

## Autonomie, een humanistisch pleidooi

### Polariserende en verbindende vormen van strijdigheid

Gepubliceerd in: *Filosofie en praktijk*, jaargang 27 – n. 2/3 -2006-

Martien Schreurs (Universiteit voor Humanistiek, Utrecht)

#### Inleiding

In de Volkskrant van maandag 27 februari las ik dat wethouders en burgemeesters van GroenLinks in meer dan 45 gemeenten een manifest hebben geschreven met de oproep niet mee te werken ‘aan de bikkelharde gevolgen van het huidige asielbeleid.’ De bestuurders van GroenLinks stellen dat het inhumaan en fout is om gehoor te geven aan de maatregelen die Verdonk heeft opgelegd aan gemeenten die met uitgeprocedeerde asielzoekers te kampen hebben. Haar huidige beleid, dat overigens gesteund wordt door de Kamer, leidt er volgens 47 wethouders en 5 burgemeesters toe ‘dat gemeenten uitgeprocedeerden zonder rompslomp op straat moeten zetten, bij gebrek aan enig perspectief op terugkeer naar het herkomstland.’ Kamerlid Vos en wethouder Scholten van Nijmegen gingen op werkbezoek bij de noodopvang in de gemeente Nijmegen. Zij opperen dat de overheid opvang voor deze burgers moet bieden. De asielzoekers mogen niet zonder pardon teruggestuurd worden naar het land van herkomst, want zij lopen bij terugkeer gevaar.

Bij het lezen van een dergelijk bericht word je overvallen door vragen die allerlei zekerheden op de helling zetten. Want wie wil niet graag geloven dat de inlichtingendiensten van de regering zorgvuldig hebben uitgezocht hoe veilig de situatie in het land van herkomst is? Voor uitgeprocedeerde asielzoekers die teruggestuurd worden, moet de situatie in het land van terugkeer veilig zijn, ben je als redelijk mens geneigd te aan te nemen. En nu blijkt dat het niet de minsten zijn die openlijk vraagtekens zetten bij deze hele gang van zaken. Hebben de inlichtingendiensten hun huiswerk niet gedaan of liegen de ministers ons maar wat voor? Of treffen de ministers geen blaam en proberen de schrijvers van het manifest het huidige asielbeleid op oneigenlijke gronden te saboteren? In deze trant

zouden boze tongen kunnen beweren dat deze klacht tegen het huidige asielbeleid wordt ingegeven door de wens om invloed uit te oefenen op de gemeenteraadsverkiezingen die op 7 maart gehouden worden. Maar deze insinuatie leidt alleen maar af van de morele kwestie die ik in deze beschouwingen aan de orde wil stellen. De schrijvers van dit manifest zijn klokkenluiders die het zichzelf niet bepaald gemakkelijk hebben gemaakt. De geschiedenis leert namelijk dat de oproep tot ambtelijke ongehoorzaamheid steeds weer gecriminaliseerd wordt. In dit opzicht laat deze situatie niets nieuws onder de zon zien. Want hoe moeten wij anders de officiële verklaring van de ministers Remkes en Verdonk begrijpen? Hun antwoord op het manifest van GroenLinks luidt namelijk dat de burgemeesters en wethouders ‘ter verantwoording zullen worden geroepen’, terwijl in deze kwestie toch evenzeer de vraag aan de orde lijkt of de ministers zich wel of niet verantwoordelijk hebben gedragen. Gaan we een stap verder, dan lijkt het alsof de bewindslieden zich letterlijk meester maken van het woord ‘verantwoordelijkheid’. Zij bepalen hoe verantwoordelijkheid opgevat moet worden. Wie iemand ter verantwoording roept, suggereert immers dat deze of gene persoon onverantwoordelijk heeft gehandeld.

