

Open en gesloten vrijheid: twee vrijheidsconcepties

G.A. van der Wal

Vrijheid als normatief basisbegrip

Vrijheid kan met recht de normatieve sleutelidee van de moderne westerse cultuur genoemd worden, zoals *chesed*, trouw of verbondenheid, die rol in het oude Jodendom vervult en *dike*, gerechtigheid, dat in het klassieke Griekenland doet.¹ Alle drie vatten zij op zeer gecomprimeerde wijze, in het bestek van één begrip, het geheel van overtuigingen van een gemeenschap samen ten aanzien van de juiste inrichting van het menselijk bestaan en van de daarbij horende ordening van de tussenmenselijke verhoudingen. Elk zijn ze met andere woorden representatief voor een collectieve opvatting van hoe het menselijk leven geleefd moet worden en waar het in het bestaan uiteindelijk om gaat.

Daarin, dat op die manier heel een leefwijze of 'levensvorm', om met Wittgenstein te spreken, met de normen en idealen die daarvoor richtinggevend zijn zich in één concept verdichten, ligt ook meteen het probleem met zulke begrippen. Doordat heel een wereld van betekenissen er in meeresoneert, kunnen zij alleen op adequate wijze begrepen worden, wanneer de hele context van begrippen en overtuigingen waarbinnen zij functioneren in de beschouwing betrokken wordt.

Nu geldt dat in twee opzichten niet alleen voor normatieve kernbegrippen. In de eerste plaats is het een uitvloeisel van wat wij onder een discours of 'vertoog', een samenhangend en op een bepaalde wijze gestructureerd geheel van betekenissen, verstaan. In die zin geldt wat zoëven van de centrale noties van het normatieve discours gezegd werd, van ieder vertoog. Zo wordt in de fysische grondbegrippen massa, energie en causaliteit de natuurkundige denkwereld en opvattingwijze zeer compact op formule gebracht en weerspiegelt zich heel het juridisch discours in centrale juridische noties als wet, rechtssubjectiviteit, eigendom, contract en dergelijke. Belangrijke veranderingen in de opvattingen binnen de natuurkunde, het recht of willekeurig welk ander vertoog, die vaak weinig minder betekenen dan een herijking van het conceptuele apparaat over de hele breedte, laten zich dan ook het duidelijkst aflezen aan de herdefiniëring die de kernbegrippen ondergaan.

In de tweede plaats is strict genomen wat van zulke basisnoties van een discours gezegd werd, namelijk dat zij in een notedop het hele betekenissysteem bevatten, op alle begrippen van het systeem van toepassing. Alleen binnen de context van

het netwerk van betekenissen als geheel laten begrippen zich definiëren, over en weer naar elkaar en naar de structuur van het systeem verwijzend. Ieder begrip, hoe perifeer ook, draagt daarom het stempel van het vertoog waar het deel van uitmaakt, geeft er dus op zijn manier uitdrukking aan, alleen te uitgesprokener naarmate het een meer prominente positie in het geheel inneemt. In die lijn zijn het met name de sleutelbegrippen die representatief zijn voor het discours als geheel en die daarbinnen knooppunten van expliciete of impliciete verwijzing naar de overige componenten van het betekenissysteem vormen. Een adequate analyse van zulke concepten vereist dan ook dat het geheel van die verwijzingen, de hele setting van die begrippen dus, zichtbaar gemaakt wordt.

Impliciete verwijzingen

Dat vereist niet zelden een moeizame reconstructie-arbeid, omdat een belangrijk deel van de verwijzingen impliciet en indirect is en om die reden gemakkelijk over het hoofd gezien wordt, terwijl zij voor een goed begrip van het 'zichtbare' deel van het betekenisspectrum onontbeerlijk zijn. (Hier dringt zich als vanzelf het beeld van een magnetisch veld op, waarvan het verloop van de krachtlijnen het gedrag van de deeltjes binnen het veld bepaalt. Wanneer wij onbekend zijn met het bestaan van dat veld of er niet in slagen de structuur ervan te beschrijven, zullen we van het gedrag van de zichtbare deeltjes nauwelijks iets begrijpen.) Men kan zeggen dat de filosofie een bijzondere relatie tot deze dimensie van het impliciete en indirecte heeft, of misschien zelfs nog sterker dat het tot haar specifieke taken behoort die impliciete verwijzingen te thematiseren.

Dat betekent nog weer twee dingen: Aan de ene kant aandacht voor de ondergrond van vanzelfsprekendheden waarop een betekenissysteem berust, voor de veronderstellingen en aannamen waarvan stilzwijgend uitgegaan wordt. Doorgaans immers gaat het daarbij om denkbeelden die voor het hele discours in kwestie bepalend zijn, maar die tegelijk voor degenen die het hanteren, of beter: erin leven, te vanzelfsprekend en boven twijfel verheven zijn om expliciet geformuleerd of zelfs maar helder bewust te zijn. Filosofie betekent daarom naar haar aard een kritisch distantie nemen ten opzichte van wat zij in beschouwing neemt, een problematiseren van het vanzelfsprekende, - wat zeker niet hetzelfde is als een verwerping ervan. Het geproblematiseerde kan opnieuw, maar nu bewust toegeëigend worden, in een houding van kritische, niet langer probleemloze loyaliteit. Maar alleen langs die weg van een doorbreking van de oorspron-

kelijke stilzwijgende identificatie met een voorstellingswereld is het mogelijk zicht te krijgen op de impliciete aannamen die eraan ten grondslag liggen, en op die manier zo'n ideeënwereld beter te begrijpen dan degenen doen die zich er probleemloos in bewegen. Dat geldt dan niet anders van het moderne normatieve discours waarin, zoals gezegd, de vrijheidsidee een sleutelpositie inneemt. Op de impliciete aannamen die daarbij in het spel zijn enig licht te werpen en zo een bijdrage te leveren aan de verkenning van de denkwereld waarin de moderne mens zich beweegt, is wat ik in deze bijdrage beoog.

Van impliciete verwijzingen kan, zoals gezegd, nog op een tweede manier sprake zijn, niet alleen binnen de context van een discours namelijk, maar ook systeem-extern. Dat wil zeggen dat kan blijken dat er tussen betekenissystemen die op het eerste gezicht onafhankelijk naast elkaar lijken te staan, niettemin bij nader toezien relaties bestaan. Dat zou betekenen dat het vruchtbaar en voor een goed begrip der dingen waarschijnlijk zelfs onontbeerlijk is om de manier waarop de vertogen met elkaar samenhangen en elkaar beïnvloeden in de beschouwing te betrekken, - en dan weer niet in de laatste plaats waar het de impliciete verwijzingen betreft, daar is het ons in dit verband immers speciaal om te doen.

De plaats van de vrijheid binnen het moderne oriëntatiekader

Om de zaak maar meteen op ons onderwerp toe te spitsen en daarmee een ogenblik op wat volgt vooruit te lopen: Hoewel vrijheid als normatieve idee primair binnen het normatieve vertoog thuis hoort, moet zij om haar adequaat te begrijpen toch niet alleen binnen het verband van dat discours beschouwd en in dat kader met behulp van expliciete en impliciete verwijzingen nader bepaald worden, maar zal zij tegen de achtergrond van de gehele voorstellingswereld die voor de moderne cultuur kenmerkend is geplaatst moeten worden. Het begrip voorstellingswereld wordt hier gebruikt als aanduiding voor het totaal van opvattingen over de aard van de werkelijkheid, over de plaats van de mens daarin, over de manier waarop hij kennend en ervarend tot die realiteit in betrekking staat en over goed en kwaad en de manier waarop hij in verband daarmee zijn bestaan dient in te richten. Wat hier voorstellingswereld wordt genoemd, kan ook met benamingen als wereldbeschouwing, symbolisch universum, oriëntatiekader en dergelijke worden aangeduid. Steeds gaat het om een omvattend systeem van betekenissen, in termen waarvan mensen in collectief verband de werkelijkheid om hen heen, maar vooral ook hun eigen bestaanswijze duiden en zich in hun leven daarnaar richten. Dat werkelijkheids- en zelfbeeld is met ande-

re woorden tegelijk theoretisch en praktisch van aard, terwijl het daarnaast een opvatting omvat over de manier waarop zij kennend en ervarend in contact staan met de werkelijkheid. Daarmee hebben we drie hoofdaspecten of dimensies van ieder symbolisch universum voor ons, die al in de Griekse wijsbegeerte als fysica, logica en ethica zijn onderscheiden: de fysica is dan, als leer van de fysis, de natuur (voor de Grieken het totaal van het bestaande), dat deel van de filosofie dat over de aard en bouw van de realiteit handelt, de logica als leer van de logos het deel waar het om de kenmerken van het geldige denken gaat en de ethica als leer van de zede of goede leefwijze het deel waar over normatieve vragen, over gezichtspunten voor het juiste handelen en het goede leven wordt nagedacht.

In de Griekse wijsbegeerte heeft het onderscheid tussen deze drie domeinen of hoofdtakken van de filosofie een methodische betekenis: het gaat in de drie gevallen om eigensoortige vragen waarvan onderkend is dat zij een verschillende benadering vereisen. Maar het is nooit de bedoeling geweest (en het is feitelijk ook nooit gebeurd) om de drie gebieden van elkaar los te koppelen en fysische kwesties enkel binnen een fysisch raamwerk, normatieve enkel binnen een normatief kader te behandelen enz. Fysica, logica en ethica zijn alleen relatief zelfstandige terreinen van de wijsbegeerte en bij enig nader toezien valt het niet moeilijk een veelheid van impliciete maar vooral ook expliciete verwijzingen over en weer tussen de filosofische subsystemen te signaleren. Bij Herakleitos en Parmenides, Plato en Aristoteles, bij de Stocijnen en in de school van Epicurus, maar evenzeer bij Sofisten als Gorgias en Protagoras staan de opvattingen inzake de werkelijkheid, het kennen en het goede leven in een onlosmakelijk verband met elkaar. De middeleeuwse wijsbegeerte brengt dat dan in haar leer van de zogeheten transcendentalia op de formule dat het zijnde, het ware en het goede onderling verwisselbare begrippen zijn. Ik zou willen volhouden dat ook voor de moderne wijsbegeerte die samenhang van werkelijkheidsopvatting, kenleer en ethiek nog steeds geldt - zij het op een specifieke wijze, daarover zal het in het vervolg juist gaan. Daarmee zijn we terug bij de eerdere bewering dat de vrijheid als sleutelbegrip van het moderne normatieve vertoog op adequate wijze niet begrepen kan worden wanneer we ons tot dat kader beperken, maar dat het voor een goed begrip ervan nodig is het hele moderne voorstellingskader inclusief zijn kentheoretische en ontologische ('fysische') facetten in de beschouwing te betrekken.

De autonomie van het normatieve discours

Dat is nu juist in strijd met één van de grondstellingen van de moderne ethiek en waardenleer, namelijk dat het normatieve discours autonoom is. Dat betekent dus, anders uitgedrukt, dat normatieve concepten enkel vanuit normatief gezichtspunt ('from the normative/moral point of view') beschouwd en geïnterpreteerd dienen te worden. En niet alleen dat die weg als de enig mogelijke beschouwd wordt, zij wordt ook toereikend geacht voor het bereiken van het gewenste inzicht: verwijzingen naar niet-normatieve vertogen ter opheldering van normatieve kwesties zijn met andere woorden zowel overbodig als illegitiem. In de moderne filosofie wordt het, zo kan men zeggen, als een categoriefout beschouwd om bij de behandeling van normatieve vragen logische en epistemologische overwegingen enerzijds en ontologisch-metafysische overwegingen anderzijds een wezenlijke rol toe te bedelen. Met name is het in de moderne wijsbegeerte een dogma geworden dat uitspraken die een behoren tot uitdrukking brengen niet op inzichten over de aard van de werkelijkheid gebaseerd kunnen worden. Daarmee zou men zich immers aan de zogeheten 'naturalistische drogreden' schuldig maken. In de moderne filosofie is met andere woorden het door de Grieken geïntroduceerde onderscheid tussen logica, fysica en ethica, dat als gezegd bij hen een methodische betekenis heeft, tot een scheiding geradicaliseerd. De consequentie daarvan is inderdaad dat we met drie separate domeinen met eigen wetmatigheden van doen hebben, die aan de verheldering van elkaars problemen niets bij te dragen hebben. Van expliciete of impliciete verwijzingen over en weer kan geen sprake zijn, ofwel we hebben met misvattingen, illegitieme grensoverschrijdingen en dergelijke te maken.

