Vrijheid op aarde, voor alle mensen

Tsjalling Swierstra

Samen met Waarheid, Goedheid, Schoonheid en Rede vormt Vrijheid een van de sleutelbegrippen van de westerse metafysica. Vrijheid definieert volgens Plato de essentie en de unieke status van de mens. Alleen de mens is in staat zich los te maken uit de eindige werkelijkheid, uit de 'grot', en op te stijgen tot de oneindige werkelijkheid der eeuwige ideeën. De filosoof belichaamt deze menselijke essentie, de Vrijheid, in zijn meest volmaakte vorm en is in die zin exemplarisch voor alle andere mensen. Ook in Plato's politieke filosofie staat de Vrijheid centraal: niet alleen is de ideale, want door filosofen geregeerde, polis als geheel vrij, maar bovendien is het alleen voor de burgers van deze polis mogelijk "om vrij te zijn en te leven onder de beste wetten".

Voor Plato bestaan Waarheid, Goedheid, Schoonheid, Rede én Vrijheid *bij gratie van het feit* dat ze buiten de veranderlijke, contingente, chaotische, sensibele wereld gelocaliseerd kunnen worden, namelijk in de statische, noodzakelijke, harmonieuze wereld der tijdloze essenties. De theorie bevrijdt de mens door hem in contact te brengen met die hogere werkelijkheid, terwijl de praktijk de mens juist gekluisterd houdt in de lagere werkelijkheid.

In de moderne emancipatie-theorieën blijft Vrijheid, veelal onlosmakelijk verbonden met Redelijkheid, een centraal begrip. Het begrip Vrijheid verwijst niet zozeer naar het verlangen om vrij te zijn van willekeurig uitgeoefende staatsmacht en dergelijke, maar naar het verlangen los te komen van de empirische bepaaldheid. Kort gezegd: wetten die de privé-sfeer beschermen tegen staatsingrijpen maken 'vrij', de Rede maakt 'Vrij'. Het klassieke voorbeeld van moderne Vrijheid is natuurlijk het Kantiaanse autonomie-begrip. Vrijheid als autonomie betekent niet dat men willekeurig kan handelen, maar dat men handelt onder geleide van de universele Rede in plaats van voortgedreven te worden door belangen, emoties, karaktertrekken, opvoeding, etcetera.

Het feit dat Plato's ideale staat in *onze* ogen nauwelijks terecht aanspraak maakt op het predikaat 'vrij', netzomin als zijn tamelijk ascetisch ingestelde ideale individu dat doet, zou kunnen volstaan om vraagtekens te zetten bij de onproblematisch positieve connotatie van Vrijheid. Een bijkomende reden vormt de krisis van de metafysica zelf, zoals die is voltrokken door filosofen als Nietzsche, Heidegger, Foucault en Rorty. Met name van de Platoonse twee wereldenleer en van het Kantiaanse onderscheid tussen transcendent en immanent laten zij geen spaan heel. Door de afschaffing van de 'ware wereld achter de verschijningen' vervalt nu de mogelijkheidsvoorwaarde voor Plato's soort Vrijheid. En ook de Kantiaanse

tegenstelling tussen autonomie en heteronomie blijkt op een onhoudbare aanname te berusten, namelijk: de transcendente status van de Rede. Immers: alleen wanneer we de Rede als transcendent beschouwen, valt vrijheid samen met gehoorzaamheid: door te gehoorzamen aan de geboden van de Rede bevrijden we ons van onze bepaaldheid door empirische factoren.

Met de desintegratie van het Platoons-Kantiaanse dualisme begint het hele kader, waarbinnen filosofen altijd gedacht hebben over Vrijheid, te schuiven. Het zou dan ook in de lijn der verwachting liggen dat Vrijheid tegelijkertijd met Waarheid etcetera het veld had moeten ruimen. Dat zien we ook wel enigszins gebeuren, bijvoorbeeld in Foucaults ontmaskering van het souvereine, rationele subject uit het humanisme, en in de aanvallen op het liberalisme door de communitarians. Maar vreemd genoeg gaat deze problematisering van Vrijheid gepaard met een tegenovergestelde tendens, waarin het verlangen naar Vrijheid juist geëerd wordt als de oorzaak van de ondergang van de metafysica. Het verlangen naar Vrijheid heeft het in deze lezing gewonnen van het metafysische verlangen naar noodzakelijkheid. Deze noodzakelijkheid wordt niet langer als mogelijkheidsvoorwaarde voor Vrijheid ervaren, maar juist als beperking daarvan. In de woorden van Foucault: "The point, in brief, is to transform the critique in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression." Alleen door het ontmaskeren van allerlei vormen van noodzakelijkheid, draagt men bij aan "the undefined work of freedom." (1)