De specifieke manier waarop de ministers Verdonk en Remkes het begrip ‘verantwoording’ in stelling brengen, is symptomatisch voor de wijze waarop de laatste jaren over normen en waarden gesproken wordt. De gezagsdragers spreken de laatste jaren zo vaak over de burger die zijn eigen verantwoordelijkheid moet nemen dat dit prachtige woord inmiddels verdacht is geworden. Want fungeert de oproep tot het nemen van de eigen verantwoordelijkheid niet als dekmantel van keiharde bezuinigingen? De burger moet zich goed informeren om op een verantwoorde wijze een eigen zorgverzekeraar te kiezen, de leerling in het studiehuis is verantwoordelijk voor zijn eigen leerproces, de student krijgt een budget om op een verantwoorde wijze gebruik te maken van het kennisaanbod van de universiteiten, de werkloze wordt middels pijnlijke financiële prikkels aangesproken op zijn verantwoordelijkheid om zo snel mogelijk een nieuwe baan te zoeken en de mensen op straat worden in campagnes van het ministerie van Binnenlandse Zaken gemaand om ook zelf op verantwoorde wijze actie te ondernemen tegen eventuele terreuraanslagen. En dan zwijg ik nog gemakshalve over overheidstaken die aan de verantwoordelijkheid van de markt worden overgedragen. Wat ik in de hedendaagse discussie over verantwoordelijkheid mis, is dat in het woord ‘verantwoordelijkheid’ ook

een *antwoord* vervat ligt op het appèl van een ander (Levinas, 1961). Verantwoordelijkheid vooronderstelt wederkerigheid. De daarmee gepaard gaande oproep tot autonomie betekent iets anders dan het vermogen om goed voor je belangen op te komen en je eigen zaken goed te regelen. Dit blijkt bijvoorbeeld uit mijn instapverhaal over de ambtelijke ongehoorzaamheid van de wethouders en burgemeesters. Zij voelen zich verantwoordelijk voor de mensen die door het huidige asielbeleid gedupeerd worden. Als de bestuurders uitsluitend hun ambtelijke plicht hadden gedaan en in die zin hun professionele verantwoordelijkheid hadden genomen, dan was er niets aan de hand geweest. Maar zij geven een normatieve invulling aan hun professionaliteit (Kunneman, 1998, p. 125). Zij laten met andere woorden hun geweten spreken en eisen zodoende binnen het ambtelijke systeem een eigen ruimte op om zich van hun eigen verstand te bedienen en een weloverwogen kritisch oordeel te vellen. Hiermee staan zij in een lange emancipatiegeschiedenis die wij moeten koesteren en revitaliseren om geestelijke weerstand te kunnen bieden tegen de bureaucratische regelgeving waarin mensen verstrikt dreigen te raken en de zuigkracht van de economie waaraan wij dagelijks worden blootgesteld. ‘Verander het woord ‘reclame’ door ‘propaganda’ en je beseft dat we leven in een dictatuur’, sprak de cabaretier Theo Maassen in een van zijn laatste conferences. Maar hoewel hiermee verwante cultuurpessimistische tijdsdiagnoses zeker niet van realiteitszin gespeend zijn, zijn ze te eenzijdig gefixeerd op de negativiteit om werkelijk recht te kunnen doen aan de onoverzichtelijke wirwar van tendensen en tegentendensen die in onze samenleving gaande is. Om ons in het heden te oriënteren, lijkt het mij raadzaam om lering te trekken uit het debat dat vanaf de Verlichting over het autonomie-ideaal gevoerd wordt. Hiermee kom ik bij de vraag waar het in deze beschouwingen eigenlijk om draait. Hoe kan het autonomie-ideaal ook in onze postmoderne samenleving fungeren als een voertuig voor persoonlijke en politieke emancipatie?

In mijn zoektocht naar een antwoord zal ik eerst laten zien hoe het autonomie-ideaal zich in onze Europese cultuurgeschiedenis ontwikkeld heeft. In mijn discussie met Kant probeer ik het klassieke autonomie-ideaal te herdefiniëren zodat wij een scherper zicht krijgen op de problemen die vandaag de dag met dit ideaal geassocieerd worden. Vervolgens belicht ik enkele dominante ontwikkelingstendensen in de moderne samenleving die ertoe geleid hebben dat mensen in hun ware autonomie bedreigd worden. Tot slot zal ik betogen dat een postmoderne invulling aan het

humanistische autonomie-ideaal een leidraad kan bieden voor mensen die in onze tijd van verandering, strijdigheid en onzekerheid zoeken naar zin.

Wat is autonomie?