Deze scheiding van epistemologie, werkelijkheidsopvatting en normatief discours kan als een specifiek kenmerk van de moderne voorstellings- en denkwereld beschouwd worden. Nergens in de premoderne wereld vinden we dat zo. Overal, met name in het mythische denken, dat in de één of andere vorm voor de meeste (of moet men zeggen: alle?) premoderne culturen kenmerkend is, vinden we een innerlijke samenhang van werkelijkheidsopvatting, denk- en ervaringswijze en normativiteit. En als gezegd is dat ook nog de situatie in de Griekse en middeleeuwse wijsbegeerte, niet alleen in objectief maar ook in subjectief opzicht, dat wil zeggen dat zij door de Griekse en middeleeuwse filosofen zelf zo wordt gepercipieerd. Wanneer het nu inderdaad zo is dat de drie dimensies (of subsystemen, zo men wil) die aan ieder symbolisch universum te onderscheiden zijn, zozeer met elkaar vervlochten zijn dat het werkelijkheidsbeeld tegelijk fundamentele kentheoretische en normatieve overtuigingen impliceert en iets soortgelijks voor de beide andere dimensies geldt, dan zou die samenhang alleen verbroken kunnen worden - naar in de mo-

derne tijd in brede kring gedeelde overtuiging dan, de hier verdedigde positie is immers dat dat niet werkelijk het geval is -, wanneer zich zowel tussen als binnen de drie subsystemen ingrijpende wijzigingen voordoen. Uit de westerse geestesgeschiedenis sinds de late middeleeuwen laat zich aflezen dat zulke veranderingen (zowel in de kijk op de werkelijkheid, op het denken en op de normen die voor het menselijk bestaan richtingwijzend zijn) zich ook daadwerkelijk hebben voltrokken, en wel gelijktijdig en parallel aan elkaar. Wat zich binnen de verschillende domeinen afspeelt kan met andere woorden gezien worden als onderdeel van een overkoepelend proces - het wordt met zulke verschillende termen als modernisering, rationalisering, onttovering van de werkelijkheid, secularisatie enz. aangeduid. Daarom, hoe paradoxaal het ook klinkt, wanneer de drie vertogen zich ten opzichte van elkaar lijken te sluiten en onafhankelijk te maken, dan horen zij in die beweging juist bijeen.

Het bovenstaande laat zich in twee met elkaar samenhangende stellingen samenvatten:

1. Het oprukken naar een dominante positie van de vrijheidsidee is de uitdrukking op normatief vlak van de algemene verandering in bewustzijn en levenshouding die zich met het doorzetten van het moderniseringsproces in de vroegmoderne tijd aftekent. Dat betekent uiteraard niet - dit nog ter toelichting - dat allerlei normatieve concepten als plicht, gerechtigheid, schuld, geweten enz. in de moderne tijd (de 'moderniteit') zouden ophouden te functioneren, daarvoor hebben zij teveel het karakter van normatieve universalia. Maar het betekent wel dat zij in de nieuwe constellatie op een andere manier gaan functioneren en een andere inkleuring krijgen. Dat geldt niet in de laatste plaats voor de vrijheidsidee zelf: Ook de premoderne tijd kent de vrijheidsnotie, bij de Grieken als de vrijheid van de burgers om aan de staatszaken deel te nemen (*liberté participation*, met de benaming van Fustel de Coulanges), bij de Romeinen als het zich bewust voegen in de maatschappelijke orde zoals die belichaamd is in de staatsinstellingen en de autoriteiten als de vertegenwoordigers daarvan, in de middeleeuwen als privileges die aan het behoren tot een bepaalde groep, bijvoorbeeld de burgerij van een bepaalde stad of een bepaald gilde, verbonden zijn. (Vandaar dat in de middeleeuwen doorgaans over vrijheden, in het meervoud dus, gesproken wordt. Zo heet de Magna Charta, het beroemde Engelse document waarin de rechten en vrijheden van de vrije mannen door de koning herbevestigd worden, voluit Magna Charta Libertatum). Ten opzichte van deze premoderne noties van vrijheid krijgt

het moderne vrijheidsbegrip - wanneer het in dit artikel over de vrijheid gaat, dan betreft het de moderne notie van vrijheid - zowel een nieuwe lading als een andere, namelijk centrale positie in het normatieve veld. Juist aan de vrijheidsidee, nogmaals, worden de ingrijpende wijzigingen in het systeem van normatieve overtuigingen zichtbaar die het moderniseringsproces met zich meebrengt.

2. Met deze eerste stelling hangt als gezegd nog een tweede samen, namelijk dat het voor een adequate opvatting van de moderne vrijheidsidee noodzakelijk is haar tegen de achtergrond van het moderne oriëntatiekader als geheel te plaatsen, dat wil zeggen juist ook in de beschouwing te betrekken in welke relatie zij tot het moderne werkelijkheidsbeeld en rationaliteitsconcept staat. Zij drukt namelijk niet alleen, zoals boven gesteld wordt, op representatieve wijze het normatieve discours uit, maar voor haar deel, onder normatieve invalshoek wil dat zeggen, spiegelt zij tegelijk de problematische verhouding die binnen het moderne symbolische universum de werkelijkheidsopvatting, de kenleer en de ethiek tot elkaar hebben. Voor de moderne vrijheid is het immers kenmerkend dat zij, in tegenstelling tot de klassieke idee van het goede, niet als in de werkelijkheid verankerd gedacht wordt. De idee van een normatieve kosmische orde of natuurwet is het moderne denken juist uiterst verdacht geworden.

Maar wanneer naar modern besef de vrijheid als normatieve grondidee in zichzelf rust, dan moet daar omgekeerd een werkelijkheid aan beantwoorden die van iedere normatieve kwaliteit is ontdaan. En om de trits volledig te maken: terwijl naar vóórmoderne opvatting het denken een innerlijke en onlosmaakbare relatie tot zowel het reële als het goede heeft, staat de moderne rationaliteit vanwege haar door en door conventionalistisch karakter enkel in een uitwendige en toevallige betrekking tot beide. Hoewel derhalve in de moderne vrijheidsidee de gedachte van de autonomie van het normatieve discours ligt opgesloten, is de these die hier naar voren gebracht wordt dus juist dat zo'n opvatting van normativiteit pas kon opkomen als onderdeel van een overkoepelend proces, waarin tegelijk een van normatieve (en intern-rationele) trekken gereinigd werkelijkheidsbeeld en een conventionalistisch rationaliteitsconcept zich doorzetten.

Nadere uitwerking

De gedachtengang tot hiertoe draaide om twee beweringen:

- a) dat vrijheid de centrale normatieve notie van de moderne tijd is, en
- b) dat het normatieve discours zoals in iedere cultuur, zo ook in de moderne samenleving integrerend deel uitmaakt van het moderne symbolische universum als geheel, maar dan in de voor dat betekenissysteem kenmerkende vorm van een hoge mate van autonomie en van daarmee corresponderende indirecte in plaats van directe verwijzing van de samenstellende vertogen ten opzichte van elkaar.

De eerste van die beide stellingen is tot nu toe nog nauwelijks boven het niveau van een pure bewering uitgekomen. De tweede heeft wat meer toelichting gekregen, alleen in vrij algemene termen, en dient derhalve om plausibel te worden concreter te worden uitgewerkt. De inhoud van de volgende paragrafen is daarmee aangegeven.

Om met bewering a) te beginnen, zij kan nog weer van twee kanten uit worden aangepakt:

- 1) door te laten zien hoe de normatieve concepten die richtinggevend zijn voor de moderne leefwijze òfwel met de vrijheidsidee samenhangen en aspecten ervan vertegenwoordigen, òfwel er in hun betekenis sterk door beïnvloed en gekleurd worden, anders uitgedrukt door de vrijheid 'gekoloniseerd' worden;
- 2) door te laten zien dat morele ervaringen en houdingen die naar hun aard met de vrijheidsidee op voet van gespannenheid staan en die daarom moeilijk 'koloniseerbaar' zijn, in onze cultuur in een muurbloempjesbestaan aan de rand van het normatieve domein gedrongen of zelfs helemaal uit het individuele en collectieve bewustzijn verdrongen worden.

Wat de eerste lijn betreft, men kan een hele serie begrippen aangeven die alle min of meer direct aan de vrijheidsnotie gerelateerd zijn en door het feit dat zij in het moderne denken en spreken hoog in koers staan aangeven hoe groot de uitstraling van het vrijheidsdenken is. Te noemen zijn begrippen als onafhankelijkheid, autonomie, zelfbepaling, zelfontplooiing, anti-paternalisme, anti-bevoogding, anti-betutteling, anti-autoritaire verhoudingen, mondigheid, inspraak, meebeslissen, toestemming, emancipatie, democratisering, (mensen)rechten enz.

Nu kan hier meteen een tegenwerping verwacht worden, namelijk dat de vrijheid, daarbij inbegrepen het hele complex van verwante begrippen, binnen het normatieve veld zeker een prominente positie inneemt, dat zij echter niet representatief is voor dat hele domein, maar slechts voor een bepaald deel daarvan, te weten dat deel dat vaak als de smalle moraal wordt aangeduid. Daar gaat het zoals bekend om de alle burgers, welke levensbeschouwing zij er ook op na houden, gelijkelijk bindende

ordening van de publieke verhoudingen. Deze staan, om geen enkele levensbeschouwing in positieve of negatieve zin te discrimineren, onder het voorteken van de maximale vrijheid voor allen, terwijl in zijn privé-bestaan iedereen zijn leven kan inrichten overeenkomstig zijn eigen overtuigingen. Bij deze moraal in de brede betekenis van het geheel van voor het leven oriënterende opvattingen hoeft vrijheid allerm minst de primaire notie te zijn. Als centraal begrip van de smalle moraal, uitsluitend als politieke categorie, zou zij in deze gedachtengang uiteindelijk niet eens intrinsieke maar slechts instrumentele waarde bezitten: haar betekenis zou zich uitputten in het scheppen van publieke voorwaarden om iedereen in de gelegenheid te stellen overeenkomstig de eigen levensovertuiging te leven (Jacobs, 1993, p. 47).

