

Politiek gaat over mensen: autonomie en orde

INAUGURELE REDE DOOR PROF. DR. MARCEL L.J. WISSEBURG



Radboud Universiteit Nijmegen



INAUGURELE REDE

PROF. DR. MARCEL L.J. WISSENBURG



De politieke theorie ziet in orde vaak de meest fundamentele taak van overheden. Vanaf de Renaissance is de persoonlijke vrijheid een zinvol leven te leiden een steeds belangrijker maatschappelijk ideaal geworden. Eén gevolg hiervan is dat politieke ordes steeds complexer moeten worden

om ruimte te bieden aan diverse idealen van orde en zin; een ander gevolg is dat politieke orde een functie krijgt in het bevorderen van persoonlijke autonomie als voorwaarde voor vrijheid. Dat impliceert voor de politieke theorie een ander perspectief op samenleven, waarin orde secundair en respect voor de mens in al zijn diversiteit primair is. Het impliceert ook een heroriëntering op de taak van overheden. Politiek gaat om mensen, niet om schapen en schapenhoeden.

Marcel Wissenburg (1962) bekleedt naast zijn functie in Nijmegen aan Wageningen Universiteit de bijzondere leerstoel Humanistische Wijsbegeerte in het bijzonder met betrekking tot de relatie tussen mens en natuur vanwege de humanistische stichting Socrates.

POLITIEK GAAT OVER MENSEN: AUTONOMIE EN ORDE

Politiek gaat over mensen: autonomie en orde

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van Hoogleraar Politieke Theorie, in het bijzonder politieke en persoonlijke autonomie aan de Faculteit der Managementwetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen op vrijdag 26 januari 2007

door prof. dr. Marcel L.J. Wissenburg

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen
 Drukwerk: Thieme MediaCenter Nijmegen

ISBN-10: 90-9021497-6
 ISBN-13: 978-90-9021497-9

© Prof. dr. Marcel L.J. Wissenburg, Nijmegen, 2007

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

*Mijnheer de rector magnificus,
 Mijnheer de voorzitter van het College van Bestuur,
 Hooggeachte toehoorders,*

INLEIDING

Mijn grootmoeder, Catherina Geurdina ten Böhmer (1903-1990) had voor iedere gelegenheid wel een gezegde in voorraad. U zult ze wel herkennen: zoals de waard is, vertrouwt hij zijn gasten; as is verbrande turf; als de wijn is in de man, is de wijsheid in de kan – maar kinderen en dronken mensen spreken de waarheid; en regen vond ze prima, zolang het geen ouwe wijven op klompen regende.

Zulke gezegden brachten orde in haar leven. Zelfs voor afwijkingen had ze een regel, namelijk dat de uitzondering de regel bevestigt, een regel waarmee de Oostenrijkse filosoof Karl Popper grote moeite gehad zou hebben.

Mijn grootmoeder werd niet geleid door een heroïsche wil tot macht of een universele wil tot leven, maar door een puur menselijke wil tot orde, een verlangen ook naar andere, ‘huiselijke’ waarden als rust, zekerheid en voorspelbaarheid. In de politieke filosofie wordt dat verlangen breed erkend. In de woorden van Peter Steinberger (2004:28) is politiek ook een zoektocht naar orde, “a matter of trying to manage intellectual uncertainties and tensions (...), to maintain the integrity of the wholeness of a conceptual apparatus in the face of its inherent messiness and fluidity”.

De politieke theorie of filosofie wordt gekenmerkt door de gedachte dat orde, als voorwaarde van eenheid, rust en zekerheid, wenselijk is en daarom de eerste, meest fundamentele taak van de overheid vormt. Politiek draait om mensen. In de politiek is orde een middel tot een doel, geen doel op zich. Vanaf de Renaissance is de persoonlijke vrijheid om een zinvol leven te leiden een steeds grotere rol als maatschappelijk ideaal gaan spelen. Eén gevolg hiervan is dat politieke ordes steeds complexer moeten worden om ruimte te bieden aan diverse idealen van orde en zin; een ander gevolg is dat politieke orde een functie krijgt in het bevorderen van persoonlijke autonomie als voorwaarde voor de waardering en invulling van persoonlijke vrijheid.

Orde is een middel tot dat doel, maar geen noodzakelijke, laat staan een voldoende voorwaarde voor autonomie en voor een zinvol leven. Ik hoop u te laten zien dat orde eerder een noodzakelijk kwaad is, dus een kwaad dat spaarzaam en terughoudend dient te worden ingezet, slechts daar waar het ook echt strikt noodzakelijk is. Dat impliceert voor de politieke theorie een ander perspectief op samenleven, waarin orde een afhankelijke waarde is, en respect voor de mens in al zijn diversiteit de onafhankelijke waarde. Het impliceert ook een heroriëntering op de taak van overheden. Politiek gaat om mensen, niet om schapen; overheden dienen geen schapenhoeders te zijn.

Voor ik deze boodschap verder uitwerk, wil ik u eerst een puur impressionistisch idee geven van de redenen waarom het lijkt alsof orde het centrale thema van de politiek en de politieke theorie is.

Wanneer we spreken over een goede of slechte verstandhouding tussen burger en politiek bedoelen we vaak te spreken over legitimiteit, de mate waarin burgers de output en procedures van de politiek als acceptabel ervaren. Naast ervaren legitimiteit bestaat ook morele legitimiteit, de mate waarin burgers de output en procedures van de politiek als acceptabel zouden moeten ervaren, ongeacht hoe ze dat feitelijk doen.

De ervaren en morele legitimiteit van de politiek hangen rechtstreeks samen met, ten eerste, de volgorde waarin overheden de diverse claims van burgers jegens elkaar en jegens de grote pot van de gemeenschap, de zogeheten ‘benefits and burdens of social cooperation’, ordent. Daarnaast hangt legitimiteit samen met de wijze waarop die ordening tot stand komt, de orde volgens welke ordeningen gekozen worden. De waardering voor de output kan voortkomen uit puur consequentialisme (levert de staat wat ik wil), maar waardering voor de procedure kan er ook een rol in spelen, en omgekeerd kan waardering van de output ook de waardering van de procedure beïnvloeden.

In onze wereld lijkt zeker de procedurele orde soms zoek en daarmee lijkt het fundament voor een acceptabele ordening van claims te ontbreken; we moeten maar afwachten of, en geluk hebben dat, we krijgen wat we willen of zouden moeten willen. Zelfs wanneer we afzien van zogeheten bedreigingen van de orde door, bijvoorbeeld, dreigende terreur, lijken we in een ondoorgrondelijk oerwoud van onbegrijpelijke regels en interfererende instituties te leven.

We kennen allemaal de verhalen van langs elkaar heen werkende politie, hulpverleners, private actoren en bureaus voor jeugdzorg die eens in de zoveel maanden falen de gruwelijke dood van een kind te voorkomen. We kennen de verhalen van asielzoekers die uiteindelijk verdwaalden tussen de regels van justitie, politie, IND, sociale zaken, gemeente, provincie en EU. Wie een huis wil bouwen moet erop rekenen met regels en vertegenwoordigers van vier tot zes bestuurslagen in contact te komen. En wie wil weten welke Europese regels wel en niet gelden in Ceuta, de Bermuda-eilanden, Wallis en Nieuweschans, vond niet veel soelaas in de wijze waarop de getorpedeerde Europese Grondwet deze poogde te stroomlijnen.

Het is verleidelijk - om redenen waar ik hier niet op in zal gaan - te willen denken dat het vroeger allemaal beter was. Een blik in de geschiedenisboekjes leert anders: de Republiek der Zeven Verenigde Provinciën, bijvoorbeeld, kan in politieke onoverzichtelijkheid met gemak wedijveren met het Europa van nu.

Het zou zelfs mijn grootmoeder moeilijk zijn gevallen tegen zo’n opsomming van huidige en verleden bestuurlijke chaos in te brengen dat het allemaal slechts de uitzondering is die de regel bevestigt, de regel dat de overheid voor rust en orde probeert te zorgen. Mijn grootmoeder zou eerder uit wanhoop de Openbaringen gaan citeren.

De directe consequenties van deze ogenschijnlijke politieke wanorde, waar ik de term politieke pluralisering voor gebruik, zijn regels die elkaar tegenspreken, burgers die niet meer weten welke overheid waarvoor verantwoordelijk en aansprakelijk is, en

burgers die zelf ook niet meer weten aan welke groep of groepen ze hun identiteit moeten ontlenuen (Wissenburg 1999b). De indirecte consequentie is verlies van ervaren legitimiteit voor overheden en hun politieke orde.