Met het wegvallen van de transcendentale werkelijkheid (Plato) of Rede (Kant) valt ook de basis weg onder het traditionele primaat van de theorie boven de praktijk. De theorie verliest haar status als verlosser, en wordt steeds meer gedevalueerd tot een moment binnen onze *praktische* omgang met de werkelijkheid om ons heen. Filosofen als Foucault of Rorty benadrukken steeds dat hun theorieën en concepten beschouwd moeten worden als 'instrumenten' waarmee we in de wereld kunnen ingrijpen.

Het verlangen naar Vrijheid vormt kortom een van de voornaamste bronnen van het zogenaamde *postmetafysische* denken. Deze filosofen gaan het geloof in een noodzakelijke, transcendente werkelijkheid aktief te lijf en benadrukken het *contingente* karakter van de werkelijkheid omdat juist deze contingentie volgens hen het natuurlijke element van de menselijke Vrijheid zou vormen.

Alleen al de titel van het eerste deel van *Politics* laat er geen enkele twijfel over bestaan dat we in Unger een nieuwe representant van dit post-metafysische denken mogen verwelkomen. Die titel luidt namelijk: *False Necessity. Anti-necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy* . Het praktische doel dat Unger met zijn theoretische activiteit tracht te verwezenlijken is hetzelfde als bij de andere postmetafysische filosofen, namelijk "het verbreden en verfijnen van onze zin voor het mogelijke." (2) En net als hen valt Unger vooral die theoretici aan die de bevrijding van de mensheid nog baseren op de aanname van een *noodzakelijke* be-

1 Michel Foucault, 'What is Enlightenment?' in: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* . Pantheon Books, New York 1984, p. 45-6.

2 *Introduction* . p. 3.

grenzing van de menselijke handelingsvrijheid, of dat nou historische wetmatigheden, de principiële onmaakbaarheid van de samenleving, specifieke grondvormen van maatschappelijkheid of natuurlijke identiteiten betreft. Pas wanneer deze vormen van 'valse noodzakelijkheid' zijn ontmaskerd als contingent, en dus veranderbaar, is het 'moderne project' werkelijk voltooid.

Maar in tegenstelling tot postmetafysici als bijvoorbeeld Foucault en Rorty, fundeert Unger zijn politieke programma op een expliciete filosofische antropologie, die we als 'modernistisch' zouden kunnen typeren, ware het niet dat zo'n historische bepaling in tegenspraak is met de a-historische pretenties van elke wezenbepaling van de mens. Unger definieert 'de' mens als een "oneindig wezen, gevangen in eindige omstandigheden". Met andere woorden: de mens neemt een unieke plaats in binnen de schepping, omdat hij weliswaar altijd bepaald wordt, maar tegelijkertijd altijd in staat is deze bepaaldheid te negeren. In deze act van negatie realiseert hij zijn Vrijheid en zijn Mens-zijn.

Met zo'n definitie van de mens had Plato zonder enig voorbehoud kunnen instemmen. Natuurlijk, volgens hem realiseerde de mens zijn Vrijheid door zich te verbinden met de transcendente werkelijkheid der ideeën, terwijl voor Unger de mens zijn vrijheid realiseert via de voortdurende negatie van het bestaande. Waar 'Vrijheid' dan ook voor Plato iets *statisch* is, is zij voor Unger juist iets *dynamisch* . Maar de overeenkomsten tussen beiden zijn wezenlijker dan de verschillen: Unger deelt namelijk Plato's verlangen om te ontstijgen aan de eindige werkelijkheid, evenals diens angst om niets meer dan een eindig wezen te zijn.

Ungers vrijheidsbegrip, alsmede zijn daarop berustende filosofische antropologie, vertonen dus wezenlijk metafysische trekken. Beide berusten op een Platoonse afkeer van de - slechts - eindige werkelijkheid: we zijn immers pas 'mens' wanneer we daar los van komen. Tegen deze schatplichtigheid van Ungers vrijheidsbegrip c.q. filosofische antropologie aan de Platoonse metafysica laten zich drie - in elkaar overlopende - bezwaren inbrengen.