Dat de vrijheidsnotie óók bepalend is voor de politiek-juridische verhoudingen is uiteraard juist. Maar daartoe is haar betekenis en invloed niet beperkt, zoals de boven gegeven opsomming van verwante begrippen al zichtbaar maakt. Deze zijn immers richtinggevend voor het hele bestaan, strekken zich in hun invloed daarom ook uit tot de privé-verhoudingen, tot de meest intieme toe zoals die tussen huwelijkspartners, ouders en kinderen, goede vrienden enz. Zelfs in die relaties geldt dat personen geacht worden een 'eigen leven' te hebben, een eigen speelruimte om zelfstandig beslissingen te nemen, dat men elkaar in een zekere mate moet 'vrij laten', ook bij 'minder verstandig', bijv. voor de eigen gezondheid of toekomst schadelijk gedrag. In tegenstelling tot de situatie in (de meeste) premoderne culturen zijn mensen in de moderne cultuur vrij in de keuze van hun levenspartner, hun beroep, hun levensovertuiging, hun woonplaats, de naam van hun kinderen etc. Aan medische behandelingen of experimenten kan men alleen na gegeven 'geïnformeerde toestemming' onderworpen worden. We zijn in onze cultuur zeer terughoudend om personen aan paternalistische beslissingen te onderwerpen, dat wil zeggen ze (in hun eigen belang dus) tegen zichzelf te beschermen en hun zo de beslissing over hun eigen zaken uit handen te nemen. Dat geldt zelfs voor personen aan wier wilsbekwaamheid twijfels bestaan, zoals psychiatrische patiënten, personen die beginnen te dementeren en andere categorieën. En wat kinderen betreft, reeds ver voor de leeftijd waarop zij officieel mondig worden vinden we dat we hun naar de mate van hun begrip een stem moeten geven bij beslissingen die voor hen van groot gewicht zijn zoals bij echtscheidingen over de vraag aan wie zij 'toegewezen' worden, bij ingrijpende medische behandelingen, bij de schoolkeuze enz. Algemeen vinden we dat op scholen en universiteiten, in bedrijven en overheidsdiensten, in organisaties en verenigingen van allerlei slag, de leiding gevenden bereid dienen te zijn tekst en uitleg van hun

beslissingen te geven. Kortom in hiërarchische verhoudingen dient het gezag naar modern besef bereid te zijn verantwoording naar de ondergeschikten toe af te leggen en hen bij de besluitvorming te betrekken. Gezag spreekt met andere woorden in de moderne samenleving niet vanzelf, dit weer in tegenstelling tot premoderne culturen, waar het aan bepaalde ambten en posities (stamhoofd, feodaal heer, geestelijk leider, opperpriester, ouder, leraar) gebonden is en aan iedere beïnvloeding door de gezagsonderworpenen onttrokken is. 'Democratisering' is daarom niet iets wat alleen in de politiek thuishoort, maar een algemeen maatschappelijk fenomeen, waarvan het oogmerk is overleefde autoritaire structuren op allerlei niveaus af te breken en door verhoudingen te vervangen die door inspraak en meebe-slissen van de kant van de betrokkenen (in ondernemingsraden, leerlingenparlementen enz.) zijn gekenmerkt.

Het zojuist gezegde diende om wat concreter zichtbaar te maken dat de moderne mens zich in zijn bestaan in de meest uiteenlopende verhoudingen oriënteert aan een serie samenhangende beginselen, die alle als aspecten van de vrijheid begrepen kunnen worden en die om dezelfde centrale gedachte cirkelen, nl. dat de beschikking over iemands bestaan uiteindelijk in zijn of haar eigen handen ligt, dat mensen tenslotte zelf moeten uitmaken wat zij met hun leven doen, onder de voorwaarde dat zij anderen daarbij geen schade berokkenen. Binnen die grenzen is iemand met andere woorden vrij om zijn eigen levensplan te ontwerpen en te volgen, overeenkomstig zijn eigen opvattingen te leven, zich op zijn eigen hem aansprekende manier te ontplooiën. Dat betekent zoveel als dat er geen voorgegeven ('objectieve') principes en levenspatronen kunnen zijn waaraan mensen buiten hun wil om gebonden zijn.

Subjectivering

Vandaar dat de gedachte van normen die in de natuur der dingen verankerd zijn (of dat nu in de vorm is dat zij als zodanig tot die kosmische orde horen, zoals in de klassieke Griekse wijsbegeerte het geval is, of door de Schepper in de vorm van schepingsordeningen in de werkelijkheid ingegrift zijn, zoals de klassieke christelijke theologie leert) aan het moderne bewustzijn vreemd geworden is. Die gedachte hoeft helemaal niet uitdrukkelijk verworpen te worden, zoals bijv. Sartre dat doet, maar zij functioneert in het moderne bestaan eenvoudig niet doordat zij volstrekt niet aansluit bij, beter nog: haaks staat op de normatieve basisovertuigingen van de moderne mens. Terwijl naar premodern besef de mens binnen een geordende overkoepelende werkelijkheid leeft, waarin alles zijn bepaalde plaats

en zijnswijze heeft, waaraan het zich dan ook te houden heeft - dat geldt dus evenzeer voor de mens -, is naar modern besef die kosmische orde niet langer bepalend voor het menselijk bestaan, - in het verband waarin we er hier over spreken betekent dat allereerst in normatief opzicht. Hier ligt vanzelfsprekend ook de grond voor het 'progressieve' karakter van de moderne cultuur tegenover het 'conservatisme' van de premoderne denk- en leefwijze. Bij deze laatste leeft de mens immers in een gegeven werkelijkheid, ook (maar zoals zal blijken niet alleen) in normatief opzicht: de levensorde is gegeven en dient in die vorm gerespecteerd te worden. De blik is naar het verleden gericht dat het voorbeeld voor het heden in zich draagt. In de moderne samenleving daarentegen heeft de mens zich van voorgegeven bindingen, zowel kosmische als sociale (de 'traditie') geëmancipeerd (een begrip dat in het premoderne denken onplaatsbaar is). Zijn bestaan is niet door voorgegeven normen bepaald, staat niet binnen een min of meer gesloten horizon, maar is open naar de toekomst en zal juist, wanneer het authentiek wil zijn (ook een typisch modern begrip), zijn invulling van de kant van de betrokkene en van niemand anders moeten krijgen. Pas door de eigen keuze² wordt het leven echt menselijk in de volle zin van het woord in plaats van te blijven steken in een oneigenlijk bestaan in schablonen en conventies - dat is een basisthema van de existentiële filosofie (en van veel moderne literatuur), die hiermee echter niet anders doet dan een element van het moderne bewustzijn expliciet te maken. Maar in andere gestalten was het al veel eerder aanwezig, zoals bijv. in de opvatting inzake het speciale karakter van religieuze waarheid die we onder meer in John Locke's *Letter Concerning Toleration* geformuleerd vinden of in het moderne gewetensbegrip. In beide gevallen is er sprake van een subjectivering van de verschijnselen - men zou wat de moderne tijd betreft ook in het algemeen van een subjectivering van het bestaan kunnen spreken: Religieuze waarheid is naar modern besef geen 'objectieve', voor iedereen op onpersoonlijke wijze inzichtelijke waarheid zoals bijv. in de wiskunde. Zij is juist wezenlijk persoonlijk van aard, zij staat en valt met de verinnerlijking, de persoonlijke toeëigening ervan door de betrokkene, kan daarom door oplegging onder dwang ook alleen maar geperverteerd worden. Kierkegaard vat dat voor alle vormen van levensbeschouwelijke, 'existentiële' waarheid samen in de uitspraak: "De subjectiviteit is de waarheid." (Kierkegaard, 1957, I, p. 179vv en passim).

Evenzo is het moderne gewetensfenomeen wezenlijk subjectief:³ Wanneer iemand zich op zijn gewetensovertuiging beroept is het belangrijkste daaraan naar modern besef de intieme relatie van de betrokken persoon en een bepaalde overtuiging die voor hem wezenlijk is ("hier sta ik..."). Lang, vanaf de op-

komst van het begrip in de antieke oudheid tot in de 18e eeuw (Rousseau), heeft het geweten als innerlijke kenbron van 'objectieve' morele inzichten gefunctioneerd. Maar een moment dat het altijd al bij zich had, nl. dat van het persoonlijk karakter van de gewetensovertuiging, dat bijv. bij Thomas van Aquino al zo belangrijk is dat hij meent dat men zijn geweten moet volgen ook wanneer dat objectief gezien dwaalt, is steeds bepalender geworden. Niet de objectieve juistheid van een gewetensovertuiging is dus van belang, maar het feit dat iemand zich in geweten aan die overtuiging gebonden acht. Wanneer, zo kan men dat ook samenvatten, iemands gewetensovertuiging door anderen gerespecteerd wordt, is dat niet vanwege de inhoud van die overtuiging maar vanwege het feit dat het de diepgewortelde opvatting van die persoon is. Met andere woorden is het niet zozeer de overtuiging op zichzelf als wel de persoon die er achter staat die gerespecteerd wordt.

Persoon-zijn

Inderdaad krijgen we hier nog weer van een andere kant toegang tot het thema dat ons bezig houdt. De these was dat de vrijheid als sleutelnotie van het moderne normatieve discours uitwaaiert in een hele reeks begrippen als zelfontplooiing, mondigheid, emancipatie enz. (intussen waren daar nieuwe begrippen als authenticiteit, eigen keuze enz. bijgekomen). Nu kan gezegd worden dat ook het moderne persoonsbegrip tot dit netwerk van begrippen hoort en in een innerlijke samenhang met het vrijheidsbegrip staat. Als we de idee van een persoon nader omschrijven als die van een van zichzelf bewust wezen dat in staat is tot een zelfstandige meningsvorming, dat over een eigen wilsvermogen beschikt, dat wil zeggen in staat is zelfstandig beslissingen te nemen en daaraan uitvoering te geven, dat een eigen besef van goed en kwaad bezit en door een eigen belevingswereld gekenmerkt wordt, dan kunnen we ook zeggen dat het moderne normatieve besef zich verdicht in het respecteren van mensen uit hoofde van hun persoonzijn. Of, om het van de negatieve kant uit te formuleren, binnen dit perspectief bestaat immoreel gedrag er in de kern in dat mensen niet in hun waarde gelaten, au sérieux genomen, voor vol aangezien worden of welke uitdrukking men verder ook gebruiken wil, kortom dat zij niet als persoon gerespecteerd worden. Precies daarmee wordt aangegeven wat er mis is met het manipuleren, exploiteren, martelen, verkrachten, misleiden, chanteren, gijzelen, beroven enz. van mensen: het zijn in deze optiek evenzo vele vormen hen te 'gebruiken' voor doeleinden die de hunne niet zijn en daarmee van schending van de met hun persoon-zijn gegeven waardigheid.

Vrijheid wordt in dit perspectief daarom zo belangrijk, omdat zij de aanduiding is van de ruimte die mensen krijgen om 'zichzelf te zijn', zich als persoon te ontplooien. Zoals bekend wordt er vaak onderscheid gemaakt tussen twee noties van vrijheid, namelijk negatieve en positieve. Bij de eerste gaat het met de woorden van Isaiah Berlin om de "conception of a field (ideally) without obstacles, a vacuum in which nothing obstructs me" (Berlin, 1969, p. 144). Vrij in deze zin ben ik met andere woorden wanneer anderen mij bij mijn handelingen geen belemmeringen in de weg leggen, wanneer ik zoals het vaak geformuleerd wordt "kan doen wat ik wil". Vrijheid in positieve zin bestaat er daarentegen in een eigen positieve invulling aan het leven te geven, er eigen inzichten en overtuigingen over wat waardevol is op na te houden en in overeenstemming daarmee het eigen bestaan vorm te geven, kortom op de wijze van een zelf, een subject te leven. En het is duidelijk dat beide vormen van vrijheid uiteindelijk keerzijden van dezelfde medaille zijn, sterker dat de negatieve vrijheid op de positieve steunt en daarvan de buitenkant is. Waarom immers zou wel voor mensen en niet bijvoorbeeld voor stekende muggen, overstromende rivieren etc. gelden dat wij hen zo weinig mogelijk in hun bewegingen zouden moeten beperken? Omdat wij de bewegingen van mensen als handelingen lezen waarin een zelf zich uitdrukt dat wij in zijn expressies respecteren, terwijl dat bij muggen, rivieren enz. niet het geval is. Naarmate overigens menselijke acties meer door willekeur en redeloosheid gekenmerkt worden, het daarmee implausibeler wordt om ze als uitdrukking van een zelf op te vatten waar iets van een conceptie van leven achter staat, in die mate zal het ook problematischer worden waarom mensen zouden moeten kunnen 'doen wat ze willen'.

