

DE ZIN VAN ONS BESTAAN

Bedenkingen omtrent autonomie, erkenning en liberalisme

Thomas Nys¹

Abstract – The recent debate on the meaning of life is divided between so-called objectivists and subjectivists. Along with Susan Wolf I claim that neither of these extreme positions is correct, but that meaning emerges at the crossroads of both strands. For a person to have a meaningful life he should engage in projects which he autonomously endorses, but which are also objectively valuable. In order to circumvent the irksome term ‘objective’, I redefine this second condition as the need for recognition. Charles Taylor has convincingly argued that the politics of liberalism are ill-suited to deal with this need, that is to say, recognition-by-default is no recognition at all. By claiming that all projects are equally valuable, liberalism tries to transcend as well as attenuate the dynamics of recognition. As such, it maintains that people are autonomous individuals who are entirely free to choose the projects which fit their lifestyle. This however, is a misconception. I conclude that an emphasis on recognition (the 2nd condition) can help us to re-evaluate the value of autonomy (the 1st condition).

Wat is de zin van ons bestaan? Wat maakt het leven de moeite waard? Waarom leven wij? Het is een cliché dat filosofen zich met dit soort ronkende vragen bezighouden, maar het cliché stemt niet overeen met de realiteit: de vraag naar de zin van het bestaan wordt immers verbazend weinig gesteld in de filosofische literatuur; laat staan dat men er een antwoord op probeert te geven.²

Toch is het onderwerp niet geheel verwaarloosd. In dit artikel wil ik de recente Angelsaksische literatuur die over dit onderwerp is verschenen als uitgangspunt nemen.³ Het is niet mijn bedoeling om een uitvoerige analyse te geven van de verschillende posities, noch heb ik de intentie om een nieuwe theorie te presenteren. Ik zal mij aansluiten bij de visie van Susan Wolf omdat deze mij het meest aannemelijk lijkt (zonder daar uitvoerig voor te argumenteren). Desalniettemin is het mogelijk om Wolfs analyse te verbeteren door er op te wijzen dat *erkenning* een noodzakelijk element van het be-

¹ Thomas Nys is als post-doctoraal onderzoeker verbonden aan het Overlegcentrum voor Ethiek, KULeuven. Hij werkt op een FWO project met als onderwerp "Liberalisme en de problematiek van erkenning".

² Eén van de redenen waarom de vraag naar de zin van het bestaan zo weinig aandacht heeft gekregen, is dat moraalfilosofen de neiging hebben om hun domein op te splitsen in Kantiaanse en utilitaristische theorieën. Men maakt een onderscheid tussen, aan de ene kant, theorieën die zich bezighouden met de morele plicht en, aan de andere kant, opvattingen die zich bekommeren om het welzijn van personen. Op die manier blijft er weinig ruimte voor een ‘derde weg’ die een betekenisvol leven (i.t.t. een gelukkig of moreel leven) als uitgangspunt neemt (Metz 2002: 782).

³ De vraag naar ‘the meaning of life’ – zoals die in de Engelstalige literatuur wordt gepresenteerd – kan tot verwarring leiden. We kunnen betekenis toekennen aan het leven (bvb. in de context van abortus) zonder dat we daarmee bedoelen dat dit leven reeds betekenis heeft voor de persoon in kwestie. Het louter in leven zijn, zou op *zich* al betekenis kunnen hebben. Het gaat dan eerder om de waardigheid van het leven (‘the sanctity of life’). Echter, ook in dit soort ethische discussies (bvb. over euthanasie) wordt het argument naar voor geschoven dat de kwaliteit van het leven doorslaggevend is, d.w.z. het ‘having a life’, en niet het biologische ‘being alive’ (Rachels 1986).

tekenisvolle leven is. Erkenning is een sleutelwoord dat de kloof tussen zogenaamde ‘objectivisten’ en ‘subjectivisten’ kan overbruggen. Het is echter een term die in de ‘meaning of life’-literatuur grotendeels onderbelicht blijft.

Vanuit deze beknopte analyse van de zin van ons bestaan wil ik de overstap maken naar de theorie van het liberalisme.⁴ Charles Taylor, één van de weinige Engelstalige filosofen die het belang van erkenning centraal stelt, toont aan dat het liberaal atomisme een probleem heeft met erkenning (Taylor, 1992). Nu, indien erkenning cruciaal is voor het leiden van een betekenisvol leven dan impliceert dit dat mensen het moeilijk hebben om zich in een liberaal milieu gewaardeerd te voelen. Dit ‘moeilijk hebben’ moet echter op de juiste manier begrepen worden. Het probleem is niet dat er geen criteria meer zijn om te bepalen (d.i. te oordelen) of een leven al dan niet de moeite waard is, maar dat deze criteria impliciet zijn geworden. Als gevolg van de neutraliteit van het liberalisme aangaande verschillende concepties van het ‘goede leven’ durft men niet langer te beweren dat sommige levens waardevoller zijn dan andere. Daarmee probeert het liberalisme iets te ontkennen dat niettemin zeer reëel is, namelijk dat we er van uitgaan dat *niet* alle levensprojecten gelijkwaardig zijn. Hierdoor gaat men tevens te snel voorbij aan personen die niet aan de criteria van het geslaagde leven kunnen voldoen.

1. Waarom leven wij? Het belang van projecten

De ietwat kleeft vraag “Moeder, waarom leven wij?” kan op twee manieren begrepen worden. Enerzijds kan het duiden op de bedoeling van het leven. Wat moeten we doen of wat moeten we bereiken in ons leven opdat het de moeite waard zou zijn? Waarom – met welk doel – zijn we hier op aarde? Het kind dat deze vraag aan zijn moeder stelt, verwacht een antwoord. Het is een informatieve vraag naar iets waarvan men weet of vermoedt dat het bestaat. Anderzijds kan het “Moeder, waarom leven wij?” ook begrepen worden als een vraag naar het ‘waarom niet’. Waarom maken we er geen einde aan? Waarom stoppen we er niet gewoon mee? Op deze tweede manier drukt de vraag een soort wanhoop uit, een fundamentele existentiële twijfel. De vraag is dan: wat spoort ons eigenlijk nog aan om door te gaan met leven? *Wat doet ons leven?* De suggestie die in deze vraag doorschemert, is vaak dat het leven elke zin ontbreekt.

Bernard Williams (1973) neemt de tweede, negatieve interpretatie als uitgangspunt. Wat ons volgens Williams doet leven, wat ons in de toekomst drijft, zijn *categorische verlangens* d.w.z. verlangens die niet afhankelijk zijn van ons louter ‘in leven zijn’ (Williams, 1981: 11). Een aanzienlijk deel van onze verlangens bestaat louter bij gratie van ons biologisch bestaan (bvb. eten, drinken, onderdak, hygiëne). Dit geldt niet voor categorische verlangens want hier is de relatie omgekeerd: zij zijn niet afhankelijk van ons ‘in leven zijn’, maar ons ‘in leven blijven’ is afhankelijk van het hebben van dergelijke verlangens. Williams relateert deze speciale preferenties aan *projecten*, d.w.z. aan levensdoelen waarmee een persoon zich identificeert en waarvoor hij zich engageert (Williams 1981: 5, 14). Wij gaan door met leven precies omdat we dergelijke projecten

⁴ Het mag duidelijk zijn dat ik met de term ‘liberalisme’ niet doel op het geheel van normen en waarden zoals dat door hedendaagse, liberale politieke partijen wordt verdedigd. Het gaat om het liberalisme zoals het in de Angelsaksische literatuur wordt voorgesteld.

hebben die bepaalde verlangens genereren en het is omdat we die verlangens willen vervullen dat we in leven moeten (willen) blijven.⁵

Deze categorische verlangens komen slechts zelden aan de oppervlakte. Vaak zijn we ons niet bewust van wat ons eigenlijk drijft (d.w.z. niet bewust van ‘the motive which propels [us] into the future, and gives [us] a reason for living’).⁶ Williams benadrukt ook dat men de term ‘project’ niet groots of grandioos moet opvatten. Het zijn vaak de alledaagse of ‘kleine’ dingen die het ‘m doen. Het is daarom typisch dat zelfmoordgedachten zich enkel voordoen wanneer we geen categorische verlangens meer hebben. Op die momenten heeft het leven haar betekenis verloren. Helaas besteedt Williams weinig aandacht aan de inhoud van deze verlangens. Belangrijk is dat het leven slechts zin heeft wanneer er dergelijke projecten zijn (Williams, 1981: 12).