Autonomie is samengesteld uit het Griekse *autos* (=zelf) en *nomos* (=wet). Autonomie betekent dus letterlijk het zichzelf wetten stellen. In het oude Griekenland werd dit woord vooral in politieke en bestuurlijke zin gebruikt, namelijk als aanduiding voor de beperkte of volledige onafhankelijkheid van de stadstaten. Voor zover de informatie van Willemsen strekt, komt autonomie gedurende de Romeinse tijd en de middeleeuwen niet voor (Willemsen, 1992). Pas in de moderne tijd wordt autonomie weer gebruikt in de zin van politieke onafhankelijkheid van staten. In de zestiende eeuw wordt autonomie gebruikt om gewetensvrijheid in verband met geloofszaken te benadrukken. In de zeventiende eeuw werd autonomie ook als aanduiding voor personen gebruikt. Immanuel Kant is in deze zin als een van de grote pleitbezorgers van het persoonlijke autonomie-ideaal de geschiedenis ingegaan. Sindsdien gaan filosofische beschouwingen over autonomie terug naar Kant die autonomie in ethische zin gebruikte als het principe van de zelfbepaling van de wil. De wil waar Kant op duidt, is geen drift, een drijfveer, gevoel of verlangen, maar een ideële overtuigingskracht die van alle empirische invloeden ontdaan is. Hij spreekt consequent over een zuivere, algemene en vrije wil die zichzelf de wet stelt. Deze vrije wil dient volgens Kant onderscheiden te worden van particuliere wilsuitingen die aan allerlei invloeden van buitenaf onderhevig zijn. Om die morele inspiratiebron nader te omschrijven, gebruikt Kant paradoxale formuleringen die aanleiding zijn geweest voor tal van rivaliserende filosofische beschouwingen. Zo omschrijft hij autonomie als een hoogstpersoonlijke vrije wil die onlosmakelijk verbonden is met een algemene en absolute wet die voor iedereen geldt. Een andere tegenstrijdige aanduiding van het autonomie-ideaal die in zijn hoofdwerken *Kritik der reinen Vernunft* en in *Kritik der praktischen Vernunft* veelvuldig terugkeert, is die van een zuivere redelijkheid waarmee wij op een bovenredelijk ideaal, het hoogste goed, dat wil zeggen God, anticiperen (Kant, 1788, p. 148). Deze paradoxale formuleringen blijven tot op de dag vandaag in de

filosofie resoneren. Zie in dit verband bijvoorbeeld Habermas' formulering van *de niet dwingende dwang van het beste argument* als toetssteen voor morele en politieke beslissingen (Habermas, 1981). Alle filosofen die zich op Kant baseren, maken een scherp onderscheid tussen argumenten waarmee wij met volle overtuiging van binnenuit –autonoom- instemmen en machtsaanspraken die door anderen –he'teros=de ander- opgelegd worden. Heteronomie, in de zin van de wet van de ander, staat dus tegenover autonomie, dat wil zeggen de wet van jezelf. Alleen die wetten en regels die zodanig beargumenteerd worden dat anderen de geldigheid daarvan erkennen, kunnen de toets van het autonomie-ideaal doorstaan. De argumenten die door onszelf of door anderen worden aangedragen om onszelf of anderen van de juistheid van bepaalde regels of wetten te overtuigen zijn zelfstandigheidbevorderende redenen, aldus de hedendaagse humanistische filosoof Jan Bransen. Bransen onderscheidt dergelijke zelfstandigheidbevorderende redenen van afhankelijkheidsbevorderende redenen die ons dwingend door anderen worden opgelegd (Bransen, 2001, p 10-11). Het onderscheid tussen zelfstandigheidbevorderende en afhankelijkheidsbevorderende redenen is een revitalisering van het kantiaanse onderscheid tussen autonomie en heteronomie. Hoe kan ik met behulp van dit klassieke onderscheid een weloverwogen oordeel vellen over de oproep tot ambtelijke ongehoorzaamheid die de burgemeesters en wethouders van GroenLinks gedaan hebben? Wanneer ik met deze vraag te rade ga bij de beroemde tekst van Kant over de Verlichting, dan vrees ik dat ik met een kluitje het riet word ingestuurd, want Kants oordeel over een vergelijkbare situatie luidt letterlijk: 'Zo zou het zeer verderfelijk zijn, wanneer een officier, aan wie iets door zijn oversten bevolen wordt, in dienst over de doelmatigheid of het nut van dit bevel hardop na zou willen denken, hij moet gehoorzamen (Kant, 1988, p. 64).' Wederom wijs ik op de vreemde aporetische spanning in de filosofie van Kant. Zijn categorische gebod dat je jezelf de wet moet stellen, gaat gepaard met zijn oproep om onvoorwaardelijk te gehoorzamen aan de wetten die in de samenleving gelden, zelfs wanneer je het daarmee fundamenteel oneens bent. De burgemeesters en wethouders houden zich niet aan de regels die hen door hun meerderen worden opgelegd en dat moet in de ogen van Kant onacceptabel zijn. Gelukkig claimt Kant wel voor dergelijke klokkenluiders de volle vrijheid om hun 'zorgvuldig onderzochte en welmenende gedachten aan het publiek mede te delen (Kant, p. 65).' Zij moeten dus een soort dubbelrol spelen: terwijl zij als bestuurders braaf de wetten uitvoeren,

hebben zij tegelijk de roeping om hun bezwaren tegen de wetgeving te ventileren in de publieke openbaarheid.