Indirecte weg

Ook langs een meer indirecte weg valt zichtbaar te maken dat vrijheid de centrale normatieve notie van de moderne cultuur is. In de eerste plaats kan gesteld worden dat belangrijke richtinggevende concepten die van zich uit niet direct tot het cluster van de vrijheid behoren er in hun betekenis toch sterk door gekleurd worden. Ik stip dit punt uit ruimte-overwegingen slechts kort aan voor de noties gelijkheid en rechtvaardigheid. Wat eerstgenoemd concept betreft gaat het er, zoals vaak terecht gesteld wordt, niet om dat mensen gelijk zouden zijn of moeten worden, maar dat zij als gelijkwaardigen beschouwd dienen te worden en uit hoofde daarvan met "gelijke zorg en respect" behandeld, om de woorden van Ronald Dworkin te gebruiken. Maar waardigheid en respect zijn termen uit het vrijheidsidi-

oem. Gelijkheid *sec* is met andere woorden geen zinnig normatief begrip, maar zij gebiedt mensen in een bepaald opzicht als gelijken te beschouwen, namelijk wat betreft het fundamentele kenmerk van hun persoon-zijn en de daarmee samenhangende waardigheid en vrijheid. Gelijkheid, nogmaals, is dus gelijkheid in waardigheid, vrijheid en respect.⁴ Niet anders ligt de zaak dan bij de rechtvaardigheidsidee, die immers met die van de gelijkheid in een nauw verband staat. Inderdaad zien we bij invloedrijke rechtvaardigheidstheorieën als die van Rawls dat het primair om de verdeling van de vrijheid en van kansen op ontplooiing gaat, rechtvaardigheid haar inkleuring dus sterk in termen van de vrijheid krijgt,

Nog hangt een tweede indirecte weg kan, zoals gezegd, de prominente plaats van de vrijheidsgevoelens in de moderne cultuur zichtbaar gemaakt worden. Het kost namelijk weinig moeite om een reeks begrippen te noemen die in de premoderne ethiek een centrale rol spelen, maar in de moderne tijd in een perifere positie gedrongen zijn. Te noemen zijn noties als consideratie, sympathie, mededogen, zorg, solidariteit, trouw, loyaliteit, dankbaarheid, vriendschap, vertrouwen, liefde en andere, die naar hun aard met de moderne vrijheidsidee op voet van gespannenheid staan. In tegenstelling tot het vrijheidsdenken, waar de tussenmenselijke relaties koel en afstandelijk zijn, gaat het bij vertrouwen, zorg, solidariteit enz. om wat mensen in positieve zin verbindt, sterker nog om wat hen pas in volle zin tot mensen maakt. Terwijl binnen het vrijheidsperspectief het beschikken over het eigen bestaan, het realiseren van het eigen levensplan, de autonomie als het zichzelf de wet stellen etc. centraal staat, kort en goed van het eigen zelf en de ontplooiing daarvan uit gedacht wordt, de instelling dus egocentrisch is en de ander al gauw als stoorzender gezien wordt (geradicaliseerd in Sartre's uitspraak: "De hel, dat zijn de anderen"), gaat het in het andere geval juist om een positieve gerichtheid op en openheid naar de ander. Het is daarom niet verwonderlijk dat de begrippen waar het hier om gaat zich, anders dan de gelijkheid en de rechtvaardigheid, niet tot kolonisering door de vrijheid lenen. Bijgevolg zien we ze in de moderne cultuur gemarginaliseerd worden, zowel theoretisch als praktisch (hoewel in het laatste opzicht gelukkig minder dan het eerste, het leven is blijkbaar sterker dan de leer). Dat feit is al door velen opgemerkt. Ik volsta met enkele verwijzingen: In zijn afscheidscollege 'Vrijheid, gelijkheid en eenzaamheid' zegt de socioloog Hofstee dat hij uit de hem bekende literatuur de indruk heeft "dat van de drie elementen van de zinspreuk van de Franse revolutie in de politieke en maatschappelijke discussie, de broederschap altijd als het stiefzusje heeft gefungeerd en in feite is beschouwd als een fraai, maar niet essentieel

aanhangsel.."5 Inderdaad gaat het in de sociale en politieke filosofie van de moderne tijd doorgaans om vrijheid en gelijkheid en hun onderlinge relatie en zelden of nooit over de solidariteit, laat staan de liefde. Daarover merkt de psychiater-ethicus Gidlard Eaylin op dat het moderne denken gekenmerkt wordt door het "nntbreken vaj iedere serieuze beSchouwing over de liefde" zoals de moDerne praktijk dat vordt door een wijd-verbreed "onvermogen om lief te hebben" (Gaylin, 186, p. 19, 11).

Werkelijkheids- en zelbbeeld

Zoveel tkt staving van de stelling dat vrijheid de normatieve sleutehidee van de moderne cultuur is. De andere these was dat wij ons voor een goed begrip van haar niet tot het normatieve discours moeten beperken, maar haar tegen de achtergrond van het moderne oriëntatiekader als geheel moeten plaatsen. Het gaat er dan met name om hoe een bepaald type normativiteit waarvoor de vrijheidsidee representatief is als complement een bepaalde werkelijkheidsopvatting en een bepaalde kennisconceptie heeft zoals die zich in de moderne tijd parallel aan de opkomst van het vrijheidsdenken hebben ontwikkeld. Daarbij is, zoals eerder gezegd, de betrekking tussen de `ethica', de `fysica' en de `logica' in het moderne symbolische universum een bijzondere in vergelijking met het premoderne denken: geen directe en expliciete relatie zoals daar, maar door de veronderstelde autonomie van de deelterreinen eerder een indirecte en impliciete.

Wat nu eerst de werkelijkheidsopvatting van de moderne tijd betreft (er is dus ondanks alle verschil van inzicht zo iets als een moderne wereldbeschouwing), sinds de 16e en 17e eeuw heeft zich een ontwikkeling voorgedaan die door Dijksterhuis getypeerd is als de mechanisering van het wereldbeeld. De natuur wordt niet langer, zoals in het premoderne denken algemeen het geval is, gepercipieerd als een bezield verband waarin alles binnen een omvattende orde zijn bepaalde plaats heeft, maar een geheel van dode, ziellose dingen waar alles mechanisch toegaat. Geen wonder dat de klok of machine het model wordt om de werkelijkheid te begrijpen, zowel op het niveau van het universum als totaal als van de individuele verschijnselen (wat die laatste betreft geldt dat over de hele breedte, bijv. voor organismen die als ingewikkelde automaten worden opgevat, verder voor de psychische fenomenen getuige onder meer de associatiepsychologie en affectenleer die met een soort mechanica van de ziel opereren, maar ook voor het sociale domein: ook de staat wordt naar het model van de machine gedacht). In deze

optiek bestaat de werkelijkheid niet langer uit wezens met een eigen innerlijk en streven zoals in het premoderne besef, maar nog slechts uit dingen of objecten zonder binnenkant, opgaande in de uiterlijkheid (Descartes schrijft hun als basiseigenschap dan ook heel treffend enkel de ruimtelijkheid toe), blind gehoorzaamend aan de wetten van de causaliteit. En terwijl naar de premoderne voorstellingswijze van alle dingen een verhaal te vertellen is waaruit hun zin en betekenis duidelijk wordt, ze ook allemaal als symbool van een idee die er zich in uitdrukt gelezen kunnen worden, spiegelt de werkelijkheid naar modern besef geen enkele bedoeling of zin meer: zij verwijst op geen enkele manier meer naar een achterliggende orde, heeft iedere vorm van sacraliteit verloren, is totaal veralledaagst of zoals Max Weber zich uitdrukte 'onttoverd' geraakt.

Parallel daarmee wordt de mens in het zo begrepen universum de grote buitenstaander en vreemdeling. Begiftigd met zelfbewustzijn, redelijk inzicht en een wil is hij van een andere orde dan de dingen die van zich niet weten, een subject of zelf dat in staat is overlegd te handelen en van zijn handelwijzen rekenschap te geven. Dit burgerschap van de wereld van de geest of rede maakt ook precies zijn innerlijke waarde of waardigheid uit, in tegenstelling tot de dingen in de redeloze werkelijkheid die slechts een van buiten toegekende prijs hebben.

In zijn kwaliteit van subject heeft de mens zich derhalve geëmancipeerd van de orde die in de wereld der dingen heerst. Om subject te kunnen blijven moet hij dan echter niet opnieuw, al is het op een ander niveau, de onderworpenen van een orde worden die hij niet zelf in het leven geroepen heeft. Subject in de ware zin kan men met andere woorden slechts zijn wanneer men autonoom is, zichzelf de wet stelt, sterker nog, wanneer men tot zelfcreatie in staat is. Wat het eerste betreft, het beginsel van de autonomie of zelfbepaling dus: zoals bekend formuleert Rousseau als het basisprobleem van een politieke orde die legitiem wil zijn, hoe iedereen met anderen een associatie kan aangaan en daarbij even vrij als tevoren blijven (Rousseau, 1988, I,6). Immers, "wie afstand doet van zijn vrijheid, doet afstand van zijn hoedanigheid als mens" (Rousseau, 1988, I,4). In *Du contrat social* wordt als oplossing van dat probleem gegeven dat ieder medewetgever, dat wil zeggen wetgever van zichzelf is. Kant heeft die gedachte tot het gehele normatieve domein uitgebreid: verplichtingen kunnen alleen door zelfwetgeving, zelfbinding gecreëerd worden. "Niemand is verplicht behalve door zijn instemming." Maar zoals gezegd, eigenlijk gaat de moderne idee van het autonome subject verder: werkelijk autonoom is dat subject slechts wanneer het niet alleen eigen normen, maar voluit zichzelf schept. Die gedachte vinden we het eerst verwoord door Pico della Mirandola, wanneer hij in

zijn boekje *Over de menselijke waardigheid* (1487!) bij de schepping God tot Adam laat zeggen dat deze "als een vrij en soeverein kunstenaar" de gelegenheid krijgt "zichzelf te boetsen en te modelleren in de vorm die hij verkiest". Hij mag zijn woonplaats, zijn gezicht en zijn taak uitkiezen "naar eigen wil en wens". "Voor alle andere wezens is de natuur vastomlijnd en binnen door ons voorgeschreven wetten beperkt. Gij zult die voor uzelf bepalen, door geen grenzen belemmerd, naar eigen vrije wil, waaraan ik u heb toevertrouwd." Kortom, het is de mens vergund "te zijn wat hij wil" (Pico della Mirandola, 1968, p. 11v).

Dit grondmotief van de moderne tijd is dan uitgewerkt in de zogeheten constitutiefilosofie van denkers als Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Cassirer en vele anderen, op zijn manier bijv. Marx. Steeds vormt daar de subjectiviteit het archimedisch punt van waaruit de werkelijkheid wordt voortgebracht. Zijn meest radicale uitdrukking krijgt de gedachte van de zelfcreatie van het subject bij Fichte, bij wie het ik zichzelf poneert ('setzt') om op die basis de natuur, de werkelijkheid van het niet-ik, te poneren. Maar van een ongevenaarde directheid is weer de formulering die we bij Kant vinden: "Ich mache mich selbst." Zij is te vinden in Kants posthume werk, waar hij zijn transcendentiaalfilosofische gedachtengang in die zin radicaliseert dat de objectieve realiteit maar evenzeer het subject zelf uiteindelijk als product van dat subject moeten worden opgevat. Het hele citaat waarin de zojuist aangehaalde zinsnede staat luidt: "Ich bin ein Gegenstand von mir selbst und meiner Vorstellungen. Dass noch etwas ausser mir sei, ist ein Product von mir selbst. Ich mache mich selbst... Wir machen alles selbst." (Kant, p. 82).