Een gelijkaardig idee vinden we terug bij Harry Frankfurt. Datgene wat ons in het dagelijkse leven motiveert, zijn de ‘dingen waar we om geven’. Onze bezorgdheid voor datgene waar we om geven is zeker zo belangrijk om ons tot handelen aan te sporen dan rationele (morele) principes (Frankfurt, 1988).⁷ Of zoals David Shoemaker het uitdrukt: “Care is the great motivator” (Shoemaker, 2003). Om ons handelen te begrijpen, moeten we dus een analyse geven van het ‘what we care about’. Net als bij Williams, is het voor Frankfurt zo dat de (volitionele) identiteit van het individu – zijn ‘karakter’ zo men wil – afhankelijk is van bepaalde verlangens die gericht zijn op het andere dan het zelf.⁸ In zijn engagement voor het welzijn van dat andere verkrijgt het individu – of meer bepaald zijn wil – een bepaalde doelgerichtheid. Ook Frankfurt doet echter geen uitspraken over de inhoud en de waarde van de ‘dingen waar we om geven’. Of beter: hij doet geen uitspraak wat betreft de dingen waar we om zouden *moeten* geven of over die zaken die onze bezorgdheid niet waard zouden *mogen* zijn.

Alhoewel de literatuur rond de vraag wat het leven de moeite waard maakt sterk verdeeld is m.b.t. tot dat specifieke ‘wat’, lijkt er toch consensus te bestaan rond het idee dat een betekenisvol leven impliceert dat het individu op iets betrokken moet zijn, d.w.z.

⁵ Dit is een generalisering want dergelijke categorische verlangens kunnen ook eisen dat we onszelf opofferen (of misschien niet onszelf, maar dan toch ons leven, want we kiezen de dood in naam van ons ‘zelf’) om deze verlangens te vervullen (Williams, 1981: 13).

⁶ “[O]ne good testimony to one’s existence having a point is that the question of its point does not arise” (Williams, 1981: 12).

⁷ Williams en Frankfurt reageren allebei tegen het onpersoonlijke karakter van de Kantiaanse ethiek. Om de tegenstelling duidelijk te maken gebruiken ze allebei de term ‘liefde’ om een alternatieve bron van autoriteit (tegenover de Rede) aan te duiden die ons tot handelen aanzet. Williams zegt bijvoorbeeld: “[E]ven love based on ‘arbitrary physical characteristics’, is something which has enough power and even authority to conflict badly with morality” (Williams, 1981: 16). Enerzijds is er dus steeds een potentieel conflict met moraliteit, maar anderzijds, wil een persoon aangezet worden tot moreel handelen, dan moet de morele plicht op één of andere manier aansluiting vinden bij onze persoonlijke projecten (Williams’ motivationeel internalisme).

⁸ Dit neemt niet weg dat deze verlangens uiteindelijk teruggaan op een liefde voor het zelf (self-love). Het is precies uit zelfbehoud dat het subject – op het meest fundamentele niveau – verlangt om ergens van te kunnen houden. Zonder die liefde zou het immers ook zichzelf verliezen; het subject zou geen doel meer hebben en daarmee zou diens identiteit desintegreren. Dit samenspel tussen zelfliefde en liefde voor het andere maakt de theorie van Frankfurt zo interessant. Het ‘egoïsme’ verklaart immers waarom het individu daadwerkelijk gemotiveerd is om het welzijn van de dingen waar hij om geeft te bevorderen, maar dit betekent niet dat de liefde voor het andere egoïstisch is; men houdt niet van de ander omdat men daarmee het zelf in stand houdt. In zekere zin heeft de liefde voor de ander prioriteit op de zelfliefde. Vergelijk met Williams: “Ground projects do not need to be selfish, in the sense that they are just concerned with things for the agent” (Williams, 1981: 13)

dat hij ergens aan werkt of zich ergens voor inzet. Het heeft dus te maken heeft met projecten, met een gerichtheid op ‘iets anders dan het zelf’ die desalniettemin uit het zelf ontspringt (Metz, 2002: 802; Kekes, 2000: 32).

2. Twee perspectieven

Er zijn twee grote stromingen in het debat over de zin van het leven: de *naturalisten* en de *supernaturalisten*. Diegenen die tot de laatste categorie behoren, gaan ervan uit dat het bestaan slechts zinvol kan zijn wanneer men een bepaalde relatie onderhoudt met een spirituele, d.w.z. niet-natuurlijke, sfeer of entiteit. De belangrijkste vertegenwoordigers van het supernaturalisme proberen te argumenteren dat het leven enkel zin kan hebben wanneer er een God of een ziel bestaat.⁹ Uiteraard is het grote nadeel van deze theorieën dat de zin van het leven op die manier afhankelijk wordt van iets wat onmogelijk bewezen kan worden (Kekes, 2000: 24). Aanhangers van dergelijke theorieën stellen dan ook niet dat er zoiets bestaat als een zinvol leven, maar enkel dat een dergelijk leven – *indien* het zou bestaan – impliceert dat er een link moet zijn met iets bovennatuurlijks. Voor het verdere verloop van dit artikel laat ik deze theorieën buiten beschouwing. Ik sluit mij dan ook aan bij diegenen die ervan overtuigd zijn dat het leven ook zin kan hebben *zonder* dat men daarvoor het bestaan van God of de onsterfelijkheid van de ziel moet postuleren.

Dat brengt ons bij de naturalistische theorieën. Deze categorie valt op haar beurt onder te verdelen in subjectivisten en objectivisten. Volgens subjectivisten is het antwoord op de vraag of het leven zin heeft volledig afhankelijk van de attitudes van het individu wiens leven geëvalueerd wordt (Metz, 2002: 792). Het gaat er om of het individu bepaalde positieve attitudes heeft ten aanzien van zijn eigen leven (of aspecten daarvan). Om zinvol te zijn moet dat leven het object zijn van bepaalde pro-attitudes (verlangens, overtuigingen, emoties, etc.). Is het individu bijvoorbeeld tevreden met het leven dat hij leidt (d.w.z. met de projecten die hij erop nahoudt)? Ziet hij die projecten als het resultaat van zijn eigen keuzes? Geloof hij dat die projecten waardevol zijn? Meer algemeen geformuleerd: voor het subjectivisme gaat het er om of die levensprojecten op de juiste manier onderschreven of ondersteund worden door bepaalde psychische attitudes. Het objectieve, d.w.z. het onpersoonlijke karakter van die projecten of activiteiten doet niet terzake.