Hoewel ik in mijn humanistische pleidooi voor autonomie dankbaar in de voetsporen van Kant wil treden, ben ik van oordeel dat Kants autonomie-ideaal te zuiver en te absoluut is om antwoord te kunnen bieden op de vragen waarmee wij binnen concrete maatschappelijke situaties worstelen.

Volgens Kant handel je pas autonoom wanneer jouw intenties absoluut zuiver zijn en wanneer je met volle instemming een algemene wet aan jezelf oplegt. Ik heb bezwaar tegen de systematische veronachtzaming van de gevolgen in de plichtenethiek van Kant (Kant, 1990, p. 54). In Kants filosofie worden uitsluitend de intenties van de morele beslissing als toetssteen genomen. Pragmatische inschattingen van de gevolgen worden systematisch buiten beschouwing gelaten. Maar hoe kunnen we vanuit deze optiek voorkomen dat de weg naar de hel wordt geplaveid met goede voornemens? Verder heb ik bezwaar tegen de contextoverstijgende pretenties die Kant aan een morele claim ten grondslag legt. Door zo emphatisch te hameren op een algemene morele wet die voor iedereen geldt, gaat Kant er systematisch aan voorbij dat iedere situatie uniek en eenmalig is. Om deze reden is het onzinnig om te spreken over algemene maxims die overal en altijd gelden. Zijn pleidooi voor onafhankelijkheid en vrijheid, die hij met zijn verkondiging van het autonomie-ideaal verbindt, is zo radicaal en onverzoenlijk dat Kant onmogelijk recht kan doen aan de afhankelijkheidsrelaties waarin mensen gedoemd zijn te leven. Kant stelt onafhankelijkheid en vrijheid tegenover afhankelijkheid en slaafsheid. Hij denkt dualistisch in uitersten, terwijl het leven zich grotendeels *tussen* die uitersten afspeelt. Het is bij Kant steeds van tweeën één. Tegenover het zuiverheidsideaal dat Kant met zijn pleidooi voor autonomie opeist, benadruk ik de relationele situering van het autonome subject.

Autonomie kan onmogelijk absoluut zijn, omdat wij altijd in relatie staan tot anderen. Het ik is niet het centrum van de wereld, maar eerder een verdwijnpunt, een innerlijk citadel of een kruipgat dat zich aan alle begrips- en oordeelsvorming onttrekt. De metafoor van de innerlijke citadel is afkomstig uit de stoïsche traditie. Deze metafoor duidt op de radicale zelfinkeer. Als de grond te heet onder onze voeten wordt en de buitenwereld te dreigend wordt, dan is het altijd nog mogelijk om bij wijze van spreken voor jezelf 'een scherm op trekken' of om je heen 'een muur op te bouwen' die ervoor zorgt dat je niet gekwetst kan worden door anderen (Berlin, 1996, p. 57).

