



Rapport

Individualisering

Achtergrondstudie bij de notitie
Het sportende individu

Individualisering

Achtergrondstudie bij de notitie Het sportende individu

Met subsidie van het ministerie van VWS

Mulier Instituut

Hugo van der Poel

Voor meer informatie kunt u contact opnemen met het Mulier Instituut.

© Mulier Instituut

Utrecht, 30 april 2024

www.mulierinstituut.nl

info@mulierinstituut.nl

Disclaimer

U mag delen uit deze publicatie overnemen op voorwaarde van bronvermelding: auteur(s), de titel van de publicatie en het jaar van uitgave.

Er gelden gebruiksvoorwaarden voor de foto's in deze publicatie. Neem foto's daarom niet over zonder toestemming van het Mulier Instituut.

Inhoudsopgave

Individualisering

| | | |
|----------|--|-----------|
| 1 | Inleiding | 5 |
| 1.1 | Achtergrondstudie | 5 |
| 1.2 | Individualisering. Een eerste verkenning van het begrip. | 5 |
| 2 | Het handelende individu. Geestelijke vrijheid en leren hoe het anders kan | 8 |
| 2.1 | Vrije wil en deugdzaamheid | 8 |
| 2.2 | Kennis op basis van logica | 10 |
| 2.3 | Leren door te doen: kennis op basis van waarnemingen | 13 |
| 2.4 | De wil om te leren | 15 |
| 2.5 | Geestelijke vrijheid en het doel van het leven | 17 |
| 2.6 | Tot slot | 21 |
| 3 | Het individu als burger. Politieke vrijheden en democratie | 23 |
| 3.1 | De strijd om politieke vrijheden | 24 |
| 3.2 | Zelfbestuur versus vrijheid van politieke macht | 27 |
| 3.3 | Macht en vrijheid | 30 |
| 3.4 | Het rijk van de noodzaak en het rijk van de vrijheid | 32 |
| 3.5 | Tot slot | 35 |
| 4 | Het individu als concurrent en consument. Verschil maken door een vrije markt | 37 |
| 4.1 | Neo-liberalisme | 38 |
| 4.2 | De scheiding van staat en markt | 40 |
| 4.3 | Concurrentie en consumptie | 46 |
| 4.4 | Rijk der vrijheid blijkt rijk der consumptie | 53 |
| 4.5 | Tot slot | 55 |
| 5 | Erkend als individu. Individualisme, gelijkheid en identiteit | 56 |
| 5.1 | Individualisme, gelijkheid en vrijheid | 57 |
| 5.2 | Gelijkheid en vrijheid op gespannen voet? | 60 |
| 5.3 | Kansengelijkheid | 61 |
| 5.4 | Identiteit | 64 |
| 5.5 | Tot slot | 76 |
| 6 | Het individu als wandelaar op een contingent levenspad | 77 |
| 6.1 | Dialectiek(en) zonder doel | 78 |
| 6.2 | De laatste mens: reactionair én voorbode van een nieuwe individualiteit? | 80 |
| 6.3 | Lichamelijke, geknutselde en virtuele individuen | 88 |
| 6.4 | Tot slot | 94 |
| | Bronnen | 97 |



Inleiding

Als het gaat om ontwikkelingen die zich afspelen in de sport of waar de sport mee te maken heeft, wordt individualisering of toenemend individualisme steevast genoemd. Men ziet die individualisering in de groeiende voorkeur voor individuele sporten en/of individuele sportbeoefening, zoals fitness, skaten, fietsen en wandelen. In het feit dat we onze sport liever alleen beoefenen, of in een informele of commerciële setting. En liever niet meer in verenigings- en competitieverband, omdat we ons niet meer willen binden als leden en geen behoefte meer hebben om vrijwilligerswerk te doen.

In deze studie willen we meer scherpheid en diepte geven aan dit proces (de 'megatrend') van individualisering. Zoals te vrezen was blijkt het ondoenlijk om het onderwerp individualisering volledig en uitputtend te behandelen. Het raakt aan alles en de relevante literatuur is niet te overzien. Maar ook op grond van de fractie van de relevante literatuur die we voor deze studie hebben verkend, is overduidelijk dat individualisering een zeer veel omvattende en alles doordringende ontwikkeling betreft, die niets en niemand onberoerd laat.

1.1 Achtergrondstudie

Deze studie is de achtergrondstudie voor de notitie *Het sportende individu. Over wat de geïndividualiseerde samenleving doet met sport*.¹ In die notitie presenteren we in het eerste hoofdstuk een sterk gecondenseerde versie van deze achtergrondstudie over de betekenis van de individualiserende samenleving. Die samenvatting moet volstaan voor degenen die vooral geïnteresseerd zijn in wat die geïndividualiseerde samenleving doet met sport, en welke uitdagingen dat oplevert voor het sportbeleid.

Deze achtergrondstudie gaat niet in op sport en probeert alleen meer inzicht te krijgen in individualisering. Deze achtergrondstudie is interessant voor diegene die zich afvraagt waar het eerste hoofdstuk van de notitie *Het sportende individu* op stoelt, die op zoek is naar uitgebreidere bespiegelingen en de bronnen waarvan gebruik is gemaakt.

1.2 Individualisering. Een eerste verkenning van het begrip.

'In-dividu' is 'niet-deelbaar', vergelijkbaar met een a-toom. We zijn gewend om bij individu te denken aan het kleinste afzonderlijke element waaruit grotere sociale gehelen worden opgebouwd, zoals groepen, klassen en samenlevingen. Net als atomen de kleinste samenstellende delen zijn van moleculen.

Waterstofatomen verschillen van zuurstofatomen. Zo bestaan er ook verschillende typen individuen die onderling in bepaalde opzichten vergelijkbaar en uitwisselbaar

¹ Van der Poel (2024).

zijn. Tegelijkertijd zijn, in belichaamde vorm, individuen lichamelijk en daarmee tijd-ruimtelijk gesitueerd, altijd uniek. Als we deze uniciteit willen benadrukken spreken we van een persoon.

‘Individu-alisering’ duidt met de uitgang ‘isering’ op een (maatschappelijk) proces. Ondeelbaarder worden dan ‘niet-deelbaar’ is moeilijk, dus dat lijkt niet bedoeld met individualisering. Meestal gaat het om veranderingen in de status, benadering of waardering van het individu, in het bijzonder in de relatie tussen het individu en de samenstellingen van individuen, zoals groepen, gemeenschappen en samenlevingen.

Individualisering is dan het zichtbaarder en belangrijker worden van het individu ten opzichte van de groep of de gemeenschap. Wat het individu doet en de handelingsopties die het heeft worden minder bepaald door de groep, en meer door het individu (nog beter: de persoon) zelf. Hier gaat de vergelijking met atomen niet meer op, want we hebben het hier impliciet over verschuivende machtsverhoudingen tussen individu en groep.

Bij individualisering schuift de macht, het vermogen om dingen te veranderen en zaken te doen of laten, van de groep naar de (samenstellende) leden van de groep. De sociale dwang die een groep uitoefent, verzwakt. (Leiders van) groepen kunnen er minder of niet meer van uitgaan dat de groep bestaat uit ‘stuurbare’ leden. De aanname daarbij is dat de sociale dwang vroeger zo groot was, dat verschillen tussen groepsleden werden onderdrukt. Individualisering betekent dat er meer ruimte komt om individuele verschillen te ervaren en in handelen om te zetten. Individualisering is het (maatschappelijke) proces waarin individuen de ruimte krijgen zich te ontwikkelen en (uiteindelijk) te manifesteren als uniek individu (als persoon), tegen de achtergrond van afnemende sociale groepsdwang.

Het begrip individualisering is, in elk geval in deze studie, een neutraal begrip om een bepaald maatschappelijk proces mee aan te duiden. Het begrip ‘individualisme’ duidt niet op het proces, maar waardeert de uitkomst van het proces van individualisering. Kort door de bocht: in het proces van individualisering komt het individu in allerlei opzichten centraal te staan. Sommigen waarderen dat als een positieve ontwikkeling. Zij streven naar individualisme, vanuit de overtuiging dat het goed is dat de belangen van individuen boven dat van het collectief gaan. Anderen zien dat proces juist als een negatieve ontwikkeling. Ze prefereren een of andere vorm van gemeenschap of collectief en stellen individualisme min of meer gelijk aan egoïsme, eigenbelang en het wegvallen van sociale cohesie.



Leeswijzer

Dat we met een langdurig proces te maken hebben brengt met zich mee dat deze achtergrondstudie ‘historisch’ aandoet. Toch is het geen echte geschiedenis, maar meer een genealogie. Het is een poging om uit te vinden waar ‘individualisering’ vandaan komt en wat de wortels zijn van dit veelgebruikte begrip. Uit welke elementen bestaat het, waar komen die elementen vandaan, hoe verhouden die zich tot elkaar en hoe hangt

individualisering samen met andere begrippen ('concepten'), zoals identiteit, persoon, individualisme, vrijheid, gelijkheid en dergelijke?

In hoofdstuk 2 draait het om geestelijke vrijheid, om het ontstaan van een cultuur waarin handelingsalternatieven denkbaar worden en je mag en kunt leren dat dingen ook anders kunnen (zijn) (het zich ontplooiende individu).

Dat leren dat het anders kan, kan ook collectief. Daarmee komen we bij hoofdstuk 3, dat ingaat op politieke vrijheden (het individu als burger). Politieke vrijheden borgen het gezamenlijk bespreken van handelingsalternatieven en zijn de basis voor 'zelfbestuur', democratische besluitvorming en collectief handelen.

In hoofdstuk 4 richt de aandacht zich meer op de materiële kant van ons bestaan, in het bijzonder de 'vrije markt' als het dominante mechanisme voor de productie en verdeling van goederen (en diensten), en de vrijheden die dat oplevert (het individu als consument).

Hoofdstuk 5 bespreekt de normatieve aspecten van individualisering en de waardering van dit proces (het individu op zoek naar erkenning).

Hoofdstuk 6 gaat in op de lichamelijke en tijd-ruimtelijke aspecten van individualisering (het individu als wandelaar op een contingent levenspad).

De hoofdstukken kennen geen willekeurige volgorde. We willen geen oorzakelijke lijn suggereren, maar zien wel een zekere voorwaardelijkheid van het een voor het ander. Met andere woorden, wat we schrijven in hoofdstuk 2 over reflexiviteit en het kunnen bedenken dat dingen ook anders kunnen dan bekend en overgeleverd, beschouwen we als voorwaardelijk voor alle andere aspecten van individualisering. In hoofdstuk 6 zien we het geïndividualiseerde karakter als een emergente eigenschap van onze hedendaagse samenleving: een eigenschap die opkomt door het samenkomen van alle daarvoor beschreven (randvoorwaardelijke) ontwikkelingen.

Het handelende individu. Geestelijke vrijheid en leren hoe het anders kan

Leren hoe iets anders kan is het centrale thema van dit hoofdstuk. We gaan hiervoor hink-stap-sprong door tweeënhalf millennium ideeëngeschiedenis. We markeren enkele grote stappen in het gewend raken aan dingen anders kunnen zien en de afnemende dwingende kracht van tradities in ons handelen.

2.1 Vrije wil en deugdzaamheid

Volgens Frede is er bij Aristoteles nog geen sprake van een concept van vrije wil. De mens wordt geboren met 'niet-redelijke'/natuurlijke impulsen die aanzetten tot handelen en leert gaandeweg steeds 'redelijker' te handelen en steeds beter het juiste of goede leven te leven. 'Willen', aldus Frede, is bij (Plato en) Aristoteles, wat de rede vraagt.

'If reason recognizes, or believes itself to recognize, something as good, it wills or desires it. If reason believes itself to see a course of action which would allow us to attain this presumed good, it thinks that it is a good thing, other things being equal, to take this course of action.'²

Mensen (lees: mannelijke burgers) worden als het ware 'ingeregeld' in het goede leven. Er is geen sprake van een zelfbeschikkend of zichzelf ontplooiend ik. Aristoteles kent wel 'keuzes' in de zin zoals wij dat meestal opvatten, maar ***'(..) this means for Aristotle that a wise and virtuous person cannot but make the choices he makes. (..) Hence the ability to act otherwise or the ability to choose otherwise, if construed in a narrow or strong sense, is not present in the virtuous person, because it is a sign of immaturity and imperfection to be able to act otherwise, narrowly construed.'***

Het streven naar het goede leven en wijsheid zit in de menselijke natuur, en kan worden gerealiseerd met een goede opvoeding. Aristoteles erkende dat de meeste mensen zo'n goede opvoeding moesten ontberen en daarmee 'imperfect realizations of human nature' bleven, maar leek daarmee niet erg te zitten.³

Deze beschouwing van Frede op begrippen als vrijheid, keuze en 'dingen anders kunnen doen' is interessant om meerdere redenen. Ten eerste mag in de huidige tijd het idee dat je dingen anders kan zien of doen volkomen vanzelfsprekend lijken en

² Frede (2012, p. 20).

³ Frede (2012, pp. 29-30).

onderliggend aan concepten als keuze, vrijheid en vrije wil, maar dat is het kennelijk niet. Hier kon men ooit anders over denken, of zelfs niet over denken.

Ten tweede valt op dat deugdzaamheid samenvalt met het ontbreken van de mogelijkheid 'het anders te doen'. En ten derde dat bij Aristoteles de elite van wijze en deugdzame burgers geen optie had 'iets anders te doen', maar de niet-deugdzaam 'massa' wel.⁴ Dit laatste doet op twee manieren vreemd aan. De mogelijkheid om 'iets anders te doen', vertaald als 'keuzevrijheid', staat hier in een negatief daglicht (niet deugdzaam, onrijpheid (immaturity) en onvolmaaktheid (imperfection)). Ten tweede is het iets dat we bij de massa vinden, meer dan bij de elite. Vandaag de dag zijn we geneigd te denken dat de elite over meer keuzemogelijkheden beschikt dan de massa.

Beide laatste punten bij elkaar genomen doen denken aan de recent gemunte term 'deugmensen'. Hoewel deze term een enkele keer als geuzennaam wordt gebruikt, springt bij de meeste gebruikers van deze term de haat van het beeldscherm. 'Deugmensen' zijn betweters, mensen die het beter weten en menen het morele gelijk aan hun zijde te hebben.

Degenen die (meestal anoniem op internet) ageren tegen 'deugmensen' gaan zelden in op de inhoud van de door de 'deugmensen' aangehangen of uitgedragen deugden. Door het gebruik van het combiwoord 'deug-mensen' wordt eerst van uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek, feiten en logische gevolgtrekkingen, waar een bepaalde 'rationele noodzakelijkheid' of 'dwang' van uitgaat, een waardeoordeel of deugd gemaakt. Vervolgens koppelt de toevoeging 'mensen' de 'deugd' los van de abstracte, buitenmenselijke logica en aan een groep mensen (de 'elite') met een bepaald belang. Zo hoeft het niet te gaan over de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek en de gevolgen die daar logischerwijs uit te trekken zijn, maar kan het gaan over de hypocrisie van de elite, hun verborgen eigenbelang en de negatieve gevolgen van het beleid dat ze voorstaat.

De twee elementen die in dit vertoog het meest van belang zijn, zijn allereerst de angst dat de elite de keuzemogelijkheden voor 'gewone mensen' wil beperken, en als tweede dat de staat daarvoor wordt ingezet als instrument. De link naar de dwingende staat en dictators als Stalin, Hitler en Mao-Tse-Tung is in dit vertoog snel gelegd. Deze elementen zijn veelvuldig te vinden op het internet, en steeds meer op televisie en in demonstraties, maar zijn allesbehalve nieuw, zoals hierna nog duidelijker zal worden.

⁴ Die 'wijze en deugdzaam burgers' waren de financieel onafhankelijke mannen die een goede opvoeding en opleiding hadden genoten, en op grond van hun deugdzaamheid als burgers konden deelnemen aan het stadsbestuur. Zij waren 'het volk' (*demos*) dat zichzelf kon besturen (*cratein*). Uiteindelijk betrof dit volk maar een paar procent van de bevolking, want niet opgeleide en afhankelijke personen waren hiervan uitgesloten, zoals vrouwen, tot slaaf gemaakten en ambachtslieden, die afhankelijk waren van hun arbeid om in hun levensonderhoud te voorzien.

De discussie over de dwingende staat gaat terug tot de Republiek⁵/De Ideale Staat⁶ van Plato. Daarin wordt de opbouw en inrichting van de staat logisch beredeneerd. Maar voor velen in verleden en heden was en is dit toch allesbehalve een ideale staat. De 'logische' voorkeur voor goed opgeleide leiders, een rationele arbeidsdeling en harmonieuze verhouding tussen de diverse klassen en een goed werkend rechtssysteem in Plato's republiek staat op gespannen voet met gelijke democratische vrijheden voor alle inwoners. Plato veroordeelde democratie als een onvolmaakte staat, omdat daar de leiding in handen komt van mensen die daartoe niet zijn opgeleid. Critici van Plato's ideale staat vrezen dat zo'n centraal geleide staat makkelijk in handen kan vallen van een tiran of dictator.

Bij Plato stonden de verhoudingen door de logica, maar bleef dit een verhandeling. In de werkelijkheid hadden de meeste mensen te maken met gestolde machtsverhoudingen, verpakt in 'traditie'. Kennis erodeert in traditie gestolde verhoudingen, wanneer het zicht geeft op alternatieven. De vanzelfsprekendheid van de bestaande verhoudingen, de traditie, de gemeenschap en de eigen leefwereld, wordt ondermijnd wanneer blijkt dat 'het ook anders kan'. Dat leren hoe het anders kan, kent meerdere componenten die daaraan (kunnen) bijdragen en in de loop van de tijd zijn gaan bijdragen.

2.2 Kennis op basis van logica

Reizen en lezen als vensters op de buitenwereld

'Katholiek' betekent algemeen of universeel. De paus, als opvolger van de profeet Paulus, was geestelijk leider van de gehele Middeleeuwse wereld, waar buiten vrijwel niets (van betekenis) was voor de inwoners van die wereld. Maar met de verbreiding van de islam rond de Middellandse Zee, de kruistochten, de Reformatie, de ontdekkingsreizen en de opkomst van het handelskapitalisme veranderde dat.

Er ontstond in een gaandeweg versnellend tempo, van de zevende tot de zeventiende eeuw, een (besef van een) 'buitenwereld'. Zoals in de protestantse, relatief geurbaniseerde, geletterde en handeldrijvende Republiek, waar in de zeventiende eeuw ruimte kwam voor verlichte geesten en drukkerijen. Van daaruit konden verboden boeken en pamfletten hun weg vinden naar Europa, en hun eroderende werking hebben op de gestolde sociale verhoudingen.

In kloosters en de eerste universiteiten las men vanouds de Bijbel en bepaalde teksten van Aristoteles en Plato. Deze teksten dienden als basis voor een leerstellige ontwikkeling van de wetenschap (scholastiek). Dat wil zeggen, een ontwikkeling van de logica binnen de kaders van het Christendom, vertrekkend vanuit stellingen ontleend aan, of besproken binnen het denkraam van de toegestane teksten.

Vanaf de twaalfde en dertiende eeuw, eerst vooral in de stadsstaten in Noord-Italië, beginnen leden van de geschoolde elite weer teksten van de voor-Christelijke

⁵ Plato (1975 [rond 375 voor Christus]).

⁶ Plato (2005 [rond 375 voor Christus]).

Grieks-Romeinse dichters en denkers te lezen, en zich te verdiepen in de filosofie, schilderingen, gedichten, beeldhouwwerken en gebouwen uit de Oudheid (de Renaissance). Geleerden bepleiten dat kennis niet alleen uit teksten kan komen, maar ook uit studie van de empirie.

De verbreiding van de leesvaardigheid en van de vaardigheden om logisch te kunnen redeneren krijgt vaart met het ontstaan van scholen en universiteiten. Zeker na de uitvinding van de boekdrukkunst in het midden van de vijftiende eeuw en het op gang komen van de productie van gedrukte boeken, kranten en pamfletten, groeien scholen en universiteiten rondom bibliotheken, waar de bestaande kennis bijeen wordt gebracht, gelezen en bestudeerd.

Het gedrukte woord wordt verschillend begrepen

De bibliotheken worden vensters op kennis van elders en van eerdere tijden, en werken blikverruimend. Althans in potentie. Het is niet voor niets dat leren lezen lange tijd een voorrecht was van de gegoede klassen. De opkomst van de boekdrukkunst is gepaard gegaan met censuur, boekverbrandingen en strafbaar stellen van het drukken en bezitten van bepaalde literatuur.

De lijst van verboden boeken van de katholieke kerk (de Index), die bestond van het midden van de zestiende eeuw tot het midden van de twintigste eeuw, was bekend (en berucht) en leest als een lijst van verlichte geesten - vrijwel alle namen van bekende filosofen en vernieuwende schrijvers uit die eeuwen (en de Oudheid) staan erop.

Dat er al gauw in de zestiende eeuw veel bijbels worden gedrukt helpt om het Christelijk gedachtegoed te verspreiden, maar ook het ontstaan van verschillende lezingen en interpretaties van de Bijbel. Dit manifesteert zich in de Reformatie en versplintering van de katholieke kerk.

In de Reformatie zit een individualiserende beweging. Veel meer dan in het katholieke geloof gaat het in het protestantisme om een onbemiddelde relatie tussen het individu en God. Er is daarbij veel te doen over de vraag hoeveel in ons leven is voorbestemd (predestinatie). Los van de uitkomst van die discussie is de vraag belangrijk: maakt ons handelen verschil? Doet het er toe wat we doen, om later een plaatsje in de hemel te krijgen? Hier komt het individu als handelend subject in het vizier.

David bedenkt wat te doen

De metershoge David van Michelangelo, begin zestiende eeuw geplaatst op het plein voor het 'stadhuis' van Florence, ver-beeldt op meerdere manieren de wedergeboorte van de zelf-standige mens (lees: man).⁷ Volgens het Bijbelboek Samuël 1, hoofdstuk 17, treedt David Goliath tegemoet zonder bescherming,

⁷ Dat de geschiedenis niet alleen 'vooruit' gaat laat het Florida onder het gouverneurschap van republikein De Santis zien. Daar is onder meer een leraar ontslagen na een klacht van een ouder, nadat de leraar in een geschiedenisles over de Renaissance een afbeelding van de David van Michelangelo had laten zien. Volgens de klagende ouder was dit 'pornografie'. NRC, 28 april 2023.

gewapend met zijn slinger, met zelfvertrouwen opgebouwd als beschermer van zijn schapen en het geloof dat God hem zal helpen. De David van Michelangelo verbeeldt precies die bijbelse David, maar is tegelijkertijd voor-Christelijk Grieks, een wederopstanding van de vrijstaande mannelijke naakten uit de hoogtijdagen van de Griekse beeldhouwkunst.

Het beeld 'viert' het mannelijk lichaam. Het is anatomisch correct, het kan niet anders of het beeld stoelt op gedegen empirische kennis van het mannenlichaam. In de blik van de David en de stand van zijn lichaam kun je lezen dat hij, op het punt van handelen, zijn opties overweegt. Handelen brengt altijd ordening teweeg, tussen dingen die wel en die niet gebeuren. Dat kan routinematig, als vanzelf en niet gereflecteerd gebeuren, maar is soms bewust en weloverwogen.

Het beeld toont tegelijk denken en doen, verbeeldt de eenheid van lichaam en geest. De blik en de houding van het lichaam laten een denkende mens zien, een mens die afweegt hoe hij zijn lichaam gaat inzetten om zijn doel te bereiken. Niet zozeer: 'ik denk, dus ik ben', maar meer 'ik denk, want ik doe'.

Copernicaanse revoluties

Terwijl Michelangelo aan zijn David werkte drong in Europa door dat Columbus naar het Westen was gevaren en daar nieuw land had gevonden. De wereldkaart werd er een van een bol, waarop Mercator en collega cartografen meer en meer continenten konden intekenen, met tot dan toe onbekende planten, dieren en mensen.

Halverwege de zestiende eeuw kwam Copernicus door met zijn (versie van de al langer bestaande) idee van een heliocentrisch stelsel, waarin de zon en hemellichamen niet om de aarde draaien, maar de aarde en andere planeten rond de zon draaien. Lange tijd was dit 'wiskundige fictie', maar met de ontwikkeling van de wiskunde en telescopen drong in de eeuwen daarna door dat het geocentrische model kerkelijke fictie was, en het heliocentrische model beter de werkelijkheid benaderde.

Het idee van Copernicus dat de aarde om de zon draait in plaats van andersom is door Kant bekend geworden als 'Copernicaanse revolutie'.⁸ Een Copernicaanse revolutie is een radicale omkering of heroriëntatie van bestaande kennis. Kant zelf zorgde naar eigen zeggen voor een tweede Copernicaanse revolutie (of 'paradigmawisseling'), door te stellen dat kennis niet wordt gevormd door bestudering van de werkelijkheid (empirisme), maar de werkelijkheid wordt gevormd door onze kennis. Deze 'idealistische' wending is een grote stap (terug) naar het centraal stellen van de (kennende) mens. We komen hier op terug in de volgende paragraaf.

De Kritieken van Kant komen aan het eind van de achttiende eeuw uit, oftewel meer dan tweeënhalve eeuw na de publicatie van Copernicus over het heliocentrisch

⁸ Kant (2004 [1781/1789]).

stelsel. Het woord 'revolutie' in Copernicaanse revolutie slaat op de radicale omkering in de bestaande kennis. Het impliceert niet dat die omkering snel of plotseling is opgetreden. In dit geval is het een langdurig proces geweest, gekenmerkt door een steeds snellere wisselwerking tussen kennisontwikkeling, waarnemen en experimenteren.

Logisch redeneren hoeft geen al te grote barsten te veroorzaken in de gestolde verhoudingen, wanneer het logisch redeneren blijft beginnen bij leerstellingen die ten grondslag liggen aan de bestaande verhoudingen, of daar niet mee in strijd zijn. Het wordt 'gevaarlijk' als men begint te redeneren vanuit afwijkende leerstellingen en/of kennis van buiten de bestaande verhoudingen, ontleend aan boeken, reisbeschrijvingen en onbekommerd empirisch onderzoek. Daaruit kan naar voren komen dat dingen anders zijn dan de kerk beweert of altijd/traditioneel is gedacht.

De logica gaat 'andersom' werken, als uit waarnemingen steeds vaker blijkt dat traditionele beweringen en verklaringen niet overeen komen met de empirische werkelijkheid. De aarde is niet plat en niet het centrum van het heelal. De Bijbel rept niet over 'indianen' in Amerika. Het menselijk lichaam zit anders in elkaar en werkt op een andere manier dan de Grieken dachten.

Dus, als de werkelijkheid 'anders' is en niet overeenkomt met de uitkomst van de traditionele logische redenering, dan zijn logischerwijs de aannames van de redenering niet correct. De nieuwe, op empirie gestoelde kennis ondermijnt zo de oude, leerstellige kennis ontleend aan de Bijbel, 'Grieken' en traditie. En in het verlengde daarvan de maatschappelijke status en privileges van de kerk en de koning, die hieraan hun gezag en recht tot (alleen)heersen ontleen.

2.3 Leren door te doen: kennis op basis van waarnemingen

Kennis ontwikkelen op basis van waarnemingen impliceert leren door te proberen en te doen, door weerstand en/of het onbekende op te zoeken en te ervaren wat er dan gebeurt. Leren door te doen is een vanzelfsprekend onderdeel van de socialisatie in de verschillende praktijken waaruit het dagelijks leven is opgebouwd.

In onze zoektocht naar de achtergronden en bronnen van individualisering licht deze vorm van leren hoe 'het ook anders kan' op wanneer men begint te reflecteren op deze manier van leren (van 'Realisme' in de Oudheid en Middeleeuwen tot 'Empiricisme' in de (vroeg-)moderne tijd). Twee aspecten van die 'reflecties' (het gaat hier om eeuwenlang doorlopende filosofische debatten) zijn in het licht van onze zoektocht in het bijzonder van belang.

Ten eerste dat in de discussie over (het leren van) de buiten ons bestaande realiteit de vraag is gesteld wat nou 'echter' of meer reëel is: het waargenomen voorwerp ('een gele stoel') of het concept of idee (Plato) van de stoel, aan de hand waarvan we de individuele stoel als stoel herkennen en waarnemen. Logischerwijs kun je dit onderscheid tussen de universele categorie en de individuele manifestatie ervan

ook loslaten op 'de mens'. 'De mens' is een universele categorie. De mensen die je om je heen ziet zijn individuele manifestaties van die universele categorie.

Het tweede aspect in de genoemde reflecties dat aandacht trekt is de centrale rol van ervaring in het waarnemen van de werkelijkheid buiten ons zelf. Het valt op dat die ervaring al vroeg en heel lang werd gezien als ervaring van en door het individu. Men keek naar de nieuwe borelingen en bedacht dat deze nieuwe mensen (nog) niets wisten en niets konden, en kennis zouden moeten ontwikkelen door zelf ervaring op te doen met de buiten hen zelf staande werkelijkheid. Bij de geboorte is de mens een onbeschreven blad ('tabula rasa'). Maar de nieuwe mens is wel uitgerust met zintuigen en denkvermogen, waarmee de wereld kan worden ervaren en al doende ervaring en kennis kan worden opgedaan.

In het idealisme, de filosofische tegenhanger van het realisme en empiricisme, heeft de mens wel 'aangeboren' kennis. In de extreme vormen van dat idealisme wordt zelfs gesteld dat er geen externe wereld is buiten de menselijke kennis. In beide gevallen gaat het om kennis en ervaring van de individuele manifestaties van de universele categorie 'mens'.



Kader 2.1 Onderwijs als zelfbevrijding

Wilhelm von Humboldt stichtte begin negentiende eeuw de eerste universiteit in Berlijn, die tegenwoordig naar hem en zijn broer is genoemd. Als de nieuwe Pruisische minister van Onderwijs wilde Wilhelm het onderwijssysteem van het land hervormen. In plaats van de technische en vakopleidingen waardoor de zonen van timmerlieden ook timmerlieden werden, wilde hij "kinderen tot mensen laten opgroeien". Leren ging niet zozeer om leerstof, maar om kinderen te leren nadenken (..). Hoger onderwijs was een proces van zelfbevrijding (..). Gevormd door (..) het idee van een zelfbeschikkend ik, hamerde hij erop dat onderwijs studenten in staat moet stellen onafhankelijk en creatief te denken.⁹

Met de opkomst van de sociologie in de negentiende eeuw begint het besef door te dringen dat 'ervaring' niet een louter individuele categorie is, maar een collectieve

⁹ Wulf (2022) *Rebelse genieën*, p401. De universiteit opende zijn deuren in 1810 en is in 1949 vernoemd naar de gebroeders Wilhelm en Alexander von Humboldt. Hoewel niet behorend tot de kern, maakten beide broers deel uit van de 'rebelse genieën' of 'Jena-kring'. Het aangehaald boek van Wulf beschrijft de intellectuele kringen in het kleine maar relatief vrije universiteitsstadje Jena, met het zwaartepunt op de periode 1794 – 1804 en wat uitlopers in de tijd erna. Wulf situeert hier de 'uitvinding van het ik', waarbij vooral de filosoof Fichte wordt genoemd, en de romantiek. Wat opvalt is de invloed van de Franse revolutie (1789), die de boodschap in zich had van vrijheid, gelijkheid en democratie, en die de geestelijke ruimte leek te scheppen voor het vrije, zelfbeschikkende ik (Fichte, en zie citaat von Humboldt). Maar ook van het verdere verloop van die revolutie, weg van de democratie, richting de 'Terreur' en uiteindelijk het keizerschap van Napoleon (1804, onder meer overwinnaar in de Slag bij Jena in 1806). Wulf schetst een min of meer parallelle ontwikkeling bij cruciale spelers uit de Jena-kring, als Fichte, Schlegel en Schelling, 'die religieus, conservatief en nationalistisch werden' (a.w., p404). Fichte begon zelfs te spreken over het 'nationale ik' (a.w., p393). Zie meer over de politieke kant van het zelfbeschikkende ik in hoofdstuk 3, en over 'collectieve identiteit' in hoofdstuk 5.

component heeft. Niet elk individu hoeft zelf alles te ervaren. Een nieuw mens wordt 'gesocialiseerd' in de reeds bestaande ervaring en kennis van de gemeenschap waarin deze individuele mens opgroeit.

Het verwerven van taalvaardigheid gaat altijd gepaard met inwijding in de ervaring, kennis, wereldbeschouwing en sociale ordeningen (man-vrouw-?; blank/wit-zwart/donker; hoogopgeleid/theoretisch geschoold-laagopgeleid/praktisch geschoold) die in die taal zijn vervat.

Vaardigheid om te lezen verschaft de lezer toegang tot een onnoemelijke hoeveelheid ervaring en kennis van voorgaande generaties, en andere windstreken en culturen. Vooruitspringend in de tijd zien we in de twintigste eeuw sociale wetenschappers die erg veel betekenis toekennen aan deze collectieve ('structurele') component, zelfs zodanig veel dat 'socialiseren' volgens hen beter gelezen kan worden als 'programmeren'. Het lerende en zelfstandig handelende individu verdwijnt zo weer uit beeld.

2.4 De wil om te leren

Naast logisch redeneren en waarnemen/ervaren als componenten van het leren 'hoe het ook anders kan', is de interesse, belangstelling of wil om te leren een derde component. Omdat degenen die filosofische traktaten schrijven die interesse (moeten) hebben, nemen ze nogal makkelijk aan dat iedereen die interesse heeft. En als die interesse niet manifest is, dan is die ongetwijfeld latent aanwezig. De belangstelling of interesse hoeft alleen gewekt te worden. Belemmeringen om te leren kunnen en moeten worden opgeheven.

Dat elk individu het in zich heeft te willen leren en zich te willen ontwikkelen is een logische gedachte vanuit het idee dat elke boreling wil (over)leven. De nieuwe mens moet wel leren, minimaal om met anderen te kunnen communiceren en een plek in de gemeenschap te verwerven, relaties met anderen aan te gaan en te kunnen voorzien in middelen van bestaan. Dit is bijna een cirkelredenering: (zelfstandig) leven moet je leren, dus (over)leven impliceert de wil om te leren. 'Wil' is hier levenskracht, overlevingsdrang of bezieling, een onberedeneerd streven om te (blijven) leven en iets te doen.

Het is evenzeer logisch te bedenken dat iemand na verloop van tijd een en ander heeft geleerd en dan weet hoe zich met anderen te verstaan, relaties aan te gaan en in het levensonderhoud te voorzien. Met andere woorden, heeft geleerd te (over)leven. Vervolgens is dan de vraag: hóe te (over)leven?

Om de vraag 'hoe te leven' te beantwoorden moet men eerst een antwoord hebben op de vraag of de algemene, onberedeneerde levenswil zich (deels) kan ontwikkelen tot een bewuste of 'vrije wil'. Kan men 'kiezen' hoe te leven? Of is men 'voorbested' of onderworpen aan 'hartstochten', is alles genetisch bepaald of zijn we geprogrammeerd door de bestaande maatschappelijke verhoudingen?

Daarentegen: als er iets 'te kiezen' is, waaruit kan men dan kiezen? Wie of wat bepaalt het 'keuzemenu'? Hoe kies je (wat is je leidraad)? Is kiezen alleen 'reageren' (zelfcontrole, zelfregulatie), of ook 'ageren' (nieuwvorming)?

Als het antwoord op de vraag 'hoe te leven' luidt dat ons leven inderdaad voorbestemd is en/of vastligt in genen of structuren, en er niet zoiets als 'vrije wil' bestaat, hebben we enkele problemen.

We hebben een ethisch probleem, want we kunnen niemand meer verantwoordelijk houden voor zijn of haar daden, noch verantwoorden dat we mensen straffen en gevangen zetten. We kunnen geen onderscheid meer maken tussen vrije mensen en tot slaaf gemaakte mensen, want we zijn dan allemaal niet-vrij, dus slaaf.

Nog een ander probleem: als alles vastligt in genen of structuren, hoe verklaren we dan ontdekkingen, innovaties en (maatschappelijke) veranderingen? Wat is dit soort ontwikkelingen 'voorbestemd' noemen anders dan een cirkelredenering, een 'verklaring' van hetgeen gebeurt die alleen achteraf kan worden gegeven?

En, in het kader van onze inventarisatie van de wortels van individualisering, hoe kunnen we spreken van individuen als er geen sprake is van 'vrije wil'? Hoe onderscheid je het ene individu van het andere als wat mensen (kunnen) doen vastligt in genen of structuren? Stellen dat de individuele differentiatie van de wereldbevolking van 8 miljard mensen (sinds november 2022) is 'voorbestemd', is wederom weinig meer dan een cirkelredenering, als de redenen voor die differentiatie ondoorgrondelijk blijven.