Het subjectivisme heeft een zekere aantrekkingskracht. Wanneer concepten als ‘God’ en ‘de ziel’ het laten afweten dan lijkt er immers niets anders over te blijven dan het subject zelf (Metz, 2002: 793; cf. Blackburn, 2006: 83-84). Betekenis komt niet uit het *Jenseits* (een domein voorbij de ervaring), maar uit het *Diesseits*. Indien het leven betekenis heeft, dan wil dat zeggen dat het betekenis heeft *voor* en *door* ons. Het subjectivisme stemt ook overeen met onze intuïtie dat een zinvol leven zeer verschillende en uiteenlopende vormen kan aannemen. Het is een theoretisch kader dat ruimte laat voor

⁹ Voorbeelden van auteurs die ervan uitgaan dat een betekenisvol leven een relatie met God veronderstelt of die dit standpunt in ieder geval verdedigen, zijn Moreland (1987), Jaquette (2001), Davis (1986), Levine (1988), Hanfling (1987), Walker (1989), Craig (2000) en Nozick (1989). Auteurs die het bestaan van een ziel voorstellen zijn o.a. Craig (2000), Morris (1992) en opnieuw Nozick (1989).

diversiteit en pluralisme. Verder vinden we het aannemelijk dat een leven dat op geen enkele manier zin lijkt te hebben voor het individu zelf, per definitie ook echt zinloos is. Toch zijn er ook problemen met een dergelijke subjectivistische invulling. We hebben immers ook intuïties die suggereren dat een leven niet zomaar betekenisvol is enkel en alleen omdat het individu bepaalde verlangens of overtuigingen heeft die deze betekenis ondersteunen. M.a.w. we zijn van mening dat het subjectivistische element onvoldoende is. Zelfs al zou Sisyphus een autonoom verlangen hebben om de zware rots keer op keer naar boven te duwen, dan nog zou zijn bestaan iedere zin ontbreken (Metz, 2002: 795). Het gaat met andere woorden niet alleen om het feit dat een persoon zijn projecten op een adequate wijze ondersteunt of evalueert, maar ook om de inhoud en betekenis van deze projecten zelf. Iemand die zijn leven inricht en opbouwt rond de kleur roze (op een neurotische en obsessieve manier) en die helemaal opgaat in dit ‘project’, leidt daarom nog geen betekenisvol leven (Morris, 1992: 58).

Dit laatste voorbeeld pleit in het voordeel van de objectivisten. Volgens hen is een betekenisvol leven afhankelijk van activiteiten of projecten die objectief waardevol zijn en waarbij het dus onvoldoende is dat het individu bepaalde pro-attitudes tegenover zijn projecten heeft (d.w.z. plezier heeft in deze projecten, ze wil uitvoeren of gelooft dat ze waardevol zijn). Een sterke objectivistische theorie gaat ervan uit dat een leven zin heeft wanneer de projecten waardevol zijn. Een arts die totaal geen plezier heeft in zijn werk, die elke dag opnieuw dezelfde routinehandelingen uitvoert, maar die per ongeluk een medicijn tegen AIDS ontdekt, zou een waardevol leven leiden.¹⁰ Of, om een ander voorbeeld te geven, het leven van Vincent van Gogh – ook al was hij diep ongelukkig, zat zijn artistieke carrière in het slop, was zijn liefdesleven een mislukking en heeft hij uiteindelijk zelfmoord gepleegd – had zin precies omdat we zijn kunstwerken of de creatieve activiteit waarvan zij het resultaat waren, waarderen. Objectiviteit impliceert dat mensen zich kunnen vergissen wat betreft de zin van hun bestaan.

Volgens velen is een dergelijke objectivistische invulling echter een brug te ver. Ten eerste is het onduidelijk wat ‘objectieve waarde’ zou moeten betekenen. Betekent het dat iedereen dezelfde activiteiten of projecten moet waarderen? Waar komt die objectiviteit vandaan? Spreekt zij uit de feiten? Blijkbaar niet, want er zijn personen die over contrasterende gegevens beschikken (d.w.z. voor wie het betekenisloze wél betekenis heeft). Zelfs indien we het eens zouden kunnen worden dat creativiteit bijvoorbeeld een noodzakelijke en voldoende voorwaarde voor het zinvolle leven is, hoe moeten we creativiteit dan verstaan? Moet men een kunstenaar zijn? Of kan men ook creatief zijn in dagdagelijkse bezigheden? En waar ligt de grens tussen beide (is bier-degustatie een creatieve bezigheid)? Ten tweede rijst de vraag of een dergelijke objectieve waarde wel noodzakelijk is. Kan men het leven van Hitler niet betekenisvol noemen ook al is iedereen het erover eens dat zijn projecten waardeloos en immoreel waren (cf. Frankfurt, 2002)? Was het niet minstens betekenisvol *voor hem*? En moeten we dit eerste-persoonsperspectief niet in rekening brengen?

¹⁰ Merk op dat een dokter die zijn hele leven koortsachtig op zoek is naar een dergelijk medicijn maar wiens zoektocht uiteindelijk geen resultaat oplevert, volgens objectivisten nog steeds een waardevol leven leidt precies omdat de activiteit waarvoor hij zich engageert intrinsiek waardevol is. Voor een bespreking van het complexe onderscheid tussen intrinsieke en extrinsieke waarde, zie Metz (2002: 807-809).

3. Tussen objectivisme en subjectivisme

De kritische vragen die voortvloeien uit onze conflicterende intuïties suggereren dat de waarheid ergens in het midden ligt.¹¹ Is het mogelijk om een dergelijk midden tussen subjectivisme en objectivisme te vinden? Een theorie die dat probeert te doen, is die van Susan Wolf. Zij verdedigt namelijk de stelling dat een betekenisvol leven zich voordoet op het snijvlak van het subjectieve en objectieve.

“[A] meaningful life must satisfy two criteria, suitably linked. First, there must be active engagement, and second, it must be engagement in (or with) projects of worth. A life is meaningless if it lacks active engagement with anything. A person who is bored or alienated from most of what she spends her life doing is one whose life can be said to lack meaning. Note that she may in fact be performing functions of worth [...] At the same time, someone who is actively engaged may also live a meaningless life, if the objects of her involvement are utterly worthless.” (Wolf 1997: 211)

Een waardevol leven is in de eerste plaats een eigen leven; een leven dat *van jouw* is (‘active engagement’). In feite, wat subjectivistische interpretaties centraal stellen, is de waarde van *autonomie*. Deze waarde heeft twee aspecten. Ten eerste duidt autonomie op een graad van controle: men moet heer en meester zijn over het eigen leven. D.w.z. indien dat leven louter het resultaat is van toevalligheden of indien de (eventueel ‘objectief’ waardevolle) projecten op één of andere manier opgelegd zijn van buitenaf, dan is het niet de moeite waard. Het is immers niet jouw leven; je wordt op één of andere manier op sleeptouw genomen door de omstandigheden. Deze voorwaarde maakt duidelijk dat alleen personen een betekenisvol leven kunnen leiden. De gedragingen van dieren zijn immers het product van hun omgeving en hun instincten. Of het leven al dan niet zinvol is, hangt af van het feit of we dat leven kunnen toe-eigenen. Hiermee samenhangend – en dit is het tweede aspect – duidt autonomie op het vermogen om een *invloed* uit te oefenen op de wereld. Het betekent dat men een verschil kan maken of, zoals Nozick het uitdrukt, dat men zijn ‘sporen’ kan nalaten (Nozick, 1981: 582).¹² Beide aspecten van autonomie worden uitmuntend verwoord in een beroemd citaat van Isaiah Berlin:

“I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be an instrument of my own, not of other men’s acts of will. I wish to be a subject not an object; to be moved by reasons, by conscious purposes, which are my own, not by causes which affect me, as it were, from outside. I wish to be somebody, not anybody; a doer – deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if I were a thing, or an animal, or a slave incapable of playing human role, that is, of conceiving goals and policies of my own and realising them.” (Berlin, 2002: 178)

Het verlangen naar autonomie is fundamenteel; het is een voorwaarde voor het betekenisvolle leven. Een leven dat op één of andere manier aan het individu voorbij gaat of

¹¹ Een andere strategie is uiteraard om onze intuïties in vraag te stellen, maar deze strategie wordt al gauw *ad hoc*.

¹² Volgens Nozick moeten deze sporen permanent zijn opdat een leven betekenisvol genoemd kan worden. Vandaar dat zijn theorie aansluit bij de supernaturalisten die het bestaan van een onsterfelijke ziel poneeren. Enkel een onsterfelijk leven kan een permanent verschil maken; de sporen die we nalaten in ons sterfelijk bestaan zullen uiteindelijk – sub specie aeternitatis – uitgewist worden.

door zijn vingers glipt, kan maar moeilijk betekenisvol genoemd worden. Het kan een leven zonder pijn zijn; het kan zelfs een gelukkig leven zijn, maar het blijft een zinloos bestaan. Iemand die zich bezighoudt met activiteiten waar hij zich op geen enkele manier mee identificeert, ook al zijn ze niet onaangenaam (bvb. TV kijken en knakworstjes eten¹³), leidt geen zinvol bestaan. Het is een vorm van tijddoding en niet meer dan dat. Hetzelfde geldt voor een persoon die grootse morele daden verricht (bvb. die tewerkgesteld is bij Artsen Zonder Grenzen), maar die zich niet echt engageert voor die projecten en waarvan de medewerking enkel het resultaat is van sociale druk of opvoeding; iemand die zich gedwongen voelt om te helpen.