In plaats van oplossingen te zoeken voor politieke pluralisering en de problemen die het met zich meebrengt, wil ik hier het probleem proberen te herformuleren. In wat volgt zal ik eerst meer in detail de rol bespreken die het begrip orde in de politieke theorie speelt. Vervolgens geef ik u kort de mogelijke vormen die orde kan aannemen, en verbind ik de keuze voor een orde boven andere aan onze visie op wat een goed of zinvol menselijk leven is. Op dat punt wil ik het begrip autonomie introduceren. Ik zal betogen dat er sinds de Verlichting geen taboe meer rust op afwijkingen van de in natuur en openbaring waarneembare orde: we bevrijden ons sindsdien van dergelijke taboes. De consequentie hiervan is morele en maatschappelijke diversiteit, die zich goedschiks of kwaadschiks vertaalt in een steeds complexere politieke orde: meer en meer visies op een goed of zinvol leven krijgen een plaats - hoewel niet altijd ruimte - in de maatschappelijke orde.

De vrijheid om vorm te geven aan een individuele visie op een goed of zinvol leven is echter betekenisloos zonder politieke autonomie, zonder een gemeenschap die haar eigen vrijheden kan erkennen en beschermen, en zonder persoonlijke autonomie, zonder een individu dat zijn of haar visie op een goed of zinvol leven zelf kan ontwikkelen en willen. De consequentie van deze gedachte is dat we politieke orde, vrijheid en zelfs politieke autonomie alleen nog maar kunnen begrijpen als zaken die in dienst staan van de persoonlijke autonomie. En de consequenties daarvan, wel, daar kom ik nog op terug.

POLITIEKE ORDE

Er kan orde in onze gedachten zijn, bijvoorbeeld wanneer we de supermarkt binnenlopen met het plan uit schap 1 aardappelen te halen, uit schap 3 groenten, uit schap 4 soep en uit schap 6 koekjes. Er kan orde in de supermarkt zijn wanneer aardappelen in één schap, groenten in een ander liggen, enzovoort, en de spullen niet willekeurig verspreid liggen over alle schappen. En er is een heel bevredigende orde in het universum - een die zeldzaam is - wanneer de orde die we voor onze boodschappen in gedachten hebben blijkt overeen te komen met de orde die daadwerkelijk in de supermarkt heerst.

Wanneer ik hier over orde spreek, bedoel ik politieke orde.

Politieke orde als individuele en collectieve fantasie

Politieke orde is een orde in onze gedachten, maar één die niet refereert aan een buiten ons lichaam bestaande werkelijkheid zoals een supermarkt, een bibliotheek of een postzegelverzameling. Terwijl orde in de supermarkt een relatie beschrijft tussen fysieke goederen, gaat politieke orde over relaties tussen mensen.

Een politieke orde is een regeling van de toegelaten politieke relaties tussen mensen. Meer precies: een politieke orde is een definitie, bepaling en rangschikking van de toegelaten relaties tussen mensen, voor zover deze de organisatie betreffen van de productie, verdeling en consumptie van voor- en nadelen van intermenselijke samenwerking.

We kunnen een aantal dimensies onderscheiden waarop orde groter of kleiner kan zijn. Orde kan meer compleet zijn naarmate meer mogelijke relaties tussen mensen erdoor gedekt worden. Ze kan meer coherent zijn naarmate ze bestaat uit minder clusters van toegelaten relaties. Ze kan meer consistent zijn wanneer minder toegelaten relaties met elkaar in strijd zijn. En ze kan eenvoudiger zijn in de mate waarin toegelaten relaties tussen individuen te reduceren zijn tot toegelaten typen relaties tussen typen individuen. Compleetheid, coherentie, consistentie en eenvoud zijn alle kenmerken van subjectieve orde: ze kunnen worden beoordeeld vanuit het oogpunt van het subject.

Van politieke orde is pas sprake wanneer en in zoverre de orde intersubjectief is, dat wil zeggen wanneer u en ik dezelfde regeling van onze toegelaten relaties delen en daarnaar handelen. In die zin lijkt orde op een taalspel of een discours. Er is geen intersubjectieve orde wanneer ieder mens voor zich een set regels en principes volgt en gelooft die niet overlapt met die van anderen; er is meer orde naarmate subjectieve concepties van orde meer overlappen.

Wanneer u gelooft dat wij in het Koninkrijk der Nederlanden leven, en ik geloof dat de Staatsregeling van de Bataafse Republiek nog steeds van kracht is, dan heerst er een gebrek aan orde. Die wanorde blijft puur theoretisch zolang we regels volgen die onder beide rechtsordes gelden. Wanneer u en ik gezamenlijk geloven dat het ongevoerd lenen van uw fiets een ongeoorloofde handeling is, diefstal, en ik doe dat toch, dan heerst een heel ander type wanorde. Er is dan een slapende, een ineffectieve orde – maar er is nog steeds orde in de zin van intersubjectieve acceptatie van een bepaling van toegelaten relaties. Pas wanneer ik anarchist word, en niet alleen uw fiets steel maar dat ook nog eens doe vanuit de overtuiging dat eigendom diefstal is, is de wanorde compleet: ze is theoretisch en praktisch geworden.

Politieke orde, ten slotte, moeten we goed onderscheiden van andere kwaliteiten van een intermenselijke samenwerking waarin voor- en nadelen gecreëerd en geconsumeerd worden. Orde is niet hetzelfde als rust – rust is het ontbreken van handelingen. Orde is ook iets anders dan veiligheid, zekerheid, of voorspelbaarheid. Al deze waarden – die ik al aanduidde als huiselijke of niet-publieke waarden – worden mogelijk door orde, maar volgen er niet noodzakelijk uit. Een orde waarin sommigen mogen jagen en anderen prooi zijn, kan heel ordelijk zijn zonder dat ze rust, veiligheid, zekerheid of voorspelbaarheid brengt.

Orde, als gezegd, refereert niet aan een buiten ons bestaande werkelijkheid. Het is een fantasie, een gedachtespinsel, een onderdeel van wat Karl Marx de bovenbouw noemde, en Karl Popper (1972) ‘Wereld Twee’.

Ik noem orde opzettelijk en provocatief een fantasie, en niet – iets neutraler – een artefact, conventie of concept. Orde is niet neutraal maar heeft een normatief, een keuzebepalend en richtinggevend effect op ons leven. Orde is een kwestie van geloof, en het ontkennen ervan is vaak net zo schokkend als de ontmoeting moet zijn tussen de oprechte atheïst en de orthodoxe gelovige: beider ideeën grenzen voor de ander aan het onvoorstelbare en gaan daar misschien zelfs overheen. Voor wie orde herkent voor wat het is, is het net zo moeilijk een orthodox gelovige in het idee van maatschappelijke orde tegen te komen, een bestuurder die geen politicus is, maar oprecht gelooft dat regels regels zijn.

Orde is een menselijke creatie, politieke orde is een politieke creatie. Orde moet bedacht worden, ze openbaart zich niet. Als ze bedacht wordt, dan heeft ze ofwel een functie, ofwel een doel, of beide. De discipline die zich bij uitstek bezighoudt met de constructie, analyse en interpretatie van politieke artefacten is de politieke theorie.

De plaats van orde in de politieke theorie

Orde, zo merken we als we de canon van het vak doorlopen, is het alfa en omega van de politieke theorie. Het is wat politiek theoretici proberen te begrijpen, proberen te creëren, en proberen te veranderen maar tegelijk te behouden.

De waarschijnlijk bekendste illustratie van deze obsessie met orde is Plato (1974), voor wie orde zich uit dient te strekken over de gehele samenleving en alle menselijke relaties, zelfs alle relaties van het subject met zichzelf. Wat de mens zegt en denkt, wat de mens niet alleen in gezelschap maar ook in ongeziene afzondering doet – alles staat in dienst van het ideaal van een zo perfect mogelijke benadering van de $\epsilon\delta\omicron\varsigma$ van de orde.

Aristoteles (1981) erkende orde ogenschijnlijk voor wat het was, een artefact, maar hij onderwierp de creatie gelijk weer aan een hogere orde: de natuur. Enerzijds was voor hem de mens een uniek dier zelfs onder de politieke dieren: evenals bijen en apen kunnen we ons potentieel niet realiseren, onze $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ niet verwerkelijken, zonder samen te leven in de banden van familie, bedrijf, dorp en polis. In tegenstelling tot andere politieke dieren leven en handelen wij echter niet uit intuïtie. (Wat apen betreft schijnt Aristoteles er weer naast gezeten te hebben; vergelijk bijvoorbeeld DeGrazia 1996). Wij kennen goed en kwaad, we dienen te kiezen en we formuleren daarom bewust de regels volgens welke we samenleven.