Om genoemde problemen te vermijden gaan we er vanuit dat individualisering iets als een 'vrije wil', een vermogen om iets anders te doen, veronderstelt. Dit uitgangspunt impliceert allesbehalve dat iedereen in dezelfde mate over een vrije wil beschikt. Het vermogen om iets anders te doen is inherent aan het menselijk handelen, maar is tegelijkertijd afhankelijk van tijd, plaats, persoonlijke en sociale omstandigheden. De vorming ervan is afhankelijk van wat men heeft geleerd, (nog) mag leren en leert.

De uitoefening van de vrije wil is dus altijd gekaderd door materiële omstandigheden en machtsverhoudingen. Naarmate mensen meer kunnen en mogen leren, materiële omstandigheden verbeteren en machtsverhoudingen minder scheef worden, ontstaat er meer ruimte voor de ontwikkeling en uitoefening van de vrije wil, en daarmee voor individualisering. Omgekeerd geldt dat gestolde scheve machtsverhoudingen, slechte materiële omstandigheden en beperkte tot geen mogelijkheden tot leren, de vorming en uitoefening van de vrije wil (bewust) tegengaan en een rem zetten op het proces van individualisering.

2.5 Geestelijke vrijheid en het doel van het leven

De onttovering van de wereld

De vroege mens leefde in een bezielde wereld. Niet alleen de mens, maar alle levende wezens en de materiële wereld waarin al die wezens leefden, waren bezielde. Wat er gebeurde kon worden geduid door die bezieling: storm, regen, droogte, bliksem, geboorte, groei en dood kwamen voort uit die bezielde omgeving of, in al redelijk moderne termen, uit de liefde, toorn en strijd van en tussen de goden.

De onttovering van de wereld begon bij de opkomst van de monotheïstische religies, zoals het jodendom, het christendom en de islam. Alle bezieling lag nu bij één God, alles wat er gebeurde lag in zijn hand. Niet langer hoefde men te leven in overeenstemming met de bezielde omgeving, maar in overeenstemming met de wil van God, zoals vastgelegd in de Thora, Bijbel of Koran en uitgelegd door Gods waarnemers op aarde (de rabbijnen, priesters en imams, en de hen ondersteunende instituties).

In de monotheïstische religies werd het doel van het leven voor een groot deel buiten het leven zelf gelegd. In christelijke termen: je leeft om in het hiernamaals, meer in het bijzonder de hemel, te komen en liever niet in de hel. Hóe te leven stond vrij helder in de Bijbel (denk aan de tien geboden), en anders was er wel een priester om te vertellen hoe dat moest. Wat verstrekkende gevolgen zou hebben: de mens diende te leven in dienst van God, maar die plicht gold alléén de mens. De rest van de wezens en de wereld werden hierbij ontzield en gereduceerd tot natuur en instrumenten voor 'de mens', in zijn dienstigheid aan de Heer.

Zeker tot aan de negentiende eeuw, en deels tot diep in de twintigste eeuw, bleek daarbij dat 'de mens' een weinig inclusieve term was en feitelijk sloeg op vrije witte mannen van middelbare leeftijd. Zo waren de inheemse bewoners van Afrika, Amerika en Oceanië 'wilden' en deel van de natuur aldaar, en konden ze als instrumenten ('slaven') worden toegeëigend, dan wel gedeporteerd of uitgeroeid, al naar gelang het de Europese mannen beliefdde. Vrouwen werden tot in de twintigste eeuw niet gezien als handelingsbekwaam of in staat te stemmen.

De geest uit de fles: de rede als nieuw ankerpunt

In de moderne tijd komt 'de geest uit de fles'. Het denken van René Descartes begin zeventiende eeuw vormde het **'radicale keerpunt (..) Terwijl tot op dat moment de wereld wordt benaderd vanuit het uitgangspunt van het goddelijke, zal vanaf de moderne tijd de mens het uitgangspunt worden van de geschiedenis. (..) Je zou de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte (..) kunnen lezen als één aanhoudende poging in het reine te komen met dit verlies van een goddelijk ankerpunt.'**¹⁰

Descartes geloofde in de rede als nieuw ankerpunt. Het redelijk inzicht, feitelijke kennis en logische argumentatie dienen als richtinggevende onderleggers voor de 'wil van allen', die in de plaats kwam van de wil van God en door hem gezalfde koning. Maar zoals overduidelijk werd in het verloop van de Franse revolutie, waar

¹⁰ Groot (2021, p. 15).

de staat in 1793 letterlijk werd ontdaan van de eenhoofdige leiding van Lodewijk XVI, was de 'wil van allen' vooral een door verschillende belangen verdeelde wil, waarbij alleen met de inzet van Terreur nog duidelijk gemaakt kon worden wat 'redelijk' was.

***'Men had de rede nog enige tijd willen vereren als een nieuwe God om via die 'transcendente' positie het ondermaanse tot eenheid te brengen, net als onder het Ancien Régime, maar ook die rede bleek in de praktijk van de politieke strijd een onzekere gids die bijna iedereen wel voor zijn karretje kon spannen.'*¹¹**

Het wegvallen van het goddelijk ankerpunt bij de vraag 'hoe te leven' gaf ruimte om weer te rade te gaan bij 'de oude Grieken', die niet belast waren met heilige boeken en monotheïstische goddelijke ankerpunten. Maar er is bijna tweeënhalf millennium later wel het een en ander veranderd in de omstandigheden waarin mensen leven en inhoudelijk in het antwoord hoe - in die huidige omstandigheden - (goed) te leven. Gegeven de versnellende vermenigvuldiging van zowel het aantal mensen op aarde, als de verschillende omstandigheden waarin ze leven, wordt het steeds moeilijker voor iedereen eenduidig te formuleren hóe goed te leven. De vraag naar het goede leven blijft gesteld worden, maar het antwoord wordt steeds abstracter, zoals de 'gulden regel', oftewel een variant op het aloude 'wat u niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet'.

De dood als bron van geestelijke vrijheid

Mede omdat het rationalisme maar moeilijk kwam tot een antwoord op de vraag hóe goed en verlicht te leven, en nog moeilijker tot een adequate wijze van richting geven aan de samenleving in lijn met de democratisch bepaalde centrale waarden ervan, ontstonden er allerlei vormen van verzet en 'opstand' tegen het rationalisme, universele rechten voor de mens en democratie. Op die vormen van verzet komen we in de volgende hoofdstukken terug.

We beperken ons hier tot één afsluitende vraag die blijft hangen na 'de dood van God'. Wat als 'het leven' alles is wat er (voor je) is? Wat als er geen leven na dit leven is, geen hiernamaals, geen hemel of hel; alleen stof om naar terug te keren? Dan is dit leven geen instrument of weg naar een nieuw leven, maar zowel weg als einddoel tegelijk. Of dit leven een goed leven is, blijkt dus niet achteraf, maar moet duidelijk worden in dit leven zelf.

***'Het is hét thema van de grote filosofen, van Socrates tot Kierkegaard. Zouden wij mensen voor eeuwig op aarde rondlopen, dan verloor het leven aan betekenis. Alles zou gespeend zijn van zin. Waarom zou je vandaag iets doen als het ook morgen kan - of over een eeuw? Het is de dood die het bestaan urgentie geeft.'*¹²**

¹¹ Groot (2021, p. 18).

¹² Haegens (2023, p. 24). Socrates was een van de voor-Christelijke oude Grieken, Kierkegaard een Deens filosoof uit de eerste helft van de negentiende eeuw. Kierkegaard kaartte veel existentiële vraagstukken aan en worstelde met de vraag 'hoe te leven'. Uiteindelijk lijkt hij de zoektocht naar rede en waarheid van Socrates af te wijzen en te kiezen voor de 'geloofssprong' naar het geloof. 'Sprong', want

De dood is een van de weinig resterende zekerheden in ons bestaan. Die zekerheid is nog groter, of beter: urgenter geworden met de dood van God en het hiernamaals.

‘Geestelijke vrijheid’ staat bij Hägglund voor het vermogen na te denken over de vraag waarom we doen wat we doen en ‘onze doelen zelf in twijfel te trekken, ter discussie te stellen en te veranderen’. Dit zet hij tegenover ‘natuurlijke vrijheid’. Anders dan ‘dode materie’ hebben dieren een natuurlijke vrijheid om zelfstandig te bewegen, voedsel te zoeken, gevaar te ontwijken en zich voort te planten. Allemaal doelgerichte activiteiten die op gevarieerde wijze kunnen worden uitgevoerd. Maar dieren hebben niet de geestelijke vrijheid van de mens om na te denken over die doelen zelf, en die doelen eventueel aan te passen.¹³

Geestelijke vrijheid is een belangrijke voorwaarde voor, en gaat gepaard met individuele verschillen in hoe mensen zich gedragen. Mensen kunnen tot verschillende gedachten komen als ze nadenken over de vraag wat het betekent mens te zijn en wat je als mens hebt te doen, en bijgevolg verschillend in het leven staan en verschillend gedrag vertonen.

Het is hier minder relevant of andere wezens of (toekomstige) vormen van artificiële intelligentie wellicht ook over geestelijke vrijheid beschikken, noch of het onderscheid met natuurlijke vrijheid zo helder te trekken is. Mensen beschikken in elk geval in meer of mindere mate over de bedoelde geestelijke vrijheid.

Geestelijke vrijheid: zegen én last

Geestelijke vrijheid is een zegen én een last. Want het feit dat je beschikt over de geestelijke vrijheid na te denken over wat het betekent mens te zijn, betekent dat jou gevraagd kan worden welke betekenis jij er aan geeft, wat jij denkt dat je als mens moet doen, en waarom je doet wat je doet. Dat zijn nogal zware vragen, die je misschien liever ontloopt, al is dat op een bepaalde manier eveneens een antwoord op die vragen.

Hägglund betoogt in het verlengde van voorgaande dat we onze gehele manier van denken over de economie moeten omdenken. Onze arbeid en wat daaruit voortkomt bepaalt niet onze rijkdom, maar zijn te beschouwen als de kosten die we maken voor onze vrijetijd en mogelijkheid onze eigen doelen te stellen.

De vrijetijd bepaalt onze rijkdom, voor zover we hier invulling kunnen geven aan onze eigen ideeën van het goede leven. Om dat te kunnen doen moeten we voorzien in ons levensonderhoud en beschikken over (materiële en geestelijke)

uiteindelijk niet redelijk te beredeneren. En ‘lijkt’, want Kierkegaard schreef onder pseudoniemen, als had hij een meervoudige persoonlijkheid en wilde hij ruimte geven aan meerdere identiteiten of existenties, huizend in één persoon. Haegens heeft *Dit leven* van Hägglund (2022) gemist (zie hierna), maar beide boeken delen dezelfde insteek op de eindigheid van het leven - het ‘seculiere geloof’ zoals Hägglund dat aanduidt - en de daarmee gepaard gaande urgentie om na te denken hoe de schaarse leef-tijd te gebruiken. En beide auteurs halen veel inspiratie uit het werk van Kierkegaard.

¹³ Hägglund (2022, p. 201 e.v.).

mogelijkheden en vrijetijd om eigen doelen te kunnen stellen en het eigen leven daarnaar in te kunnen richten.

Nietzsche riep al dat mensen zelf hun belangrijkste waarden om na te streven moesten vaststellen. Bij Hägglund resoneert dat in het zelf doelen stellen. Daarmee wordt welhaast een maximale individuele vrijheid gecreëerd en ruimte om dingen niet alleen 'anders' te doen, maar ook om andere doelen na te streven. Tegelijkertijd is dit zowel een grote opdracht voor mensen, als een hoogst abstracte opgave.

Het probleem is natuurlijk dat zodra Nietzsche en Hägglund concrete voorstellen gaan doen wat die waarden of doelen zouden kunnen zijn, al gauw een idee van voorschrijven, leiding of sturing, in elk geval iets dwingends, ontstaat, dat de inzet op verantwoording van de zelfbepaalde waarden of doelen teniet doet.

De keerzijde is dat de last bij de burger ligt, met het risico van vatbaarheid voor valse profeten. Of de burger gaat de vraag uit de weg, zoals Louise Fresco beschrijft in een column in NRC, over de lessen die politieke partijen kunnen trekken uit het in de zomer van 2023 populaire programma B&B Vol Liefde:

De serie **'houdt een spiegel voor van het gewone Nederland (..). Het meest verbijsterende: in geen enkel gesprek gaat het over de wijdere wereld. In de B&B bestaan oorlog en armoede niet, klimaatverandering is heel ver weg. (..)**
Waar draait het om in B&BVL? Om gezelligheid, een niet te gecompliceerd leven, een luisterend oor. Aandacht voor jezelf, nog meer dan voor de ander. (..)
De meeste levens zijn anekdotisch, ze bestaan uit kleine gebeurtenissen en geluismomentjes, niet uit grote vergezichten, niet uit zware woorden, niet uit verzengende passies. Mensen willen het recht op 'domweg gelukkig' zijn, zonder veel teleurstellingen, als het kan een beetje hoger gewaardeerd, zo lang mogelijk gezond. Dat is de paradox van de politiek: nieuwe collectieve vergezichten schetsen voor degenen die slechts verlangen naar eenvoudig individueel geluk.'¹⁴

Een paar dagen na het verschijnen van de column van Fresco reageert een lezer als volgt:

'(..) Haar boodschap is dat politici niet vanuit de hoogte met noodzakelijke transitieverhalen moeten komen, en zéker niet met doemdenken. Voorzichtig aan, zegt ze, op je hurken proberen mensen mee te krijgen.
Ik zou zeggen: integendeel. Politici zouden juist in felle kleuren moeten schetsen dat de nu doorzettende klimaatverandering dramatisch zal ingrijpen op ons reeds stervende milieu, (..) en dan in klare taal vertellen wat het betekent om schade te beperken: je geld niet uitgeven aan vliegvakanties, maar aan isolatie van je huis en duurzame energie. Minder vlees eten, zeker van rund en lam. En eigenlijk ook: niet

¹⁴ Column van Louise Fresco in NRC, 4 september 2023. B&B staat voor Bed and Breakfast. Alleenstaande eigenaren van B&B's in Europa zijn op zoek naar een (nieuwe) liefde. Fresco refereert aan de kennismakingsgesprekken van alleenstaanden op zoek naar liefde, en wat op basis van wat de kijker ervan te zien krijgt kennelijk door betrokkenen belangrijk gevonden wordt om te vragen en delen met de (potentiële) ware. Hier keken wekelijks een miljoen mensen naar.

meer dan twee kinderen. Harde keuzes, wil het leven van iedereen jonger dan 50 niet één grote verschrikking worden.¹⁵

(Individuele geestelijke) vrijheid impliceert dat je keuzes kunt maken in wat je doet en zegt, en niet doet en zegt. Omdat je dat kunt, kun je jezelf en kunnen anderen jou vragen waarom je iets wel of niet doet of zegt. Wat is het doel, in welk streven past wat je doet en wat je laat? In de seculariserende samenleving, zonder zicht op een hiernamaals, worden mensen verondersteld dat doel in zichzelf te zoeken, zichzelf te 'ontplooien', en in 'dit leven' te worden 'wie ze zijn'. Fresco ziet een grote groep mensen bij wie dat zoeken al snel stopt bij het streven 'domweg gelukkig' te willen zijn.

De briefschrijver redeneert niet vanuit de urgentie die ontstaat bij het besef dat 'dit leven' alles is wat we als individu hebben, en dat we daarin moeten doen wat we willen doen of zijn. Hij redeneert daarentegen vanuit de urgentie van het stervende milieu en het besef dat ál het menselijk leven op aarde in gevaar is, in elk geval in de manier waarop nu wordt geleefd.¹⁶

Niet God of het hiernamaals is het doel en biedt het normatieve kader hoe goed te leven, noch de Koning, de Rede, of het Zelfbeschikkende of Zichzelfontplooierende Ik, maar het behoud van het huidige, voor de mens leefwaardige klimaat. Daaruit volgen concrete leefregels en 'harde keuzes', die kunnen bijdragen aan het behoud van dat leefwaardige klimaat.

2.6 Tot slot

De diverse componenten van leren dat iets ook anders kan, zijn sterk met elkaar verweven en beïnvloeden elkaar wederzijds. Dat heeft historisch gezien geleid tot processen van versnelling waar de componenten bij elkaar kwamen, en vertraging wanneer er een of twee componenten wegvielen. Op de lange termijn is er wel een groei in dit leren te zien, omdat er kantelpunten zijn gepasseerd, waarna bepaalde ontwikkelingen niet of moeilijk zijn terug te draaien. Denk aan de uitvinding van de boekdrukkunst en de Franse revolutie. Maar vertraging of terugval is niet uitgesloten. Zo loopt de leesvaardigheid van nieuwe generaties Nederlanders terug ten opzichte van voorgaande generaties, zien we de opkomst van een nieuwe Index van 'woke'-literatuur en lijkt een groeiende groep mensen de voorkeur te geven aan 'magisch denken' boven uitkomsten van empirisch onderzoek.

Niet alleen in de tijd, ook tussen groepen in de samenleving zijn er verschillen in de snelheid in leren dat iets ook anders kan. Hier doet zich het bekende Mattheüs-effect gelden: wie eerder leesvaardig is kan eerder al bestaande kennis opzuigen.

¹⁵ Ingezonden brief van Jan Philip van Straaten, NRC, 6 september 2023.

¹⁶ Dat het milieu sterft, de aarde wordt geplunderd en het klimaat zodanig verandert dat het binnenkort voor de mens op veel plekken niet meer leefbaar is wordt al langer verkondigd, maar de laatste jaren wel met steeds meer urgentie. Denk aan titels als *No Time. Verander nu, voor het klimaat alles verandert* (Klein, 2014) en *Apocalypsografie. Over recycling, groene groei en andere gevaarlijke fantasieën* (Doeland, 2023).

Dat geeft een voorsprong die niet makkelijk meer teniet gedaan kan worden, want kennis versnelt de ontwikkeling naar meer kennis.

Op de vraag of verschillen in leren dat iets anders kan individuele verschillen zijn, of verschillen tussen groepen of klassen in de samenleving, en hoe deze verschillen zich verhouden tot gelijkheid en gelijke kansen op zelfontplooiing, komen we terug in hoofdstuk 4.

Het verschil tussen Fresco en de briefschrijver betreft niet zozeer de urgentie van de klimaatverandering. Die zien ze beiden. De discussie gaat meer over de vraag hoe die urgentie voor het voetlicht te krijgen zodat 'we' zo gauw mogelijk, en met zoveel mogelijk, gaan handelen op een wijze die de klimaatverandering een halt gaat toeroepen, of ten minste vertraagt.

Deze vraag is een oude vraag, bestaande uit deelvragen als: wie stelt de doelen, wie stuurt, wie wordt gestuurd en hoe wordt er gestuurd? Deze oude vraag is tegelijkertijd zeer urgent: we zijn net gewend om als individu onze eigen doelen te stellen en in functie daarvan te handelen. Wat nu als de doelen die we kiezen de klimaatverandering niet tegengaan? Of sterker nog, alleen maar versnellen?

We beschikken helaas niet over het ultieme antwoord op deze oude vraag. Dat antwoord is er waarschijnlijk niet. In de komende hoofdstukken doen we wel een poging de verschillende 'deelvragen' verder uit te werken, teneinde meer reliëf te geven aan 'het individu' in deze tijd en de uitdagingen waar dat individu voor staat.

Het individu als burger. Politieke vrijheden en democratie

‘Hoe het anders kan’ krijgt in de tweede helft van de achttiende eeuw een politieke lading en gezicht, in het bijzonder in de Onafhankelijkheidsoorlog in de Verenigde Staten¹⁷, in de Franse revolutie, en in Nederland in de Bataafse republiek.¹⁸ Dit waren pogingen om het bestuur van de staat in handen te brengen van vrije burgers, die daarmee werkelijk vrij zouden worden.

Een vrije burger is een burger die zichzelf bestuurt en (daartoe) zich kan uiten en verenigen, zich vrijelijk kan verplaatsen en vergaderen.¹⁹ Volgens De Dijn²⁰ althans was dit het oorspronkelijke idee van vrijheid en de inzet bij de achttiende eeuwse revoluties. De strijd om politieke vrijheden komt aan bod in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk.

In de Franse revolutie en in de tegenbewegingen die de Franse revolutie opriep komen diverse thema's naar voren uit het individualiseringsspectrum. We gaan in op 'vrijheid als zelfbestuur' versus 'vrijheid van bestuur' (paragraaf 3.2), de relatie macht - vrijheid (paragraaf 3.3) en vrijheid in het 'rijk van de noodzaak' en het 'rijk van de vrijheid' (paragraaf 3.4).

¹⁷ De Tocqueville (1969 [1848]); Ferling (2005).

¹⁸ Schama (1989); Van der Zee, Rosendaal & Thissen (1988); Fritschy & Toebes (1996).

¹⁹ In zijn boek *Europese revoluties, 1492-1992* concludeert Tilly (1993, p85 en p96) dat men 'met recht [zou] kunnen zeggen dat de Lage Landen model stonden voor de burgerlijke revoluties in Europa'. Deze conclusie betreft niet de achttiende eeuwse patriotten en de Bataafse Republiek, maar komt aan het eind van een beschouwing op de Tachtigjarige Oorlog. Die oorlog is bij hem minder een strijd van protestanten tegen een katholieke koning uit Spanje, en meer een 'onafhankelijkheids'strijd van burgers en kooplieden, die hun eigen zaken in hun eigen steden en ommelanden willen regelen. De burgers wilden geen 'dynastieke heersers' met dynastieke doeleinden en beroepslegers en bijbehorende kosten. Ze vertrouwden op hun stedelijke milities en bewapende handelsvloeden, en een dynamische centrale militaire macht die ze konden optuigen ingeval van een invasie (a.w., p76). De strijd om lokale autonomie en verzet tegen centraal dynastiek gezag is bij Tilly de rode draad in een lange traditie van opstand, waarin de Tachtigjarige Oorlog een kantelpunt is omdat die in 1648 eindigt met de internationale erkenning van de Republiek der Verenigde Nederlanden als soevereine staat. Uiteindelijk kwam de centrale staat er toch, met 'een flinke portie tussenkomst van buitenaf. (...) De Fransen vestigden gecentraliseerde, gebureaucratiseerde en uniforme staten in de Lage Landen..' (a.w.97). Deze gecentraliseerde staatsstructuren overleefden de finale nederlaag van Frankrijk in 1815 en werden gezamenlijk het Koninkrijk der Nederlanden, met koning Willem I als vorst.

²⁰ De Dijn (2021).

3.1 De strijd om politieke vrijheden

Einde aan (koloniale) overheersing

De dertien koloniën in (Noord-)Amerika²¹ stellen in hun Onafhankelijkheidsverklaring als ‘vanzelfsprekende waarheid’ dat ‘alle mensen gelijk’ zijn en onvervreembare rechten hebben, zoals het recht op leven, vrijheid en nastreven van geluk. De (tweede) Grondwet van de Verenigde Staten van Amerika (1789) kent een preambule, die begint met ‘We the people of the United States, ..’

Woorden als ‘alle’ en ‘wij’ klinken inclusief, maar waren dat in de praktijk allesbehalve. De Amerikaanse praktijk leek op de Atheense democratie uit de Oudheid: ‘wij allen’ waren vooral welgestelde witte mannen. Zo waren de meeste opstellers van de Amerikaanse Grondwet slavenhouders. De Franse revolutie van 1789 betekende evenmin dat het idee van ‘vrijheid, gelijkheid en broederschap’ een einde betekende aan de slavernij.²² Verre van dat, daar moest nog veel strijd voor worden gevoerd en zouden nog decennia voor overheen gaan.

Begin negentiende eeuw verliezen Spanje en Portugal hun koloniale rijken in Midden en Zuid-Amerika en ontstaan daar de onafhankelijke landen²³ die we vandaag de dag nog kennen. De onafhankelijkheidsstrijd in deze gebieden was geïnspireerd door de Franse revolutie²⁴ en de Noord-Amerikaanse Onafhankelijkheidsoorlog, en werd in hoge mate getrokken, net als in de Verenigde Staten, door ‘import- Amerikanen’, oftewel afstammelingen van Europese migranten. De inheemse bevolking en de slaaf gemaakte bevolking waren hier niet of nauwelijks bij betrokken en profiteerden amper van de bevochten onafhankelijkheid.

Hoewel het vasteland van Amerika begin negentiende eeuw min of meer was gedekoloniseerd, moest de kolonisatie van grote delen van Afrika en Azië in de negentiende en begin twintigste eeuw nog op gang komen. ‘De wedloop op’ of deling van Afrika kwam in de negentiende eeuw in een versnelling. Waren tot dan toe vooral de kusten bezet door Europese mogendheden, bij het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog bestond vrijwel geheel Afrika uit Europese koloniën.²⁵

²¹ Op 4 juli 1776, gedurende de Onafhankelijkheidsoorlog getekend door 12 van de 13 koloniën. Nu is 4 juli (*Independence Day*) een van de belangrijkste feestdagen in de Verenigde Staten.

²² De slaven op Europees Frans grondgebied werden vrij in 1794, maar de slavernij keerde terug in 1802 en werd pas definitief afgeschaft in 1848.

²³ Voor deze landen, en dat geldt voor de meeste landen buiten Europa, geldt dat de staatkundige eenheid voorafging aan de nationale identiteit. Voor zover er in die staten nu sprake is van een nationale identiteit, is die nationale identiteit hooguit twee eeuwen oud, en in elk geval geconstrueerd in een proces dat meestal gepaard ging met dwang, deportaties, burgeroorlogen en andersoortig geweld. De nationale identiteit van deze staten voelt vaak niet vertrouwd en ‘eigen’ aan voor al dan niet grote delen van de bevolking. Dat vertaalt zich in een zwak of beperkt draagvlak voor de democratie in die landen. Voor de vorming van nationale identiteiten, zie Fukuyama (2019, p. 179 e.v.); Gellner (1986); Guibernau (1996).

²⁴ Zie bijvoorbeeld Wulf (2016) voor de rol van Alexander von Humboldt in de vrijheidsstrijd van Simon Bolivar, en de inspiratie die uitging van de Franse revolutie.

²⁵ Wesseling (2003).

Nederland zette zijn kaarten vooral op Nederlands Indië en voerde eind negentiende eeuw een bloedige en decennia durende Atjeh-oorlog om het laatste deel van de archipel geheel onder Nederlands bewind te krijgen.

Pas na de Tweede Wereldoorlog kwam de dekolonisatie van deze gebieden op gang, vrij snel voor landen als India en Indonesië en pas in 1975 voor de voormalige Portugese koloniën Angola en Mozambique.

Strijd om het einde van de slavernij

Uitzonderlijk was de gang van zaken op Saint-Dominique, een Franse kolonie op het westelijke deel van het Caribische eiland Hispaniola. Hier brak in 1791 - dus twee jaar na de revolutie in het moederland - een slavenopstand uit. Een groot deel van de blanken op het eiland werd vermoord en de rest vluchtte naar andere eilanden of een van de zuidelijke Staten van de Verenigde Staten. In 1804 leidde de opstand tot de eerste 'vrije zwarte republiek', Haïti, en het eerste land met een verbod op slavernij. In de grootste slavenopstand in de Nederlandse Antillen in 1795 beriep vrijheidsstrijder Tula zich onder meer op de idealen van de Franse revolutie en de ontwikkelingen in Saint-Dominique. Tevergeefs, de opstand werd bloedig neergeslagen.

De vrijwording van Haïti leidde tot hevige reacties bij blanke heersers in andere slavenhoudende koloniën en staten. Zij vreesden dat hun iets soortgelijks zou kunnen overkomen. Ze perkten de vrijheden van tot slaaf gemaakten daarom nog verder in. Ze voerden strengere straffen in op weggelopen (van zweepslagen tot brandmerken en doodschieten) en verboden leren lezen en schrijven.²⁶

Aan de andere kant waren er staten en bewegingen die pleitten voor afschaffing van de slavernij (de abolitionisten) en werd in 1808 de internationale slavenhandel verboden. Toch moesten de Amerikanen eerst nog een burgeroorlog voeren (1861-1865) voordat ze de slavernij in in de gehele Verenigde Staten afschaften.

Hoewel Nederland in 1814 zijn overzeese koloniën terugkreeg op voorwaarde iets aan de slavernij te doen, schafte Nederland die pas in 1860 af in Nederlands-Indië en in 1863 in Suriname en de Antillen. Nu (dat wil zeggen: sinds 2007) is slavernij in alle lidstaten van de Verenigde Naties verboden. Niettemin verrichten volgens de Internationale Arbeidsorganisatie nog steeds 28 miljoen mensen gedwongen arbeid en leven 22 miljoen mensen in gedwongen huwelijken.²⁷

²⁶ Zie Van der Zijl (2021) voor een 'transatlantische familiekroniek' doorspekt met dit soort (gedocumenteerde) historische achtergrondinformatie en startend in deze periode.

²⁷ Aangehaald in Kuin (2022, p. 95). Anders dan veel andere 'oude Grieken', zoals Plato en Aristoteles, vond Diogenes 'het principiële absurd dat de ene mens de andere mens in eigendom heeft.' (idem, p. 96). Interessant is dat Kuin meerdere betekenissen van 'slavernij' ziet bij auteurs als Plato en Aristoteles. Naast de betekenis van tot slaaf gemaakte en als eigendom behandelde en geëxploiteerde, kon slavernij ook slaan op levend onder despoten (in plaats van als vrij burger in een democratie) en op het niet onder controle hebben van verlangens, angsten en impulsen. In deze laatste zienswijze 'kunnen daadwerkelijk tot slaaf gemaakten toch 'vrij' zijn in de geest, terwijl velen die vrij geboren zijn in mentale slavernij leven.' (idem, p. 97). Deze indeling zet aan tot nadenken over de vraag welk begrip van slavernij Hayek voor ogen

Strijd om kiesrecht

Landen konden wel onafhankelijk zijn, dat wilde nog niet zeggen dat de politieke vrijheden in die landen algemeen waren. Kiesrecht voor alle volwassen mannen en vrouwen werd in veel West-Europese landen pas ingevoerd aan het eind of kort na de Eerste Wereldoorlog, tegen de achtergrond van de Russische revolutie van 1917 en dreigende revoltes. Het ging niet overal even vlot. In Zwitserland werd het vrouwenkiesrecht op federaal niveau pas in 1971 ingevoerd.

De revoluties in de tweede helft van de achttiende eeuw zorgden voor stroomversnellingen richting meer politiek vrijheden, onafhankelijkheid van staten, zelfbestuur en uiteindelijk de inrichting van democratische rechtstaten. Daarbij ging het zelden om geleidelijke processen. Heersers die hun macht en gezag bedreigd of ondermijnd zagen, verzetten zich hevig en kwamen met nieuwe wetten of regelingen om hun bevoorrechte positie te behouden, zoals de rassenwetten in de Verenigde Staten na de afschaffing van de slavernij, of de apartheid in Zuid-Afrika.

Hierbij werd de staat gebruikt om bepaalde bevolkingsgroepen politieke vrijheden te blijven onthouden of te ontnemen. Vaak was de vrees dat toekennen van politieke vrijheden, zoals recht op vergadering, staken en/of kiesrecht, ertoe zou leiden dat de massa (de zwarten, de vrouwen, de arbeiders) de getalsmatige meerderheid zou krijgen en op democratische wijze de bevoorrechte positie van de zittende machthebbers (de witte en welgestelde mannen) zou beëindigen.

Voor menig machthebber was het een gruwel en ondenkbaar dat vrouwen, arbeiders en niet-blanken politieke vrijheden zouden verwerven en medeverantwoordelijkheid zouden gaan dragen voor zaken als landsbestuur, oorlogvoering, koloniën, eigendomsverhoudingen en investeringsbeslissingen. Zij zagen hun vrees bevestigd in ontwikkelingen als de slavenopstand in Saint-Dominique en de Terreur die volgde op de Franse revolutie.

De Dijn spreekt in dit verband van een 'contrarevolutionaire herdefinitie van vrijheid'²⁸, waarbij democratie (democratische vrijheden) als bedreigend voor de bestaande orde werd voorgesteld en vrijheid werd geherdefinieerd als 'persoonlijke onafhankelijkheid'. Beperking van de staatsmacht en versteviging van het recht om op eigen wijze je geluk na te streven moesten de 'macht van het volk' beteugelen.

Deze contrarevolutionaire herdefinitie van vrijheid manifesteerde zich in de dominante politieke stromingen van de negentiende eeuw, in het bijzonder het

had bij de titel van *De weg naar slavernij*. En over de vraag of Hägglund tot slaaf gemaakten geestelijke vrijheid toedicht, in lijn met de derde betekenis van slavernij, en hoe hij aankijkt tegen de geestelijke vrijheid van mensen die in 'mentale slavernij' leven.

²⁸ De Dijn (2021, p. 10). Zie ook deel I van Lukes (1985).

conservatisme en het liberalisme. En aan het eind van de negentiende eeuw en eerste helft van de twintigste eeuw in het confessionalisme.²⁹

3.2 Zelfbestuur versus vrijheid van politieke macht

Van directe democratie naar de democratische rechtsstaat

Als in een democratie, zoals de naam zegt, 'het volk regeert', dan wil je als individu natuurlijk wel graag dat 'het volk' doet wat jij wilt of voorstaat. Maar wat als dat niet het geval is? Een tweede vraag die al gauw opkomt is wie tot 'dat volk' behoort en hoe groot 'dat volk' is dat regeert: wie, en hoeveel mensen zijn daar aan het regeren?³⁰

In het klassieke Athene was het aantal meeregerende burgers te overzien, maar met de invoering van het 'algemeen kiesrecht' voor mannen en vrouwen in de moderne natiestaten is dat niet meer het geval. De oplossing voor deze vragen is in de meeste gevallen dat 'meeregeren' neerkomt op het 'kiezen' van een 'volksvertegenwoordiger'. De volksvertegenwoordigers stemmen en besluiten bij meerderheid van stemmen.

Het is een voor de hand liggend uitgangspunt dat je vrijer bent naarmate je meer kunt meedenken en meebeslissen over de inrichting en werking van het bestuur, je levensomstandigheden en de voorwaarden voor de wijze waarop je in het levensonderhoud voorziet. Denk aan de (vroegere) waterschappen in Nederland, waar de ingelanden van een poldergemeenschap met elkaar overlegden (polderden) hoe de polder droog en veilig te houden, overtollig water kwijt te raken en afspraken te maken over het gewenste waterpeil.

Maar in samenlevingen waar volksvertegenwoordigers regeerders ruimte geven om te besturen op basis van meerderheidsbesluiten, wordt het de vraag wat die besluiten betekenen voor de overstemde minderheden. Als democratie neerkomt op 'de meerderheid beslist', waar kan het individu dat tot een of de minderheid behoort dan nog zeker van zijn?

Bij een overzichtelijke democratische gemeenschap (een Griekse stadsstaat, een polder, een (sport)vereniging) is een directe democratie voorstelbaar. Het aantal regeerders is te overzien en de gemeenschap komt min of meer overeen met degenen die geraakt worden door het beleid. Daarnaast is het gedeelde belang in

²⁹ Zo verenigden de gereformeerden zich in 1879 in de Anti-Revolutionaire Partij (ARP), waarbij de naam inderdaad verwees naar verwerping van de inzet van de Franse revolutie. Interessant is dat de ARP met partijvorming en inzet voor uitbreiding van het kiesrecht gebruik maakte van de democratische staatsvorm om (meer) invloed te krijgen op het (lands)bestuur. Die invloed wilde de ARP vooral om de gelijkstelling te realiseren van het confessioneel onderwijs aan het openbaar onderwijs (de schoolstrijd), waarmee de gereformeerde kinderen - op kosten van de samenleving - gesocialiseerd konden worden in de quasi-gemeenschap van de gereformeerde zuil.

³⁰ Zie Fukuyama (2019, p. 174 e.v.) voor een discussie over de vraag hoe te definiëren wie tot welk volk behoort, en welke 'naties' wel of niet een 'keuze' hebben (gehad) om een vorm van 'volkssoevereiniteit' of democratische natiestaat te vestigen. In een 'multi-natie-staat' bestaat er een grotere kans dat je je als individu niet erkend voelt als volwaardig burger, als in die staat een of meer andere naties de boventoon voeren.

een overzichtelijke gemeenschap eerder te zien en zou het spel van geven en nemen wat makkelijker te spelen moeten zijn. In een moderne natiestaat wordt dit allemaal moeilijker en moet er een en ander geregeld gaan worden.