De relatie tussen een betekenisvol, een gelukkig en een moreel leven is uitermate complex. Alhoewel er wel degelijk een samenhang bestaat – er lijkt een ideaal te bestaan van een gelukkig, betekenisvol en moreel leven – is het niettemin mogelijk om deze dimensies van elkaar te onderscheiden.¹⁴ Zo vereist het vervullen van bepaalde levensprojecten vaak dat men zijn geluk opoffert ten voordele van die projecten (bvb. het idee van het gekwelde genie). Velen zijn er ook van overtuigd dat men zich niet noodzakelijk hoeft in te zetten voor morele projecten om een zinvol bestaan te leiden. Het leven van atleten, kunstenaars of zakenlui kan eveneens de moeite waard zijn, onafhankelijk van hun morele kwaliteiten.

Laat ons overgaan naar de tweede voorwaarde die Wolf vermeldt. Naast autonomie veronderstelt een betekenisvol leven dat men zich engageert in projecten die waardevol zijn onafhankelijk van de eigen opvattingen of pro-attitudes die men erop nahoudt. Het is niet voldoende dat het individu die projecten heeft toegeëigend; ze moeten ook objectief waardevol zijn. Hiermee lijkt Wolf recht te doen aan beide intuïties: (1) een leven dat niet van het individu is en dat dus *voor hem* geen waarde heeft, is een zinloos bestaan (d.w.z. passiviteit, aliënering en toeval hebben een negatief effect op zinvolheid), en (2) een leven waarin men autonoom waardeloze, stupide of triviale activiteiten onderneemt, is eveneens zinloos (het voorbeeld van de welwillende Sisypheus).

Het probleem met deze tweeledige theorie schuilt echter in de notie van ‘objectiviteit’. Zoals eerder gezegd, een immoreel leven is niet noodzakelijk zin- of betekenisloos ook al negeert het bepaalde objectieve waarden. De notie van objectiviteit lijkt te suggereren dat alle zinvolle levens een gedeelde basis hebben; d.w.z. bepaalde ingrediënten waar men niet zonder kan en die we allemaal als waardevol beschouwen. Zoiets lijkt echter moeilijk houdbaar in een context van pluralisme. We huiveren bij de gedachte dat anderen voor ons zouden kunnen bepalen wat een waardevol leven is en wat niet, onafhankelijk van (en onverschillig voor) onze eigen opvattingen. Een abstracte, formele voorwaarde als autonomie is nog acceptabel, maar zodra men een invulling probeert te geven, d.w.z. zodra men inhoudelijke criteria wil opleggen, haken we af.

¹³ De vraag blijft of een dergelijk leven dat gewijd is aan knakworstjes verorberen betekenisvol wordt vanaf het moment dat het individu zich ermee identificeert.

¹⁴ “Life in the experience machine would be meaningless, and donating a kidney to a family member would be meaningful but bad for the donor” (Metz, 2002: 803)

4. Erkenning

Is het mogelijk om een pluralistische theorie van het zinvolle bestaan op te stellen zonder te verzanden in een compleet subjectivisme? Of nog: Is het mogelijk om recht te doen zowel aan het standpunt van het individu (wanneer is een leven betekenisvol vanuit een eerste-persoonsperspectief?) als aan dat van derden die dat leven van ‘buitenaf’ evalueren? Dit is (enkel) mogelijk door de aandacht te vestigen op het intersubjectieve karakter van onze identiteit.

In de ‘meaning of life’-literatuur schemert deze dimensie vaak door, maar wordt ze zelden expliciet gemaakt.¹⁵ Een betekenisvol leven impliceert dat *wij* de projecten waaraan een individu zijn leven wijdt, de moeite waard vinden. Vaak gaat men er van uit dat die projecten niet triviaal, stompzinnig of ronduit immoreel mogen zijn en op die manier wekt men de indruk dat er een stilzwijgende consensus bestaat wat betreft de ondergrens van het betekenisvolle. Dit is echter in tegenspraak met het uitgangspunt van het subjectivisme: iets is de moeite waard louter door het feit dat het op de juiste manier ondersteund wordt door het subject. Het idee dat de projecten die het individu autonoom ondersteunt ook objectief waardevol moeten zijn, probeert de spanning op te heffen. De term ‘objectief’ lijkt echter te sterk. Het suggereert ten onrechte dat de propositie “dit leven is zinvol” hetzelfde statuut geniet als “de kat ligt op de mat”; iets wat we kunnen controleren door naar de feiten te refereren – alsof betekenis iets is wat zich laat observeren en meten. Het lijkt ook te suggereren dat de grenzen van wat een zinvol leven is, permanent zijn en dat hoezeer wij ook proberen te tornen aan deze contouren, de werkelijkheid een soort weerbarstigheid vertoont die ons keer op keer terecht zou wijzen. Sommigen zullen waarschijnlijk vinden dat deze kritiek op de term ‘objectief’ een voorbeeld van spijkers op laag water is. Zij zullen beweren dat de notie van objectiviteit te zeer in analogie met de exacte wetenschappen wordt geïnterpreteerd, maar dat die term ook daarbuiten een betekenis heeft. Ze hebben gelijk. Er bestaat ook zoiets als een *sociale realiteit* en deze realiteit kan eveneens een soort weerbarstigheid vertonen, een weerbarstigheid die voldoende groot is om van objectiviteit te kunnen spreken. Toch is het beter om die sociale werkelijkheid in termen van intersubjectiviteit beschrijven dan van objectiviteit. De sociale realiteit waaraan we onze overtuigingen kunnen toetsen, laat immers meer ruimte voor diversiteit en verandering dan de objectieve feiten zoals die in de exacte wetenschappen gebruikt worden.

De vraag naar de zin van ons bestaan is in wezen een vraag of *wij* een bepaald leven, een bepaald project, zinvol vinden. Dit ‘wij’ refereert naar de personen wiens levens geëvalueerd worden én naar diegenen die de evaluatie uitvoeren. Het is belangrijk om te benadrukken dat beide partijen in hun oordeel van elkaar afhankelijk zijn. Die afhankelijkheid is het duidelijkst vanuit het perspectief van het individu zelf: ook voor hem is autonomie onvoldoende om ervan overtuigd te kunnen zijn dat het leven de moeite waard is. Hij is voor dat oordeel immers afhankelijk van de *erkenning* van anderen. Wolfs analyse lijkt zich te concentreren op de vraag wanneer een bepaald leven voor

¹⁵ Zo zegt Kekes bijvoorbeeld: “The threat [to a meaningful life] is to income, prestige, status, self-esteem; the dangers are social and psychological (...) We struggle to win prizes as our society affords and to avoid being adversely judged by the prevailing standards.” (Kekes, 2000: 18) Kekes gaat echter snel over naar een liberaal standpunt en stelt zich de vraag waarom we ons om dergelijke sociale verwachtingen zouden bekommeren.

ons, buitenstaanders-filosofen, betekenisvol genoemd kan worden. Het is echter belangrijk om er op te wijzen dat de voorwaarde van objectiviteit ook voor het individu vervuld moet zijn. Ook hij moet ervan kunnen uitgaan dat zijn projecten *werkelijk* de moeite waard zijn. Het individu kan zijn leven slechts betekenisvol vinden wanneer hij zichzelf gewaardeerd voelt en wanneer zijn projecten als dusdanig erkend worden.