1) Elke essentialistische antropologie marginaliseert afwijkende concepties van het goede leven. Ungers antropologie impliceert bijvoorbeeld onvermijdelijk, dat een conservatief, dat wil zeggen iemand die aan het bestaande per definitie de voorkeur geeft boven het wellicht mogelijke, er niet zozeer een in Ungers ogen weinig sympathiek waardenpatroon op na houdt, maar - veel sterker - *dat hij minder mens is* . Een filosofische wezensbepaling van 'de' mens is nooit waardeneutraal, ook al lijkt ze nog zo zuiver procedureel en leeg, zoals bij Unger. Een ander voorbeeld. Vanuit een (bepaald) feministisch perspectief verschijnt Ungers nadruk op 'oneindigheid via de negatie van de eindigheid' waarschijnlijk niet zozeer als universeel menselijk, maar eerder als een voorbeeld van een typisch mannelijke bindingsangst.

Ungers antropologie impliceert dat alleen modernisten hun mens-zijn volkomen realiseren en dat alleen zij daarom gerechtigd zijn zich als de avantgarde op te werpen, die de mensheid zal aanvoeren op haar weg naar de zelf-bevrijding en zelfwording. Het uiteindelijke doel daarvan is dat de mensen, "and, if not they, their children" op de lange duur zullen 'ontwaken' tot hun eigen ware, vrije identiteit en hun eventuele (conservatief anti-modernistische) verzet daartegen zullen staken.

Ook bij Unger blijkt de filosoof-koning nog stevig op zijn troon te zitten.

2) Vrijheid heeft bij Unger de status van een Platoonse idee, die gedefinieerd kan worden los van de concrete, lokale praktijken waarbinnen zij zich als het ware 'concretiseert'. Unger hoopt nog steeds dat wanneer we de Vrijheid maar in haar wezen doorgronden, we dan ook 'vrijer' kunnen worden op alle gebieden van ons bestaan, of dat nou de politieke inrichting van onze samenleving, het karakter van onze persoonlijke verhoudingen of onze verhouding tot onszelf betreft.

Deze gedachtengang is op zijn minst opmerkelijk: zouden Waarheid, Goedheid, Schoonheid en Rede wèl naar de aarde zijn afgedaald toen de Platoonse hemel werd ontruimd, maar Vrijheid niet? Dat lijkt weinig waarschijnlijk. Unger maakt zich in zijn *normatieve* theorie schuldig aan wat hij zijn tegenstanders op *verklarend* niveau aanwrijft, namelijk het onvermogen om verschillen te zien. Zoals zij denken over Markt en Democratie, in plaats van over markten en democratieën, denkt Unger over Vrijheid in plaats van over vrijheden, die per praktijk specifiek zijn. Is het werkelijk zinvol om te proberen datgene te bepalen, wat de demonstrant in Leipzig en de asceet gemeenschappelijk verlangen, namelijk Vrijheid? Het is natuurlijk heel mooi dat de Oost-Europeanen zich nu bevrijden van hun communistische dictaturen, maar waarin zou dat overeenkomen met de asceet die zich van zijn gehechtheid aan aardse goederen bevrijdt? En er is al helemaal geen reden om beide pogingen a priori positief te waarderen als verschillende 'concretiseringen' van dezelfde Vrijheid.

3) Wanneer we 'vrijheid' zonder hoofdletter schrijven, dan maken we daarvan een substantiële waarde in plaats van een transcendente essentie. Als substantiële waarde, als 'vrijheid' in plaats van 'Vrijheid', kan zij niet langer een absolute maar slechts nog een contextgebonden geldigheid claimen. Dan kunnen we ook de ethische vraag stellen of een leven, dat geheel gewijd is aan het realiseren van die vrijheid, wel het meest waardevolle is. Naar mijn mening zijn er twee redenen om deze vraag voorzichtig-ontkennend te beantwoorden.

De eerste reden is dat het verlangen naar Vrijheid oeverloos is geworden. Het humanisme kon zich nog min of meer een 'happy end' voorstellen dat dit proces van zelfbevrijding afsloot. Wanneer de Rede zelf echter gedegradeerd is tot een contingente bepaling, dan neemt het streven naar Vrijheid gemakkelijk paranoïde trekken aan. We moeten, aldus Unger, voortdurend op onze hoede zijn: de wereld is een gewiekste verleidster, er op uit ons in de slaap der schijnnoodzakelijkheid te wiegen. Het heeft er veel van weg dat hij die wereld daarvoor wil *straffen* door haar in een staat van voortdurende opschudding te houden. Zijn ideale, modernistische subject doet dan ook nog het meeste denken aan iemand die zo bang is om in slaap te vallen, dat hij zich alleen veilig weet door onafgebroken ritjes te nemen in de cake-walk op de kermis. Misschien zijn er wel mensen die hierin een aantrekkelijk soort heroïek onderkennen, maar als normatief geladen visie op het menselijk bestaan met universele pretenties, vind ik het weinig overtuigend.