In de politieke revoluties van de achttiende eeuw en negentiende eeuw draait het in belangrijke mate om de invoering van een constitutie of grondwet, waarin vrijheden en rechten voor iedereen worden vastgelegd.

In de democratische rechtsstaat is de democratie zo ingericht, dat de regels vastgelegd in een (grond)wet beperkingen opleggen aan de besluiten die de meerderheid kan nemen. Zo is geborgd dat het kiesrecht³¹ en onder meer de vrijheid van godsdienst en het recht op meningsuiting, vereniging en vergadering ook gelden voor de minderheden in een land, en niet ingeperkt kunnen worden door de (tijdelijke) meerderheid.

Tegenkrachten van de democratische rechtsstaat

Een grondwet en daarin vervatte grondrechten hebben een 'algemene' werking. Ze gelden voor iedereen en gaan als het ware vooraf aan het democratische spel, doordat ze het onder meer mogelijk maken dat meer- en minderheden wisselen van positie.³² Maar vanwege hun algemene karakter en relatieve onveranderbaarheid door hun vastlegging in een grondwet, kun je ook stellen dat de grondrechten de 'politieke macht' of macht van de overheid inperken.

De Grondwet balanceert uiteindelijk tussen 'zelfbestuur' en 'vrijheid van politieke macht', door de individuele inwoners enerzijds kiesrecht te bieden, maar anderzijds de politieke macht van de regering, die stoelt op de stem van de meerderheid van de kiezers, te begrenzen door de burgerlijke of democratische vrijheden (grondrechten) van het individu in de grondwet vast te leggen.

Hoewel velen in Europa de democratische rechtsstaat een belangrijke verworvenheid vinden en het idee steunen, is de democratische rechtsstaat buiten Europa geen vanzelfsprekendheid, zeker niet in de praktijk. Na een groei van het aantal 'electorale democratieën' van 35 in 1970 naar bijna 120 rond 2000, is dat aantal sindsdien weer gezakt.³³

Zelfs binnen Europa raakt de wenselijkheid van een democratische rechtsstaat in toenemende mate omstreden. Misschien niet altijd in woord, maar wel in praktijk. Fukuyama spreekt over 'populistisch nationalisme' als een opkomende trend in de internationale politiek. Daarbij proberen populistische leiders **'de legitimiteit als gevolg van democratische verkiezingen te gebruiken om hun macht te consolideren. Ze maken aanspraak op een directe charismatische band met "het volk", dat dikwijls**

³¹ Zie artikel 4 van de Grondwet: 'Iedere Nederlander heeft gelijkelijk recht de leden van algemeen vertegenwoordigende organen te verkiezen alsmede tot lid van deze organen te worden verkozen, behoudens bij de wet gestelde beperkingen en uitzonderingen.'

³² Voorafgaand aan artikel 1 van de (Nederlandse) Grondwet is een 'algemene bepaling' opgenomen die luidt: 'De Grondwet waarborgt de grondrechten en de democratische rechtsstaat.'

³³ Fukuyama (2019, p. 11).

wordt gedefinieerd in beperkte etnische termen waarbij grote delen van de bevolking worden uitgesloten. Zij houden niet van instellingen en proberen de controlemechanismen te ondermijnen die de persoonlijke macht van een leider in een moderne liberale democratie inperken: rechtbanken, de wetgevende macht, onafhankelijke media en een onpartijdige bureaucratie.³⁴

Het aantal en de invloed van populistische leiders als Trump, Orban, Modi, Erdogan, Meloni en Poetin groeit. Daarmee komt de inherente spanning aan de oppervlakte tussen 'zelfbestuur' enerzijds, en anderzijds de vrijwaring van politieke macht en de borging van politieke grondrechten voor iedereen.

Deze spanning speelt niet alleen op maatschappelijk niveau en in de politiek, maar ook op individueel niveau. Je maakt als burger gebruik van je politieke rechten om te vergaderen, je mening te uiten, je te verenigen en te stemmen om jouw visie en belang in te brengen in processen van democratische besluitvorming.

Maar wat nu als dat keer op keer niet tot het door jou gewenste resultaat leidt? Als daarbij als belangrijkste argument geldt dat jouw stem niet tot de meerderheidsstem behoort? Dan zijn natuurlijk de verwachtingen hoog wanneer bij nieuwe verkiezingen jouw stem ineens wel behoort tot de meerderheidsstem. Dan is er een nieuwe volkswil, die nu wel gehoord moet worden en tot nieuw beleid moet leiden!

Dit is op zichzelf democratische logica, maar wordt niettemin democratie ondermijnend, wanneer dat nieuwe beleid inhoudt dat politieke vrijheden (van al dan niet nieuwe minderheden) ingeperkt gaan worden. Dat lijkt op winst voor de burger aan mogelijkheden tot zelfbestuur. Maar met inlevering van politieke vrijheden zal het in de praktijk gaan om winst aan mogelijkheden voor zelfbestuur voor sommige burgers, en verlies aan politieke vrijheden voor andere burgers. Ondermijning van de democratische rechtsstaat betekent bijna onherroepelijk het terugbrengen van politieke ongelijkheid tussen groepen inwoners van een staat, oftewel ongelijkheid in burgerlijke vrijheden.

Fukuyama koppelt de stagnatie in de ontwikkeling naar meer liberale staten in combinatie met een (geglocaliseerde) markteconomie, zo niet terugval in die ontwikkeling, aan het feit dat 'de moderne liberale democratieën het probleem van thymos nog niet hadden opgelost.'³⁵ Thymos draait om (het verlangen naar waardering, of in moderne termen: 'respect', en hangt nauw samen met het verlangen als gelijke beschouwd te worden. Op deze thematiek komen we terug in hoofdstuk 5.

³⁴ Idem, pp. 10-11. Het begrip 'liberale democratie' deelt met het begrip 'democratische rechtsstaat' de aanwezigheid van een grondwet en een landsbestuur dat stoelt op een gekozen volksvertegenwoordiging ('representatieve democratie'). Het woord 'liberaal' verwijst daarbij naar het (klassieke) liberalisme, waarin aan de overheid een relatief beperkte rol wordt toegedicht in het maatschappelijk leven, en zeker in de economie. Het begrip liberale democratie is daarom beter van toepassing op de Verenigde Staten, dan op de Europese verzorgingsstaten. Zie verder paragraaf 3.4.

³⁵ Idem, p. 13.

3.3 Macht en vrijheid

Het begrippenpaar macht en vrijheid voelt aan als een tegenstelling: de machtige regeert over de machte-loze, en beperkt of ontvreemdt daarbij zijn of haar vrijheden. Op deze plek is het relevant hier twee kanttekeningen bij te plaatsen.

De eerste kanttekening is dat 'handelen' in zijn meest algemene betekenis het 'maken van verschil' impliceert. Handelen is pas handelen, of iets doen of zeggen, als men ook anders had kunnen handelen of iets anders had kunnen doen of zeggen. Dat anders (kunnen) handelen vereist niet per se dat men zich daarvan bewust is of 'kiest'. Wel dat er geen sprake is van dwingende causaliteit, onontkoombaarheid of honderd procent voorspelbaarheid.

Het sociale leven is een aaneenschakeling van dingen die we doen of zeggen. Elke keer dat we opnieuw iets doen of zeggen, al hebben we dat honderd of duizend keer eerder gedaan, is een moment van nieuwvorming³⁶, en daarmee een moment van mogelijk het een keer net iets anders doen of zeggen. Bijvoorbeeld om soepel mee te bewegen met veranderingen in de omgeving of samenstelling van de groep waarmee men iets doet of waartegen men iets zegt. In dit handelingsbegrip zijn zowel macht als vrijheid beide opgenomen in het idee dat handelen een element van 'verschil maken' in zich heeft.

Anders gezegd, in algemene zin zijn, vanuit het handelende individu geredeneerd, macht en vrijheid niet tegengesteld, maar veeleer twee zijden van een medaille. Hoe meer macht, hoe meer vrijheid om verschil te maken. Des te minder macht, des te minder verschil men kan maken en des te minder vrijheid men heeft en ervaart.

Maar het machtsverschil - en dus het verschil in vrijheid - is altijd gradueel, omdat beide partijen nodig zijn om sociale praktijken vorm te geven door hun handelen, en beide partijen daarbij enig verschil kunnen maken.³⁷

Ten tweede heeft men in de sociale werkelijkheid te maken met relaties met anderen, en daarmee vrijwel altijd met verschillen in macht en vrijheden. Empirisch kunnen mensen in hun sociale relaties met anderen over meer of over minder macht en vrijheden beschikken dan die anderen. Zo kunnen zij ervaren dat de macht van de ander gepaard gaat met eigen machteloosheid, oftewel beperking van de eigen vrijheid.

³⁶ 'Nieuw-vorming' kan toevallig of onopzettelijk gebeuren (bijvoorbeeld als gevolg van een niet geplande ontmoeting of een verspreking), maar is ingebakken in 'leren'. Voor zover andere entiteiten dan mensen (zoals dieren, artificiële intelligentie of ecosystemen) kunnen 'leren', zou gesteld kunnen worden dat ze dan ook kunnen handelen. Bijgevolg zouden niet-menselijke entiteiten eveneens 'individuen' kunnen zijn. Hierop komen we in hoofdstuk 6 terug.

³⁷ Dit handelingsbegrip is de basis van de structuratietheorie van Giddens, waarin gepoogd wordt de tegenstelling tussen 'individu' en 'structuur' of 'collectiviteit' op te lossen door te kijken hoe handelen vorm krijgt in sociale praktijken. Zie Giddens (1979a, 1979b).

Mensen onderhouden over het algemeen een veelheid van sociale relaties, en de mate waarin ze machtig dan wel onmachtig zijn kan verschillen naar gelang die relaties. Een relatief onmachtige werkrelatie kan gepaard gaan met een relatief machtige positie in het gezin of op de sportclub. En andersom.

Cumulatie van machtsposities is mogelijk: men is dan machtig of juist machteloos in de meeste of alle belangrijke sociale relaties die men heeft. Wel volgt uit de eerste kanttekening dat de machteloosheid nooit honderd procent is. Zolang men kan handelen, kan men een verschil maken, hoe klein ook.

Deze discussie over handelen, macht en vrijheid is relevant omdat, los van de vraag of andere entiteiten dan individuen (kunnen) handelen, elk individu handelt. Sterker nog, een individu ontwikkelt zich als individu door te handelen, dat wil zeggen door op een of andere manier verschil te maken.

Is dat verschil groot, dan valt men waarschijnlijk op, bijvoorbeeld als leider, opstandeling, zonderling of creatief. Is dat verschil niet zo groot en lijkt het handelen veel op dat van anderen, dan valt men minder op, en acteert als volger of grijze muis. Maar evenzogoed handelt men, heeft men een bepaalde macht en bepaalde, zij het wellicht beperkte vrijheden, en heeft men in de mogelijkheid om het ooit toch (opvallend) anders te doen.



Kader 2.1 Ik laat mijn stem horen, zelfs als het mijn leven kost

In haar column in de Volkskrant vertelt Merel van Vroonhoven³⁸ het verhaal van de Iraanse Reyhaneh Jabbari. Toen een man haar probeerde te verkrachten verweerde ze zich met een mes. De man raakte gewond en overleed later. Jabbari werd opgepakt en bracht zeven jaar in gevangenschap door, waarvan vijf jaar in een dodencel. Ze werd vernederd en gemarteld, en bedreigd met marteling van haar jongere zus. Uiteindelijk veroordeelde de rechter haar tot bloedwraak: doodstraf, tenzij de familie van het 'slachtoffer' genade zou schenken. Die eiste in dit geval de verklaring van Jabbari dat de dader geen verkrachter was. Jabbari weigerde dat, en werd op 25 oktober 2014 opgehangen.

Zowel de politieke vrijheid als de persoonlijke vrijheid zijn in Iran beperkt. Er zijn verkiezingen in Iran, waarmee in naam sprake is van democratie, maar de mensen op de kieslijst moeten wel allemaal door de ballotage van de conservatief-religieuze Raad der Hoeders. En vervolgens zijn basale mensenrechten niet geborgd, noch door wetten, noch door een onafhankelijke rechtspraak. Jabbari had als jonge vrouw zo goed als geen politieke vrijheid en nauwelijks persoonlijke vrijheid. In de woorden van Jabbari zelf, aangehaald door van Vroonhoven: 'De wetten over verkrachting

³⁸ Volkskrant, 1 april 2023.

zijn allemaal geschreven door een man. Als je weigert, ben je schuldig. Als je jezelf verdedigt, ben je schuldig. Als je toegeeft, ben je schuldig.' De Iraanse overheid gaat kennelijk wel uit van een 'vrije wil' of een 'keuzemogelijkheid', want Jabbari wordt ter verantwoording geroepen en als 'dader' aangemerkt. Maar wat Jabbari ook zou hebben 'gekozen', ze zou 'schuldig' zijn. In Iran is een vrouw als een storm, altijd schuldig voor wat hij/zij aanricht. Maar anders dan een storm had Jabbari een ultieme 'keus': 'Ik laat mijn stem horen uit naam van alle vrouwen die zijn verkracht, zelfs als het mijn leven kost'.

3.4 Het rijk van de noodzaak en het rijk van de vrijheid

Vrijheid door collectief handelen en collectief bezit van productiemiddelen

Het negentiende eeuwse contrarevolutionaire liberalisme had vooral oog voor de relatie tussen de staat en het individu. Het legde de nadruk op de vrijheid van politieke macht, dus meer de nadruk op de grondrechten dan op het kiesrecht en mogelijkheden tot zelfbestuur. In de 'liberale democratie' moet de overheid zich zo weinig mogelijk bemoeien met het 'vrije spel der maatschappelijke krachten'. De 'nachtwakerstaat' houdt zich vooral bezig met veiligheid en buitenlands beleid (en dit laatste dan vooral in dienst van de handelsbelangen van het land).

In de tweede helft van de negentiende eeuw krijgt het liberale laissez-faire beleid tegenwind. Befaamd is de uitspraak van Karl Marx dat mensen wel keuzes kunnen maken, maar de omstandigheden waarin ze die keuzes maken niet hebben kunnen kiezen.

Mensen hebben ongelijke uitgangsposities; er is geen gelijk speelveld. De een wordt geboren in armoede, met een alcoholische vader en ongeletterde moeder, in een klein en beschimmeld huis. De ander groeit op in welvaart en liefde, met rijke en geletterde ouders en volgt onderwijs aan een goede school. Als jongvolwassenen kunnen deze twee individuen beide keuzes maken, maar hun uitgangspositie is verre van gelijk. Er is een kleine kans dat het eerste individu zijn of haar leven eindigt in grote welvaart, en andersom, maar de kansen zijn wel erg ongelijk verdeeld.

Marx zag niet alleen de structurele kant van de ongelijkheid, hij had er ook een verklaring voor, namelijk de ongelijke verdeling van de productiemiddelen (het kapitaal: grond, grondstoffen, machines, fabrieken, eigenlijk alles wat er nodig is om producten en diensten te produceren, met uitzondering van arbeid). De heersende kapitalistische klasse heeft de eigendom van de productiemiddelen en eigent zich de 'meerwaarde' van de productie toe. Deze meerwaarde is het verschil tussen de prijs waarvoor het product op de markt wordt verkocht en de kosten van de productie ervan.

De arbeidskosten konden in de negentiende eeuw (erg) laag worden gehouden door het grote aanbod van arbeid(ers) en het verbod op vakbonden en stakingen. De

oplossing die Marx zag, en mede door hem geïnspireerd het communisme en het socialisme zagen, was de collectivisering van de productiemiddelen en investeringsbeslissingen. Zo kunnen de opbrengsten van de productie ten goede komen aan iedereen, al naar gelang bijdrage en behoeften.

Volgens Hägglund worden de naam en het werk van Marx 'vaak verward met de totalitaire communistische regimes'. Er is later veel gezegd en gedaan in naam van Marx (door het marxisme) wat anders suggereert, maar Hägglund betoogt dat Marx 'de belangrijkste erfgenaam is van het seculiere streven naar vrijheid en democratie'. In zijn tijd groeide het **'besef dat we zijn wat we doen en dat we de dingen ook anders kunnen doen. We hoeven niet onderworpen te zijn aan de wetten van de religie of het kapitaal, maar kunnen onze historische situatie veranderen door collectief handelen, en instellingen tot stand brengen voor de vrije ontwikkeling van sociale individuen als een doel op zich.'**³⁹

De totalitaire communistische regimes van Stalin en Mao stoelden op misinterpretaties of misbruik van de inzichten van Marx. Volgens Hägglund ontnemen deze misinterpretaties het zicht op wat Marx werkelijk heeft gezegd, en in het bijzonder op zijn opvattingen over vrijheid. Onder zijn economische analyses ligt een **'filosofisch begrip van wat het betekent om te leven en vrij te zijn. Alle levende wezens zijn eindig, zowel in de zin dat ze niet zelfvoorzienend zijn, als in die zin dat ze kunnen sterven. Levende wezens moeten dus uit hun omgeving putten om zichzelf in stand te houden. Een levend wezen kan niet gewoon bestaan, maar moet iets doen om in leven te blijven. De noodzaak van het levend organisme om zichzelf in stand te houden - de arbeid die nodig is om onszelf in leven te houden - is de minimale definitie van wat Marx het rijk van de noodzakelijkheid noemt. (..) Toch is niet alle tijd die we hebben noodzakelijkerwijs nodig om onze biologische overleving te verzekeren en is het voor ons een open vraag wat we met het overschot aan tijd moeten doen. Daarom leven wij, volgens Marx, ook in het rijk van de vrijheid. We zijn in staat onze levensactiviteit als een vrije activiteit uit te oefenen, omdat we ons kunnen afvragen wat we moeten doen en wat het juiste is.'**⁴⁰

Drie vormen van vrijheid

Het idee was (en is, zie de huidige discussie over het verdwijnen van banen vanwege de opkomst van artificiële intelligentie) dat de ontwikkeling van de technologie en stijging van arbeidsproductiviteit leiden tot minder tijd in het rijk van de noodzakelijkheid en meer tijd in het rijk van de vrijheid.

Deze (verwachte) ontwikkeling impliceert niet dat vrijheid beperkt is tot het rijk van de vrijheid. Ook de arbeid moet vrij worden. Bovendien, om een werkelijk vrij leven te kunnen leiden in het rijk van de vrijheid, moet er aan bepaalde (materiële) voorwaarden worden voldaan, voorwaarden die bepaald worden in het rijk van de noodzakelijkheid. Daarmee komen we uit op drie aspecten of vormen van vrijheid.

³⁹ Hägglund (2022, pp. 29-30).

⁴⁰ Hägglund (2022, pp. 32-33).

Als eerste de politieke vrijheid, zoals die hiervoor al een paar keer is benoemd als 'democratie'. Bij Marx gaat het er in het bijzonder om dat de arbeider kan meebepalen wat er gebeurt met de meerwaarde van de producten die hij of zij tot stand brengt.

De collectivisering van de productiemiddelen en investeringsbeslissingen betekent dat niet alleen de kapitaalverschaffer, maar ook de arbeider beslist wat we voor welk doel produceren en hoe het collectief optimaal profiteert van de meerwaarde. Die meerwaarde kan worden ingezet voor goede volkshuisvesting, volksgezondheid en goed onderwijs voor iedereen, zodat aan de voorwaarden wordt voldaan om op een goede manier inhoud te geven aan de tijd in het rijk van de vrijheid.

De tweede vrijheid betreft de vrijheid van arbeid.⁴¹ In de negentiende eeuw van Marx (1818-1883) was het idee van 'vrije arbeid' vrij nieuw. Tot aan de opkomst van het industrieel-kapitalisme was de meeste arbeid ruimtelijk gebonden, ofwel aan de grond, ofwel aan plaatselijke gildebepalingen. Veel mensen leefden 'in horigheid'. Mensen konden die situatie proberen te ontvluchten, maar of ze in het leger, de zeevaart, de handel of de prostitutie veel vrijer waren in hun werk valt te betwijfelen.

Een minder bekend onderdeel van de Franse revolutie (1789) was dat de Grondwetgevende Vergadering de gildes afschafte en dat iedereen vrij werd verklaard dát te verhandelen of dát beroep uit te oefenen, dat zijn of haar voorkeur had. De wet van Le Chapelier bepaalde vervolgens dat arbeidsovereenkomsten de arbeidsinzet regelen en vastleggen, met bepalingen daarin over de arbeidstijd en het arbeidsloon.⁴² In de Napoleontische tijd verspreidden deze ideeën zich snel over grote delen van Europa, en vooral daar waar de industrialisering op gang kwam en fabriekseigenaren zochten naar arbeiders.

Onder het arbeidscontract ligt het idee van 'vrije arbeid' en een 'vrije arbeidsmarkt', waarmee het voor een ieder mogelijk is werk naar eigen keuze te verrichten. Lange tijd bleef die 'vrije arbeid' meer belofte dan werkelijkheid, omdat door het grote aanbod van arbeidskrachten de arbeiders zwak stonden in onderhandelingen met de fabriekseigenaren. Dat betekende slechte arbeidsvoorwaarden en het straffeloos negeren van die arbeidsvoorwaarden door fabriekseigenaren, met als alternatief voor de arbeider werkloosheid en bittere armoede.

Maar de belofte van vrije arbeid lonkte. Het arbeidscontract was in de tweede helft van de negentiende eeuw een brandpunt in de opkomende arbeidersbeweging en de socialistische partijvorming. De inzet was enerzijds een achturedag met een zodanig uurloon dat een menswaardig bestaan mogelijk was. Anderzijds zodanig goede huisvesting, gezondheidszorg en onderwijs, dat voor arbeiders een zinrijke invulling van hun vrijetijd mogelijk zou worden.

⁴¹ Zie Van der Poel (2004, p. 47 e.v.).

⁴² Cacérés (1973).

De belangrijkste mijlpaal in deze ontwikkeling was de arbeidswetgeving die in veel westerse landen werd ingevoerd na de Eerste Wereldoorlog, waarin de achturige werkdag en vrije zondag werden vastgelegd.⁴³

De derde vrijheid ligt in het rijk van de vrijheid, in de tijd die je niet nodig hebt om in het levensonderhoud te voorzien. Hierin moet de mens zich in vrijheid kunnen 'ontplooiën'.⁴⁴ Zoals gezegd is dat niet vanzelfsprekend en moet er aan bepaalde voorwaarden worden voldaan wil die vrijheid materieel iets voorstellen. Dit vergt een collectieve inspanning, om het voor iedereen mogelijk te maken dat men vrij is van materiële sores en een zodanig opvoeding heeft genoten en vorming ondergaan, dat men verantwoord invulling kan geven aan de vrijetijd. Zo is er een wisselwerking tussen de politieke vrijheid om richting te geven aan die collectieve inspanning, en het rijk van de vrijheid.

3.5 Tot slot

De in dit hoofdstuk beschreven vormen van (politieke) vrijheid zijn evenzovele bronnen van individualisering. Sinds de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw zijn deze vormen van vrijheid voor de meeste mensen in de westerse verzorgingsstaat Nederland niet langer louter wenkend toekomstperspectief, maar in belangrijke mate reëel.

Er is vanaf de jaren twintig algemeen kiesrecht en de verzorgingsstaat zorgt voor sociale zekerheid, volkshuisvesting, volksgezondheid en toegang tot (hoger) onderwijs. Na de invoering van de achturedag in de jaren twintig, is in de jaren zestig de vrije zaterdag (en dus het lange weekeinde) en betaald vakantieverlof ingevoerd en zijn veel culturele, recreatieve en sportieve voorzieningen opgetuigd, aangelegd en/of financieel toegankelijk gemaakt.

De noodzaak om vervreemde arbeid te verrichten (op straffe van werkloosheid en armoede) is er voor de meeste mensen minder dan ooit. Steeds meer mensen kunnen nu arbeid verrichten en zich ontplooiën in de vrijetijd op eigen wijze en naar eigen voorkeur. Al is de ruimhartigheid van de verzorging door de staat de laatste decennia beperkt, in elk geval voor grote groepen inwoners in de West-Europese contreien heeft het 'rijk van de vrijheid' zich geopend.

⁴³ Karsten (1990).

⁴⁴ Bij de Grondwetwijziging van 1973 is dit als 'sociaal recht' opgenomen in de Grondwet. Artikel 22, lid 3 luidt: 'Zij (de overheid) schept voorwaarden voor maatschappelijke en culturele ontplooiing en voor vrijetijdsbesteding'. Hoewel sport hier niet expliciet wordt genoemd, kan sport worden gezien als vorm van ontplooiing en vrijetijdsbesteding. 'Wij', als Nederlanders, hebben dus via ons stemgedrag en onze vertegenwoordigers in de beide Kamers van de Staten-Generaal twee keer met minimaal twee-derde meerderheid uitgesproken dat we vinden dat we als collectief ervoor hebben te zorgen dat aan de voorwaarden wordt voldaan om te kunnen sporten. Anders dan bij andere sociale rechten, zoals onder meer genoemd in artikel 22, lid 1 (volksgezondheid), artikel 22, lid 2 (woongelegenheid) en artikel 23 (onderwijs) is er tot nu toe geen specifieke wetgeving (een 'Sportwet', vergelijkbaar met de Onderwijswet) om dit verder uit te werken. Zo blijft deze grondwetbepaling vooralsnog te vaag om te kunnen bepalen wanneer wel of niet aan de noodzakelijke voorwaarden is voldaan, en dit 'recht' af te kunnen dwingen.

Om het individu te zijn dat je wilt zijn, is vrijheid onontbeerlijk. Je hebt handelingsruimte nodig om je individualiteit vorm te kunnen geven op een wijze die bij jou past en die voor jou waardevol is. Een basiselement van die handelingsruimte is geestelijke vrijheid: je moet kunnen leren en weten dat en hoe dingen ook anders kunnen dan ze nu zijn. Je moet kunnen twijfelen, zaken bevragen en mogen onderzoeken, zodat je alternatieve handelingsopties kunt overwegen.

Vervolgens zijn politieke vrijheden van belang om met anderen in gesprek te kunnen gaan over die alternatieve handelingsopties. De grondrechten borgen je lichamelijke integriteit en dat je als vrij burger je mening kunt uiten, kunt vergaderen en je verenigen met anderen en je vrijelijk kunt verplaatsen. Deze grondrechten zijn essentieel voor zelfbestuur. Ze geven het individu de mogelijkheid de eigen voorkeuren en ideeën over collectieve zaken in te brengen, en daarmee de eigen leefomgeving te beïnvloeden.

Want hoeveel vrijheid je als consument ook hebt, zaken als veiligheid, biodiversiteit, een gezonde leefomgeving, rechtspraak en infrastructuur zijn zaken die randvoorwaardelijk zijn voor je ontplooiing als individu en alleen collectief geregeld kunnen worden. Sportieve pendanten hiervan zijn de sportvereniging en competities, waarmee door een collectieve inspanning en de inzet van vrijwilligers het mogelijk is competitieve sporten zoals voetbal en handbal te beoefenen, die je als eenling niet kunt beoefenen en waarin de markt niet voorziet of kan voorzien.

Politieke vrijheden geven het individu ruimte om zijn of haar ideeën over collectieve zaken op bovenindividueel niveau te uiten. De uitkomsten van dat collectieve overleg bepalen vervolgens in belangrijke mate hoe het individu vorm kan geven aan het dagelijkse leven.

Deels doordat aan bepaalde positieve randvoorwaarden wordt voldaan om invulling te kunnen geven aan de eigen individuele keuzes - zoals de beschikking over vrijetijd, infrastructuur om je vrijelijk te kunnen verplaatsen en veiligheid om vrij te kunnen deelnemen aan het openbare leven.

En deels omdat je wordt gevrijwaard van negatieve invloeden die je keuzes beperken of je min of meer dwingen tot niet gewenste handelingsopties, zoals vrijwaring van ongezocht lawaai en overlast, waardoor je niet van je rust kunt genieten; vrijwaring van vervuild water, waardoor je niet kunt zwemmen in het meer; en vrijwaring van bedreigingen en geweld, waardoor je niet veilig de straat op kunt.

Het individu als concurrent en consument. Verschil maken door een vrije markt

In dit hoofdstuk richten we de aandacht op de economische dimensie van de individualisering. Als eerste gaan we in paragraaf 3.1 in op het neo-liberalisme als, in elk geval tot voor kort, dominante ideologische opvatting over de balans tussen staat en markt in onze samenleving. In paragraaf 3.2 gaan we door op het belangrijkste gevolg van deze wijze van denken, te weten de scheiding van economie en staat. In het vorige hoofdstuk stond de relatie tussen het individu en de staat centraal. In paragraaf 3.3 komt dit individu terug, maar nu als consument en concurrent in de afgezonderde economie.

Na de ervaringen van twee Wereldoorlogen, de diepe economische crisis van de jaren dertig, de Russische revolutie van 1917 en het 'stalinistische' vervolg daarvan, het fascisme en nationaalsocialisme, de staatsgeleide oorlogseconomieën en de opkomst van het communistische regime in China was men het er in het midden van de twintigste eeuw in West-Europa wel min of meer over eens dat het geen goed idee zou zijn om terug te gaan naar het laissez faire liberalisme van de negentiende eeuw aan de ene kant, maar dat we moesten oppassen voor een totalitair regime aan de andere kant. Wat dan wel?

In grote lijnen bewandelde men in de westerse verzorgingsstaten 'de weg naar de vrijheid'⁴⁵, maar werd daarbij van twee kanten bestookt. Van links was de kritiek dat de bevrijding langs deze weg niet ver genoeg ging. Van rechts dat de macht van de politiek en de staat te groot werden. De vrije markt en individuele vrijheden zouden in het gedrang komen.

⁴⁵ *De weg naar vrijheid. Een socialistisch perspectief* was de titel van het Rapport van de Plancommissie van de Partij van de Arbeid (PvdA), uitgebracht in 1951. Het beschrijft de sociale en economische politiek van de PvdA voor de langere termijn, en geeft aan welke onderdelen van de economie 'naar het oordeel van de Partij' voor 'socialisatie' in aanmerking komen. Een plan in de geest van Mannheims 'planning voor vrijheid' (Mannheim (1971 [1935])). In hoofdstuk 14 over de 'Ontwikkeling van de mens' is één pagina gewijd aan 'Sport: lichaam en karakter' (idem., pp. 277-278). Hierin wordt gesteld dat sport een groot maatschappelijk belang heeft en dat hier daarom sprake is van een 'ruim gebied voor overheidszorg'. Er wordt in dit verband niet gesproken over 'socialisatie' of sturing, maar over sport als iets dat aandacht en 'zorg' verdient. 'Door de zorg voor kaderopleiding, sport- en speelruimten, en aandacht voor de sport bij het onderwijs, kan de overheid doen blijken dat zij doordrongen is van het besef, dat de sport in onze maatschappij een sociale factor van hoge rangorde is geworden.' Notabene, rond 1950 was er nog geen spoor van (landelijk) sportbeleid. Hier wordt de richting aangegeven hoe zich dat zou kunnen ontwikkelen: als randvoorwaardelijk beleid. Daarbij erkent de overheid het belang van sport en neemt de verantwoordelijkheid of zorg op zich om dat te faciliteren, zonder zelf het initiatief te nemen of hierop met een 'blauwdruk' te sturen.

In de jaren negentig wint het neoliberalisme deze ideologische strijd en wordt dit gedachtengoed leidend bij de inrichting van de samenleving, in het bijzonder de verhouding tussen staat en markt.

4.1 Neo-liberalisme

Het essay *De weg naar slavernij* van Friedrich Hayek verscheen in 1944. Hayek vindt er geen doekjes om dat hij schrijft met zijn ervaringen in het inmiddels door de nationaalsocialisten gedomineerde Europese vasteland in het achterhoofd.

Hayek ziet een min of meer onontkoombare ontwikkeling van de 'socialistische planningsgedachte' en 'planeconomie' naar centralisatie van de staatsmacht en toe-eigening van die macht door een dictator à la Stalin, Mussolini en Hitler. Vanuit dat perspectief vreest hij de staatsgeleide oorlogseconomieën van de geallieerden. Hij richt zijn pijlen op de geschriften van auteurs als Keynes, Polanyi, Beveridge en Mannheim, die allemaal een democratische planning voorstonden en een vorm van geleide economie.

Hayek stelt dat hij niet terug wil naar het laissez faire liberalisme, 'gemeenschappelijk problemen zo rationeel mogelijk [wil] aanpakken' en geen bezwaren heeft tegen planning 'in algemene zin'. Zijn punt, zo zegt hij, betreft de aanpak van 'de planners'.

***'De vraag is of het voor dit doel [de planning van onze gemeenschappelijke zaken] beter is dat de houder van de dwangmacht zich in het algemeen beperkt tot het scheppen van voorwaarden waaronder de kennis en het initiatief van het individu de optimale ruimte krijgen, zodat het individu vervolgens met het grootste succes kan plannen, of dat voor rationeel gebruik van middelen een centrale leiding en organisatie nodig is van al onze activiteiten, aan de hand van een of andere bewust opgestelde "blauwdruk".'*⁴⁶**

Deze vraag is een retorische vraag. Hayek heeft hiervoor al gezegd dat de moderne Europese geschiedenis er een is geweest van 'bevrijding van het individu van de banden die hem hadden gebonden aan de gebruikelijke of voorgeschreven manier van handelen bij de uitoefening van zijn gewone activiteiten.'⁴⁷

Hayek ziet het fout gaan waar de 'gemeenschappelijke zaken', oftewel de 'collectieve inspanningen', gepland gaan worden aan de hand van 'een of andere bewust opgestelde blauwdruk'. Schep liever de voorwaarden zodat het individu zijn of haar kennis en initiatief kan ontplooiën en zelf succesvol kan plannen.

Omdat er in het aangehaalde citaat (of elders) niet staat: met het grootste succes kan plannen om/hoe het collectief bepaalde doel te bereiken, lijkt er een lek te zitten in de redenering van Hayek. Het 'grootste succes' zou het bereiken van het collectief bepaalde doel kunnen zijn. Maar als dat niet wordt benoemd kan het

⁴⁶ Hayek (2022 [1944], pp. 53-54).

⁴⁷ Hayek (2022 [1944], p. 35).

‘grootste succes’ voor elk individu anders zijn, al naar gelang situatie en belang, en het collectieve doel niet of slechts beperkt bereikt worden.

Maar er zit geen lek in de redenering. Als Hayek zijn pijlen richt op ‘het extreme standpunt’ dat werd ingenomen in een (toentertijd) alom geprezen boek over het programma van de zogenaamde ‘planning voor vrijheid’, wordt duidelijk dat hij helemaal niet zit te wachten op een ‘sturing van alle sociale krachten in de richting van vooraf gekozen doelen’. ‘Planning voor vrijheid’ betekent dat we niet langer gebruik maken ‘van de spontane krachten die in een vrije samenleving aanwezig zijn’ en ‘afzien van krachten die tot onvoorziene resultaten leidden’.⁴⁸

Deze ‘spontane krachten’ komen een paar keer terug in het essay. Onder meer in het hoofdstuk over ‘Het einde van de waarheid’, waarin Hayek stelt dat:

‘de geest van het totalitarisme (..) elke menselijke activiteit veroordeelt die wordt verricht omwille van zichzelf en zonder bijbedoelingen. Wetenschap om de wetenschap, kunst om de kunst, zijn even verfoeilijk voor de nazi’s als voor onze socialistische intellectuelen en communisten. Elke activiteit moet haar rechtvaardiging vinden in een bewust sociaal ideaal. Er mag geen sprake zijn van spontane, ongeleide activiteit, omdat deze resultaten kan opleveren die niet te voorzien zijn en waarin het plan niet voorziet. Het zou iets nieuws kunnen opleveren, waar in de filosofie van de planners nog niet aan was gedacht. Dit beginsel wordt zelfs uitgebreid tot spelen en amusement.’⁴⁹

Hayek wordt beschouwd als een van de grondleggers van het neoliberalisme. De weg naar de slavernij behoort tot het fundament van dit gedachtengoed. Kort gezegd is het voornaamste verschil tussen het negentiende eeuwse klassieke liberalisme en het neoliberalisme, dat in het klassieke liberalisme de overheid zich beperkte tot veiligheid en buitenlands beleid.⁵⁰ In het neoliberalisme heeft de overheid daarbij een rol als ‘marktmeester’ en een minimale rol als het gaat om zaken als sociale zekerheid en onderwijs.