Maar deze vlucht in een innerlijke burcht is een uitzonderingssituatie. De antieke wijsheidsliteratuur geeft ook antwoorden op de vraag hoe mensen vriendschaps- en liefdesrelaties kunnen onderhouden. Belangrijke vragen die onder andere in de brieven van Seneca aan Lucilius terugkeren, zijn bijvoorbeeld hoe je het beste voor jezelf kunt zorgen, wat je in veel voorkomende situaties beter wel en wat je beter niet kunt zeggen en hoe je iets voor de ander in nood kunt betekenen. Dit zijn allerlei manieren waarop de mens zich op een ander of op anderen oriënteert. Zelfs wanneer iemand zich autarkisch afsluit van anderen, houdt hij zich vreemd genoeg intensief met hen bezig. Want de vraag is dan steeds hoe hij of zij de anderen op afstand kunt houden. Voor het gezonde psychische functioneren is het volgens de bekende psycholoog Hermans van levensbelang dat de mens niet alleen op zoek gaat naar zelfbevestiging, maar dat hij of zij zich ook oriënteert op anderen (Hermans, 1995, p. 21-25). In dezelfde trant spreekt de hegeliaanse filosoof Ludwig Heyde over 'het bij zichzelf zijn in het andere' (Heyde, 2000, p. 74). De mens komt altijd via een omweg, namelijk via de ander, tot zelfkennis. Mensen hebben elkaar op alle mogelijke manieren nodig om tot zelfkennis te komen en zich te kunnen ontwikkelen. Ook het zoeken naar verbondenheid met een ander of de gerichtheid op een zaak die buiten jezelf is, is noodzakelijk om te overleven. Overtuigingskracht berust op een gevoel van gezamenlijkheid. Zo krijgt een leraar krijgt pas goodwill bij zijn leerlingen wanneer hij voelbaar laat merken dat hij het het beste met hen voorheeft. Iedere oplettende leraar weet dat zowel de leerkracht als de leerlingen gebaat zijn bij een veilige leeromgeving. Dit is de vertrouwde ondergrond vanwaaruit de leraar vertrekt en die hij effectief moet aanboren als de klas ontspoot. In iedere situatie, waarin mensen met elkaar te maken krijgen, heerst een gezamenlijk belang waaraan steeds gerefereerd kan worden. Ook in oorlogstijd willen mensen liever leven dan sterven. En dat is altijd de reden om te gaan onderhandelen. Een excessief streven naar zelfbevestiging leidt tot zelfonderminning, omdat de oriëntatie op anderen nodig is om wezenlijke erkenning te krijgen. Dit inzicht in de relationele situering van het autonome subject kan ons helpen om te begrijpen welke specifieke aspecten van de mens in de knel komen wanneer zij moeten leven in een maatschappelijke omgeving waarin een te eenzijdig beroep wordt gedaan op hun zelfzuchtige kanten.

De spanning tussen systeem en leefwereld.

Deze herformulering van Kants absolute autonomie-ideaal was nodig om inzicht te krijgen in de zelfondermijnende effecten van de productie-eisen en de afrekeningsystemen waaraan wij dagelijks worden blootgesteld. In de huidige neoliberale tijdgeest wordt onze autonomie alleen in individualistische zin bevorderd met alle pijnlijke gevolgen van dien. Dat het streven naar economische en technologische vooruitgang kan leiden tot een wijdverbreid onbehagen, vervreemding, eenzaamheid, armoede en ziekte was een mogelijkheid die Immanuel Kant nooit had kunnen voorzien. De tijd van de romantiek was nog niet aangebroken. Als pleitbezorger van de Verlichting geloofde Kant dat de ideeën over autonomie, vrijheid en verantwoordelijkheid zich middels onderwijs, wetenschap en de publieke openbaarheid over de mensenmassa's zouden verspreiden. De vrijmaking van het individu was in zijn ogen onlosmakelijk verbonden met de politieke emancipatie die hij in zijn tijd gerealiseerd zag in de Amerikaanse en Franse revoluties. Dat de politieke emancipatie in Frankrijk doorkruist werd door de dictatuur van Robespierre moest volgens de filosofen van de Verlichting geweten worden aan de traagheid waarmee de verlichte ideeën over de mensenmassa's verspreid worden. De emancipatie van mensen duurt lang. Maar dit mocht volgens de Franse en Duitse Verlichtingshumanisten geen reden zijn om de moed op te geven. De ontwikkeling van de wetenschap zou ons van alle religieuze ballast en afhankelijkheidsbevorderende tradities bevrijden.

Achteraf gezien kan geconcludeerd worden dat de rationalisering van de cultuur en samenleving een sneller verloop heeft gekend dan de filosofen van de Verlichting in hun meest optimistische stemming voor mogelijk hadden gehouden. Maar daaruit kan niet geconcludeerd worden dat mensen autonomer, verantwoordelijker en vrijer zijn geworden. Wat de hoop en de verwachtingen van de Verlichtingshumanisten doorkruist, is dat de emancipatie van het individu en de rationalisering van de systemen en instituties geen gelijke tred houden. In dit verband wees ik er hierboven al op in welke aporieën Kants denken verstrikt raakt wanneer hij de zelfbepaling van de wil probeert te verzoenen met de morele wet in de samenleving. Dit streven naar harmonie en verzoening tussen mens en samenleving bleek in de verdere ontwikkeling van de Verlichting op steeds grotere weerstanden te