Een maakbare realiteit

Daarmee stoten we meteen op een volgend basiskenmerk van de moderne werkelijkheidsopvatting, namelijk dat alles maakbaar is, behoort tot de orde van wat zich doelgericht laat bewerkstelligen - zoals gezegd tot het subject zelf toe, een gedachte die terugkeert in de voorstelling van het menszijn als zelfontwerp bij filosofen als Heidegger en Sartre ('Entwurf', 'projet'). In een prachtig opstel, waarin hij een gang door de moderne filosofie-geschiedenis maakt, laat Karl Löwith (Löwith, 1986) zien hoe het werkelijke in het moderne denken als het feitelijke, het 'factum' geconceptualiseerd wordt, het woord dan genomen in de letterlijke betekenis van het 'gemaakte'. Het

werkelijke leent er zich met andere woorden naar zijn aard toe object van ingrijpen, manipuleren en produceren te zijn. In deze wijze van percipieren van de werkelijkheid ligt, zoals duidelijk is, een belangrijke ideële voorwaarde voor de opkomst van de moderne techniek: als alles van zich uit als manipuleerbaar object opgevat kan worden, dan beantwoordt daaraan de grondhouding om er dan ook zo mee om te gaan. Problemen krijgen in dit perspectief het karakter van technische problemen: vanuit een als niet ideaal ervaren situatie via doelgerichte, strategische activiteit naar een wenselijker toestand toewerken. En er beantwoordt een bepaalde conceptie van rationaliteit aan, namelijk doel-(of doel-middel-)rationaliteit, de rationaliteit van de keuze van de middelen die geschikt zijn om een gegeven doel te realiseren. De vraag of het doel inderdaad wenselijk is ligt buiten het blikveld van dit type rationaliteit, omdat hij geen technisch probleem met een dito oplossing is.

Waar de werkelijkheid van de aard van het maakbare is, zo kan men het zojuist gezegde ook formuleren, beantwoordt daaraan een technisch-operatief kenbegrip. Met een bepaalde werkelijkheidsopvatting correspondeert immers een bijbehorende kenconceptie en omgekeerd. Die moderne kenconceptie is het eigenlijke thema van het boven genoemde essay van Löwith. Hij laat zien dat in het moderne denken de realiteit niet van zich uit intelligibel is en om die reden voor het zuivere denken open ligt, zoals het contemplatieve kenmodel veronderstelt, maar dat de werkelijkheid slechts kenbaar is uit hoofde van haar maakbaarheid. Kennen en maken zijn hier een interne relatie aangegaan: kenbaar is iets alleen omdat en voorzover het maakbaar is en wat niet maakbaar is onttrekt zich daardoor aan het kennen. Vandaar de haast onbedwingbare neiging in de laatste eeuwen om alle wetenschap naar het nomothetische wetenschapsmodel te begrijpen. Andere modellen voldoen immers niet aan het fundamentele criterium dat wij kunnen laten zien een verschijnsel begrepen te hebben doordat wij het kunnen (re)produceren. Dat tussen de wetenschap van het nomothetische type en de techniek een relatie van structurele equivalentie bestaat spreekt na het voorgaande vanzelf.

Het moderne operatieve kenconcept, om in dit verband nog een laatste opmerking te maken, wordt niet ten onrechte als activistisch getypeerd. Kennen is hier immers een vorm van handelen, geen werkelijkheidsrelatie sui generis zoals in het contemplatieve model. Zoals de moderne mens door reizen, ontdekkingen, uitvindingen, kortom door allerlei vormen van activiteit werkelijkheid ontsluit en creëert, zo doet hij dat ook in het denken. Zoals gezegd begrijpt dat moderne denken zichzelf als een scheppingsproces (tot het subject zelf toe), is dus de moderne rede geen receptief orgaan, maar `schöpferische Ver-

nunft'. De werkelijkheid wordt intelligibel, toegankelijk voor inzicht, doordat zij zo wordt gemaakt. Zij is het nogmaals niet van huis uit en als zodanig. Alle moderne kennis is bijgevolg conventionalistisch (er is geen rationaliteit die een afspiegeling van een natuur der dingen is), constructivistisch (zij moet aangeven hoe het object wordt voortgebracht) en proceduralistisch (rationaliteit is primair niet een inhoudelijke zaak, maar een aangelegenheid van procedures, manieren van te werk gaan bij de kennisverwerving). Een mooi voorbeeld is de idee van het sociale verdrag als explicatie en toetssteen van de legitimiteit van een politiek-sociale orde: het gaat om een stelsel van afspraken over de inrichting van het samenleven (conventionalistisch moment), de samenleving moet zich laten denken alsof zij vanuit een soort nulpuntsituatie was opgebouwd (constructivistisch moment) en: legitimiteit is in eerste instantie geen eigenschap van inhoudelijke praktijken en besluiten, maar een kwestie van de manier waarop zij tot stand komen (proceduralistisch moment).

Tussenbalans

De stelling die wij eerder hadden proberen aannemelijk te maken is dat het vrijheidsbegrip in de moderne tijd in vergelijking met de premoderne vrijheidsnotie een heel bepaalde inkleuring gekregen heeft en in die vorm de normatieve sleutelidee van de moderne cultuur geworden is. Daaraan kan in het licht van het bovenstaande nu worden toegevoegd dat dat hand in hand ging met ingrijpende veranderingen in het werkelijkheids- en zelfbeeld van de moderne mens en in zijn opvatting van rationaliteit. Pas daarmee, zo kan men zeggen, zijn dan de voorwaarden gegeven waaronder de moderne idee van de vrijheid kon functioneren. Zij heeft alleen zin wanneer het subject de hem omgevende werkelijkheid kan opvatten als een veld van dingen die hem ten dienste staan en die hij naar believen voor zijn zelfontplooiing, voor de realisering van zijn wensen en doelstellingen kan gebruiken. Aan die conditie is voldaan wanneer de werkelijkheid tot het ensemble van dode, ziellose dingen wordt die naar hun aard van de orde van het maakbare, construeerbare en produceerbare zijn en die van zichzelf uit geen enkele zin, betekenis of waarde hebben maar op die betekenis- en waardeverlening zeggend liggen te wachten. Zij hebben met andere woorden van zich uit het karakter van materiaal, van hulpbronnen voor verwerking, zijn om die reden ook onbepaald toe-eigenbaar. Het is geen toeval dat in de moderne samenleving de eigendomsidee zo'n prominente rol speelt. Ook van deze idee (weer: in haar moderne vorm) geldt dat zij als uitloper en verschijningsvorm van de

vrijheidsidee beschouwd kan worden. Vrijheid immers moet zich in de buitenwereld kunnen manifesteren en die mogelijkheid wordt door de eigendom geschapen. Zij is naar modern besef het volstrekste vermogen om naar believen, onder volledige uitsluiting van anderen, over zaken te beschikken, die op die manier als verlengstukken van de persoon en als voertuigen van zijn vrijheid in de uiterlijke wereld fungeren. Weer is het dus de moderne vrijheidsidee, nader begrepen als het zichzelf tot uitdrukking kunnen brengen in voorgegeven materiaal, die als bepalende factor van de moderne cultuur zichtbaar wordt, hier in de grote betekenis die aan het hebben, bezitten en zich toeëigenen van zaken in die cultuur toekomt.

We vatten samen: Anders dan de premoderne mens die zich opgenomen voelt in een geordende wereld waar alles (inclusief de mens zelf) zijn natuurlijke plaats en zijnswijze heeft, ziet de moderne mens zich geplaatst ('geworpen') in een hem vreemde, contingente werkelijkheid waarvan hij de orde als toevallig, hem niet bindend ervaart (deze orde 'is de zijne niet'). Twee samenhangende redenen leiden hem er dan toe zijn eigen orde in de werkelijkheid te realiseren: De ene is dat hij zichzelf ziet als een wezen dat niet alleen van nature actief, scheppend en innoverend is, maar wiens gevoel van eigenwaarde erin bestaat alleen aan zichzelf te gehoorzamen, met andere woorden autonoom, eigen meester (zelfs eigen schepper, causa sui) te zijn. De andere reden is dat hij de hem omgevende werkelijkheid ziet als een werkelijkheid die zich als willoos materiaal in beginsel voor herinrichting, re-constructie leent, sterker die als het ware om zo'n beschavende, humaniserende herordening vraagt, waarin dan tegelijk zijn opdracht als mens gelegen is.

Ik meen hiermee voldoende aannemelijk gemaakt te hebben hoe de moderne vrijheidsidee zoals eerder geëxpliciteerd als complement de moderne werkelijkheids- en zelfopvatting en het daarbij behorende conventionalistisch-operatieve rationaliteitsconcept veronderstelt, hoe met andere woorden ook voor het moderne oriëntatiekader geldt dat fysica, logica en ethica wederzijds elkaar veronderstellen en naar elkaar verwijzen.

Doorwerking

Het boven geschetste referentiekader is in hoge mate bepalend geweest voor de moderne westerse cultuur. En misschien moet men zeggen dat het nog steeds verder gaat zijn stempel op onze manier van leven en denken te drukken en door te dringen tot die sectoren ervan die er lang tamelijk onberoerd van gebleven waren, zoals de kunst, de wetenschap, de opvoeding, de religie, kortom de cultuur in engere zin. Een tijd lang, met name in de

18e en de 19e eeuw, maar ook nog in de onze, is deze ontwikkeling als een proces van onverdachte vooruitgang gezien en is de moderne cultuur als superieur beschouwd ten opzichte van de niet-westerse en de premoderne westerse cultuur. Dat vooruitgangdenken kan de naïeve vorm hebben van een geloof in een eenvoudige aflossing van de voormoderne culturen door de moderne, of de meer gesofisticeerde dat het waardevolle van vroegere cultuurfasen 'meegenomen' en in de onze geïncorporeerd is, 'opgeheven' in de Hegeliaanse zin. Maar hoe dan ook, het moderne werkelijkheids- en zelfbeeld en de moderne vrijheidsidee als bijbehorende normatieve sleutelcategorie werden (en worden vaak nog) als de meest rijpe en volwassen vormen van inzicht beschouwd.

Nu heeft het nooit aan tegenstemmen ontbroken, personen (te denken is aan Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Klages en anderen) die het vooruitgangsoptimisme niet deelden en aandacht vroegen voor de verliesrekening van het moderniseringsproces of op zijn minst voor het 'dialectisch' karakter ervan, zoals Horkheimer en Adorno het later zullen noemen. Maar in onze eeuw - de eerste wereldoorlog kan als omslagpunt gezien worden - heeft de ontnuchtering hard toegeslagen: van een superioriteit van de westerse cultuur, behalve in technisch opzicht en zelfs daar niet zonder meer, durft nauwelijks nog iemand te reppen. Dat gaat in het zogeheten postmodernisme zover dat noties als waarheid, adequaatheid en dergelijke van begrippen en posities betekenisloos verklaard worden. Oriëntatiekaders, leefwijzen, culturen zijn evenzo vele manieren om de realiteit te begrijpen en het bestaan in te richten, zonder dat er een transculturele maatstaf is met behulp waarvan zij alle gemeten en onderling vergeleken kunnen worden. Van superioriteit van welke cultuur of denkwijze ook kan daarom geen sprake zijn, slechts van anders-zijn.

Het is interessant dat deze postmoderne opvatting beschouwd kan worden als de uiterste consequentie van het modernisme zelf waarvan we boven het betekenischema beschreven hebben. Wanneer immers de realiteit buiten het subject van de orde van het maakbare is en onze betrekking tot deze realiteit alleen via het voortbrengen, produceren en manipuleren verloopt, in het bijzonder ook de relatie van het kennen, dat immers, nominalistisch-conventionalistisch geïnterpreteerd, geen enkele innerlijke affiniteit of verwantschap tot het object bezit, en wanneer dan tenslotte de vrijheid betekent dat wij onszelf pas realiseren door onze schema's aan de werkelijkheid op te leggen en haar naar ons plan in te richten, dan is een radicaal perspectivisme à la Nietzsche niet anders dan de vanzelfsprekende uitkomst van een paar eeuwen filosoferen, waarin datgene wat in het betekenischema van de moderne tijd impliciet aangelegd was

nu in zijn laatste consequenties zichtbaar gemaakt wordt. En wanneer Nietzsche dit perspectivisme in machts termen duidt, dat wil zeggen dat ieder perspectief een interpretatie van de werkelijkheid is die als zodanig machtsuitoefening is, een poging om die werkelijkheid aan ons te onderwerpen, dan is ook dat niet anders dan een logische gevolgtrekking uit de basispremisen die aan het westerse referentiekader ten grondslag liggen. Naar modern besef heeft de realiteit immers geen betekenis en waarde van zichzelf uit (daarom mag zij ook niet teleologisch gestructureerd zijn, van zich uit een zinvolle ordening of doel hebben), maar ontleent zij haar zin aan het voertuig zijn van menselijke zinverlening. Zij is met andere woorden op deze inlijving in het menselijk project van zingeving aangelegd. En dat de mens aan de subject- en niet aan de objectkant van dit proces staat, dat hij om Rorty's woorden te gebruiken in de natuur zijn sporen uitzet en op die manier van zijn creativiteit blijk geeft, dat is juist de pointe van het westerse vrijheidsbegrip.