In het uitoefenen van die hoogste der menselijke capaciteiten, het vormgeven aan de samenleving oftewel het bedrijven van politiek, worden we echter beperkt door wat in Aristoteles' tijd de natuur heette, en wat we nu de realiteit zouden noemen. Het individu kan zijn potentieel niet realiseren zonder een samenleving, de samenleving kan haar potentieel – en dat van de individuen erin – niet realiseren wanneer zij zich niet richt naar de naturen van de mens, van intermenselijke relaties, en van de wetten die de fysieke omgeving volgt. Uiteindelijk is de orde in een polis voor één deel een puur conventionele, willekeurige orde, zoals etiquette in tegenstelling tot ethiek voorschriften

geeft die ἀδιάφορα, goed noch kwaad, zijn. Voor de rest is politieke orde een in tijd en plaats meer of minder succesvolle poging is om te leven in overeenstemming met de natuur – wat feitelijk neerkomt op onderwerping aan de natuur.

Aristoteles en zeker Plato staan natuurlijk, althans op het oog, mijlenver af van moderne, meer liberale filosofen die een onderscheid maken tussen verschillende clusters van toegelaten relaties, waarvan de politieke orde alleen maar de grenzen definieert en niet de regels daarbinnen: de privésfeer van het individu, die van het gezin, die van de economie, die van het verenigingsleven, enzovoort. Misschien illustreert zo'n complexere orde nog beter hoezeer de politieke theorie zucht naar orde. Zelfs anarchisten zoeken orde, zij het orde zonder externe dwang (De Geus 1989).

Tussen deze uitersten van de absolute staat en anarchie vinden we de gehele geschiedenis van de politieke theorie. Er zijn politieke theorieën die orde vóóronderstellen, als voorwaarde om deze te hervormen tot 'a more perfect union', een rechtvaardiger samenleving – denk aan Rawls (1999) en Barry (1989). Er zijn er die orde juist zien als het product van het politieke proces: klassieke contracttheoretici bijvoorbeeld, zoals Hobbes, Locke, Pufendorf en Rousseau. Er zijn er die ontkennen dat er orde is – Herakleitos (1995) betreunde verandering, hoe natuurlijk ook. Hegel en Marx juichten verandering ogenschijnlijk toe, maar enkel omdat het een middel tot het hoogste doel, orde, is. Zoals Rousseau een vals met een eerlijk sociaal contract confronteerde, confronteerden Hegel en Marx een reëel bestaande, zich ontwikkelende, dus instabiele orde met een soort einde aan de geschiedenis, een gelukkige eindtoestand waarin de wenselijke en reële orde perfect corresponderen.

Tussen al deze canonieke denkers lijken slechts twee uitzonderingen te bestaan: Niccolò Machiavelli en Hannah Arendt. Machiavelli ziet politiek voor wat het is: normloos – Nietzsche zou zeggen, het domein van de wil tot macht. Politiek creëert normen maar volgt ze niet. Machiavelli (1983) pleit voor tweestrijd in de republiek, niet voor een klakkeloos omarmde orde. Zelfs dat is echter gezichtsbedrog. Machiavelli is een man van paradoxen, niet van tegenstellingen: zowel de vorst als de verdeelde republiek moeten uiteindelijk brengen wat de burgerman echt wil: orde, zodat hij met rust zal worden gelaten. Alles wat de burger vraagt is niet onderdrukt te worden (Machiavelli 1983: 69).

Hannah Arendt (1958) ontleende aan Aristoteles zowel haar gronden voor de noodzaak van mensen om samen te leven en een politieke orde te creëren, als haar hiërarchie van menselijke activiteiten: werk, arbeid, en creatief handelen, met als hoogste vorm van creatie de politiek. Aristoteles' dwingende natuur gooide ze echter overboord. Politiek wordt daarmee pas werkelijk een scheppende activiteit en de 'werkelijke' publieke sfeer als plaats waar de wet gemaakt, niet gevonden, wordt. Ook in haar optiek heeft politiek desondanks een dwingend doel: het moet hoe dan ook enige vorm van orde scheppen.

De politieke theorie wordt goed gekarakteriseerd door Peter Steinberger, die staat met orde identificeert: "The propositions of which the state is composed are those that collectively embody the various judgements that the citizens of the state have made about how things really are" (Steinberger 2004: 13). En: "The state is nothing other than, and nothing less than, a systematic structure on the basis of which the individuals of a society seek jointly to control the physical objects that surround them" (Steinberger 2004: 21).

De politieke theorie, van begin tot gisteren, neemt zo te zien aan dat orde wenselijk is en de eerste zorg van elke overheid dient te zijn. De vraag waarom orde wenselijk is wordt beantwoord met een verwijzing naar de doelen of *τέλεις* van menselijke individuen, mensen die er op de een of andere manier altijd om lijken te vragen met rust te worden gelaten. Maar hoe echt is die roep om rust, en is orde daar nu echt altijd het antwoord op? Ik geloof dat wij als politiek theoretici de consequenties van de emancipatie, de bevrijding, van de gewone mens nog niet goed doordacht hebben.

POLITIEKE ORDENINGEN

Indirect kunnen we een antwoord op de vraag waarom de wil tot orde zo onkritisch voorondersteld wordt, vinden door de vraag te beantwoorden welke orde om welke reden gewild kan worden. Zowel de politieke geschiedenis als die van de politieke theorie is boordevol modellen van politieke orde. Ik geef u een uiterst summiere en incomplete typologie:

(a) *Antipolitieke idealen van orde* verwerpen de samenleving als steeds noodzakelijk fundament van individueel welzijn of individuele ontplooiing. Een inmiddels klassiek voorbeeld is Henry Thoreau's *Walden* (1983), waarin hij beschrijft hoe hij zich in leven houdt en gelukkig wordt door zich in een hutje in het bos van alles af te zonderen. Hij kan echter niet zonder die verfoeide samenleving: terwijl hij in zijn hutje zit, keert hij regelmatig, en uiteindelijk zelfs definitief, terug naar de beschaving voor allerlei onontbeerlijke levensbehoeften. We kunnen dit zien als een utopische vakantie, een tijdelijke vlucht in een utopia waarvan men weet dat het niet sociaal en ecologisch duurzaam (unsustainable) is en weer opgegeven zal moeten worden voor het noodzakelijke kwaad van de maatschappij, ongeacht hoe deze in elkaar zit (De Geus 1999).

In dezelfde traditie kunnen we een van Rousseaus idealen plaatsen: de nobele wilde die nog leefde in een wereld zonder medemensen, zonder vergelijking en afgunst, zonder de sociale ongelijkheid van een beschaving gebaseerd op individualisme, wedijver en narcisme.

(b) *De utopische orde* beschrijft een samenleving die een substantieel ideaal van het goede gerealiseerd heeft. Uiteraard zien we deze visie terug in utopieën, maar ook in eindstaattheorieën (naar Nozick 1974), in theocratische maatschappijideal en in

de wat dubbelzinnige heimwee van vandaag naar *Roma aeterna*. Zelfs in Augustinus (1984) is dit beeld, de Stad Gods die alleen door de stoffelijkheid en daarmee verdorvenheid van de materie het noodzakelijk kwaad van een wereldse macht nodig heeft, terug te vinden.

(c) *De rechtvaardige orde* zoekt een verzoening tussen menselijke wensen en de beperkte mogelijkheden die we hebben om deze materieel te bevredigen of immaterieel te verzoenen. Hieronder vallen bijvoorbeeld de zeven staatsvormen van Aristoteles, John Rawls' en Robert Nozicks rechtvaardige samenlevingen, en het merendeel van de negentiende en twintigste eeuwse liberale en confessionele politieke filosofie.

(d) *De werkelijke orde* die wordt gekenmerkt door politieke pluralisering, door immer voortgaande processen van afscheiding van en coalitievorming tussen groepen en individuen, die zich pogen te ontworstelen aan concreet ervaren ketenen of zich juist willen laten ketenen – om Rousseaus (1997) termen te gebruiken.

Politieke ordes zijn instrumenten tot een doel. Alleen de meest solitair levende mens kan of wil orde vermijden. Wie samen wil of moet leven, wil een orde die de kans maximaliseert op realisering van de eigen visie op het goede leven, een visie die zin geeft aan het leven. (Merk op dat ik hier puur om methodologische redenen spreek over individuen en individuele visies op het goede; methodologisch individualisme sluit echter niet uit dat er ook ontologisch en ethisch ruimte is voor bijvoorbeeld de Aristotelische gedachte dat het goede leven alleen in de context van een goede gemeenschap mogelijk is.)