stuiten. Hegel was de laatste moderne filosoof die geprobeerd heeft om die tegenstellingen in een omvattende synthese te bemiddelen. Maar het was zijn tijdgenoot Kierkegaard die op dialectische wijze heeft aangetoond dat dit dialectische streven naar een omvattende synthese onmogelijk is. Kierkegaard ontsloot de subjectiviteit van de enkeling en zijn innerlijk dat weerstand biedt aan het algemene filosofische discours. Hiermee werd de bakermat gelegd voor de existentiële filosofie en het existentialisme dat in de jaren 50 en 60 van de twintigste eeuw door Camus, Sartre en de Beauvoir gepropageerd werd. Sartre en de Beauvoir hebben directe invloed uitgeoefend op de emancipatiestrijd die jongeren en vrouwen in de jaren 60 en 70 gevoerd hebben.

Het pleidooi voor autonomie is in de jaren 60 en 70 een oproep om je tegen de repressie van het systeem te verzetten, bijvoorbeeld eind jaren 60 en begin jaren 70 toen jongeren massaal de straat opgingen om te protesteren tegen de oorlog in Vietnam. Ook de vrouwen lieten zich nadrukkelijk zien en horen. Hun strijd voor autonomie blijkt bijvoorbeeld uit de tekst 'Baas in eigen buik' die zij voor iedereen zichtbaar op hun buiken hadden geschreven in antwoord op de sluiting van de abortusklinieken. Begin jaren 80 waren er de krakersrellen en de demonstraties tegen de plaatsing van de kruisraketten. In de jaren 90 leek de protestgeneratie over zijn hoogtepunt heen te zijn gekomen en een stille dood te sterven totdat in het jaar 2004 honderdenduizenden de straat opgingen om te protesteren tegen het regeringsbeleid.

Het punt waar ik in deze vogelvlucht over de naoorlogse emancipatiegeschiedenis wil aanbellen, is dat deze geschiedenis laat zien dat individu en maatschappij nooit in harmonie kunnen samenleven. Ik schaar mij achter Habermas' standpunt dat de geschiedenis leert dat er altijd een onophefbare spanning zal blijven bestaan tussen enerzijds het verlangen naar vrijheid en verbondenheid en anderzijds de eisen die door de economie en de staat aan het functioneren van mensen gesteld worden. Niet alleen de burgers, maar ook de systemen zijn in relatieve zin autonoom geworden: de markteconomie en de staat hebben zich vanaf de Verlichting in hoge mate verzelfstandigd ten opzichte van de menselijke leefwereld. Die verzelfstandiging betekent echter niet dat de systemen zich hebben losgekoppeld van de leefwereld. Wat wij in onze tijd juist zien gebeuren, is dat die systemen steeds verder in de leefwereld penetreren (Habermas, 1981, deel 2, p. 488). Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer mensen een eenzijdige materialistische invulling geven aan hun verlangen naar autonomie en vrijheid. Zo laat 'de

geluksprofessor' Ruud Veenhoven geen gelegenheid onbenut om aan de hand van uitgebreid empirisch onderzoek naar grote groepen mensen te betogen dat het geluksgevoel van mensen groter wordt naarmate de welvaart stijgt. Wij hechten ons aan spullen. De autonome mens en de automobiel vormen volgens posthumanistische filosofen 'een mediale twee-eenheid' (Sloterdijk, 1995, p. 130). Verbazingwekkend is het ongeremde optimisme van de posthumanistische filosofen. Zo zegt Sloterdijk in een interview: 'Het is niet eerder in de geschiedenis voorgekomen dat mensen zo rijk zijn en zo weinig hoeven te werken.' Maar hier wordt slechts een kant van de condition humaine belicht. Om ook die andere zelfkant in het vizier te krijgen, is de vraag van de Swaan intrigerend: 'waar komt dat toch vandaan, dat nationale slechte humeur (Swaan, 2006) ?' Overal horen wij mensen klagen over de regering, Europa, onvoorzienbare veranderingen en de veiligheid. Kennelijk verwachten wij toch meer van het leven dan geld en goederen. De rijkere zingevingsbronnen in onze cultuur dreigen ontoegankelijk te blijven zolang mensen zich kritiekloos invoegen in het maatschappelijke systeem. Ook wanneer wij met volle teugen genieten van de dingen die onze welvaartsmaatschappij te bieden heeft, blijft er iets van binnen knagen. Dit gevoel van onbehagen kan aanleiding zijn om verder te kijken dan de dingen die ons dagelijks middels reclameboodschappen worden opgedrongen. Onze cultuur biedt een veel rijkere variëteit aan bestaansmogelijkheden dan de eendimensionale loopbaantrajecten die ons dagelijks door opvoeders, onderwijzers en politici worden aangepreut. Die andere geestelijke rijkdommen kunnen aan de hand van tal van kleine dagelijkse voorbeelden geïllustreerd worden. Je hoort pas werkelijk wat de ander tussen de regels zegt wanneer je echt de tijd neemt om naar hem of haar te luisteren. Mensen leveren pas goed werk wanneer ze vergeten dat ze een prestatie moeten leveren. Samenwerken lukt vaak het best wanneer mensen afzien van hun private belangen. Maar hoe vaak gebeurt het niet dat die gerichtheid op de dingen die er echt toe doen wordt verdrongen door onze prestatie maatschappij die een dergelijk eenzijdig beroep doet op de zelfzuchtige kanten van de mens? Die zelfzuchtigheid is terug te voeren op angst. Welke werknemer wordt niet overvallen door angst wanneer zijn baas in een evaluatiegesprek tegen hem zegt: 'zie maar dat je jezelf op die punten verbetert, want anders willen we niet met je verder.'?