Tenslotte, wanneer het Nietzscheaanse perspectivisme tot de logica van dit vrijheidsbegrip behoort, dan ook zijn nihilisme: deze vrijheid en creativiteit immers verdragen geen uiterlijke begrenzingsen. Eigenlijk al niet in de sfeer van de feitelijke omstandigheden, de inertie en weerbarstigheid van de werkelijkheid als materiaal waaraan de vrijheid zich realiseert. Consequent wordt dan ook bij Fichte zelfs de natuur als het andere van het ik door dat ik 'geponeerd'. Maar wanneer de natuur zich tegenover het menselijk handelen weerbarstig toont, dan is dat weliswaar een uiterst onaangenaam fact of life, maar heft het de vrijheid niet op. Het maakt haar alleen tot eindige, 'geworpen' vrijheid. Echter, wanneer de vrijheid op het ideële niveau aan inhoudelijke waarden als voorgegeven, niet zelf gekozen begrenzingsen gebonden wordt, dan vernietigt dit haar naar modern besef. (Maar dat was al de opvatting van het theologisch voluntarisme van de late middeleeuwen, één van de wortels van het moderne vrijheidsconcept.) De moderne vrijheid kortom is formele vrijheid, zij erkent geen inhoudelijke gezichtspunten waaraan zij zich zou oriënteren. Alle aanduidingen voor 'objectieve' richtpunten voor het menselijk leven en denken zoals orde, zin, waarden, het goede etcetera lossen hier op. Maar dat is de situatie die door Nietzsche als nihilisme wordt aangeduid, dat namelijk de hoogste waarden hun waarde verliezen, "die waarden die aan al het doen en lijden van de mensen pas zin geven, dat er niets meer is waarvoor het loont te leven of te sterven, dat het besef opkomt dat alles tevergeefs is".

Onbetaalde rekeningen

Daarmee duidt zich het besef van een crisis van onze cultuur aan, een besef dat onze eeuw al vanaf het begin ervan begeleidt. Nu moet men er uiterst voorzichtig mee zijn de eigen tijd als een crisistijd te beschouwen - Edith Brugmans wijst er al in het begin van hoofdstuk 1 op dat het gevoel in een tijd van ondergang te leven zo oud als de mensheid is. Toch, wanneer beelden en concepten van wat waardevol en zinrijk is in de wereld vervagen en krachteloos worden, de 'grote verhalen' ongehoofdwaardig worden, wanneer er één groot proces van deconstructie lijkt plaats te grijpen zonder dat daar nieuwe oriëntatiekaders die aanspreken en inspireren voor in de plaats komen, wanneer er tenslotte alleen een lege vrijheid overblijft waarin alles is opgegaan en het bestaan aan de totale pragmatisering en willekeur lijkt prijsgegeven, is het dan vreemd dat een crisisbesef zich aanmeldt? In brede kring bestaat een diep gevoel van onbehagen over de geestelijke armoede en spirituele leegte waarin wij ons bevinden, over de visieloosheid en verduistering van de zindimensie in het moderne bestaan, die dan gecompenseerd worden met een gigantisch uitwijken in consumptie en sport, de hedendaagse vorm van brood en spelen. De genoemde tekorten vormen evenzo vele onbetaalde rekeningen van een leeven denkwijze waarin een lege vrijheidsnotie (met bijbehorende werkelijkheids- en kenconceptie) centraal staat. Het zijn indicatoren dat er aan die levens- en denkwijze in fundamenteel opzicht iets schort.

In diezelfde richting wijzen twee andere indicatoren: het milieuprobleem, het probleem dus van onze verstoorde relatie tot de natuur, en de problematische positie van gemeenschapswaarden in de moderne samenleving - boven werd er al op gewezen dat houdingen zoals zorg, solidariteit, trouw, vriendschap en dergelijke in onze cultuur gemarginaliseerd en ook in het ethisch discours grotendeels onbesproken (en onbespreekbaar geworden) zijn.

De strekking van het zojuist gezegde is dat het hier niet om rekeningen gaat die toevalligerwijze onbetaald gebleven zijn. Zij zijn met andere woorden oninbaar zolang het dominante vertoog van kracht is en zelfs te minder naarmate het zich steeds eenzinniger in de richting van zijn uiterste consequenties beweegt. Binnen het dominante moderne oriëntatiekader zijn, nog anders uitgedrukt, het milieu-, het gemeenschaps- en het spirituele probleem voorgeprogrammeerd. Van een serieuze 'oplossing' van deze problemen ofwel een vereffening van de open staande rekeningen van de moderne cultuur kan kortom geen sprake zijn zolang we ons aan de centrale ideeën blijven oriënteren die voor het moderne referentiekader bepalend zijn.

Tot die ideeën hoort, zoals gezegd, de moderne vrijheidsnotie. Een herziening van het schema van betekenissen waarnaar de moderne mens zich in zijn leven en denken richt zou dus vóór alles aan een sleutelidee als die van de vrijheid zichtbaar worden. De vraag is dan hoe dat gedacht moet worden. Het kan toch moeilijk betekenen dat we de vrijheidsidee zouden moeten prijsgeven. Boven hebben we gezien dat zij voor een heel netwerk van begrippen en opvattingen staat zoals mondigheid, inspraak, anti-paternalisme, democratisering enz., verder dat gezag niet vanzelf spreekt maar zich steeds naar de gezagsonderworpenen moet verantwoorden, dat personen nooit eenvoudig tot object van maatregelen gedegradeerd kunnen worden maar daar steeds (vanzelfsprekend voorzover enigszins mogelijk) in gekend moeten worden en erin moeten bewilligen, dat de ingrijpende beslissingen in het leven (de keuze van een partner, een beroep etc.) mensen nooit door anderen uit handen genomen kunnen worden, enzovoort. En we noemden, om alleen nog dit te releveren, de subjectivering van het moderne bestaan, zoals die onder meer in de moderne opvatting van het geweten en van religieus-wereldbeschouwelijke waarheid en van het daarmee verbonden concept van authenticiteit gestalte aanneemt. Het gaat hier om ideeën en overtuigingen waarachter wij niet terug kunnen, die met andere woorden voor ons onopgeefbaar zijn.

Twee vrijheidsconcepten

De vraag wordt dan, of er een vrijheidsconcept denkbaar is waarin die onopgeefbare elementen bewaard blijven maar dat ons tegelijk in staat stelt om aan de impasses van de moderne cultuur te ontkomen. Ter beantwoording van die vraag zou ik twee concepten van vrijheid willen onderscheiden, namelijk gesloten en open vrijheid. Het zal na wat hiervoor gezegd is niet verwonderen dat ik de modern-westerse vrijheidsopvatting, die ik boven nader gekarakteriseerd heb, als gesloten beschouw. Het gaat hier immers steeds om de vrijheid van dit bepaalde subject om zijn gang te kunnen gaan, dat wil zeggen door anderen bij zijn acties niet belemmerd te worden of om zich op zijn wijze te kunnen ontplooien. Deze vrijheid is met andere woorden zelfbetrokken, zij staat in het teken van de gerichtheid op de eigen zelfwording, de eigen authenticiteit, het eigen geluk, van het kunnen realiseren van het eigen levensplan. Deze haast narcistisch te noemen occupatie met het eigen bestaan beheerst bijvoorbeeld in hoge mate het denken van de existentiële filosofie, die zichzelf als filosofie van de vrijheid begrijpt. Bij de vroege Heidegger komt dit scherp naar voren wanneer hij het menszijn karakteriseert als het zijnde dat het "in z'n zijn om

dit zijn zelf gaat". Zoals hij schrijft: "In het zijn van dit zijnde verhoudt zich dit zelf tot z'n zijn." (Heidegger, 1963, p. 12, 42, 231 e.a.) In de angst die altijd onverwisselbaar mijn angst is, in de confrontatie met de dood die niet één of ander objectief feit temidden van talloze andere is, maar mijn aanstaande dood waartoe ik een verhouding heb zoals niemand die heeft, in de existentiële ervaringen van vertwijfeling, walging enzovoort komt het zelf naar existentiële filosofisch begrip tot zichzelf. Het besef dat ik niet van de aard van een indifferent object ben, dat ik mijn bestaan actief moet voeren, kortom dat ik vrijheid ben, komt dus op binnen de sfeer van de eigen doorleefde ervaring, niet zoals in de dialogische filosofie in de ontmoeting met de ander. De persoon is in dit perspectief de eenzame enkeling.

Maar in feite is deze voorstelling van het menszijn al door vroeg-moderne filosofen als Hobbes en Leibniz op formule gebracht. Bij de laatste immers wordt ieder subject als monade ('eenheid') aangeduid die geheel in een eigen voorstellingswereld 'zonder vensters' opgesloten is. Relaties worden door Leibniz met andere woorden niet als 'reëel' beschouwd. Hij kan ze als bekend alleen (weg)verklaren door aan te nemen dat alle monaden en hun voorstellingswerelden door God door middel van een harmonia praestabilita, een voorbeschikte harmonie, zó op elkaar zijn afgestemd dat het lijkt alsof ze met elkaar in interactie staan. Die onderlinge afstemming van vele subjecten is ook Hobbes' grondprobleem (hoewel beide denkers op verschillend niveau opereren, Leibniz allereerst op het ontologische, Hobbes op het politiek-sociale, is hun problematiek verwant). Als immers iedereen, zoals Hobbes aanneemt, slechts kan handelen uit eigenbelang en deze belangen vaak botsen, dan kunnen de relaties tussen mensen niet anders dan in termen van oorlog en strijd beschreven worden. Maar Hobbes' probleem is in feite dat van het gehele liberalistische individualisme, namelijk hoe de vrijheid van de één met die van de ander in overeenstemming gebracht kan worden. De Duitse rechtsfilosoof Radbruch zegt van dit probleem dat het in feite geen oplossing heeft: "Dat echter het doel van de vrijheid van allen door het middel van een beperking van de vrijheid van allen bereikt moet worden is een paradox, ... het basisprobleem van het rechtsfilosofisch individualisme..." (Radbruch, 1973, p. 160). Het beste wat dus in een antagonistische wereld van zelfbetrokken wezens bereikbaar is, is een gewapende vrede, gegarandeerd door een hogere instantie als de staat - wanneer men het probleem niet op een drastische manier elimineert als bij Leibniz het geval is. De gesloten vrijheid kortom, waar het hier steeds om gaat, heeft haar plaats in een wereld waar in termen van scheiding gedacht wordt: tussen de individuele mensen met hun zelfbetrokken vrij-

heid, tussen mens en natuur en, op een ander niveau, tussen logica, fysica en ethica, zoals boven uiteengezet is. Het is duidelijk dat dit het vrijheidsconcept is dat aansluit bij de concurrentie- en prestatiesamenleving die vooral de laatste jaren steeds ongeschminkter haar ware gezicht laat zien. Het is waarschijnlijk niet te veel gezegd dat voor deze samenleving in ideëel opzicht de condities geschapen zijn door het boven getypeerde moderne denken waarin de notie van de (gesloten) vrijheid een sleutelpositie inneemt.