Een realistische blik leert dat in elke samenleving groepen bestaan die voordeel kunnen hebben of kunnen verwachten te hebben bij samenwerking met, maar ook bij het nadeel van, anderen. Een historische blik leert dat theorieën van het goede veranderlijk mogen zijn, maar dat moreel en levensbeschouwelijk pluralisme onuitroeibaar is. Een meta-ethische blik leert dat de vraag of er een plausibele standaard gevonden kan worden om het moreel pluralisme te reduceren, op zijn minst vooralsnog onbeantwoord is. Om deze drie en vele andere redenen wordt elke poging solitaire, utopische of rechtvaardige ordes te creëren steeds ondergraven door afscheiding en fusie, door politieke pluralisering, door reorganisatie, oftewel door ordeverstoringen en door pogingen nieuwe, even voorlopige ordes te creëren.

Met de vaststelling dat we moeten leven met een veelheid van idealen en belangen die elkaar zelden compleet overlappen, elkaar eerder tegenspreken, belanden we bij de ondertitel van mijn leerstoel: politieke en persoonlijke autonomie. In elke keuze voor een bepaalde politieke orde is autonomie relevant: het leven onder zelfgekozen gezag of wet. Orde moet de eigen orde zijn – maar hoe kan er één orde zijn als we zoveel verschillende wensen hebben?

POLITIEKE EN PERSOONLIJKE AUTONOMIE

Vrijheid en autonomie

Op het eerste oog lijkt vrijheid een veel zinniger begrip om te gebruiken in verband met orde. In de politiek worden immers vrijheden verdeeld: vrijheden van inmenging door anderen en middelen (*goods*), vrijheden, om doelen te realiseren. Vrijheid wordt mogelijk door orde verpakt in wetten, ze wordt zelfs gedefinieerd door orde, maar ze wordt er tegelijk door beperkt. Vrijheid bevordert orde en ondergraaft het. Maatschappelijke debatten draaien dan ook vaak om de al dan niet reële tegenstelling tussen orde en vrijheid, getuige bijvoorbeeld het ietwat ongeduldige commentaar van de filosoof Harold Lee op de onrust in maatschappij en academische wereld in de vroege jaren zeventig: “Some persons think of rules as being oppressive in their very nature, but such persons are usually those who did not outgrow a period of normal negativism in their childhood” (Lee 1973: 74).

Maar vrijheid is niet de kwestie waar wij werkelijk over debatteren. Waar wij over debatteren is de waarde van vrijheid, de zin van vrijheid, en de gronden die we hebben om onze eigen en elkaars vrijheden te waarderen en via orde te beperken of beschermen. Met andere woorden: het politiek debat draait om de prioritering van vrijheden – en dat bij gebrek aan een gedeelde maatstaf.

Ergens tussen de Renaissance en de Verlichting hebben we van individuele vrijheid een universeel ideaal gemaakt. Een vroeg – en veeg – teken van die idealisering en individualisering van vrijheid treffen we aan in het *Plakkaat van Verlatinghe*, een tekst die sowieso vele mijlpalen in het politieke denken markeert en die, naast de Staatsregeling van 1798 (Rosendaal 2005), eigenlijk in de geschiedenis canon thuishoort:

“De vorst regeert bij de gratie van zijn onderdanen en moet met recht en reden over hen regeren, hen beschermen en liefhebben zoals een vader zijn kinderen liefheeft en zoals een herder met hart en ziel zijn schapen beschermt.” (Alberts en Verlaan 1980: 148)

Twee beelden lopen hier nog door elkaar. Het ene is het oude christelijke ideaal van de vorst als herder, een beeld dat de associatie oproept van schapen die geschoren worden, van mensen als resources, hulpbronnen, en daarmee van politiek als *human resource management*. Het andere beeld is dat van de vorst als opvoeder, de burgers als opgroeiende kinderen, die straks als volwassen en vrije mensen voor zichzelf kunnen en willen zorgen. Het eerste beeld is dat van een onveranderlijke natuurlijke orde, het tweede dat van een evolutie waarin het natuurrecht dat referentiepunt verliest.

Sinds de Verlichting rust er geen smet meer op afwijkingen van de orde die we in natuur en openbaring dachten waar te nemen. De natuur geeft geen normen maar mogelijkheden, ze bevrijdt burgers van feodale heren, het proton van de kern en seks

van zwangerschap. De geschiedenis is een proces geworden van het identificeren en opheffen van taboes – met een term die Popper (1966) opzettelijk aan de ‘kwakzalver’ Freud ontleende. En daarmee werd Pandora’s doos geopend.

Toen, bijvoorbeeld, de mannelijke, stedelijke, blanke, geletterde zakenelite A zei tegen vrijheid, moest ze ook B zeggen tegen emancipatie en zodoende – steeds met tegenzin – stap voor stap ruimte bieden aan atheïsten, vrouwen, slaven en ‘seksueel anders georiënteerden’. De consequentie hiervan is morele en maatschappelijke diversiteit, meer dan ooit tevoren, een diversiteit die zich goedschiks of kwaadschiks vertaalt in een steeds complexer politieke orde. Meer en meer visies op een goed of zinvol leven krijgen een plaats in de maatschappelijke orde.

Een plaats krijgen wil niet zeggen dat voor alle visies op het goede en alle geëmancipeerde groepen ook ruimte wordt gemaakt. Nieuwe technieken en nieuwe levensstijlen mogen bespreekbaar zijn geworden, maar bespreken leidt en dient noodzakelijkerwijs tot afstemmen, reguleren, beheersen en controleren, en ook regelmatig – zoals Michel Foucault (2002) niet naliet te benadrukken – tot uitsluiting. In dat opzicht bestaat geen verschil tussen de uitsluiting van stamcelonderzoekers, fundamentalistische moslims en dierenrechtenactivisten. Het is dan ook naïef verbaasd te zijn wanneer generatie op generatie links en rechts groepen opduiken die op een of andere wijze teleurgesteld zijn in de vrijheid die de liberale democratie belooft te geven.

Dat onze geschiedenis er een is geworden van het verwerpen en afwerpen van taboes, van bevrijding, is slechts de halve waarheid. Het is evenzeer een proces van het doelbewust bedenken van conventies die taboes vervangen. De mens ligt overal in ketenen *omdat* hij zich bevrijdt (conform Rousseau 1997). Niet alle vrijheden kunnen tegelijk gerealiseerd worden: prioritering is onvermijdelijk. Om te prioriteren moeten niet alleen preferenties uitgesproken worden, maar moeten ook intersubjectief verdedigbare redenen gegeven en besproken worden. Het alternatief is elke maatschappelijke orde als pure willekeur, en daarmee als totaal onverbindend, te beschouwen.

In het ordenen van de menselijke emancipatie speelt autonomie twee fundamentele rollen. Emancipatie verwordt tot een oorlog van allen tegen allen, een oorlog waarin zelfs de sterkste verliest van een coalitie van zwakken, zonder politieke autonomie, zonder de aanwezigheid van het vermogen van een groep haar eigen orde te creëren. Emancipatie verzandt in uitzichtloze willekeur zonder persoonlijke autonomie, zonder aanwezigheid van het individuele vermogen vrijheden te waarderen en het leven zin te geven.

Ik licht beide begrippen van autonomie in die volgorde nu kort toe.

Politieke autonomie

Politieke orde, stelde ik, is ten eerste ondenkbaar zonder politieke autonomie, dat wil zeggen, zonder het vermogen van een groep haar eigen orde te bepalen. (Ik negeer hier

even de meer gebruikelijke interpretatie van politieke autonomie als een individueel vermogen; conform Forst 2005.) In de geschiedenis van de politieke theorie is politieke autonomie vrijwel altijd toegedeeld aan een vooraf bestaande groep: een volk, een natie, een stam. Vandaar dat de uitkomst steeds een monolithische orde was: een staat (één staat), een polis (één polis), een republiek (één republiek), et cetera.

Die staat vertaalt als het ware een vooraf gedeeld stelsel van verwachtingen en wensen in wetten met garanties en garantietechnieken, waarmee de randvoorwaarden geschapen worden die het de leden van de groep mogelijk maken te ageren in plaats van te reageren, meester en niet slaaf van het lot te zijn. Echter, in een tijd van bevrijding, van omverwerping van taboes en daarmee moreel pluralisme is niet meer evident dat welke verzameling dan ook van twee individuen, laat staan meer dan twee, gedeelde verwachtingen of gedeelde prioriteiten heeft.

Het bewustzijn dat de homogene groep niet langer voorondersteld kan en mag worden, dringt ook langzaam in de politieke theorie door. Rawls, bijvoorbeeld, begon nog met de veronderstelling van een autarkische samenleving waarbinnen diversiteit mogelijk was. Uit de reactie daarop van communitaristen ontwikkelde zich het debat over de multiculturele samenleving, dieper verdeeld dan beide partijen voor mogelijk hielden. Reacties van andersglobalisten en liberale globalisten, feministen, milieufilosofen en dierenvrienden leidden tot een verdere verbrokkeling van de natuurlijkheid en legitimiteit van het gemeenschapsidee en tot de erkenning dat ook niet-culturele differentie waardevol kan zijn. Langzaam maar zeker herkent de politieke filosofie persoonlijke identiteit als een taboe, een artefact, en niet als het natuurlijke product van lidmaatschap van een (één) vooraf gegeven homogene groep.