De reden waarom ik zo uitvoerig inga op de maatschappelijke context waarin de zogenoemde autonome individuen leven en werken, is dat naast (1) de relationele situering ook (2) de strijdigheid

een lijn is die doorgetrokken moet worden bij de herdefiniëring van het autonomie-ideaal. Dit besef van de strijdigheid is niet per se tragisch. Het kan ook inspireren tot strijdlust. Wij moeten wel strijdlustig zijn, omdat wij niet in harmonie kunnen leven met de maatschappelijke contexten waarin wij ons dagelijks ophouden. Om werkelijk trouw te blijven aan jezelf, de ander of de zaak, moet je tegen de heersende maatschappelijke stroom in durven denken. Maar dit betekent niet dat het autonome individu zich moet afsluiten van de maatschappelijke invloeden waaraan hij toch wel onderhevig blijft. Een moraalridder zal ook vaak ongelijk hebben en dan moet hij steeds zijn mening tijdig bijstellen. In het streven naar ware autonomie wordt veel van ons zelfcorrigerende vermogen gevergd. En dit (zelf)kritische vermogen kan pas tot ontwikkeling komen wanneer hij of zij daadwerkelijk openstaat voor datgene wat anderen zeggen. Hier hoort ook bij dat het soms juist goed is om je niets van anderen aan te trekken. Kortom, zo blijven we altijd met onszelf en met anderen bezig. Maar oefening baart levenskunst. Het autonomie-ideaal dat hier op het spel staat, duid ik aan als het streven naar verbinding in strijdigheid.

Ik zal aan de hand van alledaagse situaties van strijdigheid duidelijk proberen te maken wat ik met die laatste oproep bedoel. Wie wil voorkomen dat mensen tijdens een werkbespreking meer met elkaar bezig zijn dan met de zaak waar het eigenlijk om moet gaan, die moet eerst zelf een scherp zicht op die zaak krijgen. Dit kan alleen wanneer zo iemand zich met die zaak verbindt. Pas dan kan hij of zij er werkelijk achter gaan staan en anderen bij de les zien te krijgen. Ook hier is het zaak om op een constructieve manier recalcitrant te durven zijn en gekissebis te vermijden. De zaken gaan voor de ego's. Als de kritiek hout snijdt, dan is de kans levensgroot dat anderen zich laten overtuigen. Een ander concreter voorbeeld is mijn instapverhaal over de ambtelijke ongehoorzaamheid. De wethouders en burgemeesters voelen zich betrokken bij de mensen die door hun beleid in de problemen zouden komen. Zij weigeren dit beleid uit te voeren en gaan de strijd aan met de ministers Verdonk en Remkes. Wanneer zij ter verantwoording worden geroepen door die ministers, dan komt het erop aan om de aandacht te blijven richten op de zaak -dat wil zeggen de mensenlevens- die in dit conflict op het spel staat. Stel dat deze zaak het eigenlijke onderwerp van het gesprek wordt, dan kunnen de rollen wellicht worden omgedraaid zodat de desbetreffende ministers ter verantwoording worden geroepen. Dit alles met als inzet dat er een humaan besluit wordt genomen.