Open vrijheid

Zoals gezegd kan van dit concept van gesloten dat van een open vrijheid onderscheiden worden. Eraan ten grondslag ligt een ander werkelijkheids- en zelfbeeld en een andere wijze van denken en ervaren: de dingen staan hier niet in de sleutel van zelfbetrokkenheid, scheiding en antagonisme, maar van betrokkenheid op de ander of het andere, van verbondenheid en integratie. Daarbij valt op te merken dat dit vrijheidsconcept niet minder burgerrecht heeft in het westerse leven en denken dan zijn dominante stiefbroer. Sterker: eerder dan dat laatste is het dit concept van een open vrijheid dat in de lijn ligt van geestelijke bewegingen en stromingen die gezichtsbepalend geweest zijn voor de westerse cultuur zoals het christendom, het socialisme of, om de benaming van Erich Fromm te gebruiken, het radicale humanisme van Thoreau, Emerson, Schweitzer en vele anderen. - Dat roept uiteraard het probleem op, hoe dan toch de zelfgerichte vrijheid in onze cultuur zo overheersend kon worden. Die vraag moet ik hier laten liggen, omdat zij van een andere orde is dan waar het in deze bijdrage om gaat, namelijk de verheldering van een idee en niet de verklaring van de manier waarop zij in de wereld van de feitelijkheid functioneert.

Om nog even op het zojuist gezegde door te gaan: de centrale idee van het christendom is de liefde (in haar hoogste vorm wordt zij zelfs met God geïdentificeerd), de akt van positieve, gevende toewending tot de ander, waardoor deze in zijn bestaan bevestigd wordt. Naar christelijk begrip realiseert men zijn zelf niet door zich op zichzelf terug te trekken en gericht eigen doeleinden na te streven ('zichzelf te zoeken'), maar door voor de ander beschikbaar te zijn. Paradoxalerwijze kan men dus zichzelf alleen 'winnen', en dat betekent: echt vrij worden, door bereid te zijn zichzelf te verliezen. Evenzo is de vrijheid van het socialisme niet die van het 'ieder voor zich'. Daarop stoelt juist Marx' kritiek op de idee van de mensenrechten, waarachter hij de opvatting van de mens "als een geïsoleerde en op zichzelf teruggetrokken monade" of "van de

egoïstische mens, die van zijn medemens en van de gemeenschap gescheiden is" ziet staan (Marx, 1971, p. 192vv). Ware emancipatie (ook Marx spreekt dus in termen van het vrijheidsdroom, het gaat er alleen om hoe dat geïjkt wordt) is naar zijn overtuiging alleen mogelijk, wanneer ieder individueel mens 'soortwezen' wordt, dat wil zeggen de innerlijke verbondenheid met zijn medemens en met de gemeenschap, die kenmerkend is voor het goed begrepen menszijn, in zijn persoonlijk leven tot uitdrukking brengt. Vrijheid zonder solidariteit is met andere woorden naar Marx' en überhaupt naar socialistisch besef ondenkbaar. Datzelfde geldt trouwens voor 'radicale humanisten' als de reeds genoemde Thoreau, Emerson en Fromm, of zij het woord solidariteit nu hanteren (zoals Fromm veelvuldig doet) of niet: zij zijn het over de zaak eens dat men een vrij zelf in de volle zin slechts kan worden door een positieve betrokkenheid op en openheid voor de ander en het andere.

Relationaliteit

Er gaat achter deze opvattingen van de vrijheid, zoals ik even eerder zei, een andere conceptie van mens- of persoonzijn schuil dan achter de voorstelling van het op zich geconcentreerde zelf en zijn vrijheid van de eigen dingen kunnen doen. Terwijl in dit laatste geval relaties voor de opvatting van de persoon niet van wezenlijk belang zijn, wordt bij de andere positie het relationele element juist bepalend voor het persoonzijn. We zien de persoon vaak getypeerd met behulp van kenmerken als het hebben van een zelfbesef, het beschikken over een eigen inzicht, wilsvermogen en belevingswereld. Inderdaad zijn dat voor het persoonzijn onmisbare eigenschappen. Maar wanneer het daarbij blijft zouden we niet noodzakelijk voorbij zijn aan de homo economicus, de rationeel calculerende mens die bij alles wat hij doet zijn welbegrepen eigenbelang volgt, alles aan zijn eigen doelen en wensen ondergeschikt maakt, kortom die van de hele wereld voorzover zijn vermogen reikt zijn wereld maakt. Hier hoort ook de psychopaat thuis, degene die mogelijkwijs over een scherp verstand en een sterke wil beschikt, maar volstrekt niet in staat is de werkelijkheid met de ogen van de ander te zien en te beleven. Wie de geschiedenis van de moderne westerse wijsbegeerte kent kan de gedachte niet van zich afzetten dat de filosofische explicatie van het ik of zelf daar vaak dicht tegen een zodanig persoonsconcept aangehangen heeft. Het probleem van de 'andere geesten' ('other minds'), of zij er wel zijn en hoe we dat kunnen weten, eigenlijk een absurd probleem, heeft veel filosofen dan ook steeds weer bezig gehouden. De uitgangspunten van de moderne filosofie

zijn blijkbaar zó dat zij steeds weer in het vaarwater van het solipsisme dreigt te verzeilen, een positie die terecht meestal als zeer implausibel beschouwd is, maar waartegen het moeilijk was zich te verweren.

Eén van de grote inzichten die de filosofie zich in onze eeuw heeft moeten veroveren - heroveren mag men wel zeggen - is dat de persoon geen substantie- maar een relatiecategorie is. Zij moet dus niet naar het model van een ding gedacht worden (Descartes noemde zoals bekend is het ik een `denkend ding'), maar zij oefent zichzelf uit als relatie en in haar relaties. Voor de persoon is het met andere woorden wezenlijk dat zij bestaat in het betrokken zijn op de ander en het andere. Twee grondbegrippen van de 20e-eeuwse wijsbegeerte zijn `dialogoog' en `intentionaliteit'. Het eerste hoort met verwante begrippen als `ontmoeting', `communicatie' en dergelijke, zoals het woord al aangeeft, thuis in de zogeheten dialogische filosofie. De gedachte is dat de dialoog een gebeuren is waarin het zelf zich pas als zodanig ontwikkelt, niet iets dat zich afspeelt tussen twee wezens die zich onafhankelijk van de dialogische situatie al als zelf gevormd hebben. `Intentionaliteit' is de centrale categorie van de fenomenologie: de bijzonderheid van het subject is dat het naar zijn aard gerichtheid op iets is, dat het bestaat in en als de activiteit van het waarnemen-vàn, het denken-áán enzovoort. Opnieuw is het subject dus geen ding dat in zichzelf rust en bij zichzelf is. Integendeel, het kijkt zagezegd altijd van zichzelf weg naar het andere, het bestaat in de zelfoverschrijding. Of liever, omdat dit laatste zou suggereren dat er een zelf is dat vervolgens overschreden wordt, is het zelf deze akte van het overschrijden, is het de gerichtheid op het andere, gaat het dus ook hier weer in zijn relationeel karakter op.

Met de persoon, in relationele zin gekarakteriseerd, doet dus een heel speciale zijnswijze haar intrede in de wereld. Hier ontstaat de mogelijkheid dat de ander of het andere in eigen recht verschijnen, niet bij voorbaat ingesponnen in het vlechtwerk van onze belangen, doeleinden, zienswijzen enzovoort. Hier ontstaat met andere woorden de openheid, waarbinnen het andere zich als zichzelf kan laten gelden en niet meteen onderworpen wordt aan een poging tot inbezitneming en inlijving. Terwijl het zelfgerichte ik alles waarmee het in aanraking komt in de eigen wereld met de daar heersende orde opneemt, er bij alles wat er gebeurt dus een belang in het spel is, is de persoon gekenmerkt door akten waarvoor een element van belangeloosheid wezenlijk is of, om het positief te formuleren - belangeloosheid is immers alleen een negatieve aanduiding -, voor het persoon-zijn zijn kenmerkend houdingen van het eigenbelang overschrijdende trouw, solidariteit, zorg en lief-

de. Dat hier het onderscheidende kenmerk van het menszijn te zoeken is, was ook de mening van Goethe:

*"Edel sei der Mensch,
Hilfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen,
Die wir kennen."*

En in onze eeuw is het nog weer Scheler geweest die de mens gekarakteriseerd heeft als ens amans, dus in zijn vermogen tot liefhebben zijn eigenlijke wezenskenmerk gezien heeft. Uiteraard wisten Goethe en Scheler dat dat wezenskenmerk in de alledaagse realiteit doorgaans weinig zuiver tot uitdrukking komt (Goethe zegt dan ook "Edel zij de mens", hij roept hem dus op om aan zijn aard getrouw te zijn). Toch laat zich de stelling verdedigen dat deze zelfopvatting van de mens als hulpvaardig en liefhebbend wezen in talloze spreek- en handelings-situaties impliciet normerend werkt.

Wanneer dit juist is heeft dat belangrijke consequenties voor de vrijheidsidee. We zijn hier immers ver verwijderd geraakt van de gespannen occupatie met het eigen bestaan, met het bedacht zijn op de eigen authenticiteit en eigenlijkheid die we eerder met een bepaald (als gesloten getypeerd) vrijheidsconcept verbonden tegengekomen waren. Werd vrijheid daar vanuit de tegenstelling tussen mensen gedacht, maar niet minder vanuit die tussen mens en natuur, dan moet vanuit een relationeel persoonsconcept denkend daar een notie van vrijheid aan beantwoorden waarin juist een moment van verbondenheid verdisconteerd is. Niet de vrijheid die op kosten van de ander veroverd wordt (zoals bij Hobbes, bij wie de ene mens een wolf voor de ander is, of bij Sartre, bij wie de anderen de hel zijn) is werkelijke vrijheid, maar de vrijheid die met de ander verworven wordt. Dat sluit, opnieuw, aan bij de overtuiging van belangrijke stromingen uit de westerse traditie, we noemden ze al eerder, zoals christendom, socialisme en radicaal humanisme, dat menselijke zelfrealisatie pas in verhoudingen mogelijk is die door liefde en solidariteit getekend zijn.

Bij de expositie van het dominante vrijheidsconcept kwamen we tot de bevinding dat het niet alleen 'koloniserend' werkte op noties als gelijkheid en rechtvaardigheid, maar dat het een serie begrippen die in het ethische denken steeds een belangrijke rol gespeeld hebben zoals consideratie, mededogen, vriendschap, trouw enzovoort gemarginaliseerd of zelfs praktisch gelimineerd heeft. Nu stuiten we dus op het feit dat deze begrippen (en uiteraard de ervaringen en houdingen waar deze begrippen voor staan) niet alleen met de vrijheid zoals hier geprofileerd niet op voet van gespannenheid staan, maar er

wezenlijk mee samenhangen. Wanneer wij vrijheid hier definieren als (kunnen) leven in overeenstemming met de eigen aard, jezelf kunnen zijn, dan kan die uitkomst, gegeven het relationele persoonsconcept, geen andere zijn.

Even terzijde: de zojuist gegeven vrijheidsdefinitie zou ook ter omschrijving van het gesloten vrijheidsbegrip gebruikt kunnen worden. Deze formele overeenkomst blijkt er echter alleen één aan de oppervlakte te zijn, zodra de beide vrijheidsconcepten binnen de geheel verschillende vertogen gesitueerd worden waarbinnen zij functioneren en hun nadere invulling krijgen.

Van het vertoog waarvan het dominante vrijheidsconcept deel uitmaakt hebben we in het eerste deel van deze bijdrage proberen te laten zien dat het een aantal impasses van de moderne wijze van leven en denken voorgeprogrammeerd in zich draagt, te weten het milieu-, het gemeenschaps- en het spirituele probleem. En de vraag was of er een vrijheidsconcept denkbaar is dat, zonder onopgeefbare verworvenheden te offeren, aan die impasses kan ontkomen. Het antwoord werd gezocht in de richting van een notie van open vrijheid. Nu is een begrip snel geconstrueerd, een filosofisch probleem zou zo op een puzzel kunnen lijken waarvoor met enig schuiven en proberen een passende oplossing gezocht wordt. Filosofie echter is de poging om in een ondoorzichtige en vaak raadselachtige wereld wat orde in onze ervaring te brengen. De test van een filosofische gedachtengang is dan ook niet zozeer haar logica en consistentie, al zal zij die zeker moeten hebben, maar haar vermogen om reenschap van onze ervaring te geven. Daaraan zal ook de hier gepresenteerde gedachtengang moeten voldoen. Wat hier gesteld wordt is tweeledig: aan de ene kant dat het denk- en perceptiekader dat voor de moderne cultuur kenmerkend is en door de moderne filosofie in haar hoofdstroom doorgecomponeerd is een sterk vertekend en reductief raster over onze ervaring heen legt, waardoor dimensies van die ervaring verdrongen en mond-dood gemaakt worden; aan de andere kant dat het boven in eerste aanzet (meer is het niet) ontwikkelde begrip van een open vrijheid binnen een kader past, waarin vormen van ervaring waarvoor in het dominante vertoog geen plaats is, weer ter sprake gebracht kunnen worden.