Het bestaan van één gemeenschap die alle relaties tussen haar leden definieert, kan niet langer klakkeloos voorondersteld worden. Daarmee vervalt ook de rechtvaardiging voor de ene en ondeelbare soevereine natiestaat. Als context voor het debat over waarden en de prioritering van vrijheden, én als apparaat dat de orde oplegt die uit dat debat zou moeten volgen, is de orde opgelegd door een nationale overheid, bijgelovige taboes daargelaten, in principe even legitiem als die van de sportvereniging, de familievergadering, de Europese Commissie en de Staatsregeling van de Bataafse Republiek.

De politieke orde is daarom een zeer wankele: ze staat een menigte van discontinue samenwerkingsverbanden toe, waarbij zorg uit Organisatie 1 voortkomt, transport uit Organisatie 2, onderwijs uit Organisatie 3, en dat alles zonder steeds dezelfde groep individuen te verenigen, zonder enig ontzag voor culturele, sociale, religieuze of historische gegroeide grenzen – en belangrijker, zonder dat er noodzakelijk een overkoepelende rechter of meta-orde is.

Een andere reden waarom deze, eigenlijk onze, orde instabiel is en instabieler wordt, ligt erin dat ze gebaseerd lijkt te zijn op een morele en politieke *modus vivendi* overeenkomst – in de woorden van James Bond: ‘live and let die’. Orde duurt zolang we

elkaar kunnen verdragen, zolang we dezelfde voorkeuren houden, en zolang machtsverhoudingen ongewijzigd blijven.

Vanuit dit perspectief kunnen we de meest abstracte en mede daarom soms als wereldvreemd gekarakteriseerde recente debatten in de politieke theorie juist als het meest fundamenteel en meest relevant karakteriseren. Waar Rawls in *Political Liberalism* (1993), en zijn critici in hun commentaren daarop, zich lijken te verliezen in ondoorgroendelijke beschouwingen over oordeelsvermogen, over de kenmerken van redelijkheid in het publieke debat en over een overlappende consensus rond politieke, niet metafysische waarden als alternatief voor de *modus vivendi*, daar gebeurt het pas echt. Daar bespreken we de kern van de problemen van onze tijd: de vraag hoe individuele visies op het goede leven serieus genomen kunnen worden zonder willekeur maar ook zonder beroep op een absolute standaard, en hoe breed en duurzaam een gemeenschap kan zijn die deze morele plicht vervult.

Persoonlijke autonomie

De vrijheid om vorm te geven aan een individuele visie op een goed of zinvol leven is betekenisloos zonder politieke autonomie, zonder een gemeenschap die haar eigen vrijheden kan erkennen en beschermen. Ze is dat ook zonder persoonlijke autonomie, zonder een individu dat zijn of haar visie op een goed of zinvol leven zelf *kan* ontwikkelen – kan ontwikkelen: competent is – en authentiek kan willen (cf. Christman & Anderson 2005:3).

Politieke orde legt grenzen op aan de realiseerbaarheid van die visies op het goede leven, maar tegelijk creëert ze de randvoorwaarden waaronder de ontwikkeling van autonomie op zich, het aanbod van denkbare levensstijlen en de kans om een levensstijl te realiseren ('te grijpen'), mogelijk worden.

Persoonlijke autonomie is het beschikken over het vermogen onder eigen, zelfgekozen regels te leven. Autonomoos worden is een project. De mens komt misschien als een *tabula rasa* ter wereld, maar is al volgeschreven en wordt nog beschreven als dit vermogen al voor het eerst z'n werk kan doen, in de kindertijd – en we zijn er (in principe) nog een heel leven lang mee bezig onszelf autonomoos te maken.

Persoonlijke autonomie impliceert het kunnen kiezen tussen levensstijlen, theorieën van een goed of zinvol leven. Het is belangrijk dat niet te verwarren met het neoliberale en linkslibertaire fetisjisme van keuzevrijheid of intrinsieke waarde van vrijheid. Keuzevrijheid is geen noodzakelijke voorwaarde voor een zinvol leven, en meer keuzevrijheid is niet hetzelfde als een zinvoller leven. Ten eerste is er meer dat het leven het leven waard maakt, en in vele visies op het goede leven is keuzevrijheid, alias verleiding, soms zelfs onwenselijk. Ten tweede kost keuzevrijheid iets, soms zelfs vrijheid: kiezen kost tijd en geld die anders besteed hadden kunnen worden. Meer keuzevrijheid betekent dan ook niet automatisch maximalisatie van het levensgeluk, zoals iedereen die

jaarlijks moet kiezen voor een zorgverzekering, een pensioenverzekering, een arbeidsvoorwaardenmodel enzovoort, weet. Ten derde vertrekt de overschatting van keuzevrijheid vanuit de premisse dat ieder mens de tijd, middelen, concentratie en intelligentie heeft met (steeds meer) keuzes tussen alternatieven om te gaan; alsof, bijvoorbeeld, enkele jaren basis- en middenschool ieder kind slim genoeg kan maken voor de universiteit.

En daarmee komen we bij het echte onderscheid tussen autonomie en keuzevrijheid: willen positieve en negatieve vrijheid (Berlin 1969) waardevol zijn, dan moeten we veronderstellen dat ook het vermogen het object van een vrijheid te beoordelen en waarderen aanwezig is: tijd, rust, kennis en de juiste intellectuele instrumenten inclusief een maatstaf voor waarde, een visie op het goede of zinvolle leven.

Persoonlijke autonomie, met andere woorden, is niet het hebben van keuzevrijheid maar het vermogen te kiezen. Wie in coma ligt heeft bij verkiezingen nog steeds keuzevrijheid – maar kan niet kiezen en is daarom niet autonomoos. Vrijheid is meer dan opties hebben: een mier heeft ook opties. Vrijheid veronderstelt ook een subject dat opties als zodanig kan herkennen.

Persoonlijke autonomie veronderstelt onder meer het beschikken over een maatstaf voor een goed en zinvol leven. Politieke orde is een functie, een afgeleide van onder meer die levensvisies. In de politiek-filosofische en ethische literatuur worden ons een aantal van dergelijke visies aangereikt; zij vormen zogezegd het basismateriaal voor de rechtvaardiging van specifieke politieke ordeningen. Elk van die visies heeft zijn beperkingen, en bovendien blijkt de gehele set te beperkt te zijn.

Allereerst zijn er interpretaties van een goed leven als een leven dat een goed resultaat oplevert, bijvoorbeeld de maximalisering van geluk, welvaart, welzijn, genot, goddelijke genade of een plaatsje in de hemel. Wie voor zo'n leven kiest moet accepteren dat de wijze waarop dat resultaat bereikt wordt, desnoods over lijken, faillissementen, et cetera heen, minder belangrijk kan zijn. De implicatie is bovendien dat wie niet rijk sterft, geen goed leven heeft geleid; en wie al bij het begin niet een kans had ('through no fault of his own'), eigenlijk een slecht en nutteloos leven leidde.

Er zijn visies op het goede leven die de kwaliteit ervan bij het startpunt leggen: Rawls' theorie van primaire sociale goederen bijvoorbeeld veronderstelt dat er zekere middelen zijn die wij in de loop van ons leven allen, ongeacht onze specifieke levensdoelen, nodig zullen hebben: rechten en vrijheden, bezit en inkomen, zelfrespect et cetera. Over de specifieke levensdoelen is geen zinvol publiek debat mogelijk of wenselijk – de keuze en vervulling daarvan is een kwestie van individuele verantwoordelijkheid. Rawls' theorie is een goede sociaal-politieke theorie, maar niet een die individueel veel leidraad geeft.

Dan is er nog de zogeheten 'capability approach' van Amartya Sen en Martha Nussbaum, volgens welke een zinvol leven vereist dat men beschikt over zekere vaardigheden of basisvermogens, zoals gezondheid, emotie, sociale contacten en zorg voor

en contact met de natuur (Nussbaum 2006: 78). De implicatie van dergelijke lijsten van capabilities is, dat wie ze niet heeft ook geen zinvol leven kan leiden. “We can argue, by imagining a life without the capability in question, that such a life is not a life worthy of human dignity” (Nussbaum 2006: 78). Hoe liefdevol ook verpakt, zo’n karakterisering blijft een slag in het gezicht juist van diegenen voor wie de theorie bedacht werd (Nussbaum 2006: 71): de armen en kanslozen, de hongerenden en uitgesloten.