De ‘missing link’ tussen subjectivistische en objectivistische interpretaties van de zin van ons bestaan, wordt gevormd door het belang van (sociale) erkenning.¹⁶ De objectiviteit waarvan sprake in Wolfs tweeledige theorie moet dan ook op deze manier ingevuld worden. Dit stelt ons in staat om de voorwaarden voor het betekenisvolle leven te herformuleren: een zinvol bestaan betekent engagement voor autonome projecten die we als waardevol kunnen erkennen.

In het vervolg van deze paper wil ik de aandacht vestigen op het verband tussen, aan de ene kant, de waarde van een zinvol bestaan en, langs de andere kant, de manier waarop het liberalisme deze waarde probeert te beschermen en te realiseren.

5. Liberalisme en de zin van ons bestaan

Het is misleidend om te spreken over hét liberalisme alsof dat één consistente en homogene theorie zou zijn. Er zijn meerdere liberalismes.¹⁷ Wat deze verschillende verschijningsvormen van het liberalisme echter gemeen hebben, is een nadruk op de gelijkwaardigheid en vrijheid van het individu. Het individu heeft een zekere waardigheid en die waardigheid moet beschermd worden. Meer bepaald: het individu heeft de capaciteit om keuzes te maken, d.w.z. om zelf zijn weg te bepalen (om het met Kant te zeggen: om voor zichzelf doelen te stellen) en die capaciteit dient gerespecteerd te worden. De nadruk op individuele vrijheid vloeit dan ook voort uit deze waardigheid. Een andere manier om het liberalisme te karakteriseren, is door aan te geven dat het vertrekt vanuit ‘the priority of the right over the good’ (Rawls, 1971). Universele rechten hebben voorrang op specifieke invullingen van het ‘goede leven’. Dit impliceert dat het individu en diens vrijheid niet zomaar opgeofferd kan worden in naam van het ‘algemene welzijn’ van een samenleving (Rawls, 1984: 39).

Het liberalisme is dan ook niet bedoeld om mensen gelukkig te maken (en daarmee breekt het met bepaalde stromingen binnen het utilitarisme). Daarnaast heeft het ook niet als doelstelling om hen tot morele vervolmaking te leiden (en daarmee breekt het met zgn. perfectionistische opvattingen). Meer nog: het liberalisme neemt als uitgangspunt dat er geen eenduidig antwoord bestaat op de vraag wat een dergelijke vervolmaking zou betekenen. Waar het precies tegen reageert, is dat er één enkele, overkoepelende, universele en zaligmakende conceptie van het gelukkige of goede leven zou zijn. Bijgevolg is het uit den boze dat een samenleving een bepaalde opvatting van het goede

¹⁶ Het gaat dus om de vraag naar de zin van ons bestaan. De vraag naar de betekenis van het leven moet immers afrekenen met anti-objectivistische bedenkingen (Kekes, 2000: 33) en de vraag naar de betekenis van mijn leven is onzinnig wanneer we erkenning als een noodzakelijke voorwaarde beschouwen.

¹⁷ Om maar een paar soorten te vermelden: political liberalism, economic liberalism, social liberalism, cultural liberalism, Enlightenment liberalism, Reformist liberalism, antagonistic liberalism, liberalism of fear, etc. Daarnaast wordt het liberalismedebat nog doorkruist door verschillende interpretaties van ‘vrijheid’ en door de vraag naar het ‘equality of what?’.

leven aan haar burgers zou opdringen. Het liberalisme is hooguit een theorie van morele ‘side-constraints’ waarbij er steeds ruimte gelaten wordt voor persoonlijke overtuigingen aangaande het goede leven.

Aan de grondslag van dit credo van neutraliteit ligt de waarde van autonomie. Wat vooral van belang is, is dat het individu het leven kan leiden waar hij voor kiest; een leven dat hem aanspreekt, d.w.z. waarin hij zich herkent en waarmee hij zich identificeert. Een goed leven is in de eerste plaats – als een *sine qua non* – een leven dat zelf gekozen is.¹⁸ Wat cruciaal is voor het liberalisme is niet geluk of moraliteit, maar het idee dat het leven voor het individu de moeite waard moet zijn (Kymlicka, 1990: 203). Op die manier sluit de literatuur rond ‘the meaning of life’ naadloos aan bij het liberalisme en vice versa. Zonder autonomie, d.w.z. zonder dat het individu bepaalde keuzes toe-eigent, kan het leven niet de moeite waard zijn.¹⁹ Het liberalisme is dan ook de enige (of dan toch de beste) weg om een betekenisvol leven mogelijk te maken.

We moeten ons dus niet laten misleiden door het feit dat er op het eerste gezicht weinig aandacht wordt besteed aan de vraag naar ‘the meaning of life’, want het dominante ethisch-politieke kader van vandaag – het liberalisme – is ervan doordrongen. Het normatieve uitgangspunt is immers dat het leven voor iedereen en voor zover dat mogelijk is, betekenis moet hebben. Het leven van het individu moet de moeite waard zijn.

Binnen dit perspectief van het betekenisvolle leven, lijkt het liberalisme echter een subjectivistische invulling te hanteren. Het gaat er niet om of het Christendom of de Islam of het Boeddhisme het al dan niet bij het rechte eind hebben, maar of het individu zich in die ‘levensstijlen’ kan vinden. Personen moeten kunnen kiezen voor welke projecten ze zich engageren (vandaar de nadruk op individuele vrijheid). Meer nog: het zou ingaan tegen het principe van neutraliteit om bepaalde projecten als waardevol(ler) naar voor te schuiven. Het is aan het individu om daarover te beslissen. Daarmee dreigt het liberalisme echter de nood aan erkenning te miskennen. Het is immers niet louter aan het individu om te beslissen of zijn leven de moeite waard is; daarvoor is hij in belangrijke mate afhankelijk van anderen. Of nog: het liberalisme miskent onze intuïtie dat sommige projecten, ook al worden ze autonoom onderschreven, niet of nauwelijks de moeite waard zijn.

¹⁸ Dit idee van een keuze impliceert niet (a) dat er geen enkele bepaaldheid zou zijn, voorafgaandelijk aan de keuze (d.w.z. de keuze gebeurt niet *ex nihilo*), en (b) dat de keuze altijd bewust zou zijn (het gaat eerder om een hypothetisch ‘akkoord gaan met’ de projecten waarvoor men zich engageert). In mijn conclusie zal ik stellen dat het belang van autonomie slechts secundair is omdat het precies begrensd is door de nood aan erkenning.

¹⁹ “The idea that some things really are worth doing, and others are not, goes very deep in our self-understanding. We take seriously the distinction between worthwhile and trivial activities, even if we are not always sure which things are which. Self-determination [read: the value of autonomy] is, to a large extent, the task of making these difficult, and potentially fallible, judgements, and our political theory should take this difficulty and fallibility into account.” (Kymlicka, 1990: 203) Of, anders en krachtiger geformuleerd: “My life only goes better if I am leading it from the inside, according to my beliefs about value.” (Kymlicka, 1990: 203-4).

6. Liberalisme en erkenning

Charles Taylor heeft aangetoond dat erkenning een probleem is geworden sinds het begin van de Moderniteit. De maatschappelijke ‘orde’ van vroeger is verdwenen; er is niet langer een Groot Plan waarin ieder individu volgens bepaalde wetmatigheden – d.w.z. volgens herkenbare patronen – zijn rol vervult (Taylor, 2004: 55). Taylor merkt op dat een dergelijke structuur bepaalde beperkingen inhield, beperkingen waarvan het individu zich uiteindelijk heeft bevrijd. Deze bevrijding had echter ook een schaduwzijde, want met het verdwijnen van deze orde werd het verkrijgen van (sociale) erkenning voor het eerst een *probleem* (Taylor, 1991: 4). De identiteit van een persoon werd immers niet langer gemedieerd door een systeem met vaste betekenis; men moest voor het eerst, als individu, *vechten voor erkenning* (Taylor, 1992: 34). Erkenning was niet langer vanzelfsprekend.