Het behoeft mijns inziens nauwelijks betoog dat de conceptie van tussenmenselijke verhoudingen die in het moderne denken overheerst heeft en die we boven door middel van de voorstelling van het relatieloze subject aangeduid hebben, een ernstige vertekening van de aard van de tussenmenselijke betrekkingen (en van het zelf) betekent. Een conceptueel kader waarbinnen een relationeel persoonsbegrip met daarmee verbonden noties zoals 'dialog', 'intentionaliteit', 'verbondenheid' en dan ook

'open vrijheid' een centrale rol speelt, dient er juist toe om ons een bevredigender zicht op onszelf als wezenlijk in betrekkingen levende wezens te geven.

Wanneer tussenmenselijke betrekkingen, zoals in het model van het relationeel subject gebeurt, als uiterlijk aan het zelf en eigenlijk als naar de aard ervan conflictueus worden opgevat, een opvatting die zich spiegelt in de praktijk van het moderne maatschappelijk leven, dan is er geen ontkomen aan de toenemende verkilling en gewelddadigheid in de samenleving. Een belangrijke factor (zij het niet de enige) om uit de impasse te geraken zal zijn de ontwikkeling en internalisering van een ander zelf- en gemeenschapsbeeld met daarbij horende vrijheidsconceptie.

Milieu, spiritualiteit

Analoge verhalen zijn te vertellen over de beide andere boven aangeroeerde impasses van het moderne bestaan. Wat het milieu-probleem betreft, ook dat komt uit de antagonistische grondhouding van de moderne cultuur voort, in dit geval wanneer de relatie mens-natuur als tegenstelling opgevat wordt: als één van heersend subject tegenover onderworpen, geëxploiteerd object. Nu hoeft er geen woord aan verloren te worden dat de mens dikwijls zijn bestaan op de natuur moet veroveren, hij dus sturend, manipulerend, soms ook vernietigend in zijn omgeving moet ingrijpen. Alleen, die houding ten opzichte van de natuur is in het moderne leven en denken getotaliseerd geraakt. Maar ook hier wordt daarmee weer een raster over onze ervaring gelegd dat sterk vertekend en verdringend werkt. Ook ten aanzien van de natuur zijn er de ervaringen van verbondenheid (met dieren bijvoorbeeld), van overmand zijn door de imposantheid (van de zee of van een berglandschap), van verwondering (voor de prachtige bouw van een bloem) enzovoort. Voor al deze ervaringen is kenmerkend dat de natuur niet beschouwd wordt onder het aspect van hoe zij uitgebaat kan worden. Niet wij onderwerpen haar aan onze schema's - nogmaals: een houding die filosofisch door de constitutiefilosofie op formule is gebracht, die een loot van dezelfde stam is als het autonomiedenken in de trant van Kant binnen de ethiek -, maar wij worden omgekeerd door haar in de ban geslagen. Dat staat volstrekt niet gelijk met onvrijheid, zoals vanuit het gezichtspunt van de gesloten vrijheid wel gedacht moet worden, maar kan integendeel met intense ervaringen van vrijheid in verbondenheid met het omgevende gepaard gaan. En deze ontgrenzing in de richting van het andere wordt door het zelf niet als een verlies, maar juist als een winst in zelfwording ervaren.

Dat leidt onmiddellijk over naar de derde impasse die we genoemd hebben, de spirituele. Het gesloten zelf moet alles als vreemd en oneigenlijk ondervinden wat niet het stempel van het eigen auteurschap draagt. Daar staat juist de steeds opnieuw herhaalde ervaring tegenover dat het zelf zijn eigenlijke mogelijkheden slechts realiseert door de aanraking met het grootse, imposante, mysterieuze, kortom dat wat aan de eigen beperkte maat en schema's ontsnapt. Ook hier weer wordt vrijheid gevonden niet in de zelfrealisering uit eigen vermogens van het zich op zichzelf terugtrekkende subject, maar in het 'boven zichzelf uitgetild worden' in de ervaring van het transcendente, als open vrijheid dus.

Afsluitende opmerkingen

Twee opmerkingen ter afsluiting: De gangbare vrijheidsnotie is, zoals eerder gezegd werd, ingebed in een netwerk van begrippen die samen de context van betekenissen vormen waarbinnen dat vrijheidsconcept zijn nadere invulling krijgt. Tot die begeleidende begrippen horen 'waardigheid', 'authenticiteit', 'persoon' etcetera. Van al deze begrippen laat zich binnen het kader waarvan de notie van open vrijheid deel uitmaakt een alternatieve interpretatie geven (die dus opnieuw aan de eerder genoemde test kan worden onderworpen of daarmee een plausibele articulatie van onze ervaring geboden wordt). Het persoonsbegrip is in deze zin al ter sprake geweest. 'Waardigheid' slaat sinds Pico della Mirandola, zoals boven aangegeven werd, op het vermogen tot zelfbepaling of liever nog tot zelfcreatie. 'Waardigheid' wordt met andere woorden toegekend aan een zelf dat zich van iedere afhankelijkheid ten opzichte van andere instanties (natuur, medemensen, sociaal-politieke structuren, God) losmaakt en nu op zijn beurt bepalende instantie ten opzichte van het omgevende wordt. De vraag is, of het niet veeleer een teken van waardigheid is over het vermogen te beschikken de ander en het andere open tegemoet te treden, hen juist niet aan de eigen schema's te onderwerpen maar hun de ruimte te laten 'zichzelf te zijn' en in die sfeer met hen te communiceren. Met Goethe zou ik willen volhouden dat, indien ergens, hier het onderscheidend kenmerk van het menszijn gelegen is, dat dan tegelijk de basis van de menselijke waardigheid vormt.

'Authenticiteit', om alleen daarover in dit verband nog een opmerking te maken, is in het hier ingenomen perspectief niet zozeer het onafgebroken alert zijn op mijn eigenlijkheid omwille van die eigenlijkheid - dat is net zo leeg en steriel als Heideggers vastbeslotenheid zonder dat gezegd wordt waarvóór. Paradoxalerwijze kan zelfrealisatie slechts tot stand

komen, wanneer het zelf zich in dienst stelt van een zaak (de opvang van asielzoekers, het behoud van een regionale cultuur etcetera), wanneer het zich verliest aan een ideaal, aan het bereiken van een authentieke uitvoeringspraktijk van Barockmuziek, aan het doorgronden van een wetenschappelijk probleem of een filosofische idee enzovoort. Authenticiteit met andere woorden laat zich niet rechtstreeks bewerkstelligen, zij is toegiftverschijnsel net als zoveel fenomenen in het menselijk bestaan die het zijn echt humaan karakter geven, zoals vertrouwen, geluk en, zo zou ik willen stellen, ook vrijheid.

De laatste opmerking betreft wat we eerder gezegd hebben over onopgeefbare elementen in de moderne cultuur, ideeën en overtuigingen (inzake mensenrechten, democratie, inspraak enzovoort) waarachter wij niet terug kunnen. Ook hier lijkt het mij dat van deze ideeën en overtuigingen in het perspectief van het open vrijheidsbegrip een interpretatie gegeven kan worden die minstens zo plausibel is als onder het gezichtspunt van de gesloten vrijheid gebeurt. Om de idee van de mensenrechten als voorbeeld te nemen: zij staat naar gangbaar besef voor fundamentele morele claims die ieder individu tegenover anderen (andere individuen of de staat) naar voren kan brengen. òfwel echter zijn we verwickeld in een groot gezelschapsspel, waarin ieder druk is met de honorering van zijn claims - dat leidt opnieuw op zijn best tot een situatie van gewapende vrede, reden dat bijvoorbeeld de Engelse filosoof Hare van mening was dat beginnen met de vraag wat mijn rechten zijn "een recept voor burgeroorlog is", maar in feite is dit dezelfde soort kritiek die al Marx op de idee van de mensenrechten had, zoals boven gereleveerd werd - òfwel er ligt aan deze claims iets ten grondslag wat ze tot morele claims maakt, namelijk een moment van wederkerige positieve geïnteresseerdheid in het wel en wee van de ander, een moment van solidariteit anders gezegd, dat meestal verzwegen wordt, maar dat voor de houdbaarheid van het mensenrechtenconcept als morele notie onmisbaar is. Met andere woorden, als de mensenrechten een vrijheidsconcept spiegelen, en terecht worden zij doorgaans zo begrepen, dan een concept van open eerder dan van gesloten vrijheid.

Noten

1. Zie voor *chesed* bijv. Th.C. Vriezen, die in zijn *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament* (Veenman, Wageningen 1954, 2e dr.), p. 338v, schrijft dat "gemeenschapszin (*chesed*) het allervoornaamste zedelijke begrip is". In dezelfde zin Nelson Glueck, *Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche*, BZAW Nr. 47, Berlin 1961².

- Voor gerechtigheid als kernthema van de Griekse ethiek, zie bijv. Ernst Howald, *Ethik des Altertums*, Darmstadt 1971, p. 7, 23, 37v e.a. Bij Theognis is het bijv. zo dat *dike* "comprehends all political and ethical norms", *Theological Dictionary of the New Testament* ed. by G.Kittel and G. Friedrich), abridged edition, Gr. Rapids/Exeter 1985, p. 169.
2. Zie Peter Berger, *Pyramids of Sacrifice*, Penguin, Harmondsworth, Middlesex 1974, p. 196: "Modernization is a shift from givenness to choice on the level of meaning."
3. Zie mijn artikel 'Opvattingen over het geweten: een ideeenhistorische schets', in *Wijsgerig Perspectief* 27/6 (1986-87), p. 178vv.
4. Zie ook Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg. Bd. VI, Berlin 1907, p. 237v: "Freiheit...ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. - Die angeborene Gleichheit (volgt de explicatie, VdW)....: alle diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angeborenen Freiheit und sind von ihr nicht ... unterschieden."
5. E.W. Hofstee, *Vrijheid, gelijkheid en eenzaamheid*, Wageningen 1980, p. 24. In dezelfde zin is M. David in zijn boek *Fraternité et Révolution française. 1789-1799*, Paris 1987, van mening dat het thema van de broederschap in de literatuur over de Franse revolutie zeer stiefmoederlijk behandeld is.

Geraadpleegde literatuur

- I. Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in: *Four Essays on Liberty*, OUP, Oxford 1969.
- W. Gaylin, *Liefhebben*, Ambo, Baarn 1986.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1963¹⁰.
- Fr. Jacobs, 'De zorgzame samenleving of de rechtvaardige samenleving?', in: *Krisis*, juni 1993, p. 47.
- I. Kant, *Opus posthumum*, *Ges. Schriften*, Akad.-Ausg. Bd. XXII, Berlin .
- S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, Diederichs, Düsseldorf 1957.

K. Löwith, 'Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen', in: *Sämtliche Schriften*, Bd.9, Metzler, Stuttgart 1986, p. 195-227.

K. Marx, 'Zur Judenfrage', in: *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart 1971.

Pico della Mirandola, *Over de menselijke waardigheid*, Ned. vertaling van dr. J. Hemelrijk, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1968.

G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Koehler, Stuttgart 1973⁸.

J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, geciteerd in de Ned. vertaling *Het maatschappelijk verdrag of Beginnselen der staatsinrichting*, Tilburg Univ. Pr., Tilburg 1988.