken zijn. Het bestaan van hyperobjecten toont dat we verbonden zijn met andere wezens; we co-existeren. Wij hebben impact op hen en zij op ons (en elkaar). Dit is waarom we volgens Morton solidariteit moeten bewerkstelligen met *tenminste* vreemde vreemden. Solidariteit bewerkstelligen

betekent volgens Morton wederzijdse afhankelijkheid erkennen door andere wezens ook als *persoon* te zien. Dit houdt in dat we moeten inzien dat de toegangsmodi van nonmensen even geldig is als de menselijke toegangsmodus ‘denken’ en dat nonmensen de werkelijkheid net zo goed construeren als mensen.

Solidariteit dient als basis voor Mortons ecologische ethiek. Mortons ethiek mist echter concrete richtlijnen voor *hoe* en *zelfs of* we moeten handelen. Dit is waarom ik in het derde en vierde hoofdstuk De Beauvoir introduceer. In het derde hoofdstuk heb ik de analyse van en kritiek op de ongelijkwaardige man/vrouw verhouding volgens De Beauvoir uiteengezet. De Beauvoir stelt dat vrouwen op dezelfde manier als mannen bestaan, maar dat hun concrete situatie hun vrijheid beperkt. De ongelijke verhouding tussen de seksen is volgens De Beauvoir echter niet noodzakelijk, en verandering in de verhouding is volgens De Beauvoir zelfs een *morele eis*. Ik heb beargumenteerd dat de verhouding tussen mannen en vrouwen vergelijkbaar is met de verhouding tussen mensen en nonmensen: mensen en nonmensen bestaan, net als mannen en vrouwen, op dezelfde manier. De ongelijkwaardige verhouding tussen mensen en nonmensen, waarbij mensen nonmensen compleet willen domineren, is niet noodzakelijk. De vraag is of verandering in die verhouding ook een morele eis is wanneer we de existentialistische moraal ecologisch updaten.

Om dit te onderzoeken heb ik in het vierde hoofdstuk de moraal der dubbelzinnigheid van De Beauvoir belicht. In deze ethiek staan ambiguïteit en vrijheid centraal. De mens is volgens De Beauvoir een dubbelzinnig wezen dat vrij is, en tegelijk niet geheel aan diens concrete situatie kan ontsnappen. Hoewel De Beauvoir erkent dat de mens radicaal vrij is, zoals Sartre stelt, is dit volgens haar niet genoeg om een ethiek op te baseren. Daarom introduceert zij de notie *morele vrijheid*. Morele vrijheid houdt in dat mensen betekenis kunnen geven aan hun handelen; ons handelen heeft alleen zin en kan dus alleen morele betekenis krijgen wanneer we in vrijheid inhoud geven aan onze projecten. Het is belangrijk op te merken dat vrijheid volgens De Beauvoir geen *ding* is, maar een *beweging* van zelfoverstijging. Om vrijheid te bewerkstelligen moet de vrijheid dan ook gericht zijn op een open toekomst die nieuwe zelfoverstijging mogelijk maakt.

Morele vrijheid is in tegenstelling tot radicale vrijheid geen *solo act*, maar is afhankelijk van de situatie. Omdat onze projecten een doel hebben, worden de grenzen van de vrijheid onthuld. De Beauvoir stelt dat mensen door hun vrijheid in staat zijn elkaar te onderdrukken; ze kunnen de toekomst voor elkaar sluiten. Onderdrukking is echter immoreel aangezien onze vrijheid afhankelijk is van de vrijheid van anderen: anderen kunnen niet alleen de toekomst voor ons sluiten maar ook *openen*. Inhoud geven aan onze projecten doen we namelijk niet in isolatie, maar hangt altijd samen met de betekenis die anderen geven door hun projecten. Moreel handelen moet dan niet alleen gericht zijn op het verwezenlijken van de individuele vrijheid, maar ook op de vrijheid van andere mensen. De existentialistische moraal biedt ons zodoende richtlijnen voor hoe we ethische keuzes moeten maken en hoe we situaties kunnen rangschikken. Tegelijk erkent de existentialistische moraal de complexiteit van situaties, waardoor de ethische keuze een vrije keuze blijft en geen objectieve berekening is.

In het laatste hoofdstuk van deze scriptie heb ik de raakvlakken tussen de theorie van Morton en De Beauvoir belicht. Voor beide filosofen spelen ambiguïteit, wederzijdse afhankelijkheid en een open toekomst een belangrijke rol in hun denken. Ik heb beargumenteerd dat waar Morton ons niet vertelt of en hoe we moeten handelen, de existentialistische moraal van De Beauvoir een goede aanvulling is. Tegelijk heb ik geprobeerd aan te tonen dat de manier waarop Morton over objecten denkt een verrijking is van de existentialistische moraal. In het licht van deze co-existentialistische ethiek is de onderdrukking van nonmensen tegenaan een morele eis en kunnen we onze ecologische projecten zodoende rangschikken.