Nu, het uitgangspunt van het liberalisme, namelijk dat alle individuen gelijkwaardig zijn, is onvoldoende om erkenning te garanderen. Wanneer mensen zich identificeren met bepaalde projecten dan impliceert dit dat zij *omwille* van die projecten erkend willen worden en niet *ondanks* deze projecten. Een algemene strategie van erkenning-als-gelijke maakt abstractie van dat concrete engagement en als dusdanig maakt het abstractie van de identiteit van de persoon (Taylor, 1992: 37). Echte erkenning daarentegen vereist dat we de projecten van de ander als waardevol herkennen (De Dijn, 1997: 149-150). Een handen-af-houding is onvoldoende om die erkenning te bewerkstelligen en dus onvoldoende om een waardevol leven mogelijk te maken. Op die manier mist het liberalisme haar eigen doel.

Uiteraard betekent Taylors analyse niet dat niemand zich nog gewaardeerd kan voelen in een samenleving die ingericht is volgens liberale principes. Het impliceert enkel dat de noodzakelijke erkenning niet afkomstig kan zijn van een neutrale (doch tolerante) toeschouwer. Ze moet van elders komen. Het probleem is dus niet zozeer dat erkenning niet meer mogelijk zou zijn en dat er geen betekenisvol leven meer bestaat, maar dat de mechanismen en de criteria waarop die erkenning gebaseerd is – de voorwaarden van het ‘goede leven’ – impliciet zijn geworden. Deze criteria zijn niet langer het onderwerp van ethische reflectie, maar hun rol wordt beschouwd als een private aangelegenheid. Hierdoor wordt de vrijheid van het individu, d.w.z. zijn vermogen om afstand te nemen van de idealen die hem gepresenteerd worden en die hem in staat stelt om uiteindelijk een keuze te maken, overschat. Het individu heeft immers geen volledige controle over die idealen, alhoewel hij er tegelijkertijd afhankelijk van is.

Onze identiteit is het resultaat van een aanhoudende dialoog met ‘significant others’. Op die manier wordt het ‘wie we zijn’ vormgegeven doorheen een gemeenschap die ons als dusdanig erkent. Voor zover we een identiteit hebben, weten we ons erkend door anderen. Het is dus niet zo dat we eerst over een volledig gevormde identiteit beschikken en dat we die nadien (misschien vruchteloos) proberen aan te bieden aan anderen om hun erkenning te verkrijgen. Identiteit is het resultaat van erkenning. Het dialogisch karakter van onze identiteit wordt niet noodzakelijk ontkend door het liberalisme. Kymlicka bijvoorbeeld, zal Taylor wat dat betreft gelijk geven. Wat hij echter niet accepteert, is dat het individu zich niet langer zou kunnen distantiëren van wat door een gemeen-

schap als waardevol wordt aangedragen.²⁰ De waarde van autonomie die door Kymlicka verdedigd wordt, stelt het individu steeds in staat om een stap terug te zetten en om de betekenissen waarmee hij geconfronteerd wordt, kritisch te evalueren (Kymlicka, 1990: 210-211).

Het is niet mijn bedoeling om deze spanning tussen het liberalisme en het communitarisme op te lossen. Waar het om gaat is dat voor zover het voor een individu belangrijk is dat zijn leven de moeite waard is (en hoe zou dat niet belangrijk kunnen zijn?), hij nood heeft aan erkenning en dat hij voor die erkenning afhankelijk is van anderen. Dergelijke erkenning kan niet het resultaat zijn van een algemene strategie van neutraliteit want die miskent de eigenheid, de identiteit, van de persoon. Vanwaar komt die erkenning dan wel? In de eerste plaats komt die van gelijkgestemden, d.w.z. van die personen die dezelfde projecten ondersteunen of die zich herkennen in de projecten van de ander. Zo zijn we bijvoorbeeld allemaal bekommerd om het welzijn van onze kinderen en ondanks de verschillen²¹, bestaat er een relatief grote eensgezindheid wat betreft de inhoud die we aan dat welzijn geven (opvoeding, gezondheid, liefde...). Het feit dat we spreken over 'gelijkgestemden' betekent echter niet dat deze mensen inwisselbaar zouden zijn; het impliceert enkel dat ze elkaars projecten als waardevol erkennen. Maar de dynamiek van erkenning beperkt zich niet tot dergelijke affirmatie door de eigen groep. Men zal al snel erkenning eisen *als* lid van een bepaalde groep of gemeenschap – een vorm van erkenning die men niet aan zichzelf kan geven en waarvoor men opnieuw afhankelijk is van anderen. De vraag naar erkenning kruipt waar ze niet gaan kan; men vraagt erkenning aan diegenen waarvan men ze niet krijgt.

Wanneer we ons realiseren dat het subjectivistische antwoord op de vraag wat het leven zin geeft, onvoldoende is, dan kunnen we de aandacht vestigen op de intersubjectieve ('objectieve') criteria die gehanteerd worden om de zin van ons bestaan te beoordelen. We gaan er dan van uit dat niet elk leven even zinvol is en dat sommige activiteiten inderdaad als onzinnig of stupide worden beschouwd. Deze vraag naar criteria is interessant voor liberalen want indien het leven voor iedereen de moeite waard moet zijn, dan is het belangrijk om ons bewust te zijn van de criteria die aan een dergelijk negatief oordeel ten grondslag liggen. Anderzijds zal het liberalisme gewrongen zitten met het bestaan van dergelijke intersubjectieve criteria en zal het proberen om de autoriteit, d.w.z. het statuut van deze criteria te ontkennen. Er is niet één correcte opvatting van het goede leven en zelfs indien een bepaalde conceptie dominant is, dan nog heeft het individu alle vrijheid om zich af te keren van dat ideaal.

Wat kunnen we zeggen over de inhoudelijke criteria die we stellen aan het betekenisvolle leven? Laat ons starten met een controversieel voorbeeld. Ronald Dworkin gebruikt het beeld van het bierdrinkende en TV-kijkende individu (Dworkin, 1984: 64). Volgens Dworkin heeft deze persoon een project waarvoor hij zich engageert en waarin hij gerespecteerd moet worden (lees: met rust gelaten moet worden). We kunnen ons echter de vraag stellen of dit werkelijk een zinvol bestaan is. Het leven van de zappende 'bankschimmel' lijkt immers verdacht veel op een moderne en minder heroïsche versie

²⁰ Dit komt overeen met Rawls' uitspraak dat het zelf voorrang geniet op de doeleinden die door dat zelf bevestigd worden (Rawls, 1971: 560). M.a.w. het zelf heeft steeds de mogelijkheid om afstand te nemen van datgene waar hij voor kiest (of gekozen heeft).

²¹ Die verschillen kunnen erg groot zijn (bvb. de praktijk van cliterodectomie). Ze kunnen zelfs zo groot zijn dat we de ander (de ouders) niet meer kunnen erkennen in hun praktijk. We kunnen wel begrijpen wat ze doen (bvb. het is hun manier om hun liefde te uiten), maar we kunnen het niet aanvaarden.

van het Sisyphus-verhaal.²² Het is een vorm van zinloos tijdverdrijf. Voor Dworkin is een dergelijk negatief oordeel reeds in conflict met het principe van neutraliteit. Volgens hem is het aan het individu om te beslissen of zijn leven al dan niet de moeite waard is. Meer nog: de individuele keuze, de uitdrukking van autonomie, *maakt* het bestaan waardevol. Anderen zullen ervan overtuigd zijn dat een leven gewijd aan drugs, drank, TV en chips geen waardevol leven *is*. Zij die dat wel vinden, hebben het verkeerd voor. De discussie tussen beide partijen (objectivisten versus subjectivisten) wordt dan al gauw een welles-nietes kwestie.