Een vierde benadering van een zinvol leven kijkt niet naar startposities, vermogens of resultaat maar naar de wijze waarop het leven geleid wordt: niet wat je uit het leven haalt maar hoe je leeft, ongeacht hoe het lot ons met deze randvoorwaarden bedeeft. Men zou de deugdethiek hieronder kunnen scharen, Kants deontologie, de Stoa, het zenboeddhisme en ook de visie die ik zelf ooit ontwikkelde in mijn *Imperfection and Impartiality* (Wissenburg 1999a). Uiteraard heeft ook deze visie zijn tekortkomingen – een goed leven in rijkdom blijft prettiger dan één in, zoals het Chinese gezegde luidt, ‘interessante tijden’.

Merk op dat de relatie tussen typen van visies op het goede leven en de eerder genoemde typen van wenselijke ordes niet één op één is: geen van die visies sluit bij voorbaat enig type orde op voorhand uit; sommige visies zijn alleen wat moeilijker te combineren met sommige ordes.

Zelfs na een eventuele reparatie van de afzonderlijke tekortkomingen is deze lijst van vier typen theorieën van het goede leven incompleet. Ze wordt gepresenteerd als een lijst van autonoom te maken keuzes tussen visies op het goede of zinvolle leven, als een lijst van levens die bovendien vaak gezien worden als bewust geleefde levens waarin autonomie gehandhaafd blijft. Wat ontbreekt is, in de eerste plaats, een leven van zorgeloze luiheid; in de tweede plaats, een leven zonder reflectie – wat Nozick ‘the unexamined life’ noemde (Nozick 1989); ten derde, het leven waarin vanuit een autonome keuze autonomie opgegeven wordt, zoals door de volledige onderwerping aan een religie – in de woorden van Ayaan Hirsi Ali, ‘submission’ (2004); ten vierde, visies waarin de gelukzaligheid van de armen van geest (Mattheus 5:3) even waardevol is als autonomie; en ten slotte, wat men het best ‘subjection’ noemt, het leven waarin zelfs de autonome keuze tegen verdere autonomie geen enkele waarde heeft – denk aan gewelddadige bekering.

Wat ontbreekt in de moderne, verlichte visie op het goede leven is, kortom, ruimte voor het onvermogen autonoom te zijn en ruimte voor de verwerping van autonomie (cf. Gaus (2005) en Waldron (2005) over het onderscheid tussen morele autonomie, die deze verwerping niet toelaat, en persoonlijke autonomie die dat wel doet). Dat zeker de regelrechte verwerping van autonomie moreel onaanvaardbaar is, valt te verdedigen – al zal ik dat hier en nu niet doen – maar dat zulke afwijkende attitudes in het beoordelen van politieke ordes genegeerd worden is onwils. Politieke orde is het resul-

taat van de vereniging of afscheiding van reëel bestaande visies op het goede leven, niet de vereniging of afscheiding van wenselijk geachte visies. Politieke autonomie, het vermogen welbewust voor of tegen een orde te kiezen, mag een wenselijke en mogelijk zelfs noodzakelijke voorwaarde voor een stabiele rechtvaardige orde zijn, het is tegelijk een voorwaarde waaraan in de realiteit ‘some of the people all of the time, and all of the people some of the time’ niet kunnen of willen voldoen.

Een synthese

De vrijheid om vorm te geven aan een individuele visie op een goed of zinvol leven is betekenisloos zonder politieke en persoonlijke autonomie. Men kan die autonomie en die vrijheid afwijzen, en regelrecht opteren voor *submission*, voor het substantieel goede leven als voorgeschreven in Koran of Bijbel. Dat neemt niet weg dat moreel pluralisme, de veelheid aan visies op het goede en zinvolle leven, een onomkeerbaar gegeven is geworden. Antwoorden op de vragen naar politieke orde, de prioritering van vrijheden en de organisatie van politieke autonomie draaien daarom uiteindelijk om de wijze waarop we aan persoonlijke autonomie vorm geven.

Met de enkele uitzondering van de fundamentalistische positie waarin het menselijk vermogen goed en kwaad te onderscheiden geen enkele rol speelt – waarin alleen *subjection* telt – erkent elke visie op het goede leven dat een moreel en feitelijk gelegitiemeerde orde een plaats, positief of negatief, moet toekennen aan vrijheid, aan individuele emancipatie. Het gaat daarbij niet om vrijheid omwille van de vrijheid; het vraagt om, in Popperiaanse termen, vrijheid als de bevrijding van de taboes die een onschuldig en onbewust leven uiteindelijk onmogelijk maken.

“To find people who believe their religion as a person believes that fire will burn his hand when thrust into it, we must seek them in those Oriental countries where Europeans do not yet predominate, or in the European world when it was still universally Catholic” (Mill 1969: 408).

Emancipatie voert ons naar een wereld waarin oude waarden en gedachten weinig kans meer maken, waarin we tot vrijheid gedwongen worden. Maar zelfs wanneer vrijheid uiteindelijk als verleiding verworpen wordt, kan die verwerping niet plaatsvinden zonder dat eerst sprake is van persoonlijke autonomie. Voor een legitieme politieke orde tot stand kan komen, moeten aan vrijheden en vrijheid op zich waarden worden toegekend, en voordat vrijheid gewaardeerd kan worden, moet autonomie mogelijk worden gemaakt. Dat maakt niet orde maar *empowerment* (Wissenburg 1998, 2006) tot de eerste zorg van overheden.

Alleen door *empowerment* centraal te stellen kunnen de verwijten van conservatieven, communitaristen en nationalist tegen een te ver doorgesloten individualisme,

tegen het denken in termen van rechten zonder plichten, tegen de anomie en zinloosheid van het moderne leven, ontkracht worden. Terug naar het Land van Nooit, naar de warme zachte gemeenschap die iedere aberratie doodknuffelt, is uitgesloten zonder het soort genetische manipulatie dat van mensen weer schapen en van bestuurders weer herders zou maken.

Persoonlijke en politieke autonomie combineren impliceert de erkenning dat een legitieme orde (wetten, regels en instituties) een conditionele gemeenschap creëert, een gemeenschap die duurt zolang en reikt zover als een werkbare overlappende consensus tussen individuen bestaat. Politiek is het proces waarin zowel de grenzen als overlappingsen van gemeenschappen gecreëerd worden, een proces dat noodzakelijkerwijs moet leiden tot een lappendeken van discontinue coalities, van functionele, culturele en regionale gemeenschappen en supergemeenschappen. Een legitieme orde kan, met andere woorden, compleet, consistent, coherent en intersubjectief zijn – maar wil ze plaats bieden aan autonomie, dan kunnen we eenvoud wel vergeten.

Een zo abstract verhaal roept de vraag op waar het nu eigenlijk over gaat. Maakt het verschil uit voor de wijze waarop we samenleven en vorm geven aan de samenleving? Laat ik één voorbeeld geven van het verschil dat het centraal stellen van persoonlijke autonomie voor de politiek – en de politieke theorie – maakt.

In de economie, in de politiek-filosofische en in de milieu-filosofische literatuur spelen onze verantwoordelijkheden jegens toekomstige generaties een belangrijke rol. Het gaat dan om het overdragen aan onze nazaten van welvaart en welzijn, maar ook, bijvoorbeeld bij Rawls, om het overdragen van onze instituties, onze vrijheden en culturele verworvenheden, en in de milieu-filosofie (Wissenburg 1998) om het beschermen van een natuur en een milieu die ons dragen en verdragen kan.

De gebruikelijke wijze om dit debat te benaderen is door te rekenen in termen van generaties, optelsommen van toekomstige individuen. Vaak draait het debat om de vraag of we evenveel verplichtingen aan elke toekomstige generatie kunnen hebben. Immers, als het om een eindige hoeveelheid grondstoffen gaat, te verdelen over een oneindige groep toekomstige generaties, eindigt iedereen met lege handen. Als we echter minder geven om een toekomstige generatie naarmate ze verder in onze toekomst bestaat, kunnen we latere generaties onnoemelijk en vooral onverdiend leed aandoen.

In veel van deze theorieën wordt ten onrechte gedaan of toekomstige generaties uit de hemel vallen. De katholieke kerk zal zeggen dat dit al sinds mensenheugenis onjuist is, de socioloog zal op de pil en de jaren zestig wijzen – maar hoe dan ook, ouderschap hoeft geen lotsbeschikking te zijn. We hebben – in de regel – de vrijheid al dan niet kinderen op de wereld te zetten.