## Bibliografie

- Arp, Kristana. *The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existentialist Ethics*. Chicago: Open Court Publishing Company, 2001.
- Beauvoir, Simone de. *De Tweede Sekse*. Vertaald door Jan Hardenberg en Jakob Mordegaai. Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2018.
- Beauvoir, Simone de. *Pleidooi voor een Moraal der Dubbelzinnigheid*. Vertaald door Paul Rodenko en Lev Mordegaai. Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2018.
- CBS. "CBS man/vrouw loonverschil." Geraadpleegd op 15 januari, 2023. <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2022/46/man-vrouwloonverschil-weer-iets-verder-afgenomen>.
- Daigle, Christine en Landry, Christina. "An Analysis of Sartre's and Beauvoir's Views on Transcendence: Exploring Intersubjective Relations." *PhaenEx* 8, nr. 1 (2013): 91-121. Geraadpleegd op 13 februari, 2023. doi:10.22329/P.V8I1.3905.
- Emancipatiemonitor. "Wie zorgt er voor de kinderen." Geraadpleegd op 28 februari, 2023. <https://digitaal.scp.nl/emancipatiemonitor2018/wie-zorgt-er-voor-de-kinderen/>.
- Gusman, Simon en Kleinherenbrink, Arjen. *Avonturen bestaan niet*. Amsterdam: Boom, 2018.
- Harman, Graham. *The Quadruple Object*. Winchester: Zero Books, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie van de Geest*. Vertaald door Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2013.
- Holmes, Steve K. "Wither Ecocriticism in the Era of the Hyperobject? A Review of Timothy Morton's

Ecology without Nature and The Ecological Thought.” *Journal of Ecocriticism* 4, nr.1 (2012):

57-61.

IPCC. “Klimaatrapport IPCC.” Geraadpleegd op 28 februari, 2023.

<https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/>.

King, Roger J. H. “Caring about Nature: Feminist Ethics and the Environment.” *Hypatia* 6, nr. 1 (1991):

75-89. Geraadpleegd op 18 oktober, 2022. doi:10.1111/j.1527-2001.1991.tb00210.x.

King, Ynestra. “The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology.” In *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, geredigeerd door Judith Plant, 18-28. Santa Cruz: New Society Publishers, 1989.

Kruks, Sonia. “Simone de Beauvoir and the Limits to Freedom.” *Social Text* nr. 17 (1987): 111-22.

Geraadpleegd op 9 februari, 2023. doi:10.2307/466482.

Latour, Bruno. *Oog in oog met Gaia*. Vertaald door Rokus Hofstede en Katrien Vandenberghe. Amsterdam:

Octavo publicaties, 2020.

Marx, Karl. *Het Kapitaal: Kritiek van de politieke economie*. Vertaald door Isaac Lipschits, geredigeerd door

Hans Driessen. Amsterdam: Boom, 2010.

Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Vertaald door Ray

Brassier. London: Continuum International Publishing Group, 2011.

Mickey, Sam. *Coexistentialism and the Unbearable Intimacy of Ecological Emergency*. Lanham:

Lexington Books, 2016.

Mickey, Sam. “Spiritual Ecology: On the Way to Ecological Existentialism.” *Religions* 11. 580 (2020).

Geraadpleegd op 18 oktober, 2022. doi:10.3390/rel11110580.

Morgan, Marcia. An Existential Ecofeminism and a Renewed Critical Theory of Nature: An Imagined

Dialogue between Simone de Beauvoir and Jürgen Habermas.” *Idéias* 8 (2017): 179-202.

Geraadpleegd op 25 juli, 2022. doi:10.20396/ideias.v8i1.8649780.

Morton, Timothy. *Being Ecological*. London: Pelican Books, 2018.

Morton, Timothy. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA:

Harvard University Press, 2007.

Morton, Timothy. *Humankind*. London: Verso, 2017.

Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis:

University of Minnesota Press, 2013.

Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

Morton, Timothy. “X-Ray.” In *Prismatic Ecology: Ecotheory Beyond Green*, geredigeerd door Jeffrey J.

Cohen, 311-327. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

Geraadpleegd op 1 november, 2021.

doi:5749/minnesota/9780816679973.003.0016.

Ortner, Sherry B. “Is Female to Male as Nature Is to Culture?” *Feminist Studies* 1, nr. 2 (1972): 5-31.

Geraadpleegd op 2 november, 2022. doi:10.2307/3177638.

Pettersen, Tove. “Freedom and Feminism in Simone de Beauvoir’s Philosophy.” *Simone de Beauvoir*

*Studies* 24, nr. 1 (2008): 57-65. Geraadpleegd op 23 februari, 2023.

doi:10.1163/25897616-02401008.

Sartre, Jean-Paul. *Het zijn en het niet*. Vertaald door Frans de Haan. Rotterdam: Lemniscaat, 2015.

Shotwell, Alexis. *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*. Minneapolis: University of

Minnesota Press, 2016.

Warren, Karen J., en Cheney, Jim. "Ecological Feminism and Ecosystem Ecology." *Hypatia* 6,

nr. 1 (1991): 179-97. Geraadpleegd op 18 oktober, 2022.  
doi:10.1111/j.1527-2001.1991.tb00216.x

WWF. "WWF natuur." Geraadpleegd op 21 oktober, 2022.

<https://wwf.nl/>.