De dynamiek van erkenning laat ons echter toe om op een andere manier kritiek te uiten. Voor een waardevol leven is het niet alleen noodzakelijk dat wij, als buitenstaanders, de projecten van het individu als waardevol erkennen, maar die erkenning is tevens noodzakelijk voor het individu zélf. De spreekwoordelijke aardappelzak-voor-de-TV kan slechts van mening zijn dat zijn leven waardevol is wanneer het als dusdanig door anderen wordt erkend. Opnieuw, liberalistische auteurs kunnen akkoord gaan met deze stelling. Zij zullen verdedigen dat wanneer het leven voor de TV hem niet aanstaat (omdat hij geen erkenning ervaart), hij dan maar een andere bezigheid moet zoeken. Respect voor de individuele keuze impliceert niet dat wij zijn projecten als waardevol moeten erkennen. In tegendeel: het individu moet maar zoeken wat het beste bij hem past en waar hij zich het 'lekkerst' bij voelt. Maar wat wanneer een dergelijke keuze niet langer mogelijk is? Wat wanneer iemand onmogelijk kan voldoen aan de idealen die in een samenleving gewaardeerd worden?

Deze benadering zet ons op een vruchtbaarder spoor. Zo is duidelijk dat sommige mensen uit de boot vallen precies omdat ze niet (langer) in staat zijn om zich voor waardevolle projecten te engageren. Succes, rijkdom, schoonheid en macht zijn klassieke idealen die nog steeds een grote druk uitoefenen in onze samenleving en die de projecten dicteren waar we eerbied of ontzag voor opbrengen. Dit staat in schril contrast met het liberale uitgangsprincipe van gelijkheid. Of nauwkeuriger: het liberalisme steunt op een notie van formele gelijkheid die niettemin samengaat met grote sociale ongelijkheid.²³ Wat het ontkent, is dat de kansen op succes wat betreft een zinvol bestaan, in grote mate onafhankelijk zijn van het individu. In dat opzicht is het een theorie voor winnaars. Het is een doctrine van individuele verantwoordelijkheid, maar die verantwoordelijkheid is hard en zwaar precies omdat de lijn tussen wat binnen en buiten de grenzen van de individuele vermogens van een persoon ligt, verkeerd is getrokken. Of omgekeerd: het is een theorie die de maatschappelijke verantwoordelijkheid wat betreft het betekenisvolle leven onderschat of zelfs ontkent.

²² Voor Camus was het lot van Sisyphus een metafoer voor het menselijk bestaan (of, in lyrischer termen: het menselijk tekort). De boodschap van Camus is dat het leven zinloos is *ongeacht* welke projecten we erop nahouden. Zin kan slechts verschijnen doorheen het verzet (*l'homme révolté*) en wanneer we Sisyphus' arbeid op die manier interpreteren als een verzet tegen de goden, dan geldt het credo "il faut s'imaginer Sisyphes heureux".

²³ Het is genoegzaam bekend dat het gelijkheidsbeginsel van het liberalisme niet impliceert dat iedereen op alle vlakken gelijk is. Die ongelijkheid is vaak het gevolg van de nadruk op individuele vrijheid. De spanning tussen beide fundamenteën van het liberalisme – vrijheid en gelijkheid – kan als problematisch worden gezien.

Een van de belangrijkste en invloedrijkste idealen die ons gepresenteerd worden, is het ideaal van autonomie zelf. Er is door verschillende auteurs op gewezen dat het liberalisme niet neutraal genoeg is omdat het bepaalde waarden benadrukt en andere afzwakt.²⁴ Het gaat uit van een onafhankelijk, kritisch en zelfgenoegzaam individu dat vrijelijk keuzes kan maken, maar dit uitgangspunt stemt niet overeen met de realiteit. Het liberalisme lijkt dan ook van meet af aan de interdependentie van mensen te onderschatten of te veronachtzamen waardoor diegenen die niet voldoen aan dit mensbeeld in een liberale samenleving steeds aan het kortste eind trekken. De repliek op deze bedenking is dat men niet verwacht dat mensen kant-en-klaar aan dit ideaal voldoen: het is de bedoeling dat ze opgevoed worden tot autonome en mondige burgers. Wat dat betreft steunt het liberalisme op een voorwaarde van *competentie*: alleen competente personen mogen van het recht op zelfbeschikking genieten.

Dit stelt echter een probleem voor diegenen die incompetent bevonden worden. Zij bevinden zich als het ware in het voorgeborchte; zij mogen nog niet beschikken over de privileges die hun niettemin beloofd worden. Maar deze situatie is niet alleen problematisch voor het incompetente individu. Incompetentie betekent dat men voor deze mensen moet zorgen en dat men in hun plaats beslissingen moet nemen, maar een dergelijk ‘zorgen voor’ is problematisch voor het liberalisme want het weet immers niet welke vorm die zorg moet aannemen. Elke specifieke vorm van zorg lijkt immers een conceptie van het goede op te dringen.²⁵ Dit probleem wordt alleen maar groter wanneer men beseft dat sommige personen altijd incompetent zullen blijven. Het voorgeborchte dreigt dan een hel te worden.

Het liberalisme is zich onvoldoende bewust van de kracht die uitgaat van haar eigen ideaal. Het verlangen naar autonomie dat gepropageerd wordt, kan bijzonder frustrerend zijn wanneer men er niet aan kan beantwoorden. Veel mensen zijn niet (of toch in mindere mate) actief, onafhankelijk, kritisch en zelfgenoegzaam. Het probleem is niet dat deze mensen er voor kiezen om ‘anders’ te zijn, maar dat de omstandigheden hun beletten om zich op die manier gewaardeerd te voelen. Personen die behoefte hebben aan permanente zorg of bejaarden die zich in een passieve rol gedwongen weten en die afhankelijk zijn geworden van anderen, kampen vaak met depressies. Dit is niet verwonderlijk want vanuit het liberalistisch perspectief – en dit is een harde waarheid – hebben deze personen niets meer om voor te leven (Vanlaere, 2004: 76; Agich, 1993: 11). De projecten waarvoor ze zich nog kunnen engageren, worden immers nauwelijks de moeite waard geacht. Meer nog: de notie van een project lijkt reeds een zekere activiteit te impliceren (het is iets waar men aan werkt) en het ontbreekt deze mensen nu net aan daadkracht. Autonomie als een formele voorwaarde voor het zinvolle bestaan heeft dus een kille schaduwzijde voor diegenen die nauwelijks controle hebben over het eigen leven.

²⁴ Volgens Gray is het liberalisme daardoor inconsistent met het pluralisme dat het verdedigt (Gray, 2000). Volgens Kekes is het inconsistent omdat het credo van neutraliteit onvoldoende is om het vermijden van excessen – een andere doelstelling van het liberalisme – te realiseren (Kekes, 1997: ix-xi).

²⁵ De strategie is dan ook om de criteria voor competentie zo laag mogelijk te houden.

Twee reacties zijn mogelijk. Zo kunnen we accepteren dat deze mensen niets meer hebben om voor te leven en dan trekken we de conclusie dat zelfmoord misschien de beste oplossing zou zijn. We laten hen aan hun lot over of we proberen de bittere pil te vergulden.²⁶ Of, en dat is het alternatief, we beseffen dat het leiden van een betekenisvol bestaan – en daarmee het uitblijven van de zelfmoordgedachte – afhankelijk is van de intersubjectieve waardering van bepaalde levensprojecten. Die intersubjectiviteit maakt dat ook wij, zij het slechts ten dele, verantwoordelijk zijn voor de idealen die in een samenleving gelden. Dit is een belangrijk inzicht, zeker indien we ervan overtuigd zijn dat het leven voor iedereen de moeite waard zou moeten zijn.

7. Conclusie: Voorbij autonomie?

We hebben gezien hoe de objectieve dimensie, die volgens Wolf essentieel is, beter begrepen kan worden als de nood aan erkenning. Wanneer we onderzochten waarop die erkenning feitelijk gebaseerd is in onze samenleving, kwam o.a. aan het licht dat het onafhankelijke, actieve en autonome leven erg gewaardeerd wordt. Dit maakt duidelijk dat de andere dimensie in Wolfs betoog – de nood aan autonomie, d.w.z. de subjectieve affirmatie van de eigen levensprojecten – eigenlijk een aspect is *binnen* de dynamiek van erkenning. Hierdoor rijst de vraag of het subjectieve element nog wel zo belangrijk is. De nood aan erkenning lijkt immers fundamenteeler te zijn en het belang van de eigen keuze (d.w.z. van de subjectieve affirmatie van de eigen projecten) komt daardoor slechts op de tweede plaats.