Wanneer *empowerment* en persoonlijke autonomie als overwegingen in het debat betrokken worden, verandert de taak van overheden. Of zij een rol hebben in het sparen voor toekomstige generaties ten koste van diegenen nu die daar geen prijs op stellen is

een vraag die pas aan de orde komt nadat zij hebben gegarandeerd dat de mensen die nu bestaan, ten eerste, daadwerkelijk vrij kunnen zijn voor het ouderschap te kiezen en, ten tweede, die keuze daadwerkelijk autonoom kunnen maken: niet gehinderd door armoede, culturele of religieuze vooroordelen, of gebrek aan educatie en informatie.

Een keerzijde is dat deze visie nu bij individuen de verantwoordelijkheid legt, concreet, te zorgen dat zij geen kind op de wereld zetten zonder dat kind een redelijke kans op een goed leven te geven. Misschien lijkt dat veel gevraagd – maar in feite is dat al de verantwoordelijkheid die ouders op hun schouders nemen wanneer zij die stap zetten. Het is zeker geen verantwoordelijkheid die zij alleen hoeven te dragen; ze kunnen een discontinue verzorgingscoalitie vormen. Het is echter ook een verantwoordelijkheid die niet ongevraagd op de rug van derden afgeschoven mag worden. En weer ligt hier een taak voor overheden, zij het een beperkte, namelijk te zorgen dat ouders voldoende feitenkennis kunnen hebben om hun besluit te nemen; andere vereisten voor autonomie, zoals zelfrespect, zelfvertrouwen of authenticiteit kan een overheid eigenlijk niet leveren.

Om het nog concreter te maken: kinderbijslag kan in deze visie geen instrument van bevolkingspolitiek zijn; een overheid mag als een vader voor zijn kinderen zijn, maar geen herder voor zijn schapen – en zeker geen schapenfokker. Waar een overheid wel een rol in kan spelen, is in het bevorderen van de materiële, psychische en intellectuele voorwaarden die volwassen mensen in staat stellen een volwassen en ongedwongen oordeel te vellen over de vraag wat men een kind aan kan doen door het op de wereld te zetten.

DE NOBELE LEUGEN

Eerder sprak ik over het neoliberale en linkslibertaire fetisjisme van keuzevrijheid – maar in het voorbeeld dat ik zo-even gaf om te laten zien dat het centraal stellen van autonomie in plaats van orde, verschil maakt, zult u waarschijnlijk weinig verschil met het neoliberale vertoog hebben geproefd.

Dat brengt mij op mijn laatste onderwerp: het vraagstuk van de nobele leugen. Voor wie dat niets betekent: Plato (1974) verdedigde in de *Politeia* het idee dat een maatschappelijke orde met een strikte scheiding tussen arbeiders, soldaten en heerser-filosofen de enig juiste was. De redenen daarachter, die te maken hebben met de achterliggende structuur van de observeerbare werkelijkheid, zijn echter zo gecompliceerd dat alleen experts ze kunnen begrijpen. Om ook de gewone man te overtuigen, zei Plato, kon men beter het sprookje vertellen dat sommige mensen werden geboren met een ziel van brons, anderen met een van zilver, en filosofen met een ziel van goud, en dat dit de reden was waarom ieder zijn natuurlijke plaats en taak had. Plato noemde dit de nobele leugen.

Is de moderne versie van de nobele leugen niet dat we zeggen iedereen vrij te maken en vrij te laten zijn – terwijl de autonomie die daarvoor nodig is, slechts weinigen gegeven is, en niemand volledig?

Eenzijds is persoonlijke autonomie niet voor ieder mens weggelegd en niet voor ieder mens wenselijk. In die context is politieke orde niet alleen een noodzakelijk kwaad, het is ook een leugen om bestwil: het biedt een zekerheid die er niet is, ter vervanging van een onzekerheid die te angstaanjagend is. Het is een vangnet, ontworpen met de intentie overbodig te worden maar zonder dat ooit te zullen zijn.

Anderzijds: van autonome burgers kan een overheid per definitie niet verlangen dat zij haar autoriteit erkennen. Autonomie veronderstelt dat elke regel enkel op inhoudelijke gronden omarmd of afgewezen wordt, niet op grond van haar auteur – en regels accepteren omdat zij nu eenmaal regels zijn, is een regelrechte ontkenning van de menselijke autonomie (cf. Wolff 1990). Autonomie impliceert, met andere woorden, dat mijn enige leidraad “das moralische Gesetz in mir” is (Kant 1928:221). De enige orde die we kunnen aanbrengen ligt in leefregels als – *viavia* ga ik nu een Byzantijnse keizer citeren – Ulpianus’ “*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*”.

Om weer mijn oma aan te halen: wie A zegt moet ook B zeggen. Wie vrijheid zegt moet ook autonomie bieden. En wie autonomie biedt moet ook de consequenties accepteren – een steeds veranderende, in zekere zin imperfecte orde, en een politiek leven tussen de extremen van autonomie en orde.

ONDERWIJS EN ONDERZOEK

Welke orde dat dan precies zou moeten zijn is een vraag die ik kan noch wil beantwoorden. Hier ligt slechts een beperkte taak voor de politieke theorie: voorschrijven is er niet bij, suggereren wel. Te veel en te vaak wordt de politieke theorie gezien als een bron van snel en eenvoudig toepasbare normen, als een toepassingsgerichte discipline. Ze is praktisch, zeker, maar niet op die manier. Ze levert opties en vrijheden, het ontdekt taboes en blaast die op – maar het schrijft niet voor.

Normatieve oordelen kunnen alleen geveld worden binnen een normatieve context; de politieke theorie kan zodoende alleen hypothetische maximen genereren, geen categorische imperatieven. Voor dat laatste is een onbetwistbaar ethisch fundament nodig, en juist de aard en inhoud daarvan staan al een eeuw of 25 ter discussie.

Politieke theorie, zei mijn leermeester Grahame Lock, is wat filosofen doen die in een departement politicologie werken. Politieke theorie is het ontwerpen, analyseren en toetsen van concepten en theorieën, zodanig dat we de werkelijkheid van de politiek niet alleen causaal verklaren maar ook intentioneel begrijpen kunnen – of juist kunnen begrijpen waarom we haar niet begrijpen. Misschien is de belangrijkste taak van de politieke theorie nog wel het zaaien van twijfel, het scheppen van verwarring, het aanstichten van onrust – alles om maar niet als makke schapen geschoren te worden, of erger.

Het mag lijken alsof ik nu een wel erg strikte scheiding tussen de verklarende empirische politicologie en de interpretatieve politieke theorie heb aangebracht, maar die indruk wil ik toch gelijk wegnemen. Het gaat om twee te onderscheiden maar niet te scheiden benaderingen van hetzelfde fenomeen. Wat de politicologie, zeker in Nijmegen, zo bijzonder maakt is juist de integratie van deze twee aspecten, veel meer dan in andere disciplines binnen de letteren, de sociale en de menswetenschappen gebeurt.

Dit lof voor een vruchtbare integratie moet op haar beurt weer niet begrepen worden als een pleidooi voor interdisciplinariteit. Maar al te vaak wordt van samenwerking tussen onderscheiden disciplines een afgod gemaakt. Interdisciplinair onderzoek omwille van de interdisciplinariteit leidt zelden tot meer dan grijs en verre van vernieuwend onderzoek, en het is sowieso onmogelijk zonder, dus secundair ten opzichte van, fundamenteel disciplinair onderzoek.

Evenals een legitieme en productieve politieke orde ontwikkelt de wetenschap zich niet onder dwang maar enkel in respons op de mensen die deel uitmaken van die orde. Een wetenschappelijke discipline als de politieke theorie bloeit door coöperatie, niet door combinatie – en evenmin, trouwens, door concurrentie. Haar voortgang – de notie van vooruitgang is sowieso wezensvreemd aan de filosofie – en de voortgang van haar leden kan niet afgemeten worden aan competitieve standaarden zoals aantallen publicaties, laat staan aan aantallen dubbelblind gerefereerde publicaties in tijdschriften.

Iedere discipline heeft haar eigen methoden om te coöpereren – in sommige wisselt men slechts ideeën uit in ongeschreven voordrachten, in andere via congrespapers, maar slechts zelden zal een filosoof de ὕβρις hebben een tijdschriftartikel te beschouwen als het einde van een project. Ik wijs er niet alleen op dat deze oratie eigenlijk meer een boeksynopsis is. Ik wijs er ook op dat ik bij het schrijven buiten eigen werk welgeteld één tijdschriftartikel aantrof dat het citeren waard was, verder enkel boeken en hoofdstukken in boeken. De politieke theorie is een boekenvak. Tijdschriftartikelen zijn er zeker populair, met name aan universiteiten waar men op artikelen afgerekend wordt. Desondanks is het korte, losstaande artikel vaak enkel een tactisch gekozen middel om commentaar uit te lokken, één middel tussen vele mogelijke anderen om bij te dragen aan het individuele ego's, generaties en eeuwen overstijgende proces van toetsen en verwerpen van altijd voorlopige theorieën.