Mijn tweede reden is de volgende. Door van Vrijheid een absolute waarde te maken, sluit Unger een open afweging van conflicterende waarden uit. Hij legt immers de uitkomst op voorhand al vast. Die uitkomst kan echter mijns inziens per praktijk, en zelfs per geval, verschillen. Neem bijvoorbeeld eens de wetenschappelijke praktijk. Unger zelf vergelijkt zijn 'context-reviserende subject' met de

(post-empiristische) wetenschapper, die, hoewel werkend binnen een bepaald paradigma, daardoor nooit volkomen bepaald wordt en zich er altijd van kan ontdoen. Deze wetenschapper is in hoge mate exemplarisch voor Ungers mensbeeld. Maar neem nu eens een andere praktijk, bijvoorbeeld die van een liefdesrelatie. Hoewel we iemand binnen een wetenschappelijke context misschien terecht als een dogmaticus beschouwen als hij of zij zich onvoorwaardelijk bindt aan een bepaald paradigma, is een dergelijk oordeel niet langer vanzelfsprekend wanneer dezelfde persoon zich onvoorwaardelijk bindt aan een partner, zich zo willens en wetens afsluitend voor de mogelijkheid dat de volgende dag een nog waardere Jacob(a) zal brengen.

Mijn punt is niet dat persoonlijke relaties geen behoefte hebben aan revisie en kritiek, maar wel dat Vrijheid niet verabsoluteerd dient te worden. Zij moet voortdurend als relatieve waarde afgewogen worden tegen andere belangrijke waarden, zoals 'onvoorwaardelijke trouw' in het genoemde voorbeeld. Ungers conceptuele raamwerk laat echter voor een dergelijke open afweging geen enkele ruimte, omdat Vrijheid en trouw binnen Ungers antropologie een verschillende *ontologische* status hebben. Immers, via onze Vrijheid verbinden we ons met iets universeels en oneindigs, namelijk met de menselijke essentie, terwijl we ons via onze trouw aan een specifieke persoon slechts verbinden met iets bijzonders en eindigs. Dat wil zeggen: aan een potentiële bedreiging van onze Vrijheid, en daarmee van onszelf.

Concluderend: Unger betoogt terecht dat de voltooiing van het 'moderne project' vereist dat we afscheid nemen van elke vorm van metafysisch getint 'noodzakelijkheids-denken'. Ten onrechte meent hij echter dat het benadrukken van het contingente karakter van de werkelijkheid het aloude verlangen naar Vrijheid, verankerd in een essentialistische filosofische antropologie, ondersteunt. De door mij naar voren gebrachte bezwaren hadden tot doel dit als vanzelfsprekend gepresenteerde verband tussen contingentie en Vrijheid te problematiseren. Een werkelijk post-metafysische politieke en ethische theorie kan zich niet langer beroepen op een filosofische antropologie. Netzomin kan aan absolute, niet-contextgebonden waarden binnen zo'n theorie nog een legitieme plaats worden toegekend. Wie de contingentie van de werkelijkheid werkelijk serieus neemt, zal een positievere houding dienen te ontwikkelen ten opzichte van de 'eindige werkelijkheid', zodat ook andere waarden als gelijkwaardig aan het streven naar vrijheid kunnen worden beschouwd.

rekenschap
humanistisch tijdschrift voor wetenschap en cultuur

REKENSCHAP is een geïllustreerd **humanistisch** kwartaalblad dat discussiestof aanreikt met betrekking tot actuele maatschappelijke en culturele vraagstukken, onder meer op het gebied van emancipatie en welzijn, vredes- en milieuproblematiek, kunst en wetenschap.

Elk nummer (64 p.) is gewijd aan een speciaal thema en bevat daarnaast steeds enkele op zichzelf staande opiniërende bijdragen.

Voor een los nummer (*f* 12,50) of een abonnement (*f* 45,- per jaar) kunt u schrijven naar Humanistisch Verbond, Antwoordnummer 2181, 3500 VB Utrecht.