Het gaat hier dus niet om strijdlust zonder meer, maar om verbindende strijdigheid. Ik onderscheid mijn oproep tot verbindende strijdigheid scherp van de polariserende strijdhaftigheid die inherent is aan de oproep tot absolute autonomie. Absolute trouw aan jezelf kan makkelijk gepaard gaan met absolute minachting voor de ander. Dan zijn de anderen de hel. Wie zich daarentegen werkelijk met de zaak en de ander verbindt, zal altijd met die ander in contact willen blijven. Als het nodig is om de strijd aan te gaan, dan is dit altijd met het doel om tot een betere oplossing te komen. Wanneer die oriëntatie op gezamenlijkheid afwezig is, dan is er alleen maar strijd en verder niets. In polariserende vormen van strijdigheid leiden conflicten in de beste gevallen tot scheiding en in de meeste gevallen tot escalatie. Een actueel voorbeeld van een oproep tot polariserende strijdigheid is Ayaan Hirsi Ali's beroep op 'het recht op krenking'. Ook hier gooide de liberale politica naar aanleiding van de cartoonrellen de knuppel in het hoenderhok, maar wie is daar nu eigenlijk beter van geworden? Ayaan heeft zich zo sterk en standvastig met haar zaak verbonden dat zij zich steeds weer dreigt te verwijderen van de mensen die zij nu juist wil helpen om autonoom te worden. Zij strijdt voor haar ideaal, maar daarbij lapt ze elementaire omgangsvormen aan haar laars. Met mijn oproep tot verbindende strijdigheid probeer ik een uitweg uit die opgeklopte polarisatie te bieden. Autonomie kan alleen maar een ideaal zijn wanneer bij de strijd voor een zaak tegelijk ook een gevoeligheid blijft heersen voor de omgangsvormen die daarbij in acht moeten worden genomen (Zeeman, 2006).

## Conclusie

Dit betoog bevat twee constatering en één oproep. De eerste constatering is de conclusie die ik heb getrokken uit het debat dat vanaf de 18<sup>e</sup> eeuwse Verlichting tot vandaag over het autonomie-ideaal gevoerd is. Autonomie en heteronomie zijn onlosmakelijk verbonden, omdat de zorg voor jezelf en het zoeken naar zelfbevestiging altijd in relatie staan tot een oriëntatie op anderen. De tweede constatering is het inzicht in de strijdigheid die voor onze postmoderne situatie kenmerkend is. Die turbulente strijdigheid is een toestand die niet door tradities verzoend en bezworen kan worden.

Maar een filosoof wil altijd meer dan alleen maar constateren. Ik probeer ook een richting aan te geven. Dit streven is ook in lijn met het onderwerp dat in deze beschouwingen op het spel staat. Autonomie is niet alleen een feitelijke toestand die we na een moeizame emancipatiegeschiedenis bereikt hebben, maar ook een ideaal waarnaar wij op weg zijn. Het autonomie-ideaal dat mij inspireert, is verbinden in strijdigheid. Net zoals Kant in zijn tijd van de Verlichting, wil ik in onze postmoderne tijd ook een oproep doen aan anderen. Durf in situaties van strijdigheid leerrijke verbindingen te leggen!

#### Literatuur

Berlin, I., *Twee opvattingen van vrijheid*, Boom, Amsterdam 1996.

Bransen, J., *Dat kunnen we zelf wel! (Over humanisme en het vermogen onszelf te corrigeren)*, Universiteit Leiden, 2001.

Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981

Hermans, H. J.M. & E., *Self-narratives (The construction of meaning in psychotherapy)*, The Guilford Press, New York/London 1995.

Heyde, L., *De maat van de mens (Over autonomie, transcendentie en sterfelijkheid)*, Boom, Amsterdam 2000.

Kant, I., *Wat is verlichting? Ingeleid, vertaald en geannoteerd door B.Delfgaauw*, Agora, Kampen 1988

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990.

Kunneman, H., *Postmoderne moraliteit*, Amsterdam 1998.

Levinas, I., *Fenomenologie van de eros*, uit: *De totaliteit en het oneindige*, Ambo, Baarn 1961.

Sloterdijk, P., *Interview*, in *Der Spiegel*, 8 (1995), p. 130.

Swaan, A.de., *Nederland schommelt van balorig naar kwaadsappig*, in: *de Volkskrant*, 25-2-2006.

Willemsen, Harry (red), *Woordenboek Filosofie*, Van Gorkum, Assen/Maastricht 1992.

Zeeman, M., *De nieuwe wereld vraagt om nieuwe omgangsvormen*, in *de Volkskrant*, 11-2-2006