De in 1947 mede door Hayek opgerichte Mont Pèlerin Society speelde een cruciale rol in de groei van het neoliberalisme als internationale beweging en de werkwijze van deze beweging.⁵¹ Die werkwijze hield niet in partijvorming en met een partij meestrijden om een meerderheid in het parlement, maar ideevorming en verspreiding van het neoliberale gedachtengoed onder opiniemakers, journalisten,

⁴⁸ Hayek (2022 [1944], p. 41). Hayek doelt hier overduidelijk op het boek *Man and Society* van Karl Mannheim (1971), waarvan een eerste versie verscheen in het Duits in 1935, en de eerste en uitgebreide versie in het Engels in 1940. Deel V van dat boek heet *Planning for freedom*. De cursiveringen in het citaat van Hayek zijn van de auteur (HP).

⁴⁹ Hayek (2022 [1944], pp. 173-174). Hayek geeft als voorbeeld bij dat ‘spelen en amusement’ schaken en haalt een citaat uit totalitaire hoek aan, waarin wordt opgeroepen een eind te maken aan de ‘neutraliteit van het schaakspel. Wij moeten de formule “schaken om het schaken” eens en voor altijd afwijzen, net als de formule “kunst om de kunst”.’

⁵⁰ In veel West-Europese staten inclusief ‘koloniaal beleid’, dat wil zeggen het veroveren, behouden en het (door ‘eigen’ bedrijven laten) exploiteren van koloniën.

⁵¹ Over de opkomst van het neo-liberalisme in Nederland, zie Mellink en Oudenampsen (2022).

wetenschappers en ambtenaren. Zo zou dit neoliberale gedachtegoed overal politieke partijen, wetenschap, publieke opinie en beleidsvorming kunnen beïnvloeden.⁵²

Hayek gebruikt het beeld van een tuinman als metafoor voor de ‘marktmeester’: beiden scheppen voorwaarden voor anderen (planten respectievelijk bedrijven) om te kunnen groeien.

‘De houding van de liberaal ten opzichte van de maatschappij is als die van de tuinman die een plant verzorgt en die, om de meest gunstige omstandigheden voor de groei tot stand te kunnen brengen, zo veel mogelijk moet weten over de structuur en werking van die plant.’⁵³

Dit beeld van de liberaal als tuinman is onderdeel van Hayeks kritiek op het liberalisme van de negentiende eeuw, zij het dat Hayek duidelijk aangeeft dat hij beseft dit een kritiek achteraf is, en dat de ontwikkeling van het liberalisme zoals die zich heeft voorgedaan wellicht onvermijdelijk en noodzakelijk was.

Het beeld van de tuinman en zijn tuin is sympathiek en simpel. Toch gaan in dit citaat vragen of thema’s schuil die ons lang kunnen bezighouden. Twee ervan, namelijk ‘de scheiding van staat en markt’, en ‘concurrentie en consumptie’, zijn te beschouwen als nieuwe componenten van het proces van individualisering, en behandelen we in de volgende paragrafen.

4.2 De scheiding van staat en markt

Een tuin is een omheinde ruimte waarbinnen planten, struiken en bomen worden verzorgd door de tuinman, afgezonderd van de omringende natuur.

De angst voor de tuinman die een plan heeft voor zijn tuin

Uiteindelijk gaat De weg naar slavernij maar in beperkte mate over ‘de vrije markt’, de voorwaarden waaronder een markt vrij kan zijn, wat een ‘vrije markt’ is en wat

⁵² Hoewel Hayek noch Mellink en Oudenampsen hem aanhalen, doet deze gedachtegang en werkwijze sterk denken aan het werk van de (marxistische) schrijver, journalist en politicus Antonio Gramsci, die door het bewind van Mussolini in 1926 gevangen is gezet. In zijn *Prison Notebooks* (1986 [1919-1935]) schrijft Gramsci onder meer over onderwijs, intellectuelen, politiek en de burgerlijke samenleving. Verbindend thema hierbij is de strijd om hegemonie en het idee dat een overheersende klasse niet alleen beschikt over (de meeste) politieke en economische dwangmiddelen, maar ook over cultureel-moreel draagvlak dat de maatschappelijke orde rechtvaardigt, waarbinnen de positie van de overheersende klasse vanzelfsprekend en veilig is (ideologie). De strijd om de macht is altijd ook een strijd om de (heersende) ideeën, en vergt daarvoor een ‘mars door de instituties’. Hayek (a.w., p169) is zelf nogal fel op ‘verschillende theoretici van het totalitaire systeem’, om te beginnen Plato, die ‘nobe leugens’ (Plato (2005), p119 e.v.) gebruiken, ‘gebaseerd op bepaalde opvattingen over feiten die vervolgens worden uitgewerkt tot wetenschappelijke theorieën om een vooropgezette mening te rechtvaardigen.’ Niettemin lijkt Hayek voor de *Mont Pelèrin Society* goed gekeken te hebben naar de werkwijze van totalitaire regimes. In het vertoog van Mellink en Oudenampsen (2022) over de ‘inheemse’ ontwikkeling en verspreiding van het neoliberale gedachtegoed vanaf de late jaren veertig is een grote rol weggelegd voor de als econoom opgeleide ambtenaren en beleidsmedewerkers bij de planbureaus en ministeries in Den Haag. Zie noot 55 voor meer over de ‘nobe leugens’ van Plato.

⁵³ Hayek (2022 [1944], p. 38).

een vrije markt wel of niet oplevert of kan opleveren (denk aan vormen van marktfalen), zowel bedoeld als onbedoeld (zoals negatieve externe effecten).

Zoals de titel *De weg naar slavernij* al zegt gaat het vooral om de dreiging en werking van autoritaire regimes, en hoe die regimes kunnen ontstaan en zich in stand kunnen houden. In de beeldspraak van de tuin: Hayek heeft het vooral over de gevaren van de omringende natuur (de publieke sfeer/de politiek), en minder over wat er in de tuin zelf (de markt/de economie) gebeurt.

De belangrijkste 'theoretici van het totalitaire systeem' (Hayek, zie noot 52) oftewel de vijanden van de 'open samenleving, waarin individuen met persoonlijke beslissingen worden geconfronteerd'⁵⁴, zijn Plato en Marx (en Hegel). Plato omdat hij een standenmaatschappij zou voorstaan en daarin de regering belegde bij daartoe geselecteerde en opgeleide heersers.⁵⁵ En Marx omdat hij de productiemiddelen wilde collectiviseren, hetgeen tot een enorme machtsconcentratie bij de staat zou leiden.

De door beide theoretici geïnspireerde socialisten hebben een sterke staat nodig om uitvoering te geven aan 'het plan', waarin de belangrijkste maatschappelijke doelen zijn vastgelegd. Alles wordt ondergeschikt gemaakt aan het bereiken van de doelen in het plan, deze heiligen de middelen. Alles wat afwijkt van het doelbereik, daar niet aan bijdraagt of om zichzelfwille wordt gedaan (de 'kunst om de kunst', de 'wetenschap om de wetenschap',...) leidt af en dient te worden tegengegaan. In een autoritair regime dat nodig is om 'het plan' te laten slagen is dus geen ruimte voor het individu als 'doel in zichzelf' (Kant) of vrije individuen.

Hayek geeft meerdere redenen waarom het 'plansocialisme' niet kan en niet mag werken. Wat betreft dat niet mógen werken zal duidelijk zijn dat Hayek genoeg voorbeelden had om aannemelijk te maken dat er een groot gevaar schuilt in het concentreren van alle politieke en economische macht in één hand. Daarbij komt dat alles zien en inzetten als middel om bepaalde collectieve doelen te bereiken de dood in de pot is voor vernieuwing, innovatie en activiteiten met van te voren onbepaalde uitkomsten, zoals spel.⁵⁶

⁵⁴ Popper (2009 [1943, 1945], p. 205).

⁵⁵ In de Nederlandse vertaling van *De ideale staat*, loopt het verhaal, nadat de 'nobeles leugen' (zie Hayek, 2022 [1944], p. 169 en noot 52) is verteld, als volgt door: (...), maar nu moet je toch ook maar naar de rest van het verhaal luisteren. (...) Over het algemeen zult u kinderen krijgen van uw eigen soort, maar omdat u nu eenmaal familie bent van elkaar kan het voorkomen dat een gouden mens een zilveren kind krijgt en een zilveren een gouden, enzovoort. Nu is de eerste en belangrijkste opdracht die god de leden van de regering geeft dat zij hun beschermende taak op geen enkel terrein zo goed moeten vervullen en nergens zo scherp op moeten letten als op hun kinderen – welk soort metaal die in hun psyche hebben meegekregen. Als hun eigen kinderen alleen maar verguld en onder dat verguldsel van brons of van ijzer zijn, moeten ze die zonder enig medelijden de maatschappelijke status toewijzen die bij hun aanleg past en hen degraderen naar de lagere beroepen. (Plato, 2005, pp. 123-124). En omgekeerd, kinderen moeten kunnen 'promoveren', als zij geboren uit 'ijzeren' ouders, toch van goud blijken te zijn. Plato lijkt dus wel degelijk oog te hebben voor 'sociale mobiliteit', naast dat hij grote nadruk legt op de 'opvoeding' van heersers en voor de selectie ervan allerlei kwaliteitseisen voorstelt. Dit zet hij tegenover een democratie, waarbij de heersers ofwel worden toegewezen door loting, ofwel op basis van stemmen door het volk.

⁵⁶ Dit was ook de boodschap van Huizinga's (1977 [1938]) *Homo Ludens*.

Dat het plansocialisme niet kán werken heeft vooral te maken met ‘de complexiteit van de arbeidsverdeling’. Het is niet meer mogelijk voor een persoon of een raad om alle beschikbare informatie over factoren die in besluitvorming moeten worden meegenomen te (over)zien en te wegen. Daardoor is ‘decentralisatie’ van besluitvorming nodig, en daarmee een ander mechanisme voor afstemming en balans dan ‘bewuste controle’.

‘En omdat details van de veranderingen die onafgebroken van invloed zijn op de voorwaarden van vraag en aanbod van de verschillende goederen, nooit allemaal bekend kunnen zijn of snel genoeg kunnen worden verzameld en verspreid door één enkel centrum, is een andere manier van registreren nodig die automatisch alle relevante effecten van individuele acties vastlegt en op grond daarvan tegelijkertijd in een leidraad voor alle individuele beslissingen kan voorzien.

Dit is precies wat het prijssysteem van het concurrentiebeginsel doet, en wat geen enkel ander systeem zelfs ook maar belooft te bereiken.’⁵⁷

Hayek is tot slot vrij duidelijk dat hij geen heil verwacht van een middenweg tussen ‘individualistische concurrentie en centrale sturing.’ Het zijn ‘alternatieve, elkaar uitsluitende beginselen’ voor hetzelfde probleem.⁵⁸

Planning (regulering) is nodig en gewenst om het concurrentiebeginsel optimaal te laten werken, onder meer door het tegengaan van monopolies en voor een transparant prijsmechanisme. Maar we moeten er verre van blijven als het gaat om de inzet van de productiemiddelen en het sturen op de productie. Hayek zet daarmee in op een strikte scheiding tussen markt en staat, of economie en politiek.

De afzondering van de economie van de politieke sfeer

Giddens noemt de vrijheid om een arbeidscontract af te sluiten cruciaal voor de scheiding van economie en politiek.⁵⁹ Hiervoor stuiten we al op dit arbeidscontract, als een wat onderbelicht bijproduct van de Franse revolutie.

In de eerste fase van de moderniteit (de burgerlijke moderniteit), bewerkstelligt de burgerij ruimte voor het sluiten van contracten in de sfeer van productie en consumptie, met een centrale rol voor de prijs van het verhandelde. Daarbij was het idee dat de prijs de verhoudingen tussen vraag en aanbod weerspiegelt. Voor de inzet van arbeid ontstond zo een arbeidsmarkt. Op die arbeidsmarkt reguleerde het prijsmechanisme de inzet, kwaliteit, omvang en locatie van de arbeidsinzet. Dit betekende de commodificatie of tot ‘verhandelbaar product’ maken van de arbeid.

Voor het individu kwam er een scheiding in zijn (dit verhaal betrof in eerste instantie inderdaad vooral mannen) dagelijkse en levenspad. In het dagelijks en levenspad kwam er een duidelijk onderscheid tussen arbeidstijd en overige (‘vrije’) tijd. In de

⁵⁷ Hayek (2022 [1944], pp. 67-68).

⁵⁸ Hayek (2022 [1944], p. 60).

⁵⁹ Giddens (1981).

arbeidstijd verrichte de arbeider op basis van een contract voor een bepaald aantal uren op een bepaalde plaats een bepaald type arbeid voor zijn werkgever/contractpartner. De overige uren kon hij doorbrengen in de privésfeer van zijn huis en in de publieke sfeer. Het gezag en het geweldsmonopolie van de overheid beperkte zich daarbij meer en meer, zij het niet uitsluitend, tot de publieke sfeer, terwijl op de arbeidsvloer het gezag van de werkgever gold.

Waar men in de publieke sfeer niet ontkomt aan het gezag en het geweldsmonopolie van de overheid, geldt op de vrije arbeidsmarkt dat de werknemer zijn arbeidscontract kan opzeggen. Dat betekent dat daar werkgevers concurreren om de werknemers, en werknemers een mogelijkheid hebben om werk en een werkgever te zoeken die bij hun (doelen) past.

Vanzelfsprekend is in dit verhaal de vrijheid van een werknemer die beschikt over schaarse kwaliteiten groter dan die van de inwisselbare werknemer, de werknemer die makkelijk kan worden vervangen omdat er (ter plaatse) een overaanbod is van zijn arbeidskwaliteiten.

De relatieve afzondering van de economie, in het bijzonder het kapitalistische arbeidscontract en de arbeidsmarkt, betekende nog op een andere manier een scheiding. Deze tweede scheiding is er een in zeggenschap over de verschillende machtsbronnen.

In de burgerlijke moderniteit ontworstelt de burgerij zich van de voorheen heersende feodale verhoudingen. Eerst in de Lage Landen, de Hanzesteden en Engeland, later in andere delen van het Europese continent. Aanvankelijk gebeurt dit in de meeste landen onder de paraplu van, en in samenwerking met absoluut heersende vorsten. Burgers en (absolute) vorsten hebben een gezamenlijk belang in eenheidsstaten, goed geregeld en centraal geldverkeer, basisonderwijs, de ontwikkeling van een nationale infrastructuur en de steun van het nationale leger in het creëren en exploiteren van koloniën.

Wanneer de feodale structuren opgeruimd zijn en de eenheidsstaten industrialiseren, is er in het midden van de negentiende eeuw een nieuwe golf van revoluties, waarmee de burgerij de macht van de absolute vorst inperkt en een begin maakt met de opbouw van een rechtsstaat en democratisering.⁶⁰

Na de Eerste Wereldoorlog en de Russische revolutie van 1917 wordt het kiesrecht algemeen, dat wil zeggen voor alle volwassen mannen en meestal tegelijkertijd, of heel gauw ook, voor alle volwassen vrouwen. Dat betekent dat het individu een stem krijgt, en kan meedenken en meebeslissen over publieke aangelegenheden, inclusief het verkrijgen van publieke middelen (bijvoorbeeld uit belastingen en accijnzen) en de inzet van die publieke middelen (in onderwijs, infrastructuur, het leger, enz.).

⁶⁰ Denk in Nederland aan de Grondwet van 1848, waarbij de ministeriële verantwoordelijkheid voor het handelen van de vorst werd ingevoerd, vrijheid van vereniging en organisatie een grondwettelijke basis kreeg en de Staten-Generaal een Tweede Kamer kreeg in de vorm van een representatieve democratie (zij het in eerste instantie alleen van en door vermogende witte mannen).

Met de scheiding tussen economie en politiek, of zoals Giddens prefereert: de relatieve afzondering van de economie van de politiek, impliceert de commodificatie van de arbeidsinzet dat de werknemer een transactie aangaat met een werkgever. Geregeld door het arbeidscontract wordt de arbeidsinzet geruild voor loon en niet langer afgedwongen door (de dreiging van) geweld van de feodale heerser. Omdat de werknemer niet de opbrengst van zijn arbeidsinzet verkoopt, maar alleen de arbeidsinzet zelf, valt de opbrengst van de arbeidsinzet niet toe aan de werknemer, maar aan de werkgever.

Het (positieve) verschil tussen de opbrengst en de kosten van de productie ziet de werkgever als vergoeding voor de inzet van de overige productiemiddelen (het kapitaal) die hij heeft ingebracht. Voor zover er na aftrek van de kosten van het ingebrachte kapitaal nog een rest- of meerwaarde resteert (de winst), valt deze toe aan de werkgever/eigenaar van het kapitaal.

Waar in de publieke sfeer een werknemer een stem kan uitbrengen en zich kan bemoeien met de inzet van het publieke kapitaal, heeft diezelfde werknemer deze mogelijkheid niet in de economische sfeer. Zeggenschap over de (inzet van) privaat kapitaal is zo afgezonderd van de werknemer én van het burgerschap (en dus de democratische staat), dat beperkt blijft tot de publieke sfeer.⁶¹

Eigendom als bron van individualisering

Naast het kapitalistische arbeidscontract is eigendom het tweede mechanisme waarmee de economie wordt afgezonderd van de politiek en publieke sfeer. Oorspronkelijk was de belangrijkste vorm van eigendom land, waarbij meestal hoorde alles wat op het land stond en leefde, tot en met mensen toe.

In de vroege moderniteit komt daar geld bij, en in de industriële moderniteit fabrieken, machines, grondstoffen e.d. In de late moderniteit betreft eigendom naast materiële middelen steeds meer 'culturele' en 'virtuele' middelen, zoals kennis (patenten, octrooien, kennisinstututen), rechten (beeld-, muziek-, kopij-, software-, enz.) en data (zoals gegenereerd door het internetverkeer en de sociale media).

Wat in dit verband vooral van belang is, is dat eigendom de eigenaar een recht van controle op en beschikkingsmacht over het eigendom geeft.⁶² Daarmee is dus wat er kan, mag en/of moet gebeuren met allerlei materiële middelen, en in toenemende mate culturele middelen, afgezonderd van de politiek en politieke sfeer, en in handen van de individuele eigenaren.

Vanzelfsprekend geldt dit in verschillende gradaties en zijn er in meer of mindere mate politiek bepaalde regels en beperkingen ten aanzien van het gebruik en de vervreemdbaarheid van eigendom. Niettemin is het in het algemeen zo dat de

⁶¹ Giddens (1985, p. 128).

⁶² Giddens (1985, p. 114).

eigenaar het initiatief heeft en bepaalt wat er met de eigendom wordt gedaan, en voor welk doel dat wordt ingezet. Geheel in lijn met hoe Hayek dit graag zag.

Macfarlane legt een heel duidelijke link tussen eigendom en individualisme.⁶³ Hij ziet dit verband teruggaan tot minstens de dertiende eeuw, en vindt in de hiermee samenhangende vroege aanzetten tot kapitalisme en vrije markteconomie een verklaring voor de sterke opkomst van het handelskapitalisme, het imperialisme en de voorlopersrol van Engeland in de industrialisering.

Net als Hayek ziet Macfarlane het (handels)kapitalisme opkomen waar een (stedelijke) burgerij zich min of meer kan ontworstelen aan de greep van feodale heren, en steden allerlei vrijheden en rechten (tolheffing, marktrechten e.d.) verkrijgen en daarmee mogelijkheden 'hun eigen ding' te doen. Dat is eerst vooral handel, en gaandeweg steeds meer productie voor de (bovenlokale) handel.

Eigendom was daarvoor cruciaal: voor de continuïteit van de productie in familiebedrijven, als onderpand voor leningen en als grondslag voor de toe-eigening van de winst. Met eigendom beschikt het individu over de (controle over) middelen om zijn eigen doelen na te streven. Dit stimuleert het individu, beloont het succesvolle individu en zorgt zo indirect voor economische groei, de doorontwikkeling van het kapitalisme en een mate van welvaart die ongekend is in alle andere economische modellen, in het bijzonder het plansocialisme.

Macfarlane ziet dit relatief vrijgevochten Engelse dna terug in een aantal Angelsaksische koloniën, vooral die waar de Engelse kolonisten relatief vrij spel kregen omdat er ter plaatse geen of slechts zwakke 'feodale' structuren en landbouwende bevolkingen waren (met name Australië, Nieuw Zeeland en Noord-Amerika).⁶⁴ De Amerikaanse Grondwet weerspiegelt duidelijk een vrijwel onaantastbare status van het eigendom, veel ruimte voor de vrije burger en een beperkte rol voor de overheid.

Uiteindelijk heeft de groei van het kapitalisme geleid tot een groei van de materiële welvaart, die zich voor een steeds groter deel van de bevolking heeft vertaald in (meer) particulier eigendom: eigen land, een eigen huis, een eigen auto, en zo verder. Dit geeft een materiële basis aan het proces van individualisering. Zo is het bezit van een eigen woning door huishoudens in de afgelopen 25 jaar met twintig procent opgelopen tot 70%. Zeven van de tien huishoudens genieten nu de vrijheden (en lasten), die gepaard gaan met het bezit van een eigen huis.

Het particuliere autobezit is toegenomen van 0,8 auto per huishouden in de jaren negentig tot 1,1 auto per huishouden begin jaren twintig. Vanwege de sterke groei in het aantal kleine huishoudens is in dezelfde periode het aantal auto's gestegen van 350 naar 500 per 1000 inwoners. Er rekening mee houdend dat een fors deel van de bevolking niet zelf kan of mag autorijden, betekent dit dat het overgrote deel

⁶³ Macfarlane (1985).

⁶⁴ Macfarlane (1985, p. 202).

van de volwassen bevolking de lasten ervaart van een eigen auto (of auto's), maar ook een vrij grote autonomie heeft wat betreft zijn of haar eigen verplaatsingsgedrag.

Met deze voorbeelden van particulier eigendom bewegen we weg van de inzet van kapitaal in de productie, naar de inzet van kapitaal in de sfeer van consumptie (of: het rijk van de vrijheid). Daar gaan we nog iets verder op in aan het einde van de volgende paragraaf.

Als we de economie zien als een tuin, afgezonderd van de omringende publieke sfeer en politiek, dan krijgt de economie trekken van 'spel', zoals beschreven door Huizinga in Homo Ludens. Het is tot op zekere hoogte een eigen wereld, met eigen voorzieningen (eigendom), eigen spelregels en scheidsrechters⁶⁵, die voor een groot deel opereert buiten de publieke sfeer. En, zoals Hayek graag zag, met de mogelijkheid voor eigenaren eigen doelen na te jagen, los van wat in de politiek, al dan niet op basis van democratische besluitvorming, als wenselijke of juist niet-wenselijke doelen wordt gezien.

Voor het individu betekent het bestaan van deze relatief afgezonderde economie een eigen tuin of speelruimte om dingen anders te doen en een eigen draai te geven aan de inzet van zijn of haar eigendom en de eigen arbeidskracht. Daarbij moet men wel in acht blijven nemen dat er grote verschillen (ongelijkheden) tussen individuen bestaan in toegang tot en omvang van de eigen tuin en de mogelijkheden die te betreden en te benutten.

4.3 Concurrentie en consumptie

Het concurrentiebeginsel

De tuinman van Hayek moet planten verzorgen en de meest gunstige omstandigheden voor de groei tot stand brengen. Doet hij dat niet, dan neemt de natuur uiteindelijk de tuin over en is er geen sprake meer van een afgezonderde ruimte met van de omringende natuur afwijkende beplanting. Bij die 'gunstige omstandigheden' valt niet alleen te denken aan zaken als soort aarde, bemesting, belichting en bewatering, maar ook aan concurrentie met andere dan de gewenste planten en bedreigingen door schimmels en dieren.

Hier maakt de tuinman keuzes: 'gunstig' voor wie? Mag de ene plant groeien, of de andere? Wat is kruid, en wat onkruid? Mag de plant groeien, of mag het beest eten? Zelfs als de tuinman zegt niet te kiezen, maakt hij keuzes, in die zin dat zijn handelen

⁶⁵ Toen begin jaren negentig besloten werd tot de inrichting van één Europese markt zette dat een heel circus van wet- en regelgeving in gang om die markt te realiseren. Markten bestaan dus niet bij afwezigheid van regels en overheidsingrijpen, maar vergen overheden om die markten te regelen en de regels te handhaven, bijvoorbeeld om monopolievorming tegen te gaan, een stabiel geldstelsel in te richten en de naleving van contracten te borgen. Interessant daarbij is dat een deel van deze regelgeving, opgesteld door democratische staten, vastlegt dat de staat zich voortaan niet meer met bepaalde zaken mag bemoeien of alleen nog op een bepaalde wijze. Denk bijvoorbeeld aan aanbestedingsregels. Denk ook aan vrijhandelsverdragen waarin arbitragehoven worden ingeregeld, waar bedrijven klachten kunnen indienen over 'marktversturende' acties van overheden.

altijd van invloed zal zijn op de verhoudingen tussen de diverse planten en dieren in zijn tuin. Zelfs het besluit om te stoppen met tuinieren en de tuin te laten verwilderen, is een besluit dat in het voordeel van sommige planten en dieren werkt, en in het nadeel van andere.

Als Hayek spreekt over het (betere) alternatief voor centrale planning door een autoritair regime, dan valt al snel het woord 'concurrentiebeginsel'. Hij is ervan overtuigd dat:

'(...) heuse concurrentie, waar die tot stand kan worden gebracht, een beter middel is om individuele inspanningen te sturen dan enig ander middel. (...) Het economisch liberalisme (...) beschouwt het concurrentiebeginsel als superieur, niet alleen omdat het onder de meeste omstandigheden de meest efficiënte methode is die we kennen, maar met name ook omdat het de enige methode is waarmee onze activiteiten op elkaar kunnen worden afgestemd zonder dwang of willekeurige ingrepen door een autoriteit.'⁶⁶

Hayek onderkent dat voor sommige (collectieve) goederen het concurrentiebeginsel niet kan werken, en dat er een juridisch kader nodig is om het concurrentiebeginsel te laten werken. Vooral dat laatste maakt hem een neoliberal. Dit juridisch kader lijkt bedoeld met de 'gunstige omstandigheden' waar de tuinman voor heeft te zorgen. Toch blijft de vraag hoe we de concurrentie in Hayeks tuin precies moeten zien.

Overlevingsstrijd, concurrentievoordeel en prijsmechanisme

De manier waarop Hayek spreekt over concurrentie doet denken aan de Darwiniaanse survival of the fittest. Dat duidt niet zozeer op het recht van de sterkste, maar op de beste overlevingskansen voor dat organisme dat zich het beste aan de lokale omstandigheden aanpast.

Het idee van Hayek, zoals hiervoor beschreven, is dat je dat overleven niet kunt plannen, want dat is veel te ingewikkeld. De overlevingsstrijd in de (vrijgelaten, niet gereguleerde) natuur is uiteindelijk het meest efficiënte mechanisme om 'de individuele inspanningen te sturen' en de natuur als geheel te laten floreren. Dus, laat individuele ondernemers concurreren om de niches in de markt te bezetten, laat het prijsmechanisme zijn werk doen en uiteindelijk overleven de best aan de markt aangepaste ondernemingen.

De vraag is hoe dit moet werken in een tuin. Een tuin wordt afgezonderd van de natuur om onder de regie van een tuinman bepaalde planten te laten groeien, en andere juist niet. De tuin moet aardbeien en wortels opleveren, terwijl we geen brandnetels, bramen en Japanse duizendknoop willen, ook al zijn die laatste planten concurrerender en nemen die de tuin over als de tuinman niet ingrijpt. Net zoals de binnenstad van Amsterdam wordt overgenomen door toeristenwinkels, als de tuinman van de binnenstad niet ingrijpt, of er zelfs geen tuinman is of mag zijn.

⁶⁶ Hayek (2022 [1944], p. 55).

Als het erom gaat de planten zelf te laten uitmaken welke het beste is aangepast aan de situatie in de tuin, kan de tuinman de uitkomst van deze concurrentiestrijd beïnvloeden door zo op de situatie in de tuin te sturen, dat de kans dat de gewenste planten overleven het grootst is.

Dat vergt alsnog veel kennis van de tuinman over bemesting, bewatering, bezonning, en zo verder, èn veel handelen. De tuinman zal voor de juiste bemesting en bewatering moeten zorgen en schaduwgevende bomen moeten snoeien of rooien.

Hij zal kortom veel moeten doen om de tuin af te zonderen en afgezonderd te houden van de natuur, en wel op zo'n manier, dat de tuin bij uitstek geschikt is voor de teelt van aardbeien of van de teelt van boontjes, en niet voor brandnetels of bramen.

Dat impliceert dat de tuinman meerdere soorten tuinen moet ontwikkelen, en bovendien moet nadenken over areaalomvang van de tuinen, waarbij het areaal van de aardbeientuin moet overeen komen met de vraag naar aardbeien, en van de boontjestuin met de vraag naar boontjes. Al met al begint het werk van de tuinman zo aardig op dat van een planeconoom te lijken...

De Japanse duizendknoop is een invasieve exoot, met vooralsnog weinig natuurlijke vijanden in Nederland, snelgroeiend en moeilijk te beheersen. Kortom, een zeer succesvolle plant die in geen tijd de aardbeientuin overneemt, als de tuinman niet ingrijpt. In economische termen gedraagt de plant zich als een monopolist. De oprechte neo-liberaal is gelijk overtuigd dat wet- en regelgeving gericht op het tegengaan van monopolies terecht is.

De vraag is dan wel waarom we zo enthousiast moeten zijn over het concurrentiebeginsel, als dat van zichzelf tendeert naar monopolievorming. Of tenminste oligopolies en kartels, vergelijkbaar met natuur- en landschapstypen in de ecologie, waarin bijvoorbeeld in beuken-eikenbossen wel beuken en eiken voorkomen, maar essen en elzen amper of niet levensvatbaar zijn.

Een tuinman die de concurrentie tussen de planten in zijn tuin bevordert krijgt waarschijnlijk bramen en Japanse duizendknoop, en nauwelijks of geen aardbeien en boontjes. Met andere woorden, bevorderen van concurrentie betekent ongewisse uitkomsten en bemoeilijkt het voortbrengen van gewenste uitkomsten.

Hayek laat de tuinman individuele inspanningen van concurrenten sturen door het prijsmechanisme. Het woord 'sturen' wringt hier, want sturen doe je op een doel. Maar enerzijds lijkt Hayek wars van sturen op collectieve doelen, en anderzijds is een tuinman die 'stuurt' op 'individuele' doelen een contradictio in terminis. Hooguit kan een tuinman bepaalde planten (individueen) faciliteren in het najagen van hun eigen doelen. Buiten dat dan ongewis is wat de tuin gaat opleveren, is ook de vraag wat 'faciliteren' of 'bevorderen van concurrentie' inhoudt.

Met de vergelijking met sport in het achterhoofd is het niet genoeg om voor iedereen dezelfde regels te laten gelden, als je niets regelt over wie waaraan mag deelnemen. Voor 'eerlijke' wedstrijden wordt volop 'gediscrimineerd' teneinde min of meer 'vergelijkbare' deelnemers te krijgen naar geslacht, leeftijd, gewichtsklasse, etc.

Doe je dat niet dan is de kans groot dat mannen, volwassenen en sporters met een hoog gewicht het winnen van vrouwen, kinderen en mensen met een laag gewicht. De vraag is of Hayek dit voor ogen had bij het creëren van een 'juridisch kader' en randvoorwaarden voor de werking van het concurrentiebeginsel. Waarschijnlijker is het omgekeerde.

De inzet bij de invoering van de Europese markt begin jaren negentig en het sluiten van vrijhandelsverdragen onder regie van de WTO is het vergroten van markten door het buiten werking stellen van tarieven, belastingen, kwaliteitseisen en wat dies meer zij, die tot dan de in- en uitvoer tussen landen beperkten of bemoeilijkten, en kosten toevoegden aan producten en diensten van buiten het eigen land. Grotere markten betekent meer consumenten en, initieel, meer producenten, en dus meer concurrentie.

De veronderstelling is dat deze concurrentiestrijd wordt gewonnen door aanbieders die een bepaald voordeel hebben op de concurrentie, en met een lagere prijs voor hun product op een grotere markt dit voordeel meer kunnen uitnutten door de schaalvoordelen die die grotere markt biedt. Bij die concurrentievoordelen kan worden gedacht aan de nabijheid van grondstoffen en mijnen; water; grond geschikt voor wijngaarden, veeteelt of juist graan; een universiteit met specifieke kennis, enz.

Ruimte maken voor het concurrentiebeginsel betekent ruim baan geven aan degenen met een concurrentievoordeel. Dat lijkt het tegendeel van een inzet op kansengelijkheid en 'fair play'. Het is als de tuinman die met de andere tuiniers op het volkstuincomplex afspreekt de hekken tussen de tuinen te verwijderen en ruimte te geven aan de planten die zich het meest senang voelen op dat volkstuincomplex.

Individueel concurrentievoordeel, arbeidsdeling en individualisering

De sturing op de individuele inspanningen waarvan Hayek spreekt lijkt te betekenen dat het individu geacht wordt op zoek te gaan naar zijn of haar relatieve concurrentievoordeel.

Maar je kunt als individu wel van alles willen, de markt heeft maar zoveel ruimte voor mensen die staal, wijn, kaas of auto's willen maken, potten willen bakken, willen basketballen of musiceren. En vervolgens is het zeer wel mogelijk dat die anderen, die hetzelfde als jij willen, een voordeel ten opzichte van jou hebben in het realiseren van hun individuele doelen. Omdat ze dicht bij de grondstoffen of een haven zitten, over meer talent beschikken, in een omgeving zijn opgegroeid waar hun een

bepaalde vaardigheid met de paplepel is meegegeven of een erfenis meekrijgen, die hun helpt de eigen doelen na te streven.

Sowieso beschikt slechts een kleine minderheid van de bevolking over het kapitaal en de mogelijkheden om de productie van het een of het ander als eigen doel te formuleren. Voor de overgrote meerderheid is dit geen optie. In Nederland kunnen tien miljoen mensen alleen hun arbeid ‘verkopen’ en zijn ‘werknemer’.

Voor al het werk geldt dat er sprake is van een steeds sterker wordende ‘arbeidsdeling’, dat wil zeggen, een steeds verdere op- en uitsplitsing van het type banen dat mensen kunnen hebben. Sinds Durkheim wordt deze arbeidsdeling gezien als een belangrijke bron van individualisering.⁶⁷ Zowel de arbeidsdeling als de daaruit voortvloeiende individualisering zijn onbedoelde gevolgen. Het zijn geen nagestreefde individuele of collectieve doelen, maar voorbeelden van de ongewisse uitkomsten van maatschappelijke ontwikkelingen, zoals in dit geval de groei en diversificatie van de bevolking en de economie, en de werking van het concurrentiebeginsel.

De arbeidsdeling leidt tot individualisering doordat mensen met verschillende banen een verschillend dagelijks en levenspad aflopen; verschillende vaardigheden, netwerken en belangen ontwikkelen; verschillende (levens)ervaringen opdoen; en verschillende opbrengsten (loon, lease-auto, waardering) kennen. De arbeidsdeling weerspiegelt daarbij niet direct de voorkeuren van individuen, maar de ontwikkeling van de economie (minder vraag naar boeren, mijnwerkers en typistes; meer vraag naar AI-deskundigen en zorgmedewerkers).

Voor het individu is de arbeidsdeling een gegeven feit. In Nederland is er geen dwangmacht die mensen dwingt bepaald werk te doen in functie van een of ander centraal plan. Er is een arbeidsmarkt, waar voor het individu waarschijnlijk een baan te vinden is. Maar het is de vraag voor hoeveel mensen de beschikbare banen overeenkomen met hun eerste keuze voor een baan, en in hoeverre deze banen passen bij de ‘eigen doelen’ die men zich stelt.

De strijd om het bestaan in de vorm van concurrentie op de arbeidsmarkt ‘stuurt’ mensen dus naar banen die voor hen beschikbaar zijn, afhankelijk van de stand en inrichting van de economie enerzijds (het aanbod van banen), en anderzijds de specifieke vaardigheden, kennis en connecties die mensen meebrengen naar die arbeidsmarkt. De achterliggende arbeidsdeling individualiseert mensen, maar op een wijze die slechts ten dele hun eigen keuzes reflecteert.

Opzichtige consumptie als concurrentie in de vrijetijd

Eigen keuzes zijn, meer dan in de productie en de arbeid, terug te zien in het gedrag gekoppeld aan, en mogelijk gemaakt door de opbrengsten van het werk: de consumptie. De stijgende welvaart heeft voor steeds grotere groepen van de

⁶⁷ Durkheim (1984 [1893]).

bevolking een steeds groter vrij besteedbaar inkomen opgeleverd, inkomen dat resteert nadat in de primaire levensbehoeften is voorzien.