Voor ik dit punt uitwerk, wil ik nog op iets anders wijzen. Ik heb aangegeven dat het liberalisme problemen heeft met de vraag naar erkenning in die zin dat de universele, kant-en-klare erkenning die het biedt, niet of nauwelijks aan die diepmenselijke nood tegemoet komt. Dit wil echter niet zeggen dat het liberalisme geen oog heeft voor de dynamiek van erkenning. Integendeel, met haar principes van gelijkwaardigheid en neutraliteit, probeert ze die dynamiek zowel te overstijgen als te temperen. Ze *overstijgt* die dynamiek door er van uit te gaan dat iedereen erkenning verdient bij gratie van de menselijke waardigheid. Alhoewel deze strategie tekortschiet, mogen we niet vergeten dat het liberalisme een goede reden heeft om ze te hanteren. Op deze manier probeert ze namelijk de dynamiek van erkenning te *temperen*. Er is immers steeds een potentieel gevaar aan verbonden, want ons fundamenteel verlangen naar erkenning maakt ons bijzonder kwetsbaar voor het oordeel van anderen. Er staat veel op het spel voor het individu en bijgevolg is het (gewelddadige) exces nooit ver weg.²⁷ Het principe van gelijkwaardigheid stelt paal en perk aan deze dynamiek en voorkomt dat er politieke consequenties aan verbonden worden. Het is dus verkeerd om te stellen dat het liberalisme blind is voor de nood aan erkenning. Integendeel, het probeert nu net de zwakkeren te beschermen. We kunnen dan ook besluiten dat het liberalisme een vorm is van wat de

²⁶ Dit is duidelijk de positie waar onze hedendaagse liberale samenleving naar neigt. Een leven dat voor het individu niet langer de moeite waard is, moet op een waardige manier kunnen eindigen (cf. de pil van Drion). Alhoewel de intenties achter deze positie grotendeels bewonderenswaardig zijn, gaat men voorbij aan een andere mogelijkheid: is het misschien mogelijk om het leven terug de moeite waard te maken? Deze tweede optie erkent onze verantwoordelijkheid wat dat betreft.

²⁷ Zelfbevestiging kan zich ook uiten in de vernietiging van het andere.

Duitsers zo mooi ‘kurieren am Symptom’ noemen: het biedt misschien wel bescherming tegen het uiterlijk geweld, maar niet tegen de onderliggende oorzaak. Het zorgt er voor dat de dynamiek van erkenning niet uit de hand loopt, maar het heeft die dynamiek niet zelf in de hand.

Laat ons nu terugkeren naar de vraag of de voorwaarde van autonomie nog wel zo belangrijk is. We hebben reeds aangegeven dat, omdat het individu in het kiezen van zijn projecten afhankelijk is van de waardering van anderen, diens actieve, autonome keuze slechts op de tweede plaats kan komen. De keuze voor een bepaald project is steeds ingebed in een vooraf gegeven kader: autonomie is op die manier steeds *begrensdde autonomie*. Om zelf een keuze te maken moet er immers reeds een ‘zelf’ zijn en dat veronderstelt erkenning. Dit sluit echter niet uit dat een persoon zich soms niet meer kan herkennen in de projecten die in een samenleving gewaardeerd worden. Het zelf wordt immers niet totaal uitgeput door de sociale context (m.a.w. het liberalisme heeft gelijk dat er een mogelijkheid tot afstand is). Een voorbeeld van het feit dat de kracht en waarde van autonomie inderdaad begrensd is, is dat diegenen die zich niet meer gewaardeerd voelen niet over de mogelijkheid beschikken om onafhankelijk van alles en iedereen de waarde van hun eigen leven op te krikken. Het staat het individu niet vrij om de tent van betekenis op te trekken in de sociale woestijn. Uiteraard is het belangrijk dat het individu zijn projecten affirmeert en op de juiste manier ondersteunt, maar de blinde vlek in het liberalisme is dat deze bevestiging van het leven afhankelijk is van structuren die buiten het individu liggen.

Dit alles om aan te geven dat het belang van autonomie als tweede voorwaarde voor het betekenisvolle leven op de juiste manier begrepen moet worden. Indien de ‘meaning of life’-literatuur meer aandacht zou besteden aan de dimensie van erkenning, dan zou het belang van autonomie in de juiste context geplaatst kunnen worden. Op dit moment lijkt het discours echter te zeer beïnvloed door het liberale gedachtegoed.

Literatuurlijst

- AGICH, G. (1993), *Autonomy and Long-Term Care*, Oxford University Press, New York.
- BERLIN, I. (2002), ‘Two Concepts of Liberty’, in HARDY, H. (ed.), *Liberty*, Oxford University Press, Oxford.
- BLACKBURN, S. (2006), *Filosofie van de waarheid*, De Bezige Bij, Amsterdam.
- CRAIG, W. (2000), ‘The Absurdity of Life without God’, in KLEMKE, E.D. (2000) (ed.), *The Meaning of Life* (2nd ed.), Oxford University Press, New York.
- DAVIS, W. (1986), ‘The Creation of Meaning’, *Philosophy Today*, 30: 151-167.
- DE DIJN, H. (1997), ‘Politiek van de erkenning en multiculturalisme’, in CUYPERS S. & LEMMENS, W. (eds.) (1997), *Charles Taylor: Een mozaïek van zijn denken*, Pelckmans, Kapellen, pp. 141-157.

- DWORKIN, R. (1984), 'Liberalism', in SANDEL, M. (ed.) (1984), *Liberalism and its Critics*, Basic Blackwell, Oxford, pp. 60-79.
- FRANKFURT, H. (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FRANKFURT, H. (2002), 'Reply to Susan Wolf', in BUSS S. & OVERTON L. (eds.) (1997), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, Cambridge, pp. 245-252.
- GRAY, J. (2000), *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge.
- HANFLING, O. (1987), *The Quest for Meaning*, Basil Blackwell, New York.
- JAQUETTE, D. (2001), *Six Philosophical Appetizers*, McGraw-Hill, Boston.
- KEKES, J. (1997), *Against Liberalism*, Cornell University Press, Ithaca New York.
- KEKES, J. (2000), 'The Meaning of Life', *Midwest Studies in Philosophy*, 24: 17-34.
- KYMLICKA, W. (1990), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- LEVINE, M. (1988), 'Camus, Hare, and the Meaning of Life', *Sophia*, 27: 13-30.
- METZ, T. (2002), 'Recent Work on the Meaning of Life', *Ethics*, 112: 781-814.
- MORELAND, J.P. (1987), *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity*, Baker Book House, Grand Rapids Michigan.
- MORRIS, T. (1992), *Making Sense of it All: Pascal and the Meaning of Life*, William B. Eerdmans Publishing Co., Michigan.
- NOZICK, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- NOZICK, R. (1989), *The Examined Life*, Simon & Schuster, New York.
- RACHELS, J. (1986), *The End of Life: Euthanasie and Morality*, Oxford University Press, Oxford.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London.
- SHOEMAKER, D. (2003), 'Caring, Identification, and Agency', *Ethics*, 114: 88-118.
- TAYLOR, C. (1992), 'The Politics of Recognition', in GUTMANN, A. (ed.) (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton NJ, pp. 25-74.
- TAYLOR, C. (2004), *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham.
- VANLAERE, L. (2004), 'Zelfdoding bij ouderen: nood aan een zorgethisch perspectief', *Ethische Perspectieven*, 14 (1): 76-81.
- WALKER, L.H. (1989), 'Religion and the Meaning of Life and Death', in POJMAN, L. (ed.) (1989), *Philosophy: The Quest for Truth*, Wadsworth Publishing Co., Belmont California.

WILLIAMS, B. (1981), *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge.

WOLF, S. (1997), 'Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life', *Social Philosophy and Policy*, 14: 207-228.