Kort geleden sprak ik een groepje Duitse filosofen, die nog een stap verder gingen en collectief hun diepe weerzin uitdrukten over het moderne *double blind referee*-systeem – heren treden elkaar immers alleen met open vizier tegemoet. Dat is een visie waarin ik mij, in ieder geval wat de filosofie betreft, volledig kan vinden, ten minste zolang dames niet gesluierd hoeven te zijn maar ook een harnas mogen dragen.

De orde van de discipline moet, helaas, ook onderdeel zijn van ons werk. Als wij niet actief onze orde definiëren worden we onder de voet gelopen door technocraten en bureaucraten met meetlinten en weegschaaltjes, die in wetenschap een bedrijf zien

dat evengoed kilo's boter als meters kennis zou kunnen produceren. Goed onderzoek is onmogelijk zonder ten minste als deel daarvan de ontwikkeling van overkoepelende theorieën; de ontwikkeling daarvan is onmogelijk zonder lange, aaneengestreekte onderwijsvrije en vergaderarme perioden van eenzaam onderzoek, resulterend in fundamentele bijdragen aan het vak. De daarvoor benodigde rust kan alleen bevochten worden wanneer wij daar actief ruimte voor maken. Een passieve, afwijzende, ontkennde houding tegen de bureaucrativering en vermarkting van de wetenschap is misschien een nog groter kwaad dan het kwaad dat ermee genegeerd wordt, en dat zo moeiteloos verder kan woekeren.

De politieke theorie als onderzoekdiscipline is een internationale vorm van coöperatie. De orde van het academisch onderwijs maakt dat we noodgedwongen moeten concurreren op een soort van markt, een overigens verre van vrije markt. Dat is een slechte zaak als we daardoor minder kunnen samenwerken aan onze voornaamste taak, onderzoek – en onderzoek is onze voornaamste taak: er valt geen wetenschap over te dragen als we niet eerst iets te weten schappen – scheppen.

Concurrentie op zich is geen slechte zaak – maar het is een middel dat misschien niet op de juiste wijze wordt ingezet. Concurrentie tussen opleidingen zou net als onderzoek concurrentie tussen coöpererende individuen kunnen zijn: uitwisseling én afzondering die wederzijds intellectueel voordelig zijn en niet financieel ontmoedigd worden. Wij maken immers geen producten – zeker geen bachelors als halfproduct en masters als eindproduct. We proberen nieuwsgierige geesten te trainen in onderzoek, en als we al iets willen maken, dan mensen die hun individuele kwaliteiten kennen en sturen en niet laten sturen: goede mensen, denkende mensen, autonome mensen. Net als politiek draait wetenschappelijk onderwijs om mensen en niet om schapen.

DANKWOORD

Nog niet zo heel lang geleden mocht ik mijn dank uitspreken aan al diegenen die betrokken waren bij mijn functioneren als bijzonder hoogleraar humanistische wijsbegeerte in Wageningen. Die groep vertoont een grote overlap met de groep die ik vandaag zou willen noemen, mijn gevoelens jegens hen zijn onveranderd, en ik hoop dan ook dat zij mij willen vergeven wanneer ik mijn dankwoord nu kort houd. Ik dank uiteraard allereerst de rector en het College van Bestuur van de Radboud Universiteit voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik dank onze decaan Hans Mastop in het bijzonder voor zijn moedige en als gebruikelijk daadkrachtige inzet ten behoeve van jong wetenschappelijk talent, waaraan ik – ook al ben ik slechts relatief jong – deze leeropdracht te danken heb. Ik dank mijn collega's van de leerstoelgroep Politicologie voor hun collegialiteit en voor hun meer dan enthousiaste, nooit aflatende inzet voor uitmuntend onderwijs en onderzoek. Ik dank mijn meelezers, Hester Moerbeek, Marius de Geus en Malika el Hamdaoui, voor hun tijd, moeite en bijdrage aan het bijlijpen van deze ora-

tie. En ik dank mijn zus en zwager en al mijn vrienden wereldwijd voor hun vriendschap, zonder welke elke carrière kleurloos en inhoudloos zou zijn.

Bij de rol van twee mensen wil ik echter iets langer stilstaan – het is, op het moment dat ik dit schrijf, begin december 2006, de allerlaatste kans die ik daarvoor krijg. Een mens is wat genen en opvoeding van hem maken, en pas veel later en in veel mindere mate wat hij zelf met dat basismateriaal weet te doen. Zonder het eindeloze geduld, de volstrekt onzelfzuchtige en totale opoffering van welvaart, geluk en gezondheid, en zonder de bodemloze liefde van mijn ouders zou ik niets zijn.

Ik heb geen woorden meer. Ik heb gezegd.

LITERATUUR

- Alberts, A. en J.E. Verlaan (1980) – *Apologie of Verantwoording van de prins van Oranje gevolgd door het Plakkaat van Verlating*, Nieuwkoop: Heureka.
- Arendt, H. (1958) – *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Aristoteles (1981) – *The Politics*, Harmondsworth: Penguin.
- Augustinus (1984) – *City of God*, Harmondsworth: Penguin.
- Barry, B.M. (1989) – *A Treatise on Social Justice I: Theories of Justice*, London: Harvester Wheatsheaf.
- Berlin, I. (1969) – *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Christman, J. en J. Anderson (2005) – 'Introduction', in J. Christman and J. Anderson (red.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-23.
- DeGrazia, D. (1996) – *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Forst (2005) – 'Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy', in J. Christman and J. Anderson (red.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 226-242.
- Foucault, M. (2002) – *The Order of Things*, London: Routledge.
- Gaus (2005) – 'The Place of Autonomy within Liberalism', in J. Christman and J. Anderson (red.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 272-306.
- De Geus, M (1989) – *Organisatiethorie in de Politieke Filosofie*, Delft: Eburon.
- De Geus, M (1999) – *Ecological Utopias: Envisioning the Sustainable Society*, Utrecht: International Books.
- Herakleitos (1995) – *Fragmente*, Zürich: Artemis und Winkler.
- Hirsi Ali, A. (2004) – *Submission*, Amsterdam: Augustus
- Kant, I. (1928) – *Kritik der Praktischen Vernunft*, Wiesbaden: VMA Verlag.
- Lee, H.N. (1973) – 'Social Mind and Political Order', *Ethics* 84/1, 70-77.
- Machiavelli, N (1983) – *The Discourses*, Harmondsworth: Penguin.
- Mill, J.S (1969) – *Collected Works X: Essays on Ethics, Religion and Society*, Toronto, University of Toronto Press and Routledge & Kegan Paul.
- Nozick, R. (1974) – *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Nozick, R. (1989) – *The Examined Life*, New York: Touchstone.
- Nussbaum, M. (2006) – *Frontiers of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Plato (1974) – *The Republic*, Harmondsworth: Penguin.
- Popper, K.R. (1966) – *The Open Society and Its Enemies. Volume 1: Plato. Volume 2: Hegel and Marx*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K.R. (1972) – *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J.B. (1993) – *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, J.B. (1999) – *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rosendaal, J. (2005) – *Staatsregeling voor het Bataafsche Volk*, Nijmegen: Vantilt.
- Rousseau, J.-J. (1997) – *The Discourses and Other Early Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Steinberger, P. (2004) – *The Idea of the State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thoreau, H.D. (1983) – *Walden and Civil Disobedience*, Harmondsworth: Penguin.
- Waldron (2005) – 'Moral Autonomy and Personal Autonomy', in J. Christman and J. Anderson (red.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 307-329.
- Wissenburg, M. (1998) – *Green Liberalism: The Free and the Green Society*, London: UCL Press (Routledge).
- Wissenburg, M. (1999a) – *Imperfection and Impartiality: An Outline of a Liberal Theory of Social Justice*, London: UCL Press (Routledge).
- Wissenburg, M. (1999b) – 'Changing Shape, Changing Form: Liberal Democracy Without the Classical State', in K. van Kersbergen, R.H. Lieshout and G.E. Lock (eds), *Expansion and Fragmentation: Internationalisation, Political Change and the Transformation of the Nation State*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 89-105.
- Wissenburg, M. (2006) – 'Global and Ecological Justice: Prioritizing Conflicting Demands', *Environmental Values* 15/4, 125-139.
- Wolff, R.P. (1990) – 'The Conflict between Authority and Autonomy', in J. Raz (ed.), *Authority*, Oxford: Basil Blackwell, 20-31