Wanneer vanaf de jaren zestig in de twintigste eeuw de beschikbare hoeveelheid vrijetijd flink toeneemt, krijgt het overgrote deel van de bevolking de mogelijkheid, naast individuele inspanningen op de arbeidsmarkt, vorm te geven aan individuele ontspanning na de gedane arbeid.

Zoals in de vorige paragraaf benoemd beschikken de meeste mensen tegenwoordig over consumptiegoederen, die ze kunnen gebruiken als productiemiddel voor hun vrijetijdbesteding en consumptie, of in meer abstracte termen, de vormgeving van hun levensstijl. Dan gaat het om eigen huizen en auto's, maar ook om het interieur van hun huis, recreatiewoningen, plezierboten, fietsen, audiovisuele apparatuur, sportgoederen en nog veel meer. En niet alleen om materiële goederen, maar ook om culturele goederen, zoals abonnementen, lidmaatschappen en software, die soms exclusief zijn, en soms toegang verschaffen tot gedeeld eigendom of een bepaalde dienst.

Waarschijnlijk meer dan via het werk kunnen mensen met hun consumptie invulling geven aan hun eigen doelen, laten zien wat ze waardevol vinden en hun eigen individualiteit inkleuren. Tegelijkertijd is de vrijheid hierbij evenmin onbeperkt en zijn er grote ongelijkheden tussen mensen in de mogelijkheden die ze hierbij hebben. Er zijn immers grote verschillen in beschikbaar vrij besteedbaar inkomen, beschikbare vrijetijd en vaardigheden en kennis, die mensen hebben om invulling te geven aan hun vrijetijd.

Daar komt bij dat de meeste mensen ook in hun vrijetijd en consumptie concurrentie ervaren. Eind negentiende eeuw schreef Veblen al over 'opzichtige consumptie': consumptie die geen ander doel dient dan te laten zien hoe rijk men is en welke plaats men heeft veroverd op de maatschappelijke ladder. Iets wat steeds lastiger wordt met de kantoorbaan.

Met het oog op Hayeks tuinman is het aardig dat Veblen de aandacht onder meer vestigt op de totale nutteloosheid van de tuinen van de nietsdoende klasse, met grote grasgazons waarop niet gegraasd mag worden, bloemperken, 'gietijzeren traliehekken', 'slingerlanen' en 'boomsnoeikunst'. Deze tuinen zijn onderdeel van de concurrentie om prestige tussen 'de nieuwe rijken in de nietsdoende klasse', voorbeelden van 'demonstratieve verspilling' en vertoon van weelde.⁶⁸

Sport is voor Veblen iets dat perfect past in de levensstijl van de mensen die hun eigen niche in de statusmarkt veroveren en wensen te behouden door hun geld uit te geven aan opzichtige vormen van nietsdoen, in een maatschappij die zich nog

⁶⁸ Veblen (1974 [1899], p. 124 e.v.).

steeds niet geheel ontworsteld heeft aan de 'protestantse ethiek', met waarden als spaarzaamheid en doelgerichtheid.⁶⁹

'De prestigenormen verbieden de nietsdoende klasse alle activiteiten die niet als demonstratief nietsdoen kunnen worden betiteld en dit verbod doet zich ook in de rest van de samenleving gevoelen. Terzelfder tijd vinden mensen doelloze lichamelijke inspanning vervelend, ergerlijk en onverdraaglijk. (...) men [neemt] in dergelijke gevallen zijn toevlucht tot het soort activiteiten dat werkelijk een doel lijkt te bezitten, al is dat dan ook maar schijn. De sport voldoet aan beide eisen: zij is in wezen zinloos en slaagt er toch in een doelgerichte indruk te maken. Bovendien biedt zij alle ruimte voor wedijver en is ook daarom zeer geliefd. Activiteiten moeten aan de prestige-eis voldoen, anders zijn ze ongepast. Maar tevens moeten ze, om niet snel in vergetelheid te raken, aan een algemeen menselijke norm voldoen die bruikbaarheid voor een nuttig, objectief verlangt.'⁷⁰

Kijken we met Veblens ogen naar golf, dan zien we een extreem duidelijk voorbeeld van deze dubbelheid: aan de ene kant een tientallen hectare grote nutteloze 'tuin', die gebruikt wordt voor een in wezen zinloze activiteit, waar men veel tijd aan besteedt (die men nuttiger had kunnen besteden) en waarmee men impliciet zijn welstand demonstreert. Maar door deze activiteit als sport te duiden, heeft het toch een enigszins doelgericht karakter (er moet gewonnen worden) en kan men ze nuttig noemen vanwege de ontspanning die het biedt, de sociale contacten die men er op kan doen en de bijdrage ervan aan de gezondheid.

Neoliberalen willen niet tuinieren

De vergelijking met de tuinman en de tuin lijkt al met al mank te gaan als het om het concurrentiebeginsel gaat. Dit nog los van de voorkeur van neo-liberalen om grenzen op te heffen, markten te vergroten en vrijhandelsverdragen af te sluiten, teneinde maximaal te kunnen profiteren van schaalvoordelen en liefst wereldwijde concurrentie, waardoor de vergelijking ook mank gaat bij het idee van een tuin als omheinde ruimte.

Maar als we het concurrentiebeginsel niet tegenover centrale planning plaatsen als het betere alternatief, dan zit in het idee van concurrentie toch iets dat aanhaakt op en relevant is voor individualisering. Dat is enerzijds het zoeken naar een geëigende individuele niche, waarbij concurrentie mensen stuurt in het zoeken naar een baan en levensstijl die het beste bij hun past, gegeven de omstandigheden en hun eigen specifieke vaardigheden, kennis, connecties en interesses.

⁶⁹ Weber (1984 [1904/1905]). Veblen ziet (opzichtig) consumptief gedrag in de Amerikaanse samenleving, dat hij niet kan rijmen met de 'protestantse' waarden als bescheidenheid, spaarzaamheid, nuttigheid en doelgerichtheid en de 'rationalisering van de cultuur', die Weber associeerde met de opkomst van het kapitalisme (*logos*). Geïnspireerd door Weber koppelde Campbell (1989) in *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* consumptie aan verlangen, hedonisme en de ervaring van plezier (*eros*), gevoelens waar in de Romantiek ruimte voor ontstond, deels als reactie op het rationalisme. Veblen lijkt niet veel opgehad te hebben met het plezierzoekende element van de psyche, en had vooral oog voor de zoektocht naar status en erkenning (*thymos*). Over deze drie elementen van de psyche (*logos, eros, thymos*), onderscheiden door Plato, volgt meer in hoofdstuk 5.

⁷⁰ Veblen (1974 [1899], p. 215).

En anderzijds het idee dat mensen niet alleen met elkaar concurreren om mogelijkheden om te produceren, om banen en meer algemeen om inkomen en verkrijgen van eigendommen, maar ook om erkenning. In die concurrentie speelt vrijetijdsbesteding en consumptie in toenemende mate een rol, en zoekt men via de consumptie en vrijetijdsbesteding erkenning van de eigen status en individualiteit.

4.4 Rijk der vrijheid blijkt rijk der consumptie

Marx zag minimaal de mogelijkheid, zo niet de onvermijdelijkheid, dat in de loop van de tijd het rijk der vrijheid de overhand zou krijgen over het rijk der noodzaak. In het rijk der noodzaak moeten we arbeid leveren om in onze materiële noden te voorzien en onderling strijd leveren om erkenning.

Wanneer we erin slagen (op democratische wijze) de inzet van de productiemiddelen te richten op wat maatschappelijk gezien noodzakelijk is, in plaats van te laten sturen door het winststreven van de bezitters en bewakers van de eigendom van de kapitaalmiddelen, dan kunnen we ons bewegen naar het rijk van de vrijheid, waarin de inzet van arbeid is geminimaliseerd en mensen elkaar wederzijds erkennen in hun waardigheid.

Zelfs los van deze hegeliaans-marxistische utopie van een bepaalde kant op bewegende geschiedenis was het logisch te verwachten dat de technologische ontwikkelingen en de daaruit resulterende productiviteitsgroei zouden leiden tot een situatie, waarin met minder arbeid dezelfde materiële welvaart kan worden gecreëerd en we kunnen beschikken over meer vrijetijd. Deze situatie is echter maar ten dele ontstaan.

Hoewel automatisering, robottisering en kunstmatige intelligentie allemaal (zouden moeten) leiden tot minder werk, zijn er nu meer zorgen over een tekort aan arbeid dan over een overschot. Dit roept de vraag op waarom dit zo is.

Deze vraag is relevant omdat het antwoord meer inzicht kan geven in de verhoudingen tussen een aantal drijvende krachten van individualisering, zoals arbeidsdeling, huishoudensverdunding en consumptie in de vrijetijd. Waarom heeft de groei in vrijetijd zich na de jaren zestig, toen we de vrije zaterdag en betaalde vakantiedagen kregen, nauwelijks verder doorgezet?

Als eerste valt te denken aan demografische ontwikkelingen, met name de groei van de bevolking en de vergrijzing. Tot aan 2000 was de grijze druk, dat wil zeggen de verhouding 65-plussers ten opzichte van de werkzame bevolking van 20 – 64 jaar, één op vijf. In 2020 was dat opgelopen tot één op drie, en in 2050 is dat één op twee.

De groene druk is het percentage jongeren tot twintig jaar ten opzichte van de werkzame bevolking. Gecombineerd met de grijze druk vormt dit tezamen de demografische druk. De demografische druk was op zijn laagst in 1994 (60%) en stijgt naar verwachting tot bijna 90% in 2042. Dat betekent dat na 2040 er slechts

iets meer dan één werkende staat tegenover één niet-werkende. De toenemende demografische druk impliceert een groeiende groep vooral oudere consumenten, die niet meer werken.

Ten tweede zorgt de groeiende groep niet-werkenden voor een vraag naar goederen, maar vooral voor een vraag naar diensten: kinderopvang, scholing, vorming, zorg en vermaak. Technologische vernieuwing en productiviteitsgroei zijn met name te zien bij de ontwikkeling van goederen, en minder in deze sectoren.⁷¹ Bovendien kan de productie van goederen relatief makkelijk worden uitbesteed aan het buitenland. De opvang van kinderen, het opvoeren van een toneelstuk en de zorg voor demente ouderen kan (nog) niet zo gemakkelijk worden uitbesteed aan machines of robots, en vraagt om arbeid in Nederland. Daarvoor kan eventueel arbeid worden geïmporteerd, in de vorm van arbeidsmigranten.⁷²

Ten derde is er geen sprake geweest van 'gelijkblijvende materiële welvaart'. Op huishoudensniveau is de groene druk al dalende sinds de jaren zeventig. Er zijn nu zo'n 8,1 miljoen huishoudens, waaronder zo'n 3,2 miljoen eenpersoonshuishoudens. De gemiddelde grootte van de huishoudens is gedaald van 3,5 leden in de jaren zestig tot 2,2 leden in 2023.⁷³ Slechts in een derde van die 8,1 miljoen huishoudens zijn er kinderen, gemiddeld 1,7 per huishouden.

Van midden jaren zeventig tot begin van deze eeuw zat het bruto inkomen van huishoudens in Nederland tegen de 60.000 euro per jaar aan (in prijzen van 2000), maar daalde de gemiddelde huishoudensgrootte van 3,5 naar 2,3. Sindsdien is dit bruto inkomen met een kwart gestegen tot 75.000, terwijl de huishoudensgrootte nog licht daalde naar 2,2.⁷⁴ Kortom, huishoudens zijn steeds kleiner geworden, maar het huishoudinkomen is gestegen. Daarmee is per individu de consumptie gestegen, en dus de vraag naar arbeid.

De teruglopende groene druk is gepaard gegaan met een stijgende arbeidsparticipatie van vrouwen, die nu nog maar zo'n 8 procent achterblijft bij die van mannen. Sowieso stijgt de arbeidsparticipatie over de volle breedte van de bevolking tussen 15 en 75 jaar, en het sterkst bij vrouwen en de oudere leeftijdsgroepen. Midden 2023 werkten er 120 mensen tegenover elke 100 mensen die niet werkten. In totaal werkten er 9,7 miljoen mensen.

Vergeleken met het begin van deze eeuw zijn er 1,8 miljoen meer mensen aan het werk, werken mensen meer uren per week en werken ze langer door.⁷⁵ Deze hogere arbeidsparticipatie spoort met de toenemende vraag naar arbeid, maar betekent ook een steeds kleinere reserve van nog onbenutte arbeidscapaciteit. Met de

⁷¹ Dit is bekend als de 'Wet van Baumol'.

⁷² Een ontwikkeling die van zichzelf bijdraagt aan een grotere 'diversiteit', flexibilisering en fragmentarisering van sociale relaties, en indirect de individualisering van de samenleving.

⁷³ Zie [Huishoudens nu \(cbs.nl\)](https://www.cbs.nl)

⁷⁴ Zie [Inkomen van huishoudens - Materiële welvaart in Nederland 2022 | CBS](https://www.cbs.nl)

⁷⁵ Zie [Werkende meerderheid verder gegroeid \(cbs.nl\)](https://www.cbs.nl)

uitputting van die reserve komen steeds vaker tekorten aan arbeidscapaciteit aan het licht.

Kortom, er is sinds de jaren negentig een toenemende vraag naar arbeid, waarop is ingespeeld doordat in steeds kleinere huishoudens, door steeds meer leden ervan, steeds meer wordt gewerkt, en tot op hogere leeftijd wordt doorgewerkt. Voor zover dit leidde tot productiviteitsgroei, heeft die zich niet vertaald in meer vrijetijd, maar in meer inkomen. En daarmee in meer materiële welvaart in de vorm van meer consumptie.

4.5 Tot slot

Vanaf de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw is het neoliberalisme de dominante politieke ideologie. De belangrijkste winst die aanhangers van deze politieke stroming binnenhalen is de relatieve afzondering van de publieke sfeer van steeds grotere delen van de samenleving, onder de noemers van marktwerking en privatisering. De zeggenschap over deze delen van de samenleving verschuift hiermee van de publieke sfeer (de democratie, het parlement) naar de eigenaren van de kapitaalmiddelen.

Voor het individu betekent de afzondering van steeds meer delen van de samenleving als 'economie' het ontstaan van een apart speelveld om de eigen individualiteit vorm te geven. Het individu is niet alleen burger in een democratische rechtsstaat, maar ook houder van eigendom en vooral consument in een vrije markt.

Voor zover door arbeidsdeling en consumptie individualisering bevorderen, zet de individualisering onverminderd door, omdat de arbeidsdeling verder gaat en de (individuele) consumptie blijft groeien.

Het rijk van de vrijheid is er tot op zekere hoogte wel gekomen, maar ziet er anders uit dan Marx had voorzien. De productiviteitsgroei heeft, zeker vanaf de jaren negentig, zich niet zozeer vertaald in meer vrijetijd, maar vooral in meer inkomen en meer materiële welvaart. Dit leidt tot meer individuele consumptie (en klimaatverandering en degradatie van onze leefomgeving).

We consumeren meer dan het noodzakelijke. Dat is gunstig om het rijk van de noodzaak voort te kunnen laten bestaan, meer in het bijzonder te kunnen blijven streven naar winstgroei.

De consumptie die uitgaat boven de noodzakelijke consumptie (eten, drinken, gezondheid, dak boven je hoofd) wordt in belangrijke mate gestuurd door streven van individuen naar status en erkenning. Daar lenen collectieve goederen en diensten zich minder goed voor dan individuele consumptiegoederen en diensten. Die kennen een bepaalde schaarste, waardoor er concurrentie tussen individuen ontstaat om die te verkrijgen.

Erkend als individu. Individualisme, gelijkheid en identiteit

In de voorgaande hoofdstukken zijn enkele belangrijke elementen van individualisering geschetst. Je kunt en mag over jezelf als (uniek) individu denken. In een democratie kun je als individu meedenken en meebeslissen over de randvoorwaarden die voor jou als individu van belang zijn. En op de vrije markt kun je als consument vorm geven aan je materiële verlangens en de materiële voorwaarden voor jouw individuele bestaan.

In dit hoofdstuk staan meer normatieve elementen van individualisering centraal. Met het begrip individualisme wordt een positieve dan wel negatieve waardering van individualisering tot uitdrukking gebracht. Of de waardering positief of negatief uitvalt heeft meestal van doen met hoe men de verhouding weegt tussen de twee 'kernideeën' (gelijkheid en vrijheid), die aan individualisme ten grondslag liggen. Verschillende aspecten van dit onderwerp komen aan bod in de paragrafen 5.1-5.3.

Het tweede normatieve element, dat we behandelen in paragraaf 5.4, is identiteit en het verlangen naar en de strijd om erkenning. Je kunt wel denken dat je een individu bent en je individu voelen, maar zien anderen dat ook en erkennen zij jou als (autonoom) individu?

Volgens Fukuyama is dit een al lang bekend element in de 'traditie van de westerse politieke filosofie' en komt het uit De ideale staat van Plato, en wel waar sprake is van drie 'elementen van de psyche'. Die elementen zijn eros (drift, verlangen, temperament, begeerten, behoeften), logos (verstand, denken, rationaliteit) en thymos (trots, eer, rechtvaardigheid, moraliteit, waardigheid). De thymos ziet Fukuyama als trots of eergevoel, en als de bron van het zoeken naar erkenning.⁷⁶

⁷⁶ Plato benadrukt dat er een *harmonische* samenhang gewenst is tussen de drie elementen van de psyche: *Pas wanneer we die drie en alle eventueel daartussen liggende elementen als de tonen in een akkoord tot een harmonisch geheel hebben gemaakt, pas wanneer we tussen al die elementen een onderlinge band hebben gesmeed en ons volledig tot een eenheid, een harmonische, evenwichtige persoonlijkheid hebben ontwikkeld, dan pas mogen wij handelen en doen wat ons te doen staat, of het nu geld verdienen is of voorzien in onze lichamelijke behoeften, of het nu gaat om zakelijke ondernemingen of openbare functies. En bij al die activiteiten mogen wij een handeling alleen als rechtvaardig en goed beschouwen en zo noemen, als zij bijdraagt tot de handhaving en vervolmaking van die innerlijke toestand.* (Plato, 2005, p. 161). Deze beschouwing op de drie elementen staat overigens niet voor niets in een verhandeling over de ideale staat: deze drie elementen komen ook terug als de samenstellende delen van de gemeenschap, in de vorm van het verdienende, het militaire en het regerende element in de ideale staat.

5.1 Individualisme, gelijkheid en vrijheid

Het begrip individualisme werkt als een schakel of verbinding tussen een groot aantal schrijvers, debatten en intellectuele tradities. In lijn met deze veelkleurigheid van het begrip telt het eerste deel van de klassieker van Lukes over Individualism zes hoofdstukken over de semantische bronnen van het begrip. Het tweede deel bespreekt elf basale ideeën.

Na dit uitwaaiende en steeds veelzijdiger wordende begrip van individualisme probeert Lukes gelukkig in het derde deel verbanden te vinden tussen die ideeën. Om te beginnen dampst hij de eerste vier van zijn basale ideeën in tot 'gelijkheid' en 'vrijheid'. Dit zijn, zo laat Lukes in de laatste zin van zijn nawoord weten, de kernideeën (cardinal ideas) van individualisme.⁷⁷

De andere zeven basale ideeën worden gezamenlijk 'doctrines' genoemd en zijn manieren van kijken, die gekleurd zijn door het veld of de wetenschappelijke discipline waar dit begrip wordt gebruikt, zoals 'politiek individualisme', 'economisch individualisme' en 'religieus individualisme'.

Kader 4.1 is een voorbeeld van een opvatting over individualisme waarin veel van de basale ideeën en doctrines die Lukes onderscheidt bijeenkomen. Lukes onderkent dat de basale ideeën affiniteit hebben met elkaar, maar ziet verschillende auteurs elk net wat anders omgaan met die affiniteiten en bestrijdt dat er een dwingende logische relatie is tussen de diverse doctrines en gelijkheid en vrijheid als de kernideeën van individualisme.



Kader 4.1 Hayek over de Renaissance als bakermat van het individualisme

De essentiële kenmerken van (...) individualisme, met elementen van het christendom en de filosofie van de klassieke oudheid, werden voor het eerst ten volle ontwikkeld tijdens de renaissance en zijn sindsdien gegroeid en verspreid in wat wij kennen als de West-Europese beschaving. Het werd gedefinieerd als respect voor de individuele mens als mens, dat wil zeggen de erkenning van zijn eigen opvattingen en smaak als het belangrijkste wat hem beweegt, hoe nauw omschreven ook, en de overtuiging dat het wenselijk is dat mensen hun eigen individuele gaven en neigingen kunnen ontwikkelen. (...)

De geleidelijke verandering van een strak georganiseerd hiërarchisch systeem in een systeem waarin de mens ten minste kon proberen zijn eigen leven vorm te geven, waarin de mens de mogelijkheid kreeg kennis te maken met en te kiezen tussen verschillende levensvormen, hangt nauw samen met de handel. [De handel] schoot stevig wortel waar er geen despotische politieke macht was om haar te smoren. In de Lage Landen en Groot-Brittannië heeft zij zich gedurende lange tijd volledig kunnen

⁷⁷ Lukes (1985 [1973]).

ontwikkelen en voor het eerst de gelegenheid gehad om zich vrij te ontplooien en de grondslag te vormen van het sociale en politieke leven van deze landen. (..)

Gedurende de gehele moderne periode van de Europese geschiedenis was de algemene richting van de sociale ontwikkeling er een van bevrijding van het individu van de banden die hem hadden gebonden aan de gebruikelijke of voorgeschreven manier van handelen bij de uitoefening van zijn gewone activiteiten. (..)

Misschien was het grootste resultaat van de ontketening van de individuele energie wel de wonderbaarlijke groei van de wetenschap die overal op de opmars van de individuele vrijheid volgde (..).⁷⁸

Het eerste basale idee dat Lukes uitlicht is de (individuele) 'menselijke waardigheid', 'het respect voor personen als doelen in zichzelf' of, in de woorden van Hayek, 'respect voor de individuele mens als mens'. Het idee van de mens als 'doel in zichzelf' is krachtig verwoord door Kant, die stelde dat:

'man, and in general every rational being, exists as an end in himself, not merely as a means for arbitrary use by this or that will: he must in all his actions, whether they are directed to himself or to other rational beings, always be viewed at the same time as an end.'⁷⁹

Kant noemt rationele wezens personen vanwege dit 'doel in zichzelf'. In het individualisme in de onderscheiden doctrines krijgt dit idee van personen als doel in zichzelf een positieve waardering: het individu is het doel, de samenleving het middel. In het 'collectivisme' of het 'valse individualisme' (Hayek) is dit andersom, dan is het individu middel en de collectiviteit het doel.

Conceptueel kunnen we personen zien als individuen met een masker (*persona*), of individuen met een zelfontwikkeld karakter.⁸⁰ Want behalve dat 'doel in zichzelf' kan worden opgevat als niet een middel, kan het ook worden opgevat als zelf doelstellend (autonoom) of zelfsturend. Zo kunnen we individuen gaan zien als elk

⁷⁸ Hayek (2022 [1944], pp. 34-36).

⁷⁹ Kant, aangehaald in Lukes (1985 [1973], p. 49); cursiveringen in origineel.

⁸⁰ Langeveld legt deze link tussen individu en persoon als volgt: 'Individualisering wordt tegenwoordig het historisch proces genoemd, waarin de *individuele persoon* zich ontworstelt aan de collectiviteit in die zin dat zij meer vrijheid krijgt om het eigen leven gestalte te geven los van kerk, familie, gezin, stand' (Langeveld (1995, p. 9; cursivering door auteur HP). In een noot voegt Langeveld nog toe dat 'personalisering' een betere term zou zijn dan 'individualisering', maar dat ze de term individualisering toch gebruikt omdat die meer is ingeburgerd. Langeveld heeft een punt voor wat betreft de fase waarin het proces van individualisering zich eind vorige eeuw bevond, maar er is veel voor te zeggen dat aan die fase een periode van meer 'abstracte' individualisering (Lukes, zie (volgende) noot 81) is voorafgegaan, terwijl het tegelijkertijd de vraag is of het proces van individualisering stopt bij personalisering. Op dit laatste punt komen we terug in hoofdstuk 6.

uniek, met capaciteiten, in plaats van als abstracte individuen met vaste kenmerken, behoeften en belangen.⁸¹

Het respect voor personen als doelen in zichzelf is volgens Lukes de basis van het 'ideaal van de menselijke gelijkheid' (human equality), omdat elke persoon respect toekomt als (uniek) persoon.⁸² Gelijkheid houdt in deze opvatting in dat personen elkaar niet (uitsluitend) als middel zien, maar (uiteindelijk) als autonome wezens, die zelf hun doelen bepalen en voor die eigen doelen staan. De gelijkheid betreft dit principe.⁸³ In de toepassing van dit principe ontstaan persoonlijke verschillen en unieke persoonlijkheden.

De drie basale ideeën 'autonomie', 'privacy' en 'zelfontplooiing' ziet Lukes als de drie gezichten van vrijheid. Autonomie verwijst naar het hierboven al aangehaalde idee dat een persoon een doel op zich is en zelf doelen kan stellen. Dit veronderstelt de aanwezigheid van alternatieven en mogelijkheden 'iets anders' te kunnen doen, waaronder leren om iets anders te (gaan) doen. Het is vrijheid positief geformuleerd, je bent 'vrij om te'. Privacy houdt in dat je wordt gevrijwaard van bemoeienissen van anderen. Je wordt met rust gelaten om je eigen ding te doen. Dit is vrijheid negatief geformuleerd, als 'vrij zijn van'.⁸⁴ Het derde gezicht van vrijheid is de mogelijkheid je eigen levensloop te bepalen, je te ontwikkelen en je talenten te gebruiken, om het beste van jezelf te maken.

Met de uitdrukking 'drie gezichten van vrijheid' geeft Lukes aan dat de begrippen autonomie, privacy en zelfontplooiing weliswaar een eigen ontwikkeling als idee of begrip hebben doorgemaakt, maar met de kennis van nu elkaar aanvullende en deels overlappende aspecten blijken te zijn van het idee van vrijheid. Op een vergelijkbare manier is vrijheid zelf weer een element van het begrip individualisme. Dat is bijvoorbeeld zichtbaar als Lukes 'het respect hebben voor personen als doelen op zich' invult met anderen behandelen als autonoom, als recht hebbend op privacy en in staat tot zelfontplooiing. De keerzijde is dan:

***'We cease to respect someone when we fail to treat him as an agent and a chooser, as a self from which actions and choices emanate, when we see him and consequently treat him not as a person but as merely the bearer of a title or the player of a role, or as merely a means of securing a certain end, or, worst of all, as merely an object.'*⁸⁵**

⁸¹ Zie Lukes (1985 [1973], pp. 146-147). In het 'abstract individualisme' (een van de zeven door Lukes onderscheiden 'doctrines') bestaan individuen *merely in a certain set of invariant psychological characteristics and tendencies - as having certain sorts of wants and purposes, as acting on certain sorts of motives, as having certain interests*. Met andere woorden, in die visie zijn er wel individuen, maar dit betreft typen (overeenkomstige) individuen, en nog geen (unieke) personen.

⁸² Lukes (1985 [1973], p. 125).

⁸³ Bij Kant is dit principe geformuleerd als de 'praktische imperatief': *Act in such a way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means, but always at the same time as an end*. Aangehaald in Lukes (1985 [1973], p. 50).

⁸⁴ Het onderscheid in negatieve en positieve vrijheid is vooral bekend geworden door de inaugurele rede van Isaiah Berlin (1958). Opgenomen in Berlin (1982).

⁸⁵ Lukes (1985 [1973], p. 133).

Terwijl deze vier basale ideeën onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden in het idee van individualisme, geldt dat niet noodzakelijkerwijs voor de doctrines. Daar worden verbanden gelegd met individualisme die niet logisch noodzakelijk zijn, maar veeleer ideologisch zijn.

5.2 Gelijkheid en vrijheid op gespannen voet?

Het ideaal van gelijkheid zoals beschreven door Lukes is een ideaal en zeker geen vanzelfsprekendheid of natuurlijk gegeven. Individualisering is een proces van bevechten van gelijkheid en meer vrijheid, dat een eind is gevorderd, maar niet ten einde en mogelijk omkeerbaar is.

Gelijkheid staat op het eerste gezicht op gespannen voet met vrijheid. Keuze, 'jezelf zijn', autonomie en dergelijke begrippen benadrukken allemaal iets van verschil en uniciteit. Het behoeft een begripsmatige uitwerking om die spanning op te lossen. Bijvoorbeeld zoals Lukes die geeft door te benadrukken dat gelijkheid betekent dat we over en weer respect hebben voor elkaar als autonome wezens, die zichzelf moeten kunnen ontwikkelen met zo weinig mogelijk bemoeienis door derden.

Twee andere manieren om de ogenschijnlijke spanning tussen gelijkheid en vrijheid op te lossen zijn gelijkheid op te vatten als 'kansgelijkheid' (zie hierna paragraaf 5.3) en door de focus te verleggen van 'individu' naar 'identiteit' (en identiteitspolitiek) (zie hierna paragraaf 5.4).

De spanning is ook op te lossen door de begrippen vrijheid en gelijkheid te ontkoppelen. Zo kan men stellen dat vrije mensen feitelijk niet gelijk, maar ongelijk zijn. Wil je mensen dan toch als gelijk zien, erkennen en behandelen, dan vergt dat een machtige staat, die mensen in een mal duwt en in hun natuurlijke vrijheden beknot. Deze benadering hebben we eerder gezien bij Hayek.

Fukuyama benoemt deze insteek als de rechtse kritiek op de liberale democratie, zeker waar die zich heeft ontwikkeld tot verzorgingsstaat. Daar tegenover staat dan de linkse kritiek, dat het kapitalisme, met elementen als bescherming van het particuliere eigendom en de vrijheid om kapitaalmiddelen ten behoeve van het eigen winststreven in te zetten, inzet op een vorm van (economische) vrijheid die ongelijkheid bevordert.⁸⁶ In paragraaf 5.3 gaan we verder in op deze kritiek.

Nog een andere manier om de spanning tussen vrijheid en gelijkheid op te lossen is door het uit elkaar trekken van (on)gelijkheid en (on)gelijkwaardigheid. In dat laatste geval wordt weliswaar onderschreven dat mensen niet gelijk zijn, maar dat hun onderlinge verschillen niet af doen aan het uitgangspunt dat alle mensen gelijkwaardig zijn.⁸⁷ Nietzsche trok hier overigens een andere conclusie. Mensen zijn niet gelijk, dus niet gelijkwaardig.

⁸⁶ Fukuyama (1992, p. 313).

⁸⁷ Fukuyama wijst erop dat de '(onschendbaarheid van de) menselijke waardigheid' in meerdere landen in de Grondwet is vastgelegd. Zoals in de Duitse Grondwet, waar het eerste artikel luidt: *De menselijke*

'Dat mensen ongelijkwaardig zijn, betekent voor Nietzsche: er zijn sterkere en zwakkere, hogere en lagere individuen, ofwel: heren en slaven. Heren zijn degenen die (..) de bestaansonzekerheid met open vizier tegemoet treden. (..) Nietzsches angst betreft de triomf van het kleine, slaafse leven dat fundamenteel onverschillig staat tegenover de uniciteit van het eigen bestaan, tegenover de kansen die het leven elk mens biedt. Slaaf is degene die de bestaansonzekerheid ontkent en het leven niet durft te nemen zoals het is. De slaaf conformeert zich aan de regels van de groep, geeft zich gretig over aan de massacultuur en haar verstrooiing en amusement. Hij vlucht in het partijprogramma of in het fundamentalisme dat hem eeuwig heil belooft - met engelen of maagden. De slaaf is het vleesgeworden ressentiment dat zich nestelt in het martelaarschap. Nietzsche vreesde het ergste: een cultuur waarin de slavenmoraal de eindzege behaalt.'⁸⁸

Het zal duidelijk zijn dat Dohmen en van Buuren zich hier enige vrijheden veroorloven in de interpretatie van het gedachtengoed van Nietzsche, maar daarmee slaan ze wel een brug naar de actualiteit. Op de 'vlucht in partijprogramma's of fundamentalisme' gaan we hierna in, in paragraaf 5.4, wanneer we te spreken komen over 'collectieve identiteiten'.

De mogelijkheid dat mensen 'fundamenteel onverschillig staan tegenover de uniciteit van het eigen bestaan, tegenover de kansen die het leven elk mens biedt' ondermijnt de veronderstelling dat er sprake is van individualisering, zoals tot hier beschreven. Zijn er aanwijzingen voor het bestaan van die onverschilligheid, en is er wellicht sprake van een groei van die onverschilligheid? Deze mogelijkheid werd aan het eind van hoofdstuk 2 benoemd. Daar is geconcludeerd dat we hier niet echt uit gaan komen, maar dat er nog wel iets meer over te zeggen is. We doen dat in paragraaf 5.4 en het volgende hoofdstuk, waar we spreken over Nietzsche's 'laatste mens' en zijn soortgenoten.

5.3 Kansengelijkheid

Kansengelijkheid duidt de voor iedereen waarneembare grote verschillen in individuele welvaart en welzijn als de uitkomsten van keuzes die individuen zelf hebben gemaakt, onder de aanname dat er ooit een moment was dat men gelijke kansen had. Voor dat moment wordt vooral naar het onderwijs gekeken.

Helaas blijkt zelfs in de speelse context van de competitiesport, waar expliciet naar kansengelijkheid wordt gestreefd en waartoe zelfs tijdelijk uit het gewone leven wordt getreden,⁸⁹ het uitermate lastig om voor iedereen een gelijke startpositie te

waardigheid is onschendbaar. Het is de verplichting van al het openbaar gezag om die te respecteren en te beschermen. Fukuyama (2019, pp. 74-75).

⁸⁸ Dohmen en van Buuren (2011, p. 94); cursivering in origineel. Het werk van Nietzsche kwam tot stand tussen 1870 en 1890.

⁸⁹ Het tijdelijk uittreden uit het 'gewone leven' is één van de karakteristieken van spel die Huizinga onderscheidt, naast onder meer afgezonderdheid in tijd en ruimte en een 'eigen en volstreekte orde' gebaseerd op spelregels. Zie Huizinga (1997 [1938], pp. 21-29).

creëren. In het gewone leven is dit een schier onmogelijke opgave en lokt de roep om kansengelijkheid mensen op een doodlopende weg.

Het behoeft allang geen betoog meer dat het er toe doet waar je wieg staat, met welk lichaam (man/vrouw; wit/zwart; wel/niet beperking; enz.) je wordt geboren, welke opleiding je ouders hebben gehad, wat ze verdienen, hoe harmonieus het gezin is waar je in opgroeit, hoe schoon en groen de omgeving is waar je woont, en zo verder. De startpositie verschilt tussen individuen wat betreft de kansen (positief en negatief) die ze krijgen en de mogelijkheden die ze hebben om zich als persoon te ontwikkelen.⁹⁰

Het onderwijs is een mogelijkheid om op een ander levenspad terecht te komen dan waarop je van huis uit was gezet. Vooral de verruiming van de mogelijkheden om onderwijs te volgen voor 'iedereen' in de jaren zestig en zeventig⁹¹, als onderdeel van de opbloei van de verzorgingsstaat, zorgde ervoor dat veel 'verborgen talent' werd opgemerkt en de gelegenheid kreeg naar het theoretisch onderwijs (via havo, atheneum of gymnasium naar het hoger beroeps- of universitair onderwijs) door te stromen.

Was in de vroege jaren zestig nog minder dan een op de twintig volwassenen theoretisch opgeleid, dit was in de jaren negentig een op de vijf, na de eeuwwisseling een op de vier en is nu meer dan een op de drie. De groei in afgestudeerden in het hoger beroeps- en universitair onderwijs kwam eerst vooral van 'arbeiderskinderen'. Gaandeweg zijn daarbij meer vrouwen gaan studeren en de laatste twee decennia neemt het aantal afgestudeerden met een migratieachtergrond toe, vooral in het hoger beroepsonderwijs.

In het satirische geschrift *The Rise of the Meritocracy, 1870 – 2033*, uitgekomen in 1958, voorzag Michael Young evenwel dat met de gelijke kansen in het onderwijs verschillen in intelligentie stollen in nieuwe klasseverhoudingen. Scholen werken als competitieve arena's, met winnaars en verliezers, gebaseerd op verschillen in intelligentie en discipline.

In de meritocratie is de aanname dat, uitgaande van gelijke kansen (in het onderwijs), het succes van de winnaar de eigen verdienste is. Dit impliceert dat in dat geval de verliezers hun kansen hebben gehad, maar niet gegrepen en dus hun (achtergestelde) positie aan zichzelf te danken hebben. Young voorspelde dat dit zou leiden tot gevoelens van achterstelling en onrecht, en dat daarmee een voedingsbodem voor populisme zou ontstaan.

⁹⁰ Het gaat om (een verdeling van) *kansen*. Zelfs bij een ongelijke kansverdeling van 1 op 10 zullen er mensen zijn die vanuit een achterstandspositie 'winnaar' worden. Maar dat iedereen uiteindelijk *kan* winnen laat onverlet dat de *kans* dat iemand uit een achterstandspositie wint kleiner is dan de kans dat iemand vanuit een bevoorrechte positie wint.

⁹¹ Hoe groot de aanpassingen in het middelbaar onderwijs waren komt goed tot uitdrukking in de naam waarmee de wet daarvoor bekend is geworden: de Mammoetwet (ingevoerd in 1968).

Sandel geeft drie redenen waarom de 'zoektocht naar een meer perfecte meritocratie' niet slaagt in het tegengaan van ongelijkheid. Ten eerste leidt het de aandacht af van de structurele bronnen van ongelijkheid, het feit dat het ertoe blijft doen waar je wieg staat. Ten tweede leidt het benadrukken van gelijke kansen ertoe dat ongelijkheid in waardering en respect voor de winnaars en verliezers alleen maar groter wordt.

Het versterkt het imago van het sociale leven als een competitieve race, waarin de winnaars de beloning verdienen die de markt hun schenkt en ook degenen die tekortschieten hun lot hebben verdiend.

Ten derde werkt de idee van meritocratie in tegen herverdeling van welvaart en inkomen, omdat een hoger inkomen en meer welvaart worden gezien als een terechte beloning voor diegenen die hun kansen grijpen.⁹²

Er zijn nog twee bijkomende redenen dat meritocratie niet werkt om ongelijkheden op te lossen, wat heet, mogelijk zelfs averechtse effecten daarop heeft. Ten eerste het uitkomen van de verwachting die Young had, namelijk dat het leidt tot nieuwe klasseverhoudingen, doordat de selectie op intelligentie en discipline stolt in nieuwe eigendomsverhoudingen.

Ook al zou er op enig moment sprake zijn (geweest) van kansengelijkheid, de winnaars brengen vervolgens hun kinderen in een betere uitgangspositie dan de verliezers. Zo zijn er steeds meer paren waarbij beiden theoretisch opgeleid zijn. Deze paren wonen vaak in (sterk) verstedelijkte gebieden zoals Amsterdam, Utrecht en Groningen en omliggende gemeenten, waarbij ze de helft of meer van de huishoudens vormen.

Deze theoretisch opgeleide paren hebben vanwege hun opleiding beiden een goed betalende baan en zo een meer dan gemiddeld gezinsinkomen. Ze hebben vaker dan gemiddeld een woonhuis en een hoger dan gemiddeld overig vermogen. Hun kinderen groeien op in een relatief kapitaalcrachtige omgeving en hebben (in elk geval materieel) de wind mee. Ze komen bovengemiddeld vaak in een theoretisch opleidingstraject terecht en krijgen op enig moment het kapitaal van hun ouders doorgeschoven via een erfenis, of eerder al in de vorm van schenkingen en/of voordelige leningen en steun in natura.

De uitgangspositie van deze kinderen is (materieel gezien) beter dan die van kinderen die in relatieve armoede opgroeien. Het (theoretisch) onderwijs dat zij volgen helpt hun die bevoorrechte positie te behouden, zo niet verder uit te bouwen, omdat hun theoretische opleiding ze de beschikking geeft over een groter verdienvermogen. Dit (intergenerationele) doorgeef- of Mattheüseffect is zeer moeilijk te doorbreken en vraagt om vergaande maatregelen, zoals verplicht

⁹² Sandel (2023, pp. 366-367). Sandel baseert zich op eigen onderzoek naar meritocratie, gepubliceerd in een boek met de veelzeggende titel *The Tyranny of Merit. What's become of the Common Good?* (Sandel, 2020).

gemengde scholen, afschaffen ouderbijdrage, latere selectie voor het voortgezet onderwijs, honderd procent, of in elk geval begrensde, schenk- en erfbelasting en zo meer.⁹³

De vijfde reden dat meritocratie niet helpt om sociaaleconomische ongelijkheden op te lossen is gelegen in het feit dat kapitaal financieel beter rendeert dan arbeid. Met andere woorden, terwijl men zich druk maakt over kansen in het onderwijs en op de arbeidsmarkt, wordt het echte geld verdiend met het bezit van kapitaal.

Oxfam brengt jaarlijks een rapport uit over mondiale rijkdom en armoede. In 2023 had dit rapport de cynische titel Survival of the Richest. Het schetste dat de situatie voor de minst vermogende 90 procent van de wereldbevolking verslechterde terwijl de rijkste één procent een enorme vermogensaanwas kende. De paar duizend miljardairs hadden samen meer vermogen dan de armste 50 procent van de wereldbevolking (dus meer dan vier miljard mensen).⁹⁴

Het is niet het eerste rapport van Oxfam, en ook niet het laatste, dat wereldwijd een groeiende kloof laat zien tussen arm en rijk. Het rapport uit 2024 laat zien dat het vermogen van de vijf rijkste mannen ter wereld sinds 2020 - dus in slechts drie jaar tijd - meer dan verdubbeld is van 405 miljard naar 869 miljard dollar. In diezelfde tijd zijn er 5 miljard mensen in reëel (arbeids)inkomen op achteruit gegaan door de hoge inflatie en achterblijvende loonstijgingen. Deze tendens doet zich ook voor in Nederland.⁹⁵ De leefwerelden van arm en rijk groeien uit elkaar en de levenskansen raken verder ongelijk verdeeld.⁹⁶

De vermogensverhoudingen en de relatief snellere groei van vermogen ten opzichte van de opbrengsten van arbeid zijn de olifant in de discussie over kansengelijkheid. Mensen groeien op in omstandigheden die zij niet zelf hebben gekozen, in een samenleving waarin vermogen, en daarmee de kansen, structureel ongelijk verdeeld zijn.

Iedereen heeft kansen, en voor ieder individu dreigt tegenslag. Alleen heeft de een veel betere kansen en kent veel minder risico's op tegenslag, dan de ander.

5.4 Identiteit

Identiteit en identiteitspolitiek

Net als alle andere hier besproken begrippen is identiteit een begrip met meerdere achtergronden en betekenissen. Er zit iets van een volledige overeenkomst in (denk aan een identieke tweeling of beide kanten voor en na een =-teken), een set van (externe) kenmerken om iemand mee te identificeren (denk aan kenmerken vastgelegd in een bewijs van identiteit zoals het paspoort) en een gevoel of het

⁹³ Robeyns (2023, p. 320 e.v.).

⁹⁴ Robeyns (2023, p. 57 e.v.).

⁹⁵ Riddell et al. (2024).

⁹⁶ Vermeij en Thijssen (2024).

zelfbeeld van een persoon of collectiviteit, als een eenheid met bepaalde kenmerken en karaktereigenschappen.⁹⁷

Fukuyama zoekt een verband tussen die verschillende betekenissen van identiteit als hij stelt:

'Identiteit komt, in de eerste plaats, voort uit een onderscheid tussen je ware innerlijke zelf en een buitenwereld van sociale regels en normen, die de waarde of de waardigheid van dat zelf onvoldoende erkent. In de loop van de menselijke geschiedenis hebben mensen altijd op gespannen voet gestaan met hun samenleving. Maar alleen in de moderne tijd heeft de opvatting ingang gevonden dat het authentieke zelf een intrinsieke waarde heeft, en dat de buitenwereld stelselmatig onjuist en oneerlijk is in haar inschatting van dat zelf. Het is niet zo dat het zelf zich aan de regels van de samenleving moet conformeren, maar de samenleving moet zelf veranderen.

Het innerlijke zelf is de basis van de menselijke waardigheid, maar de aard van die waardigheid is variabel en is in de loop van de tijd veranderd. (..)

Ten slotte wil die waardigheid erkend worden. Het is niet genoeg dat ik me bewust ben van mijn eigen waarde als anderen die niet publiekelijk erkennen of, nog erger, als ze mij kleineren of mijn bestaan niet erkennen. Zelfrespect komt voort uit het respect van anderen. (..) Identiteitspolitiek omvat dus een groot deel van de politieke strijd in de moderne wereld, van democratische revoluties tot nieuwe sociale bewegingen, van nationalisme en islamisme tot de politiek op de huidige Amerikaanse universiteiten.'⁹⁸

Fukuyama is politicoloog. Hij is uiteindelijk meer geïnteresseerd in de identiteitspolitiek en de betekenis en rol daarvan in de menselijke geschiedenis, dan in een precieze afbakening van het begrip identiteit. Hij lijkt op dit spoor te zijn gezet door Hegel, die volgens hem betoogde 'dat de strijd om erkenning de belangrijkste drijvende kracht in de menselijke geschiedenis was'. Zeker als die strijd wordt verbonden met de strijd tegen economische ongelijkheid.

'Feitelijk is dat wat wij beschouwen als economische motivatie niet zozeer een weerspiegeling van een simpel economisch verlangen naar rijkdom en bestaansmiddelen, als wel van het feit dat geld wordt gezien als een blijk van status, iets wat respect oplevert.'⁹⁹

Mensen verlangen (eros) niet alleen op een rationele manier (logos) naar nut, ze streven ook naar erkenning (thymos). Erkenning van wat? In het hierboven

⁹⁷ Het begrip 'identiteit' valt grotendeels samen met 'persoon', opgevat als een 'uniek individu met een masker' (*persona*) (zie vorige paragraaf). Het 'masker' duidt op uiterlijke kenmerken aan de hand waarvan een individu kan worden geïdentificeerd. Het masker geeft ruimte om een onderscheid te maken tussen hoe iemand wordt gezien (de sociale of praktische identiteit) en het eigenbeeld of de zelfidentiteit achter het masker. Meer dan het begrip persoon, dat de nadruk legt op de uniciteit van een individu, incorporeert het begrip identiteit (het verlangen naar) *erkenning*, zowel op grond van uiterlijke kenmerken (zoals geslacht of kleur), als de eigen of authentieke keuzes die men als individu maakt.

⁹⁸ Fukuyama (2019, pp. 26-27).

⁹⁹ Fukuyama (2019, p. 28).

aangehaalde citaten draait het om de erkenning van de intrinsieke waarde van het innerlijke en authentieke zelf. Om iedereen deze erkenning te (kunnen) doen toekomen moeten we uitgaan van de gelijkwaardigheid van iedereen (binnen een bepaalde politieke eenheid) om zichzelf te kunnen ontwikkelen en zijn.

Deze insteek komt overeen met de uitwerking van de kernideeën van het individualisme, zoals hiervoor beschreven aan de hand van de inzichten van Kant en Lukes. Alleen wordt met identiteit een 'vierde gezicht' (erkenning) toegevoegd aan de drie 'gezichten van vrijheid' (autonomie, privacy, zelfontplooiing) die Lukes onderscheidde.

De identiteitspolitiek focust op de relatie tussen individuen (de mensen) en de samenleving. Die samenleving is in eerste instantie nog niet een 'samen leven' van zichzelf besturende individuen. Tot aan de moderne tijd is er een hiërarchische (feodale), religieus gelegitimeerde en vaststaande sociale orde, die past na toe-eigening door (politieke) individuen het predicaat 'samenleving' of 'maatschappij' kan krijgen en krijgt.

Daarvoor moet eerst in de vroegmoderne tijd een bewustzijn ontstaan van een zelf, met eigen verlangens, strevingen en belangen, die niet automatisch voortvloeien uit en samenvallen met de positie die men inneemt in de vaststaande sociale orde. Zie bijvoorbeeld het volgende citaat:

***'De grondslagen van het identiteitsconcept werden gelegd met de ervaring van een onderscheid tussen je innerlijk en je uiterlijk. Mensen raken ervan overtuigd dat er in hen een ware of authentieke identiteit schuilgaat die om een of andere reden op gespannen voet staat met de rol die hun door hun samenleving wordt toegewezen.'*¹⁰⁰**

Fukuyama ziet het idee van identiteit ontstaan in het protestantisme en voor het eerst onder woorden gebracht door Luther, die een onderscheid maakte tussen de innerlijke, geestelijke wereld van de mens en de uiterlijke, lichamelijke plaats van de mens in de wereld.¹⁰¹

Bij Luther lag het primaat bij de innerlijke wereld, want daar heerste het geloof, dat op geen enkele manier door wat men deed kon worden 'gerechtvaardigd'. Anders gezegd, geloof is een innerlijke overtuiging, alleen kenbaar voor de eerste persoon (de gelovige) (en God), maar niet afleidbaar uit of te bewijzen door wat die gelovige in de uiterlijke wereld doet. Met deze insteek dat geloof iets was tussen het individu en God maakte Luther de kerk overbodig. In elk geval de katholieke kerk zoals die heerste in de sociale orde die gold in 1517, toen Luther in 95 stellingen allerlei misstanden in de kerk aankaarte.

Dit met het begrip identiteit op scherp gestelde onderscheid tussen een (persoonlijke) innerlijke en een uiterlijke wereld is een onvermijdbaar structurerend

¹⁰⁰ Fukuyama (2019, p. 44).

¹⁰¹ Fukuyama (2019, p. 45 e.v.).

element geworden beschouwingen over menselijke en maatschappelijke ontwikkelingen. Die beschouwingen kennen zeer wisselende waarden van het primaat van de ene of de andere wereld en duidingen van de onderlinge verhoudingen en vormen van (wederzijdse) beïnvloeding. Diverse elementen van die beschouwingen hebben een directe relevantie voor een dieper begrip van individualisering. Op enkele van die elementen gaan we hierna verder in.

Het vertrekpunt voor de volgende paragrafen is een begrip van identiteit dat stoelt op zelfreflexiviteit. Dat betekent dat individuen zich bewust zijn van een (spanning tussen een) innerlijk zelf (zelfbeeld, zelfidentiteit) en het beeld dat anderen van hun hebben (sociale of praktische identiteit), en daar een bepaald beeld en verhaal bij hebben in de vorm van een biografie.

In dat levensverhaal duiden ze hoe ze geworden zijn wie ze nu zijn, en wat er voor hun in het verschieft ligt. Ze reflecteren op de mate waarin hun levensverhaal eigen keuzes weerspiegelt, de mate waarin ze een voor hen uitgestippeld pad volgen, en de mate van samenhang in hun keuzes en gedragingen. Ze reflecteren op de kansen die ze hebben gehad en wel of niet bewust hebben gegrepen. Op de pech en tegenslagen die ze hebben gehad en hoe ze daar mee om zijn gegaan. Op wie ze nu zijn, en in hoeverre dat is wie ze willen zijn. En als daar licht tussen zit, hoe dat komt, en wat hun ideeën en strevingen zijn om daar eventueel wat aan te doen.

Uiteindelijk is identiteit een meer of minder samenhangend geheel van kenmerken en waarden, en daaraan gerelateerde keuzes, gedragingen en verhalen, waarmee men zich voor zichzelf en in de buitenwereld (her)kenbaar maakt, zijn bestaan en strevingen uitlegt en verantwoordt, en erkenning zoekt.¹⁰²

Identiteit: denken of doen

Als Descartes (in 1637) zegt: 'Ik denk, dus ik besta', is dat te interpreteren als een moeilijk betwistbare stelling of uitgangspunt (axioma). De stelling is dat dit het enige is dat nog zeker is, wanneer je beseft dat in principe niets zeker of waar is, dat alles betwijfeld kan en moet worden, en alles anders kan zijn.¹⁰³

Als je de nadruk in de stelling legt op beide keren 'ik': 'Ik denk, dus ik besta', dan kun je hier 'een radicale verandering in het gezichtspunt van de filosofie' in zien. 'Terwijl tot op dat moment de wereld wordt benaderd vanuit het standpunt van het goddelijke, zal vanaf de moderne tijd de mens het middelpunt worden van de wijze waarop de wereld wordt gedacht.'¹⁰⁴ En ten slotte is hier een formulering in te zien

¹⁰² Impliciet is hiermee gezegd dat het levensverhaal dat mensen vertellen niet hetzelfde is of hoeft te zijn als 'de waarheid'. Mensen kunnen een onjuist zelfbeeld hebben, min of meer bewust een verhaal manipuleren en/of handelingen op een sociaal wenselijke wijze legitimeren, die geen recht doet aan hun werkelijke drijfveren.

¹⁰³ Groot (2021, p. 34). Maar het 'denken' stopte niet in 1637, dus alle elementen in 'ik denk, dus ik besta' zijn zelf nadien ook onderwerp van twijfel geworden. Wat is het 'ik' tussen het onbewuste en geïnternaliseerde structuren? Hoezo volgt het bestaan uit het denken, en niet andersom? Bestaat een identiteit die alleen denkt, of is daar meer voor nodig? En zo verder.

¹⁰⁴ Groot (2021, p. 40).

van de ontdekking van het zelf, het tot bewustzijn komen van een 'ik' als uniek persoon.

Dat in het perspectief van de eerste persoon sprake is van een bewustzijn van een zelf, en daarmee een besef dat men als unieke 'ik' bestaat, vraagt om een aanvulling van het perspectief vanuit de derde persoon. Iemand kan wel denken dat hij 'als unieke ik' bestaat, maar (h)erkent de ander/de samenleving dat ook? Of ziet men geen uniek ik, maar hooguit een 'abstract individu' (Lukes), iemand in een bepaalde maatschappelijke positie en/of met bepaalde kenmerken? Sowieso, hoe zichtbaar is de overtuiging van Luther of het denken van Descartes voor derden?

Daarentegen is wat mensen dóen, hoe ze handelen en welke keuzes ze daarin maken, wel toegankelijk en zichtbaar voor derden. Anders gezegd, mensen vrijlaten in wat ze denken en voelen blijft min of meer zonder gevolgen en kan daarom geen betekenisvolle erkenning krijgen. Anders dan de beleving van het ik, kan het bestaan als uniek ik alleen erkenning krijgen door derden, op grond van de praktijken waaraan men deelneemt en de wijze waarop men daaraan deelneemt.

Bocock omschrijft identiteit als 'not a static state, but an *active set of performances* which show to others, and to the person himself, the kind of person he desires to be taken to be.'¹⁰⁵ Deze omschrijving van identiteit verwoordt wederom het streven om zich als persoon op eigen, authentieke wijze te ontwikkelen, op een manier dat het innerlijke en het uiterlijke overeenkomen. De toevoeging is dat identiteit geen statisch gegeven is, maar vraagt om handelen (*active set of performances*).

Waar Luther prioriteit gaf aan de innerlijke keuze om wel of niet te geloven, ligt de nadruk in Bocock's identiteitsbegrip op het uiterlijke doen. Het gaat om de keuzes die men maakt in het handelen, in de praktijken waaraan men deelneemt en de wijze waarop men daaraan deelneemt. De identiteit wordt zichtbaar (showt zich) in de levensstijl, dat wil zeggen het geheel van praktijken waaraan men deelneemt en de wijze waarop men daaraan deelneemt. Daarmee maakt het individu zijn kenmerken, waarden en strevingen kenbaar en zoekt het erkenning voor die kenmerken, waarden en strevingen.

Hegel zag het verschil tussen iemands zelfidentiteit en diens sociale identiteit als de motor van de 'strijd om erkenning' en 'drijvende kracht' in de menselijke geschiedenis. Die strijd om erkenning vergt van het individu dat het op enig moment bereid is gedachten te vertalen in daden, om de innerlijke denkbeelden en overtuigingen om te zetten in voor derden waarneembare keuzes en handelingen.

Dit individuele handelen moet vervolgens gezien en gedeeld gaan worden door meerdere individuen. Een strijd van een eenling tegen allen (of: het systeem) kan heroïsch zijn, maar leidt pas echt tot erkenning, als dit gedrag door derden positief

¹⁰⁵ Bocock (1993, p. 95), cursivering toegevoegd door auteur (HP).

wordt gewaardeerd en hen inspireert om soortgelijk gedrag te gaan vertonen.¹⁰⁶ Tot zoveel individuen dit gedrag laten zien, dat het als normaal of zelfs goed wordt gezien en erkend.

Verder is er bij een strijd altijd sprake van verzet van een of meer tegenpartijen, die in dit geval de gewenste erkenning niet willen geven en/of blijken van het nieuwe gedrag negatief sanctioneren. Als 'de geschiedenis', net als onze identiteit, open is, dat wil zeggen, niet een vastgelegde of inherente richting of doel heeft¹⁰⁷, dan is de uitkomst van de strijd om erkenning ongewis. Het is dan niet voorbestemd of vanzelfsprekend dat emancipatiebewegingen altijd of uiteindelijk de strijd winnen.¹⁰⁸ Of, als ze hebben gewonnen, hun erkenning voor eeuwig hebben veiliggesteld en nooit meer kunnen verliezen.

Gedwongen te kiezen

Bij Luther was de keuze nog redelijk overzichtelijk: je innerlijke zelf moest tot de keuze komen om te geloven, of niet te geloven. Tegenwoordig is alles een keuze: van geloven tot je geslacht, van doorleven tot een goede dood, van energieleverancier tot ziektekostenverzekering, van klimaatscepsis tot wel of niet dierlijk eiwit gebruiken.

¹⁰⁶ Een bekend voorbeeld is het niet afstaan van haar zitplaats in een bus op 1 december 1955 door Rosa Parks. Zij zat, als zwarte vrouw, op een zitplaats gereserveerd voor 'zwarten', maar werd verzocht plaats te maken voor een witte, toen het deel van de bus voor witten vol zat. Volgens de geldende regels in Alabama had ze dat wel moeten doen, en dus kreeg ze een boete. Ze weigerde die boete te betalen. Deze handelingen en (minimaal impliciete) vraag om erkenning als gelijkwaardig burger van Rosa Parks werden opgemerkt, en zetten een aantal vervolgcacties in gang, die uiteindelijk zouden leiden tot vrij spraak van Parks bij het Hooggerechtshof en afschaffing van de discriminerende busregels.

¹⁰⁷ Zie het Voorwoord van het boek *Identiteit* van Fukuyama, waarin hij uitlegt dat de meeste mensen de titel van zijn beroemdste boek *Het Einde van de Geschiedenis en de Laatste Mens* (1992) verkeerd hebben begrepen (omdat ze wel de titel kennen, maar nooit het boek hebben gelezen). De uitleg van Fukuyama: het woord 'geschiedenis' in de titel moet gelezen worden in zijn 'hegeliaans-marxistische betekenis' als 'ontwikkeling' of 'modernisering', en 'einde' als 'doeleinde' of 'eindpunt'. Marx voorzag een 'communistiche utopie' als eindpunt (waarbij er altijd een (interpretatie)strijd is geweest of hij dat zag als onvermijdelijk, of als een mogelijkheid). Hegel, en met hem Fukuyama, had een ander eindpunt voor ogen, namelijk een markteconomie in combinatie met een liberale democratie. Fukuyama opperde begin negentig, na de val van de Muur die Europa na de Tweede Wereldoorlog verdeeld had gehouden en de implosie van Russische versie van de 'communistiche utopie', dat dit hegeliaans eindpunt van de modernisering in zicht was. In het Voorwoord van *Identiteit* (2019, pp. 12-13) geeft hij aan dat zijn opvattingen sinds begin negentig veranderd zijn, en wijst hij onder meer op de mogelijkheid dat 'een moderne liberale democratie in verval raakt of achteruit gaat'. Denk aan democratieën als Hongarije, Polen, Israël, India en de Verenigde Staten. Het is dus maar de vraag of er een duidelijk 'eindpunt' of zelfs maar een duidelijke richting is in 'de geschiedenis', als de ontwikkeling naar emancipatie en een liberale democratie omkeerbaar blijkt. Zie verder Graeber en Wengrow (2022) voor een boek vol verdwenen eindpunten, omkeringen en veelvormigheid in 'de geschiedenis van de mensheid', met als centrale boodschap dat het allemaal anders had kunnen lopen en de toekomst open is.

¹⁰⁸ Denk aan de 'uitroeiingsoorlogen' van de Europese kolonisten in Amerika, Afrika en grote delen van Azië, waarmee en waarin complete 'stammen', 'naties' en 'volken' zijn 'verdwenen', zoals de bevolking van de Banda-eilanden door Jan Pieterszoon Coen in 1621 en naar schatting 80-90% van de inheemse bevolking van Amerika. Deze naties waren 'vogelvrij', 'koppig', 'dolend', 'monsterlijk', 'afgedwaald van de wetten van der natuur' en mochten door 'beschaafde naties' van de aardbodem worden 'weggevaagd'. Deze naties zijn, voordat er sprake kon zijn van erkenning, al uitgeroeid. (Ghosh (2023, pp. 38-39).

Op steeds meer terreinen 'moet' je kiezen. Het is paradoxaal, maar je lijkt op steeds minder terreinen nog de vrijheid te hebben niet te kiezen. Kies je niet - waar je vroeger niet, maar nu wel kunt kiezen - dan is ook dat niet-kiezen een keuze geworden, en kunnen derden je daarvoor ter verantwoording roepen.

Deze toenemende druk om te kiezen en (niet-)keuzes te verantwoorden, raakt direct aan iemands identiteit. Immers, bij alles wat je denkt, zegt en doet is de vraag of dat past bij jouw authentieke zelf. Draagt het bij aan de persoon die je wilt of zegt te (willen) zijn, aan jouw manier van leven, aan jouw levensstijl?

In veel gevallen is een toename aan keuzemogelijkheden gewenst en draagt bij aan een gevoel van autonomie en geluk. Vermeerdering van keuzemogelijkheden is essentieel om je als persoon te kunnen ontwikkelen, waarbij 'je persoon' een (gewenste) optelsom wordt van de keuzes die je in de loop van de tijd hebt gemaakt en maakt.

Maar ergens slaan de voordelen van meer keuzes kunnen maken om in nadelen. Dit gebeurt wanneer het doorlopen van keuzeprocessen steeds meer tijd en inspanning vergt, die beter aan iets anders kunnen worden besteed. Dit speelt natuurlijk vooral als die keuzes relatief weinig relevante opties betreffen (welke soort en welk merk jam?) en je je afvraagt of jij zelf hebt gekozen om hier te kiezen. Of hebben derden (vooral via internet en sociale media) jou min of meer gedwongen om hier te kiezen?

Nadelig kan ook zijn wanneer de (steeds grotere) keuzevrijheid gepaard gaat met toenemende onzekerheid. Wat zijn de gevolgen van de te maken keuzes? Kun je die allemaal overzien en zijn de keuzes eventueel omkeerbaar? Hoe weet je of je de juiste keuze maakt, en dat je er geen spijt van gaat krijgen?¹⁰⁹

Karakter

De pot jam die je kiest uit de tientallen opties kan overigens wel degelijk iets zeggen over je identiteit, bijvoorbeeld doordat hij wel of niet biologisch is, of wel of niet een huismerk. Maar bepalender voor je identiteit zijn over het algemeen niet je keuzes bij het kopen van alledaagse consumptieartikelen. Van meer belang voor je identiteit zijn keuzes als je geslacht, je geloof, je opleiding, je werk, je politieke/stemgedrag, je relatie(s) en gezinsvorming.

Dit zijn opties voor een bepaalde vorm van inzet en betrokkenheid, voor een manier van leven, voor toewijding aan bepaalde anderen, waarvoor je telkenmale bepaalde zaken wel doet, en andere niet. Of anders gezegd, waarvoor je telkens opnieuw kiest en die je karakter vormen.

Het begrip karakter overlapt deels met het begrip persoon (en identiteit), maar legt meer nadruk op de morele waarde van de eigenschappen en strevingen die men heeft. Het duidt op de wederzijdse betrokkenheid en loyaliteit en vooral op de

¹⁰⁹ Schwartz (2004); Rosenthal (2005).

(vereiste) standvastigheid in de keuzes die men in lijn daarmee telkens opnieuw maakt.

***'Character particularly focuses upon the long-term aspect of our emotional experience. Character is expressed by loyalty and mutual commitment, or through the pursuit of long-term goals, or by the practice of delayed gratification for the sake of a future end. Out of the confusion of sentiments in which we all dwell at any particular moment, we seek to save and sustain some; these sustainable sentiments will serve our characters. Character concerns the personal traits which we value in ourselves and for which we seek to be valued by others.'*¹¹⁰**

In Sennetts begrip van karakter gaat het dus niet om aangeboren, vastliggende en contextloze kenmerken, maar om de praktische betekenis of werking van de karaktereigenschappen. In het verlengde van het eerder gestelde is het fijn dat iemand beschikt over karaktereigenschappen als wijsheid, vrijgevigheid of doorzettingsvermogen, maar de werkelijke betekenis van die karaktereigenschappen komt tot uiting in de toepassing of doorwerking ervan in de praktijken waaraan men deelneemt, en hoe men zich in die praktijken manifesteert. Dan moeten die karaktereigenschappen iedere keer, in onderling verschillende situaties, worden gereproduceerd in interacties met anderen.

Karakter veronderstelt dat karaktereigenschappen mogelijk deels aangeboren zijn, maar niet vastliggen en niet contextloos zijn. Mensen krijgen in alle praktijken waaraan ze deelnemen terugkoppeling van anderen op wat ze zeggen en doen. Ze krijgen lof en kritiek, medewerking en weerstand en worden gevraagd zich te verantwoorden voor wat ze (niet) hebben gezegd of gedaan. Naar aanleiding van die terugkoppelingen kunnen mensen reflecteren op wat ze (niet) hebben gezegd of gedaan, hoe ze hebben gehandeld, op hun drijfveren en afwegingen, en de waarden en karaktereigenschappen die daarbij al dan niet leidend zijn geweest.

Aldus is de loyaliteit waarvan Sennett spreekt zowel een loyaliteit aan de ander, als aan de eigen waarden (het eigen karakter). Het is een vorm van handelen, een bepaalde wijze van doen, waar op een andere manier gehandeld had kunnen worden.

Zo begrepen betreft karakter werkelijk menselijke eigenschappen. Aangeboren, vastliggende en contextloze eigenschappen, die ongerefleeteerd gereproduceerd worden, reduceren mensen tot geprogrammeerde automaten.

Karakter in een vloeibare samenleving

De Nederlandse vertaling van *The Corrosion of Character* is uitgekomen onder de titel *De flexibele mens*. Daar is ongetwijfeld goed over nagedacht, maar wellicht zou een titel als *De aantasting of De uitholling van karakter* zowel passender als prikkelender zijn.

¹¹⁰ Sennett (1998, p. 10). Etymologisch staat karakter voor stempel, inkerving of kenmerk.

De flexibilisering van en mobiliteit op de arbeidsmarkt, in combinatie met de continue reorganisatie en herinrichting van bedrijven en instellingen, en wisselingen van bazen en collega's, beschrijft Sennett niet als resultaat, maar als oorzaak van de uitholling van karakter.

Fromm specificceert een deel van het karakter als het 'sociale karakter'. Dit is 'de wezenlijke kern van de persoonlijkheidsstructuur bij de meeste leden van een groep, zoals deze zich op grond van de elementaire ervaringen en levenswijze, die voor die groep algemeen zijn, ontwikkeld heeft'.¹¹¹

Het (individuele) karakter van mensen is dan meestal een variant op deze sociale kern van het karakter. Het ligt voor de hand dat de aantasting van het karakter die Sennett ziet, vooral deze sociale kern betreft. De aantasting van het (sociale) karakter is het gevolg van de erodering van voorheen meer stabiele groepsverbanden door de genoemde processen van flexibilisering en mobilisering.

Dat flexibilisering leidt tot flexibele mensen is niet de essentie van het boek van Sennett. Wel dat erkenning en waardering van anderen voor wie jij bent en wilt zijn, voor wat je nastreeft en uitdraagt, voor wat jij doet omdat jij daar waarde aan hecht, alleen kan groeien in langdurige relaties. Erkenning en waardering van wie je bent stoelt op loyaliteit met, en opgebouwd vertrouwen in, andere mensen en in bepaalde groepen of organisaties.

Schwartz wijst op een omslagpunt in het groeiende aantal mogelijkheden tot keuze in onze consumptie. Er is een punt waar voorbij die groeiende keuzemogelijkheden minder bijdragen aan ons geluk en problemen opleveren voor het vormgeven en in stand houden van een herkenbare levensstijl.

Sennett signaleert iets soortgelijks in onze betrekkingen met en betrokkenheid bij organisaties en anderen. Het is mooi dat je iets te kiezen hebt als het gaat om de opleiding die je wil doen, het werk dat je aangaat, het bedrijf waar je werkt, de partner met wie je wil samenleven en de plek waar je woont. Het is fijn dat je weet dat je, als je eenmaal een keuze hebt gemaakt voor een opleiding, werk, huis en/of partner, eventueel kunt kiezen om te stoppen en te veranderen. Dat er opties zijn als een andere opleiding, ander werk, verhuizen en/of scheiden.

Maar maakt iemand dit soort keuzes vaak, dan wordt het moeilijk langdurige en stabiele relaties met organisaties en anderen op te bouwen. Het wordt zo lastig over en weer vertrouwen te ontwikkelen en waardering te krijgen voor wie je 'werkelijk bent'. Als je positie in de buitenwereld steeds wisselt en je steeds vaker met mensen te maken hebt die jou niet (er)kennen, wat doet dat dan met je zelfbeeld, met de stabiliteit van je innerlijke zelf?

Beide auteurs wijzen erop dat mensen worden bestookt met berichten en oproepen om keuzes te maken, het heft in eigen hand te nemen en de eigen dromen na te

¹¹¹ Fromm (1976 [1941], p. 204).

jagen. Maar, eenmaal een keuze gemaakt en een heft in eigen hand genomen, kunnen ze vervolgens nauwelijks ontsnappen aan de druk om keuzes te blijven maken. De reclames, berichten en oproepen daartoe stoppen nooit. Ze blijven komen, hoeveel keuzes je al hebt gemaakt.

Door de continue flexibilisering van en veranderingen in hun omgeving krijgen mensen steeds minder mogelijkheden om langdurige en stabiele wederzijdse relaties van vertrouwen en waardering op te bouwen.

Was bij Luther en Rousseau de samenleving nog een obstakel voor het realiseren van de innerlijke overtuigingen, het authentieke zelf en de eigen strevingen, bij Schwartz en Sennett draait dit perspectief om. Een stabiele identiteit, dat wil zeggen, het karakter en een herkenbare levensstijl, komen onder druk te staan in een steeds vloeibaarder samenleving.¹¹²

Het lijkt er zelfs op dat vasthouden aan eens gemaakte keuzes, tonen van karakter en waarde hechten en ontleen aan langdurige relaties met organisaties, plekken en anderen, een obstakel worden voor de flexibilisering van de arbeidsmarkt, het efficiënt werken van de woningmarkt en de relatiemarkt van dating-apps en tweede liefdes.

Zelfidentiteit en collectieve identiteiten

Tot hier is voornamelijk gesproken over zelfidentiteit. Maar het hele verhaal over de strijd om erkenning kan net zo goed betrekking hebben op collectieve identiteiten, zoals op de erkenning van de (gelijk)waardigheid van verschillende volken, standen of klassen, geloven en seksuele oriëntaties.

Het werk van Fukuyama laat goed zien hoe het perspectief op collectieve identiteiten in de loop van de afgelopen dertig jaar is veranderd. In de jaren negentig hadden velen, in elk geval in het Westen, het idee dat 'de geschiedenis' in een soort stabiele eindfase was beland. Na de val van de Muur leken samenlevingen te opteren voor de combinatie van liberale democratie en markteconomie, al dan niet onder de vlag van de 'Derde Weg'.¹¹³

De secularisering was ver gevorderd. Europa werkte aan één gemeenschappelijke markt en een Europese Unie, die als voorboden werden gezien van het verdwijnen van nationale identiteiten. In 1995 verving de permanente Wereldhandelsorganisatie de GATT, een multilaterale overeenkomst betreffende de internationale handel in goederen, die liep van 1948 tot 1993. De Wereldhandelsorganisatie moest en zou een flinke impuls geven aan het opheffen van invoertarieven en andere handelsbelemmeringen, niet alleen om één wereldmarkt voor goederen te creëren, maar ook voor diensten.

¹¹² Zie Bauman (2000).

¹¹³ Giddens (1998, 2000).

Kortom, in de jaren negentig leken we af te koersen op democratisering en secularisering, één wereldmarkt en een wereldwijde omhelzing van de Universele Rechten van de Mens. Tot de aanslag op de twee torens van het Wereldhandelscentrum in New York, op 11 september 2001, een einde maakte aan het illusoire beeld dat we allemaal gelijkwaardige wereldburgers waren, of binnenkort zouden worden.

Nu, ruim twintig jaar later en zeker na de tweede Russische inval in Oekraïne (op 24 februari 2022), zijn grenzen, handelsbelemmeringen en nationalisme weer helemaal terug, net als geloofsijver en religieus fanatisme. En bedreigen deze ontwikkelingen in onderlinge verbinding, in de vorm van confessionalistisch-nationalisme¹¹⁴, de liberale democratie in landen als Hongarije, Polen, India en Israël. In die landen wordt het steeds minder prettig om een authentiek individu te zijn, als je als individu er niet voor 'kiest' om overtuigd katholiek, hindoeïst respectievelijk (orthodoxe) jood te zijn en je te conformeren aan de levensstijl die door de dominante religieuze partij wordt voorgestaan.

De meest genoemde verklaring voor de levenskracht van nationalisme en confessionalisme is ervaren bestaansonzekerheid of, zoals Fromm dat noemde, de 'angst voor vrijheid'.¹¹⁵

Bestaansonzekerheid kan heel fundamenteel worden opgevat als 'ontologische onzekerheid'. Dan gaat het om geen vertrouwen hebben in het feit dat de natuurlijke en sociale omgevingen waarin men leeft zijn zoals ze lijken te zijn. Men heeft er geen vertrouwen in dat die omgevingen onveranderd blijven bestaan en dat een continue bestaansgrond blijven bieden voor de zelfidentiteit en sociale identiteit.

Routines, gewoontes, voorspelbaarheid van reacties van anderen, activiteiten kunnen plannen, het gevoel hebben ten minste enige regie te hebben over de dagelijkse activiteiten: het zijn allemaal elementen die stelen op, en in hun ervaring bijdragen aan het gevoel van ontologische zekerheid.

Omgekeerd, als reacties van anderen onvoorspelbaar worden, routines doorbroken worden en men het gevoel krijgt geen zelfcontrole meer te hebben en speelbal te zijn van de nukken van anderen, groeit het gevoel van ontologische onzekerheid.¹¹⁶

¹¹⁴ Confessionalisme is politiek bedrijven op basis van een bepaald religieus gedachtegoed, al dan niet gepaard gaand met een vrij letterlijke interpretatie van een heilig boek of heilige geschriften. Confessionalisme is daarmee een overkoepelende term voor politiek activistisch hindoeïsme, islamisme, judaïsme, katholicisme, etc. In verbinding met nationalisme is het uitgangspunt dat de natie samenvalt met een bepaalde godsdienst, en dat er binnen die natie (vrijwel) geen ruimte is voor inwoners met een andere godsdienst. In de meer extreme vormen van confessionalistisch-nationalisme (zoals het *religieus nativisme*, zie Duyvendak en Kesic (2023)), dat voorkomt in Iran en Afghanistan, in verregaande mate in Polen, Hongarije en Israël, en in toenemende mate in Italië en de Verenigde Staten, gaan religieuze uitgangspunten en gedragslijnen boven de grondwet, of wordt de grondwet religieus ingekleurd, en wordt de onafhankelijke rechtsspraak vervangen door religieuze lichamen.

¹¹⁵ Fromm (1974 [1941]).

¹¹⁶ Giddens (1984, p. 50 en 62).

In extreme situaties, zoals gevangenissen, strafkampen en oorlogen, kan men er bewust op uit zijn gevangenen of vijanden ontologisch onzeker te maken en zo hun karakter te breken.

Buiten bewuste acties om ontologische onzekerheid te creëren kan bestaansonzekerheid psychische oorzaken hebben of voortkomen uit een gemankeerde socialisatie en problematische situatie waarin iemand opgroeit. Bij Sennett en Fukuyama wordt de bestaansonzekerheid vooral gekoppeld aan de moeite die het velen kost om zich met bepaalde waarden te identificeren en eigen doelen te kiezen.

Er ligt voor veel mensen geen vanzelfsprekende sociale identiteit meer klaar. Een stabiele omgeving om een bepaald sociaal karakter in te ontwikkelen is er niet meer. Er is verwarring over waar men bij hoort en hoe men door anderen wordt gezien. Men heeft een vaag gevoel dat men qua identiteit iets moet kiezen, maar hoe en wat?

***'Net als de klassieke nationalist hebben de islamisten zowel een diagnose van het probleem als een duidelijke oplossing: jij maakt deel uit van een trotse, oude gemeenschap, de buitenwereld respecteert jou niet als moslim; wij bieden jou een manier om je aan te sluiten bij je ware broeders en zusters, waarbij je lid zult worden van een grote wereldwijde gemeenschap van gelovigen.'*¹¹⁷**

De opleving van nationalisme en confessionalisme lijkt op een stap terug in de 'menselijke geschiedenis', die tenderde naar individualisering en universele rechten voor elk mens.

Nationalisme en islamisme verschenen beide op het wereldtoneel ten tijde van sociale transitie van traditionele geïsoleerde agrarische gemeenschappen naar moderne samenlevingen, die verbonden zijn met een bredere en meer pluralistische wereld. Ze voorzien beide in een ideologie die verklaart waarom mensen eenzaam en onzeker zijn en in staat van verwarring verkeren.

Beide handelen ze in slachtofferschap dat groepen buitenstaanders de schuld geeft van het feit dat individuen ongelukkig zijn. Beide eisen ze op een restrictieve manier erkenning van de waardigheid, niet voor iedereen, maar voor de leden van een bepaalde nationale of religieuze groep.¹¹⁸

De tijd zal ons leren of inderdaad sprake is van een omkering van 'de menselijke geschiedenis', of dat we met een tijdelijke onderbreking in een doorgaande ontwikkeling te maken hebben, veroorzaakt door de versnelling in de modernisering (globalisering, mobilisering, flexibilisering, informatisering, enz.) van de laatste decennia.

¹¹⁷ Fukuyama (2019, p. 95).

¹¹⁸ Fukuyama (2019, pp. 100-101).

Voor nu is duidelijk dat in hedendaagse zelf- en sociale identiteiten een (sterk geprofileerde) collectieve component kan zitten. Deze kan gepaard gaan met een bepaald aan die identiteit gekoppeld 'sociaal karakter' (Fromm). Versterking van dit sociale karakter, bijvoorbeeld door cultivering van bepaalde religieuze of nativistische kenmerken, kan remmend werken op individualisering, begrepen als een tendens naar meer uniciteit van personen.

5.5 Tot slot

Individualisme is het begrip waarmee het in beginsel neutrale individualisering een normatieve lading krijgt. Voor sommigen heeft dit begrip een positieve lading, zij juichen het toe dat het individu zich bevrijdt van de knellende banden van de kerk en de staat, van tradities en statushiërarchieën, van restricties op eigendom en inzet van kapitaal, of van wat voor vorm van 'collectivisme' dan ook.

Voor anderen heeft individualisme een negatieve lading. Voor hen correspondeert het centraal stellen van het individu met egoïsme en onverantwoordelijk gedrag, ondermijning van gemeenschappen en vergroting en bestendiging van sociale ongelijkheden.

Die verschillen in normatieve lading van individualisme zijn goed te analyseren door de verschillen in weging die mensen geven aan de samenstellende delen: vrijheid en gelijkheid. Tussen die twee begrippen hangt een spanning, waar op verschillende wijzen mee kan worden omgegaan. Inzetten op kansengelijkheid is zo'n manier, maar dit lijkt een doodlopende weg.

In het tweede deel van dit hoofdstuk hebben we, vooral geïnspireerd door Fukuyama, het element 'erkenning' toegevoegd aan wat het is een individu te zijn. Het is één ding je individu te voelen, te denken dat je een authentieke zelf of 'ik' bent. Het is wat anders daar erkenning en waardering voor te krijgen van anderen.

Om verder te komen in begrijpen wat individualisering is en doet, is het van belang uit het hoofd van het individu te stappen, en in de praktijken die ons dagelijks leven opmaken. Dat is onontbeerlijk om als individu erkenning en waardering van anderen te krijgen. Het is daarnaast nodig om te leren dat en hoe dingen anders kunnen (te kunnen handelen), om mee te kunnen beslissen op collectief niveau (zelfbestuur) en om een eigen materieel bestaan vorm te geven (consumeren).

Karakter (voor de zelfidentiteit) en een min of meer stabiele levensstijl (voor de sociale identiteit) zijn cruciaal voor een gevoel van bestaanszekerheid, en daarmee voor een werkelijk autonome uitoefening van vrijheden. Is die bestaanszekerheid er niet, heerst er 'angst voor vrijheid', dan is de kans groter dat mensen relatief veel gaan hangen aan een bepaalde collectieve identiteit, en mogelijk zelfs aan autoritaire en agressieve varianten daarvan.

Het individu als wandelaar op een contingent levenspad

Met 'contingentie' duiden we aan dat iets is, wat ook anders had kunnen zijn. Het is een resultaat van invloeden, handelingen en overwegingen in het verleden, die anders hadden kunnen uitvallen en (daarmee) uitkomst van een (meestal onvoorziene) samenloop van omstandigheden.

Contingentie is wat anders dan (puur) toeval of (volstrekke) willekeur. Meestal kunnen we herkomst en uitkomst op plausibele wijze reconstrueren. Er is sprake van padafhankelijkheid.

Anderzijds is de uitkomst niet noodzakelijk of gepredestineerd. We kunnen uitkomsten niet accuraat voorspellen of (uitsluitend) verklaren uit nutsoverwegingen of een doel dat werd nagestreefd door een individu, een organisatie, een staat of 'de menselijke geschiedenis'.

Het is niet alleen het individu dat ervaart en leert dat het dingen anders kan doen of zeggen, en dat praktijken veranderbaar zijn (zie hoofdstuk 2). Naarmate meer individuen dit leren, wordt dit een maatschappelijk kenmerk. Mensen beseffen dat niet alleen hun eigen handelen veranderbaar is, maar ook de praktijken waaraan ze deelnemen en de inrichting en gang van zaken in de maatschappij. Dat was de boodschap van het rationalisme en de Franse revolutie (hoofdstuk 3), en dat typeert de moderniteit.

De veranderbaarheid van de maatschappij is niet alleen onderkend en gepraktiseerd, maar ook geborgd. Meest genoemd hiervoor is een grondwet en inrichting van een democratische rechtsstaat. Die garanderen dat in de democratie vrijheid van meningsuiting en vergadering geldt en meerderheden en minderheden kunnen blijven wisselen.

We zien contingentie als inherent aan individualisering. Simpel gesteld geldt op individueel niveau dat als het echt voorspelbaar is wat mensen doen, ze ophouden een persoon te zijn. En op maatschappelijk niveau zouden gestolde verhoudingen de rol van het individu als burger, die kan meebeslissen over en mede vormgeven aan collectieve belangen, serieus beperken, én afbreuk doen aan de voorwaarden om als persoon te kunnen leven.

In dit hoofdstuk gaan we eerst dieper in op het begrip contingentie en wisselingen in de mate van contingentie. Wanneer het aantal keuzemogelijkheden toeneemt (openen van contingentie) volgt vaak een tegenreactie, om het aantal keuzemogelijkheden weer te beperken (sluiten van contingentie).

Zo is het te verwachten dat het contingente karakter van individualisering tegenkrachten, of zelfs zijn eigen ontkenning, oproept. In paragraaf 6.2 kijken we nogmaals naar 'de laatste mens' vanuit dit perspectief.

Eerder hebben we al opgemerkt dat het relevant is wat mensen denken en willen. Maar voor de herkenning van het individu als persoon, en de erkenning van de eigenheid van die persoon, moeten we afgaan op wat die persoon doet en zegt, of niet-doet en niet-zegt. Het individu wordt pas zichtbaar als handelend persoon in de praktijken waaraan zij deelneemt en de wijze waarop ze dat doet.

Dat deelnemen heeft vaak de vorm van lichamelijke aanwezigheid en activiteit van de persoon in de betreffende praktijk. Maar in de moderniteit hebben we een versnelling gezien in vormen van gemedieerde aanwezigheid en activiteit in praktijken. Vroeger door middel van mondelinge boodschappen, postduifberichten en brieven, later via telegrammen en telefoongesprekken, en tegenwoordig via videobellen en allerhande sociale media.

Tegelijkertijd is het menselijk lichaam geen onproblematisch en onveranderbaar gegeven meer. Ook het lichaam van het individu is onderwerp geworden van reflectie en interventies, en daarmee contingent. In paragraaf 6.3 gaan we in op de lichamelijke van het individu, en de veranderingen daarin in de moderniteit.

De lichamelijke van het individu impliceert een tijd-ruimtelijke aanwezigheid en spreiding van individuen. Elk individu heeft letterlijk een eigen plaats in de tijdruimte. In hun lichamelijke kunnen geen twee individuen tegelijkertijd op dezelfde plaats zijn en eenzelfde levenspad bewandelen. Dit is de meest basale empirische onderbouwing van het fenomeen individu, maar roept gelijk de vraag op wat dan individualisering als proces inhoudt. Wat verandert er in dat proces wat betreft de tijdruimtelijke van individuen? Deze vraag staat centraal in paragraaf 6.4.

6.1 Dialectiek(en) zonder doel

Bij Reckwitz is contingentie één van de drie basale mechanismes of definiërende kenmerken van de moderniteit.¹¹⁹ Hij stelt dat de moderniteit open is en er geen dwingende dialectiek kent die afkoerst op een hegelaans einddoel. Er is nog wel sprake van dialectiek, maar dit is een 'dialectiek zonder doel'.

'(...) we have not reached and never will reach the end of history. Instead, modern society's orientation toward contingency results in an endless dialectical process that remains ongoing in the twenty-first century. (...) This process is continually spurred on by a perceived lack of contingency ("too little freedom, too much oppression"), because society's openness to contingency never lasts forever. At a certain point, a closed attitude toward contingency will always set in, but this will come to an end when old practices are replaced by new practices.'¹²⁰

¹¹⁹ Zie Reckwitz en Rosa (2023, p. 40 e.v.).

¹²⁰ Reckwitz en Rosa (2023, p. 43.).

De combinatie van een dialectiek zonder doel en wisselingen in de mate van contingentie (openen versus sluiten) is om meerdere redenen interessant en behulpzaam in het analyseren van individualisering.

Ten eerste omdat de dialectiek zo formele theorie blijft: een bepaalde manier of methodiek van kijken naar de sociale werkelijkheid, zonder dwingende kracht in de sociale werkelijkheid. Dat betekent dat we verwachten dat maatschappelijke ontwikkelingen een reactie of tegenkracht(en) oproepen, maar het in de sociale werkelijkheid altijd open blijft waar de botsing van de maatschappelijke krachten toe leidt.

Kapitalisme, de verzorgingsstaat en individualisering roepen tegenkrachten op. Welke dat precies zijn (of waren) ligt echter niet vast en is meestal pas achteraf vast te stellen, net als waar de botsing van de verschillende krachten toe heeft geleid (= dialectiek zonder doel).

Ten tweede zijn er tegelijkertijd altijd meerdere maatschappelijke ontwikkelingen die (onbepaalde) tegenkrachten oproepen.

Kapitalisme was één ontwikkeling, maar in de negentiende eeuw was ook sprake van ontwikkelingen als urbanisatie, staatsvorming, imperialisme en industrialisatie. Deze ontwikkelingen waren onderling verbonden, maar zowel analytisch als materieel te onderscheiden, en riepen elk hun eigen tegenkrachten op.

Deze gelijktijdigheid van meerdere maatschappelijke ontwikkelingen, hun onbepaalde tegenkrachten en de tijdruimtelijke spreiding van de botsingen van nieuwe ontwikkelingen en de opgeroepen tegenkrachten, zorgen voor een vermenigvuldiging van contingente uitkomsten van die botsingen. Het gaat dus op enig moment vrijwel nooit om één dialectiek zonder doel. Vrijwel altijd zijn er tegelijkertijd meerdere dialectieken zonder doel, die procesmatig met elkaar interfereren. Deze samenloop van dialectieken zorgt voor een onbepaalde toekomst.

Ten derde kunnen we het openen en sluiten van contingentie zien als een formele dialectische optie. Dat wil zeggen: als een te verwachten slingerbeweging in maatschappelijke ontwikkelingen. Het is vervolgens iedere keer een empirische vraag hoe deze slingerbeweging zich manifesteert in een bepaalde maatschappelijke ontwikkeling.

In combinatie met beide voorgaande punten impliceert dit dat het openen en sluiten van contingentie voor de onderscheiden maatschappelijke ontwikkelingen niet gelijktijdig hoeft te verlopen, en niet overal hetzelfde hoeft te verlopen.

Zo zagen we hiervoor dat de Franse revolutie een opening bood voor meer democratische besluitvorming, maar vrij snel werd gevolgd door de inrichting van monarchale staatsvormen, die de democratische besluitvorming drastisch

inperkten. Deze opening van contingentie deed zich voor op het Europese vasteland, maar nauwelijks tot niet in Afrika en Azië, terwijl het in Amerika een andere vorm kreeg, namelijk van bevrijdingsoorlogen en (nieuwe) staatsvorming. En terwijl in het begin van de negentiende eeuw de politieke vrijheden beperkt werden, openden zich veel nieuwe mogelijkheden in de economische sfeer en de uitbouw van koloniale rijken.

In de tegenwoordige tijd zien we dat de verwachting dat China door vrijhandel en integratie in de wereldeconomie vanzelf zou gaan democratiseren niet is uitgekomen. Eerder gebeurt het tegendeel. In politiek opzicht wordt in China de contingentie beperkt, terwijl in economisch opzicht China zoekt naar uitbreiding van opties.

6.2 De laatste mens: reactionair én voorbode van een nieuwe individualiteit?

De laatste mens die opduikt bij het einde van de geschiedenis

Voor de westerse wereld leek het er begin jaren negentig op, na het verdwijnen van het fascisme en communisme als alternatieve maatschappijvormen, dat er nog maar één maatschappijvorm mogelijk was. En wel de liberale democratie in combinatie met een markteconomie. Juist zoals Hegel zich het 'einde van de geschiedenis' had voorgesteld. Dit brengt Fukuyama bij de volgende vraag, die hij stelt in het laatste deel van Het Einde van de Geschiedenis en de Laatste Mens en waar hij bij terugkomt in zijn recent verschenen boek Identiteit.

***'Als de stabiele, oude liberale democratieën van Europa en Amerika aan hun lot worden overgelaten, kunnen ze zichzelf dan eindeloos in stand houden of zullen ze op een dag instorten doordat ze van binnenuit worden uitgehold, zoals met het communisme is gebeurd? Liberale democratieën worden natuurlijk geteisterd door een groot aantal problemen als werkloosheid, milieuvervuiling, drugs, criminaliteit en dergelijke, maar afgezien van deze acute moeilijkheden dringt de vraag zich op of er andere, diepere oorzaken van ontevredenheid binnen de liberale economie zijn, dus of het leven echt bevredigend is. (..) De vraag naar het einde van de geschiedenis komt dan neer op de vraag naar de toekomst van de thymos: wordt het verlangen naar erkenning adequaat bevredigd door de liberale democratie (..), of zal het wezenlijk on vervuld blijven, zodat het zich in een volkomen andere vorm zal kunnen manifesteren?'*¹²¹**

In feite volgt Fukuyama hier een dialectische insteek en gaat hij op zoek naar tegenkrachten die worden opgeroepen door het succes van de liberale democratie. Bij het zoeken naar een antwoord op deze vraag stuit Fukuyama op de 'laatste

¹²¹ Fukuyama (1992, pp. 312-313). De focus van Fukuyama is op de 'uitholling van binnenuit' door onvoldoende bevrediging van het verlangen naar erkenning. De andere 'problemen' die Fukuyama noemt, ogen ook als voornamelijk interne problemen. Maar het sluiten of beperken van contingentie komt vooral van buiten. In het bijzonder van de natuur (niet alles kan meer door de uitputting van grondstoffen en verandering van het klimaat) en de ontworsteling van de rest van de wereld aan de politieke, economische en culturele dominantie van de 'stabiele, oude liberale democratieën van Europa en Amerika'.

mens', een type dat opduikt bij het 'einde van de geschiedenis' in hegeliaanse zin en Fukuyama bij Nietzsche gevonden heeft. De laatste mens is de (zegevierende) slaaf. Nietzsche was **'het helemaal met Hegel eens dat het christendom een slavenideologie was en democratie een gesecculariseerde vorm van christendom. De gelijkheid van alle mensen voor de wet was een realisering van het christelijke ideaal van de gelijkheid van alle gelovigen in het Koninkrijk der Hemelen. (...) Het christelijk geloof ontstond uit het besef dat de zwakken de sterken konden weerstaan als zij zich aaneensloten tot een kudde en gebruik maakten van de wapens van schuld en geweten. In moderne tijden was dit vooroordeel wijd verbreid en onweerstaanbaar geworden, niet omdat het waar was, maar omdat er zoveel meer zwakken waren.'**¹²²

Volgens Dohmen en van Buuren was het Nietzsche's overtuiging dat mensen 'doorgaans veiligheid en zekerheid zoeken'. Oftewel: niet teveel contingentie willen in hun bestaan. Mensen zijn op zoek naar 'garanties tegen de *fundamentele bestaanonzekerheid* die ieder van ons elke dag aan den lijve ervaart'. Maar volgens Nietzsche geldt dat als die garanties worden aangeboden, sprake is van 'een poging van een of andere instantie, natie, organisatie of levensbeschouwing om mensen te normaliseren, te controleren en daarmee van hun eigen visie en karakter te ontdoen.'¹²³

De opstand der horden

Nietzsche's 'laatste mens' lijkt sprekend op de 'massamens'. De 'heren' en 'slaven' van Hegel en Nietzsche leven voort tot op de dag van vandaag, onder verschillende benamingen, zoals 'elite' en 'het (klootjes)volk'. Terugkerende elementen zijn enerzijds het ressentiment bij de massa jegens de bevoorrechte positie van de elite en het gevaar hiervan voor het voortbestaan van de maatschappelijke orde. Anderzijds de kritiek op de elite, die geborneerd en betweterig is, zich wentelt in weelde en niet de leidende rol oppakt in de samenleving, die het als elite verplicht is op zich te nemen.

De massamens wordt beeldend getypeerd door Brouwer, in het voorwoord van het door hem in 1933 vertaalde boek *De Opstand der Horden*.

'De menigte die door dit soort mensch wordt gevormd, nadert onheilspellend; zij bestaat uit lieden die 'doof en blind' zijn. Zij zijn barbaren in intellectueel en zedelijk opzicht, zij hebben geen deel aan de beschaving; zij weigeren hoogmoedig en zelfvoldaan eenige instantie boven zich te erkennen en verwerpen de normen der cultuur. (...) De kenmerken van dit soort mensch zijn onontvankelijkheid, warsheid van geestesbeschaving en opstandigheid. Zijn opstand kan voor de menschheid noodlottig worden (...).'¹²⁴

¹²² Fukuyama (1992, p. 326).

¹²³ Dohmen en van Buuren (2011, p. 93); cursivering in origineel.

¹²⁴ Voorwoord bij Ortega en Gasset (1940 [1932]), *De Opstand der Horden*. De Nederlandse titel dikt de strekking van het boek met de woorden 'opstand' en 'horden' flink aan. De Spaanse titel is *La Rebellion de las Masas*.

Er is wel iets vreemds aan deze veronderstelde 'opstandigheid' van de massamens. In het hoofdstuk over de 'wezenstrekken van de hordemensch' wordt de hordemensch uitgetekend als iemand met een 'bijkans volstrekt gemak in zijn stoffelijk bestaan' en voor wie het leven 'op wieletjes' gaat. Hem ligt een 'geëffend en veilig levenspad' voor, en zijn 'er geen veranderingen meer'. Dit geldt niet alleen de materiële levensomstandigheden, maar ook de 'maatschappelijke en zedelijke'. Ook hier zijn geen versperringen meer, het levenspad kan overal heen lopen. 'De kleine man staat voor het feit dat alle mensen voor de wet gelijk zijn'.¹²⁵ Hoezo dan 'opstandigheid'?

In de negentiende eeuw is de maatschappelijke orde totaal op zijn kop gezet. Er is een nieuwe bestaansorde ontstaan, 'die alles wat was ontworpen'.¹²⁶ Na deze omwenteling is de zegevierende slaaf/kleine man/nieuwe mens/massamens/laatste mens van alle gemakken voorzien, leeft hij veilig, is hij gelijk aan anderen, kent hij geen beperkingen meer en leeft hij in de waan dat de wereld 'morgen nog rijker, nog volmakter' zal zijn.¹²⁷

Wat de kleine man volgens Ortega y Gasset niet ziet is dat de bijna volmaakte wereld waarin hij leeft niet vanzelf of door een natuurlijke kracht tot stand is gekomen, maar het werk is van 'begaafde en vindingrijke mannen die dit door hun grootsche inspanningen hebben tot stand gebracht'.

De 'wezenstrekken' van de kleine man die Ortega y Gasset vervolgens ziet zijn enerzijds onverzadigbare en onbegrensde driften en begeerten, en anderzijds ondankbaarheid 'ten opzichte van al hetgeen dat zijn bestaan zoo heeft vergemakkelijkt'.

Oftewel, de kleine man is een 'verwend kind'.¹²⁸ De opstandigheid is die van een verwend kind of puber, die de eigen grenzen (nog) niet kent en (nog) niet weet om te gaan met de grenzen die anderen (de ouders, de sociale omgeving) en/of de natuur of materiële omstandigheden stellen of opleggen.

¹²⁵ Ortega y Gasset (1940 [1932], pp. 88-89).

¹²⁶ Ortega y Gasset (1940 [1932], p. 90). Dit doet sterk denken aan de gevleugelde uitspraak van Marx en Engels in *Het communistisch manifest* (1979 [1848], p. 44; cursivering toegevoegd door auteur (HP)): 'De voortdurende omwenteling der produktie, de onafgebroken verstorening van alle maatschappelijke toestanden, de eeuwige onzekerheid en beweging onderscheiden het bourgeoistijdperk van alle andere. Alle vaste, ingeroeste verhoudingen met hun nasleep van traditionele, eeuwigdurende voorstellingen en opvattingen vergaan, alle nieuw gevormde verouderen voordat zij kunnen verstenen. Al het feodale en vaststaande vervluchtigt, al het heilige wordt ontwijfd en de mensen zijn eindelijk gedwongen hun plaats in het leven, hun wederzijdse betrekkingen met nuchtere ogen te beschouwen.' Zie ook Berman (1983).

¹²⁷ Ortega y Gasset (1940 [1932], p. 91).

¹²⁸ Ortega y Gasset (1940 [1932], p. 92). Ortega y Gasset zou zijn gelijk bevestigd zien in de *Volkscrant* van 16 augustus 2023, bij lezing van het artikel 'Voor de autonomen gelden de 'regeltjes' van de overheid niet'. Een groeiende groep mensen (minimaal 10.000) meent zich los te kunnen koppelen van de samenleving en geen belasting, boetes of hypotheek te hoeven betalen. Tegelijkertijd blijven ze wel gebruik maken van de collectieve voorzieningen en schromen de meesten niet om uitkeringen zoals AOW te blijven ontvangen.

De eendimensionale mens

Bij een 'verwend kind', dat zijn grenzen niet kent en (daardoor) opstandig overkomt, kun je nog hopen dat het door schade en schande wijzer wordt.

Na de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog, met de verzorgingsstaat in opbouw, heet de laatste mens cq. kleine man bij Marcuse 'de eendimensionale mens'. Deze eendimensionale mens is de opstandigheid inmiddels kwijt: 'er bestaat geen enkele reden om op zelfbeschikking te staan als het van hogerhand geregelde leven een aangenaam en zelfs een 'goed' leven is.' Mensen zien geen reden meer voor wezenlijke kritiek op de bestaande maatschappelijke verhoudingen en voor politieke actie. Zij zoeken geen grenzen meer op, om daar overheen te gaan.

Als de individuen tevreden, ja zelfs gelukkig zijn met de goederen en diensten die het bestuur hun aanbiedt, waarom zouden ze er dan op staan, dat andere instituties zorgen voor een andere productie van andere goederen en diensten? En als de individuen zo geconditioneerd zijn dat in deze bevredigende goederen ook gedachten, gevoelens en aspiraties inbegrepen zijn, waarom zouden ze dan zelf willen denken, voelen en dromen?¹²⁹

Wat Nietzsche vreesde: 'een cultuur waarin de slavenmoraal de eindzege behaalt', is volgens Marcuse werkelijkheid geworden.

Marcuse stelde zijn retorische vragen zo ongeveer tijdens de Cuba-crisis, midden in de Koude Oorlog, toen men ten minste nog kon denken dat er een (communistisch) alternatief was voor de liberaal-kapitalistische orde in het Westen.

Fukuyama stelt zijn versie van deze vragen als ook dat alternatief is weggevallen. Het lijkt er dan op dat de gehele wereld de liberaal-kapitalistische orde gaat omarmen, en - in het Westen althans - nog grotere groepen dan in de tijd van Ortega y Gasset van alle gemakken zijn voorzien. Ze kennen nauwelijks of geen materiële noden of andere beperkingen meer.

Een consumerend individu

De verhalen van Nietzsche, Ortega y Gasset, Huxley, Marcuse en Fukuyama zijn gekleurd door de tijd waarin ze zijn opgetekend en de biografieën van deze (mannelijke) auteurs zelf. De verhalen zijn abstract en schematisch, vaak geëxalteerd en allesbehalve empirisch onderbouwd.

¹²⁹ Marcuse (1975 [1964], p. 70). Deze beschrijving komt één-op-één overeen met die van de samenleving in de dystopische roman *Heerlijke nieuwe wereld* van Aldous Huxley uit 1932. Die wereld kent een kastensysteem waarin geen individualiteit meer bestaat. Mensen worden gekweekt om hun rol in het kastensysteem 'vrijwillig' en met plezier te vervullen: 'dat is het geheim van geluk en deugdzaamheid - houden van wat je moet doen. De hele kwekerij is daarop gericht: ervoor zorgen dat de mensen van hun onafwendbaar maatschappelijk lot houden.' (Huxley (1979, p. 16. Cursivering in origineel). Waar bij Plato nog enige sociale mobiliteit in het kastensysteem mogelijk leek (zie paragraaf 4.2), worden de 'ypsilons, delta's, gamma's' enz. letterlijk in de kwekerij 'gepredestineerd', en is de contingentie vrijwel totaal gesloten. Er is in de heerlijke nieuwe wereld dan ook weinig vrees voor het verlangen naar erkenning van de lagere kasten - die erkenning is ingeprent in het kastensysteem. De strijd van de hoofdpersonen betreft vooral de vrijheid om individu en ongelukkig te zijn.

Maar geschriften, ideeën, theorieën en romans als 'Heerlijke nieuwe wereld' maken deel uit van de geschiedenis. Ze werken door in het denken en handelen van mensen en dragen op die manier bij aan de duiding en vormgeving van de geschiedenis.¹³⁰ En ze werpen interessante vragen op.

De auteurs stellen, elk op hun eigen wijze, dat de economische groei bewerkstelligd door de markteconomie, in combinatie met de liberaal-democratische maatschappijvorm, ervoor zorgt dat het grootste deel van de bevolking (in het westen) in zijn verlangens en materiële behoeften voorziet (of 'wordt voorzien'). Voor zover mensen daar tevreden mee zijn valt het motief weg om als burger nog te willen streven naar een andere maatschappelijke ordening, en is daarmee 'het einde van de geschiedenis' bereikt.

Dit was de veronderstelling van Hegel, de vrees van Nietzsche, de profetie van Huxley en de constatering van Marcuse. Omdat de economische groei gestuwd wordt door de voortgaande arbeidsdeling en gepaard gaat met intensivering van de consumptie, zet de individualisering overigens door (zie hoofdstuk 4).

De laatste mens is daarmee te typeren als een consumerend individu.¹³¹ Als burger hoeft de laatste mens niet veel meer te doen. Het individu hoeft alleen nog maar, als consument, om de vier jaar te kiezen aan wie hij het management van de staat (de BV Nederland) toevertrouwt.

Nieuwe tegenkrachten

Toch is dit niet het volledige verhaal, noch het eind van het verhaal. Want hoe kan het dat we - in deze individualiserende samenleving - zoveel 'massaal' gedrag zien en een telkens oplevende hang naar autoritaire leiders en opbloei van collectieve identiteiten?

De tot nu toe gevonden antwoorden (opgeroepen tegenkrachten) op deze vragen zijn samen te brengen tot drie thema's: het gaat mis in de opvoeding (teveel verwende kinderen), er is angst voor vrijheid (men kan niet omgaan met de fundamentele of ontologische bestaansonzekerheid) en men mist erkenning. Maar er speelt meer.

Ten eerste rijzen er steeds meer vragen bij de rechtvaardigheid en houdbaarheid van het materiële welvaartsniveau dat in het Westen is bereikt. Beeldend verwoord

¹³⁰ Zie de eerder in hoofdstuk 2 aangehaalde column van Louise Fresco in de NRC van 4 september 2023, voor een voorbeeld hoe deze ideeën nu opduiken in de duiding van de interesses van een miljoen B&B Vol Liefde-volgers en al dan niet succesvolle verkiezingsstrategieën.

¹³¹ Zie het hiervoor gemaakte onderscheid tussen (type) individu en persoon. De laatste mens is te zien als een bepaald 'type individu', te weten een consumerend individu, die zijn of haar individualiteit vormgeeft door wat hij of zij consumeert. Met persoon bedoelen we een (empirisch) uniek individu, dat wil zeggen een combinatie van de verschillende aspecten van individualiteit, waarvan de consumptie er één is, naast onder meer het bestaan als burger en het bestaan als lichamelijk wezen.

door Ghosh hebben we te maken met 'de vloek van de nootmuskaat'.¹³² Na de 'oefeningen' met de Kruistochten zijn de Europeanen vanaf de vijftiende eeuw Afrika, grote delen van Azië, Oceanië en Amerika gaan koloniseren en als wingewesten gaan exploiteren.

Zowat heel de buiten-Europese wereld was natuur, vrij om als eigendom toegeëigend en geëxploiteerd te worden door de 'ontdekker' dan wel latere (Europese) 'veroveraar'. De 'wilden' die leefden in die 'vrije natuur' buiten Europa werden amper of niet als mensen, dus gelijk aan Europeanen, gezien. Ze waren deel van die natuur, en net zo vrij om te exploiteren (slavernij, uitbuiting) of desnoods uit te roeien (van de bevolking van Banda tot die van Namibië, en het overgrote deel van de inheemse bevolking in Amerika).

De superieure houding en het op toe-eigening en exploitatie, oftewel op opening van contingentie gerichte gedrag van de Europeanen, gepaard gaande met een beperking van contingentie voor de niet-Europeanen, verkeert nu in de (dubbele) vloek van de nootmuskaat.

Enerzijds begint de natuur terug te slaan met opwarming van de aarde, weersextremen, uitputting van de grond en grondstofvoorraden, verwoestijning en overstromingen. Er blijken inderdaad grenzen aan de groei te zijn.

Anderzijds roeren de voormalige tot slaaf gemaakten en gekoloniseerden zich en herschrijven ze de geschiedenis vanuit hun eigen perspectief. Ze vragen zich af hoe hun geschiedenis eruit had gezien als de Europeanen niet op hun kusten waren verschenen. Ze wijzen het Westen op de implicaties van een werkelijk universele toepassing van de rechten van de mens, in het bijzonder gelijkheid en vrijheid voor iedereen op aarde. Zij eisen voor zichzelf opening van contingentie, en beperking van contingentie voor het Westen.

Ten tweede zijn de naoorlogse zekerheden als het kerngezin, industrialisering, de Koude Oorlog, de verzorgingsstaat en de geleide economie in de jaren zeventig - negentig vloeibaar geworden door de culturele revolutie van '68, de opkomst van het neoliberalisme, de val van de muur, de globalisering, de digitalisering en de overgang naar de diensten- en beleveniseconomie. Deze opening van contingentie heeft ons uiteindelijk, door de samenloop van omstandigheden en deze ontwikkelingen, in de eenentwintigste eeuw in de nieuwe maatschappelijke constellatie van de late moderniteit gebracht.

De late moderniteit leek wellicht in de jaren negentig te tenderen naar het hegeliase einde der geschiedenis, toentertijd verwoord als 'de derde weg' en in

¹³² Ghosh (2023). In 1621 doodde Coen een deel van de bevolking van de Banda-eilanden, voerde een deel af als slaven en verjoeg de rest om een monopolie te vestigen op de productie van en handel in nootmuskaat en foelie.

Nederland vorm gegeven door de 'paarse' kabinetten Kok.¹³³ Maar de versnelling van het neoliberale project om letterlijk de grenzen open te gooien (met 'bevrijdende' elementen als één Europese markt, vrijhandelsverdragen, afbraak van de verzorgingsstaat, deregulering, flexibilisering van de arbeidsmarkt, privatisering) zorgde zowel voor de opening van of ruimte voor meer contingentie, als de opkomst van interne en externe tegenkrachten, deels gericht op het weer dichtten of beperken van de contingentie.

Naast de genoemde externe tegenkrachten is de interne tegenkracht, die het meest duidelijk is gericht op het dichtten van de 'economische' contingentie, de populistische stem. Dit is de stem van de burger die het belang van de eigen gemeenschap ('populus' = 'volk') vooropstelt, en letterlijk en figuurlijk een muur wil bouwen om die gemeenschap, om (weer) controle te krijgen over de krachten die inwerken op die gemeenschap. Populisten willen 'hun Nederland terug' en vasthouden aan wat was (het kerngezin, Zwarte Piet, de 'Gouden Eeuw', Aardappel-Vlees-Groente). Ze willen geen onbeperkte contingentie (alles kan), maar controle en kunnen beslissen over wat er met 'hun Nederland' gebeurt.¹³⁴

Dat in de opkomst van het populisme migratie een centrale rol speelt is contingent, maar goed te duiden. Het creëren van een Europese markt en de inzet op vrijhandelsverdragen zijn gepaard gegaan met de bevordering van het vrije verkeer, ten minste binnen de Europese markt, van kapitaal, goederen, diensten én arbeid. In de neoliberale visie moet de werknemer vrij zijn daar zijn diensten aan te bieden, waar voor hem werk is en hij het beste wordt betaald.

Als arbeid vrij kan stromen naar de plekken waar de vraag naar arbeid het grootst is, zal het aanbod van arbeidskrachten daar toenemen. Dat drukt de prijs van de arbeid ter plekke. Nederland, op wereldschaal een drukbevolkte delta en een wat aparte combinatie van handelsknooppunt (distributiecentrum) en (grote) producent van landbouwproducten, is zo'n plek waar de vraag naar arbeid groot is. Met de eenwording van de Europese markt heeft dan ook een versnelling in de inkomende arbeidsmigratie plaatsgevonden.

¹³³ De (neo-liberale) 'paarse' kabinetten waren kabinetten van VVD, D66 en PvdA en voorstander van eenwording van de Europese markt, invoering van de euro en bevordering van de vrijhandel op wereldniveau ('globalisering').

¹³⁴ Dit doet denken aan de lange traditie van opstand en strijd om lokale autonomie en verzet tegen centraal dynastiek gezag, die Tilly (1993; zie noot 19) traceert in de Nederlandse geschiedenis. Illustratief is het bericht op nos.nl van 23 januari 2024, dat meldt dat de gemeenteraad van Westland niet van plan is mee te werken aan de uitvoering van de spreidingswet, waarmee gemeenten verplicht kunnen worden om een evenredig aandeel van asielzoekers op te vangen. Een van de fractievoorzitters wordt als volgt geciteerd: *Er is hier geen draagvlak voor. (...) We bepalen zelf wat we doen met onze ruimte, en er is hier gewoon geen plek. We gaan er alles aan doen om dit besluit tegen te houden en laten ons niks opleggen, (...)*. Hier is geen sprake van 'consumerende individuen', maar van individuen die zich als burger van de gemeente Westland uitspreken over wat er met 'hun ruimte' in de gemeente Westland moet gebeuren. De gemeente Westland staat overigens vol kassen waar veel arbeidsmigranten werken. Voor de meeste daarvan heeft de gemeente Westland ook 'gewoon geen plek'. Die wonen in Rotterdam of Den Haag en rijden met busjes heen en weer naar hun werkplek in het Westland.

Bezien vanuit een Europees perspectief heeft de creatie van de (interne) vrije markt gezorgd voor een verruiming van de (economische) contingentie. Voor (consumerende) individuen in de Europese Unie zijn er binnen de grenzen van de Unie meer mogelijkheden gekomen om een studie of werk te zoeken passend bij de eigen verlangens en mogelijkheden. Men kan zich vrijelijk door Europa bewegen, overal vestigen, geld sparen of investeren, goederen aanschaffen en naar believen verplaatsen.

Voor de meeste (consumerende) Nederlanders zijn deze nieuwe mogelijkheden voordelig en/of verrijkend. Geen gedoe bij grensovergangen meer, overal betalen met de euro. Spaargeld is overal in Europa tot 100.000 euro gegarandeerd. Jongelui kunnen in heel Europa terecht voor een studie en ter plekke gebruik maken van studentenhuisvesting en een bijbaantje hebben. Diezelfde (consumerende) Nederlanders ervaren weinig nadelen van het feit dat andere Europeanen deze opties ook hebben.

Bij arbeidsmigratie kan de balans de andere kant uitslaan. Een beperkt aantal Nederlanders wil of gaat migreren, om ergens anders in Europa voor langere tijd te werken en/of te wonen. Omgekeerd trekt Nederland veel arbeids- en studiemigranten aan, die natuurlijk ergens moeten wonen. Dit geldt ook voor asielmigranten.

Op migratie is voor Nederland amper tot niet te sturen met behoud van de open grenzen binnen (het grootste deel van) de Europese Unie ('Schengen') en is Europees beleid nodig. En dan blijkt het individu als burger de controle over de eigen omgeving kwijt, omdat de open grenzen en marktwerking nu domineren.

Migratie is de katalysator van de opkomst van populistische partijen, die zeggen te willen strijden voor het behoud van het eigene. De marktwerking roept een tegenkracht op, die inhoudelijk levensstijlkeuzes wil beperken tot de preferente levensstijlkeuzes van 'het eigen volk'. En dat procedureel wil bereiken door, met beroep op de 'wil van het volk', grondrechten van burgers (in het bijzonder minderheden) te beperken en een autoritaire regeerstijl in te voeren.¹³⁵

Zo is de laatste mens uiteindelijk toch niet de laatste mens. Het consumerend individu, dat zich wentelt in een vreedzaam bestaan en de overheid ziet als een leverancier van goederen en diensten, bestond en bestaat. Maar zij ervaart in toenemende mate onrust en ondermijning van haar bestaanszekerheid, zowel in materiële zin, als in culturele zin.

¹³⁵ Nogmaals, dit speelt vooral in het westen, dat wil zeggen de Europese Unie, de Angelsaksische wereld en enkele landen in Zuid Amerika en zuidelijk Afrika. De rest van de landen (bijna geheel Azië, het grootste deel van Afrika en de meeste landen in Zuid en Midden Amerika scoren nu al niet of slecht als 'liberale democratie', laat staan als verzorgingsstaat. Zie de kaart van *Freedom House*, een niet-gouvernementele organisatie die van alle landen in de wereld bijhoudt hoe het daar staan met politieke en burgerlijke vrijheden: [Explore the Map | Freedom House](#)

Een deel van de laatste mensen schiet nu in de weerstand en ontkent de veranderingen in het klimaat en de wens of noodzaak om de ongelijkheid op wereldschaal aan te pakken. Dit deel wordt alsnog (politiek) actief en stemt op partijen of leiders die pal staan voor het behoud van hun privileges en consumptiepeil.

Een ander deel voelt een hoge urgentie om iets te doen tegen de klimaatverandering en aan het bestaande consumptiepatroon, onderkent min of meer de eigen geprivilegieerde positie en erkent de gelijke rechten van tot nu toe achtergestelde groepen.

Daarmee openen zich voor de laatste mens nieuwe mogelijkheden om iets te willen. Paradoxaal genoeg zien we een opening van contingentie op het politieke vlak, met als inzet van de politieke strijd wáár de contingentie beperkt moet worden: bij de uitputting van de natuur, bij de migratie of bij de ontplooiing van een 'persoonlijke' levensstijl?

6.3 Lichamelijke, geknutselde en virtuele individuen

Detraditionalisering

De mens is een lichamenlijk wezen, dat tijdruimtelijk gezien altijd een eigen plaats inneemt en een eigen levenspad bewandelt. Dat plaats innemen is zowel letterlijk bedoeld, als praktisch. Dat wil zeggen dat het leven van mensen zich altijd afspeelt in (elkaar opvolgende) praktijken, waarbij het levenspad is op te vatten als een (unieke) aaneenschakeling van praktijken, waaraan het individu meer of minder regulier deelneemt.

Op een heel basaal, bijna banaal niveau zijn de ruwweg 8 miljard mensen op de aarde dan ook als 8 miljard individuen te onderscheiden, omdat het fysiek niet mogelijk is dat individuen letterlijk hetzelfde levenspad bewandelen. Wat niet wegneemt dat mensen meer of minder vergelijkbare levenspaden kunnen bewandelen, waarbij er natuurlijk levensgrote verschillen zijn tussen de levenspaden van westerse kosmopolieten enerzijds en boeren, gevangenen of vrouwen in conservatief-islamitische landen anderzijds.

Mensen bewandelen hun levenspad als belichaamde wezens. Elk menselijk lichaam is een eenmalige fysieke entiteit, zorgt voor een specifieke tijdruimtelijke situering van het individu en is drager van een unieke combinatie van eigenschappen, vaardigheden, herinneringen, angsten en wensen.

(Vrijwel) geen van die eigenschappen, vaardigheden, en zo verder, zal op zich uniek zijn. Integendeel, ze zullen elk allemaal gedeeld worden met duizenden tot miljoenen andere mensen. Maar wat elk mens tot persoon maakt, is de voor elk individu aparte combinatie van eigenschappen en zo verder, en de set van praktijken waaraan het individu deelneemt.

Zo bezien is ons individuele en ons persoonlijke bestaan een axiomatisch gegeven en iets dat altijd en overal voor iedereen gold en geldt. Waarom spreken we dan over een proces van individualisering?

Dat komt vooral doordat de unieke combinatie van eigenschappen en zo verder, en praktijken die deel uitmaken van het levenspad, in toenemende mate zijn gedetraditionaliseerd. In de moderniteit zijn en worden ze meer en meer gezien als een eigen keuze (beter: contingent), waarvoor je zelf in toenemende mate verantwoordelijk wordt gehouden.¹³⁶

Detraditionalisering – in de Westerse contreien – houdt in dat de christelijke religie en moraal, de stellingen van de kerk, de vanzelfsprekende (en door de kerk gesanctioneerde) macht van heren en vaders, de stands-, klasse- en sekseverhoudingen, dat al deze gestolde normatieve kaders in de loop van de tijd vloeibaar zijn geworden, en hun sturende werking op de inrichting van ons dagelijks leven en levenspad hebben verloren.

Vooraf in de (late) moderniteit zijn de normatieve beperkingen aan de mogelijke combinaties van eigenschappen en zo verder, en praktijken steeds minder geworden, terwijl in economisch opzicht de keuzemogelijkheden onnoemelijk zijn vergroot. Een vrouw kan nu twee moeders hebben, stemmen en tandarts of premier worden. Een arme kan onderwijs volgen en een ander beroep uitoefenen dan zijn (voor)ouders. Bijna alle volwassenen hebben toegang tot een personenwagen, waarmee ze naar believen binnen een paar uur heel Nederland kunnen doorkruisen.

De mogelijkheden om te combineren en zo een persoonlijke levensstijl vorm te geven zijn al met al de laatste decennia exponentieel gegroeid.

Het lichaam is contingent

Tot hier toe hebben we vastgehouden aan het oorspronkelijke idee dat het individu het kleinste en ondeelbare element is van bovenindividuele sociale verbanden, zoals gezin, kerkgemeenschap, organisatie en samenleving. Maar het is de vraag of dit uitgangspunt in de late moderniteit nog houdbaar is. Is het individu als unieke belichaamde entiteit inmiddels niet zelf contingent geworden?

Aan de ene kant is de vraag of het eigen lichaam nog wel een gegeven is, of in meer of mindere mate het (tijdelijke en contingente) resultaat van keuzes.

Aan de andere kant is de vraag of het lichaam nog wel één tijdruimtelijke unieke plaats inneemt, dan wel in gemedieerde vorm tegelijkertijd op meerdere plekken aanwezig kan zijn. In dat geval bestaat het individu niet alleen fysiek, maar ook virtueel, en stijgt de contingentie exponentieel met de meervoudige virtuele manifestaties van het individu. Hier gaan we later in deze paragraaf dieper op in.

¹³⁶ Zie de Inleiding van Giddens (1991) voor een compacte uiteenzetting van deze these, en de bijdrage *Living in a Post-Traditional Society* van Giddens aan *Reflexive Modernisation* (Beck, Giddens en Lash, 1994).

Dat het eigen lichaam in toenemende mate object is geworden van keuzes, van het individu zelf of van derden, is vrij evident, zeker in Nederland. Dat begint al bij de conceptie ervan. Verreweg de meeste kinderen zijn gewild en gepland. Beperkingen die hier vroeger bij golden bestaan niet meer of zijn minder strikt geworden.

Kinderen worden geboren bij niet-getrouwde stellen, bij twee ouders met hetzelfde geslacht en bij één ouder. Lukt om een of andere reden de bevruchting niet op natuurlijke wijze of op tijd, dan zijn er diverse opties om dit op kunstmatige wijze (later) te laten gebeuren.

Is er eenmaal sprake van een geslaagde bevruchting, dan wordt de vrucht intensief gevolgd in haar ontwikkeling, en wordt eventueel ingegrepen wanneer de ontwikkeling van de vrucht afwijkingen vertoont. Is het kind eenmaal geboren, dat wordt er van meet af aan gesleuteld, variërend van inenten tot het zetten van beugels en het aanmeten van een bril, voeding, opleiding en vorming.

Vanzelfsprekend werden vroeger kinderen ook gevoed en op een bepaalde manier gevormd, maar dat gebeurde toen op niet reflexieve wijze. Dit type praktijken vond plaats binnen traditionele kaders en werd gestuurd door overgeleverde normen, waarden en beperkingen. Nu zijn de inenting en het eten dat het kind krijgt, de school en sportvereniging waar het naar toe gaat, de geplaatste beugel en de boeken die het leest, allemaal onderwerp van reflectie. Men zoekt en verwerkt informatie over deze onderwerpen, weegt af en maakt keuzes. Vervolgens is de vraag waarom je dit, en niet dát hebt besloten voor je kind, nooit ver weg.

En zo gaat het een leven lang door. Het lichaam wordt genezen als het ziek is. Het verandert van geslacht wanneer men overtuigd is in een verkeerd lichaam te zijn geboren. Men ondergaat een operatie als er iets hersteld moet worden. Men verfraait het lichaam als het op een of andere manier niet (meer) is wat men wil dat het is. Mensen stappen cosmetische klinieken in met een 'verbeterde' virtuele versie van zichzelf, met de vraag om het fysieke lichaam zo te bewerken dat het hiermee overeenkomt. Anderen combineren intensief sportschoolbezoek met het innemen van eiwitpreparaten om het eigen lichaam te boetsen naar hun ideaalbeeld ervan. Of gaan hardlopen om te werken aan een slank postuur en gezond lichaam.

Tot aan de dood. Die komt steeds minder vaak vanzelf en wordt steeds meer geregeld in wilsverklaringen reanimeren en levenstestamenten. Doodgaan kan en gebeurt nog steeds op de traditionele manier, maar kan anders. Daarmee is de traditionele wijze van sterven feitelijk een optie geworden, te midden van opties als wel of niet reanimeren bij hartstilstand, verblijf in een hospice, palliatieve sedatie, euthanasie en versterven door te stoppen met eten en drinken.

Ons lichaam is niet meer vanzelfsprekend. Het is iets waaraan is en wordt geknutseld. In de late moderniteit is het onderwerp van reflectie en contingent geworden, een optie te midden van andere opties. Voor het individu zijn er veel nieuwe mogelijkheden ontstaan om de eigen persoonlijkheid te ontwikkelen en zichzelf (letterlijk) vorm te geven.

Zoals altijd heeft deze bevrijding van het lichaam tegenkrachten opgeroepen, gericht op het beperken van de contingentie en maakbaarheid van het lichaam. Opvallende tegenkrachten zijn de antiabortusbeweging, de druk op mensen die zich identificeren als lhbtq+, en het verzet tegen euthanasie.

De bevrijding van het (eigen) lichaam speelt eerst en vooral in de privésfeer, en raakt ogenschijnlijk geen derden, laat staan dat ze derden benadelen. Al ben je voor jezelf bijvoorbeeld geen voorstander van abortus of euthanasie, wat voor last heb je er als individu van als een ander abortus of euthanasie pleegt?

De tegenkrachten gebruiken in hun argumentatie dan ook meestal geen rationele of liberale argumenten, maar vallen terug op premoderne religieuze argumenten. Ze hoeven dan niet zelf hun eigen gedrag en keuzes te verantwoorden, maar kunnen terugvallen op het feite dat iets wel of niet is toegestaan volgens de Bijbel of de Koran.

De meervoudige virtuele manifestaties van het individu

Niet alleen hoe het lichaam eruit ziet is tot op bepaalde hoogte contingent geworden, dat geldt ook voor hoe vaak het lichaam gelijktijdig ergens aanwezig is en acteert.

Lichaam en individu vallen niet meer 100 procent samen wanneer het individu telefoneert, zich roert op sociale media of op afstand een hijskraan of drone bestuurt. In al deze gevallen is het individu niet meer 'ondeelbaar'. Het is verdeeld over een plek waar het fysiek aanwezig is, én over een of meer andere plekken, waar het in gemedieerde vorm aanwezig is en van merkbare invloed op het verloop van de praktijken ter plaatse.

Een extreem voorbeeld van meervoudige virtuele manifestatie van een individu is de koffiedrinkende soldaat, die fysiek op een militaire basis aanwezig is en door het besturen van een onbemande drone duizenden kilometers verderop dood en verderf zaait. Op een en hetzelfde moment acteert dit individu in verschillende praktijken en heeft verschillende persona's. Zijn acties raken tegelijkertijd verschillende mensen in meerdere praktijken, met telkenmale verschillende gevolgen.

Een bijzondere vorm van deling van het voorheen ondeelbaar geachte individu is de expansie van het individu in het virtuele domein. Het individu heeft niet alleen een lichaam, maar ook een uniek Burger Service Nummer (BSN), waarmee het individu (ook) virtueel bestaat. Een bestaan dat het individu kan aantonen met een digitale identificatiemogelijkheid (DigID).

Deze aantoonbaarheid van het virtuele bestaan van het individu neemt snel in belang toe. Sterker nog, en in een aantal opzichten lijkt dit bestaan belangrijker dan het lichamelijke bestaan.

In vrijwel alles waarvoor het individu contact heeft met de overheid (opleiding, zorg, wonen, auto rijden, belasting betalen, toeslagen ontvangen, enz.) is het lichamenlijk bestaan als individu niet meer voldoende. Sowieso is in dit soort aangelegenheden fysiek contact met 'de overheid' nauwelijks meer mogelijk, en zelfs telefonisch contact moeizaam. De communicatie verloopt vrijwel uitsluitend digitaal, via het virtuele deel van het individu.

Zonder BSN besta je niet meer in overheidsland, ben je een probleemgeval, wordt je opgepakt en in een aantal gevallen het land uitgezet. Voor een toenemend deel van de markt geldt hetzelfde. Je kunt daar alleen terecht met een digitaal adres en een (gepersonaliseerd) wachtwoord. Idem voor de communicatie met je sportvereniging en sportbond, en de talloze andere organisaties waar een hedendaags individu mee van doen heeft.

Het individu heeft niet één virtueel deel, maar heeft in zijn of haar relaties met een veelheid van organisaties telkens een apart virtueel deel. Het hedendaagse individu is een optelsom van een lichamenlijk deel en in principe oneindige hoeveelheid virtuele delen.

Individuele uitingen en activiteiten worden gemedieerd door massamedia, zoals radio, televisie en websites, en via dragers als boeken, films en speellijsten op Spotify. In al deze gevallen is er niet alleen geen sprake meer van fysieke aanwezigheid, maar ook niet meer van gelijktijdigheid.

Individen schrijven iets op, zeggen of doen iets in een film of zingen een lied. 'Ergens' 'ooit' lezen, zien of horen andere individuen dat en worden daardoor geroerd, geïnformeerd, boos, blij of tot actie aangezet. Omdat de bereikte aantallen miljoenen andere individuen kunnen zijn, groeit de contingentie exponentieel.

Auteurs, scenarioschrijvers, programmamakers en componisten kunnen wel een bepaalde bedoeling of boodschap hebben, maar ze hebben vaak nauwelijks tot geen controle over de aantallen die de boodschap ontvangen, de interpretatie van de boodschap en de gevolgen van die boodschap voor het denken en doen van de ontvangers.

Sommige machthebbers zoeken zulke controle door het beperken van die contingentie. In dit geval door te sturen op de media, die de diversiteit aan boodschappen reduceren en alleen bepaalde boodschappen laten doorkomen. Bepaalde boeken komen op een index of gaan op de brandstapel. De machthebbers verbieden bepaalde films en kranten. Ze brengen radio en televisie onder één (hun) regie.

De geschiedenis is vol van de werking van dit type tegenkrachten en beperkingen van persvrijheid en meningsuiting. Tegenwoordig aangevuld met misinformatie, feitenvrije tirades van anonieme toetsenbordriders en (digitale) bedreigingen van degenen die een andere boodschap hebben.

Heeft het individu noodzakelijkerwijs een lichaam?

We komen zo op het punt dat we de vraag moeten stellen of elk individu noodzakelijkerwijs een belichaamd wezen is, en zo ja, een wezen met een menselijk lichaam is?

Kunnen dieren individu, of zelfs persoon zijn? Wat betekent het dat er vroeger werd gesproken over de bezieling, en tegenwoordig over de rechtspersoonlijkheid van rivieren, bergen en landschappen? Kan een romanfiguur of filmkarakter een persoon zijn, of een chatbox of robot?

Met het oog op individualisering als maatschappelijk proces is de vraag vooral of genoemde entiteiten in toenemende mate als individuen of personen werken: iets doen of zeggen, in praktijken, waarbij of waardoor andere (menselijke) individuen deze niet-menselijke individuen de facto ervaren als individuen, of zelfs personen.

Er zijn veel aanwijzingen dat een bevestigend antwoord op deze vraag plausibel is, hoewel het beeld diffuus is door het op elkaar inwerken van nieuwe ontwikkelingen en (daardoor opgeroepen) tegenkrachten.

Zo zien we in de omgang met dieren aan de ene kant wereldwijd een doorgaande 'industrialisatie', waarin men dieren beschouwt en behandelt als middel en grondstof (voedsel) voor het vervullen van menselijke behoeften. Aan de andere kant dringt her en der het besef door dat veel dieren eigenschappen gemeen hebben met mensen, dat ze in sociale verbanden leven, communiceren en emoties kunnen hebben, wat meer oog voor dierenwelzijn rechtvaardigt.

In een rijk land als Nederland hebben steeds meer huishoudens gezelschapsdieren, die min of meer worden beschouwd als lid van het gezin. Men besteedt honderden, zo niet duizenden euro's aan voeding, huisvesting, vervoer en zorg van de geliefde hond of kat. Na hun dood krijgen ze een eigen plek in de tuin of op een dierenbegraafplaats. Zo'n huisdier is, anders dan de zoveel miljoenste kip in een kippenstal, niet louter een in een rationeel proces te exploiteren entiteit of grondstof, maar een wezen met een eigen naam en identiteit. Het zorgt zelf voor nieuwe handelingsopties en vergroot zo de contingentie in het dagelijks leven van de gezinsleden.

De ontwikkeling van kunstmatige intelligentie maakt het onderscheid tussen mens en niet-mens eveneens steeds moeilijker te trekken. Dit geldt vooral wanneer we het menselijke eerst en vooral zoeken in het intelligente gedrag van mensen, afgezet tegen (andere) dieren en de niet-organische wereld. In de vorm van poppen, humanoïde robots, avatars of hologrammen krijgt die intelligentie tot op zekere hoogte een lichaam en maakt zelfs multisensorische interactie mogelijk.

De op wederkerigheid gerichte uitwisseling van gedachten en gevoelens met een vorm van kunstmatige intelligentie geeft individuen het gevoel in contact te staan met een ander individu. Dit wordt door 'personalisatie' actief nagestreefd. De kunstmatige intelligentie reageert op acties en uitingen van het individu op een

wijze die aansluit op de (historie van) uitingen, wensen en verlangens van het agerende individu. Dat individu voelt zich zo herkend en erkend. De (re-)acties van de kunstmatige intelligentie beïnvloeden zo het handelen van het individu.

Kunstmatige intelligentie is wederom een opening of verbreding van contingentie. Er ontstaan nieuwe handelingsopties voor het individu en op maatschappelijk niveau ontstaat nieuwe kunstmatige individualiteit naast de maatschappelijke individualiteit gegenereerd door de 8 miljard lichamelijke individuen.

De gevolgen zullen verstrekkend zijn. Het is dan ook niet vreemd dat bijvoorbeeld de Europese Unie nadenkt over enige regulering ter zake.

6.4 Tot slot

Hoewel het begrijpelijk is dat men bij individualisering vooral denkt aan het individu, is individualisering een maatschappelijk proces, waarvan het individu niet het beginpunt of de verklaring is, maar het te verklaren eindpunt of resultaat.

Contingentie is hierbij een cruciaal begrip. Het situeert het idee dat 'iets ook anders kan' op het niveau van de (samenstelling van de) praktijken waaraan we in ons dagelijks leven deelnemen en die tezamen ons dagelijks en levenspad vormgeven. De individuele keuzevrijheid of beter: het gegeven dat mensen door hun handelen een verschil kunnen maken in de loop der gebeurtenissen, is opgenomen in het concept contingentie.

Contingentie verbreedt de blik naar de omstandigheden waarin mensen handelen, en ziet dat die omstandigheden anders hadden kunnen zijn. Dat maakt het makkelijker én noodzakelijker individualisering te zien als een maatschappelijk proces, waarbij in steeds meer opzichten de individualiteit van mensen toeneemt ten koste van traditionele groepskenmerken en traditioneel gestuurd gedrag.

Oog houdend voor contingentie is het voor de hand liggend dialectiek als een formeel-theoretisch begrip te hanteren. Daarbij is de aard en uitkomst van de reactie op maatschappelijke ontwikkelingen open: dialectiek zonder doel.

Het concept dialectiek zonder doel impliceert dat het altijd waarschijnlijk is dat (nieuwe) maatschappelijke ontwikkelingen tegenkrachten oproepen, maar dat het contingent is welke dat zijn en waar de botsing of strijd tussen de nieuwe ontwikkeling(en) en de tegenkracht(en) toe leidt.

Niet alleen is de dialectiek zonder doel, het is ook niet allesomvattend. Er zijn altijd gelijktijdig allerlei maatschappelijke ontwikkelingen gaande, die elk hun eigen tegenkrachten oproepen, die maken dat voor elke ontwikkeling afzonderlijk de omgeving ervan in beweging is.

Individualisering is dus een ontwikkeling die zich afspeelt, en deels al heeft afgespeeld, te midden van veel andere ontwikkelingen, zoals democratisering,

industrialisatie, huishoudensverdunning, vergrijzing, stijgend gemiddeld opleidingspeil van de bevolking, groei in mobiliteit, digitalisering, en zo verder.

Al die ontwikkelingen grijpen in op het proces van individualisering, versnellen dat proces of vertragen het, of zetten het op een ander spoor. Daarbij kunnen die ontwikkelingen elkaar beïnvloeden, en kennen ze in meer of minder mate tegenkrachten, die onderdeel (gaan) uitmaken van de omgeving van het proces van individualisering.

Daarmee zijn het verloop en de uitkomst van het proces van individualisering onvoorspelbaar geworden, maar niettemin nog steeds padafhankelijk. Dat wil zeggen, achteraf min of meer plausibel te maken door terug te kijken naar het spel van maatschappelijke krachten dat heeft geleid tot de emergentie van het waargenomen individualiseringsproces.

Het individu is het product van maatschappelijke ontwikkelingen, maar zelfs als product heeft het niet langer de vanzelfsprekende kenbaarheid van een enkelvoudig belichaamd bewustzijn of denkend bestaan. Zowel lichaam als bewustzijn zijn onderwerp van reflexiviteit en geknutsel, zijn hun natuurlijkheid en traditionele vormgeving kwijt en beide contingent: ze hadden er anders uit kunnen zien.

Daarmee is de link tussen individualiteit en menselijkheid in het maatschappelijk verkeer geen noodzakelijkheid meer. Individuen kunnen in gemedieerde vorm verschil maken in praktijken waarin ze niet lichamelijk aanwezig zijn. In sommige gevallen kan dat letterlijk om miljoenen afwezige praktijken gaan, waarin ze mensen in hun activiteiten en denken kunnen beïnvloeden.

Omdat we gewend zijn geraakt aan de gemedieerde aanwezigheid van lichamelijk afwezige individuen, is de volgende stap dat die gemedieerde beïnvloeding van ons gedrag plaatsvindt door andere entiteiten dan andere, fysiek afwezige maar wel lichamelijke individuen. Hierbij valt vooral te denken aan kunstmatige intelligentie.

De gemedieerde beïnvloeding van hoe we als individu handelen verloopt voor het overgrote deel via vormen van cognitieve communicatie, waarbij aan de andere kant in de interactie een intelligent bewustzijn wordt verondersteld, namelijk dat van een ander menselijk individu.

Kunstmatige intelligentie - het woord zegt het al - bootst menselijke intelligentie na, en is steeds beter in staat de rol van de andere kant in een gemedieerde interactie over te nemen van menselijke individuen. Hierdoor neemt zowel de individualiteit in de samenleving toe, als de contingentie, en beide in exponentiële vorm..



Bronnen

- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *The Individualized Society*. Polity Press.
- Beck, U, Giddens, A., & Lash, S. (1994). *Reflexive Modernisation. Politics, Tradition and Aesthetics in de Modern Social Order*. Polity Press.
- Berlin, I. (1982). *Four essays on liberty*. Oxford University Press.
- Berman, M. (1983). *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience Of Modernity*. Verso.
- Bocock, R. (1993). *Consumption*. Routledge.
- Cacérés, B. (1973). *Loisirs et travail. Du moyen âge à nos jours*. Seuil.
- Campbell, C. (1989). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Basil Blackwell.
- Crum, B.J. (1991). *Over de versporting van de samenleving. Reflecties over bewegingsculturele ontwikkelingen met het oog op sportbeleid*. Ministerie van WVC.
- De Dijn, A. (2021). *Vrijheid. Een woelige geschiedenis*. Alfabet Uitgevers.
- Dohman, J. (2023). *Iemand zijn. Filosofie van de persoonlijke vorming*. Ambo/Anthos.
- Duyvendak, J.W. & Kesic, J., met Stacey, T. (2023). *The Return of the Native. Can Liberalism Safequard Us Aganist Nativism?* Oxford University Press.
- Frede, M. (2012). *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. University of California Press.
- Fromm, E. (1976 [1941]). *De angst voor vrijheid. De vlucht in autoritairisme, destructivisme, conformisme*. Bijleveld.
- Fukuyama, F. (1992). *Het Einde van de Geschiedenis en de Laatste Mens*. Contact.
- Fukuyama, F. (2019). *Identiteit. Waardigheid, ressentiment en identiteitspolitiek*. Atlas Contact.
- Gellner, E. (1986). *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell.
- Ghosh, A. (2023). *De vloek van de nootmuskaat. Boodschap aan een planeet in crisis*. Atlas Contact.
- Giddens, A. (1979a). *Nieuwe regels van de sociologische methode*. Basisboeken Ambo.
- Giddens, A. (1979b). *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. University of California Press.
- Giddens, A. (1981). *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1 Power, property and the state*. MacMillan.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press.
- Giddens, A. (1998). *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. Polity Press.
- Giddens, A. (2000). *The Third way and its Critics*. Polity Press.
- Gramsci, A. (1986 [1929-1935]). *Selections from Prison Notebooks*. Lawrence and Wishart.
- Graeber, D. & D. Wengrow (2022). *Het begin van alles. Een nieuwe geschiedenis van de mensheid*. Maven Publishing.
- Groot, G. (2021). *De geest uit de fles. Hoe de moderne mens werd wie hij is*. Lemniscaat.
- Guibernau, M. (1996). *Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Polity Press.

Hägglund, M. (2022). *Dit leven. Hoe onze sterfelijkheid ons vrij maakt*. Alfabet Uitgevers.

Hayek, F.A. (2022 [1943]). *De weg naar slavernij*. Athenaeum-Polak & Van Genneep.

Huizinga, J. (1977 [1938]). *Homo Ludens. Proeve ener bepaling van het spelelement der cultuur*. Pandora.

Huntington, S.P. (2011). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.

Huxley, A. (1979 [1932]). *Heerlijke nieuwe wereld*. Contact.

Kant, I. (2004 [1781/1789]). *Kritiek van de zuivere rede*. Boom.

Karsten, L. (1990). *De achturendag. Arbeidstijdverkorting in historisch perspectief, 1817-1919*. IISG.

Klein, N. (2014). *No Time. Verander nu, voordat het klimaat alles verandert*. De Geus.

Koster, E. & Van Hilvoorde, I. (Reds.) (2024). *Homo Movens. Filosofie en wetenschap van sport en bewegen*. VU University Press.

Kuin, I.N.I. (2022). *Diogenes. Leven en denken van een autonome geest*. Athenaeum-Polak & Van Genneep.

Langeveld, H.M. (1995). *De weelde van de vrijheid. Een zedepreek*. SWP.

Lofland, L.H. (1998). *The Public Realm. Exploring the City's Quintessential Social Territory*. Aldine de Gruyter.

Lukes, S. (1985). *Individualism*. Basil Blackwell.

Macfarlane, A. (1985). *The Origins of English Individualism. The family, property and social transition*. Basil Blackwell.

Mannheim, K. (1971 [1935; 1940]). *Man and society. In an Age of Reconstruction. Studies in Modern Social Structure*. Routledge and Kegan Paul.

Marcuse, H. (1975 [1964]). *De een-dimensionale mens. Studies over de ideologie van de hoog-industriële samenleving*. Paul Brand.

Marx, K. & F. Engels (1979 [1848]). *Het communistisch manifest*. Pegasus.

Mellink, B. & M. Oudenampsen (2022). *Neo-liberalisme. Een Nederlandse geschiedenis*. Boom.

Nasar, S. (2011). *De wil tot welvaart. Het verhaal van geniale economen*. De Bezige Bij.

Plancommissie van de Partij van de Arbeid (1951). *De weg naar vrijheid. Een socialistisch perspectief*. De Arbeiderspers.

Reckwitz, A. (2020). *The Society of Singularities*. Polity Press.

Reckwitz, A. & H. Rosa (2023). *Late modernity in crisis. Why We Need a Theory of Society*. Polity Press.

Riddell, R., Ahmed, N., Maitland, A., Lawson, M., & Taneja, A. (2024). *Inequality Inc. How corporate power divides our world and the need for a new era of public action*. Oxfam.

Rosenthal, E.C. (2005). *The Era of Choice. The Ability to Choose and Its Transformation of Contemporary Life*. MIT Press.

Sandel, M.J. (2023). *Het onbehagen in de democratie. Denken in tijden van crisis*. Ten have.

Schumpeter, A. (1981 [1943]). *Capitalism, socialism and democracy*. George Allen & Unwin.

Sennett, R. (1998). *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. W.W. Norton and Company.

- Schwartz, B. (2004). *De paradox van keuzes. Hoe veel een probleem kan zijn*. Het Spectrum.
- Steenbergen, J. & Van Hilvoorde, I. (2024). Wat is sport? In E. Koster & I. Van Hilvoorde (Reds.), *Homo Movens. Filosofie en wetenschap van sport en bewegen* (pp. 273-284). VU University Press.
- Tilly, C. (1993). *Europese revoluties, 1492-1992*. Agon.
- Van der Poel, H. (2004). *Tijd voor vrijheid. Inleiding tot de studie van de vrijetijd*. Boom.
- Van der Zijl, A. (2021). *Fortuna's kinderen. Een trans-atlantische familiekroniek*. Hollands Diep.
- Veblen, T. (1974 [1899]). *De theorie van de nietsdoende klasse*. Synopsis.
- Vermeij, L. & Thijssen, L., m.m.v. Beekers, D. & Maslowski, R. (2024). *De leefwerelden van arm en rijk*. SCP.
- Weber (1984 [1904/1005]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. George Allen & Unwin.
- Wesseling, H. (2003). *Verdeel en heers. De deling van Afrika 1880-2024*. Aula.
- Wulf, A. (2016). *De uitvinder van de natuur. Het avontuurlijke leven van Alexander von Humboldt*. Atlas Contact.
- Wulf, A. (2022). *Rebelse genieën. De eerste romantici en de uitvinding van het ik*. Atlas Contact.
- Young, M. (1965). *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033. An Essay on Education and Equality*. Pelican Book.

