

INDIVIDUALISERING: VERWORDING OF VERWORVENHEID?

door Frits de Lange

in: Pieter van Hoof (red.), *Onderstromen en tegenliggers*. Wijsgerige reflecties bij het nieuws, Baarn 1992, 206 – 220.

Al is 'individualisering' pas in de maatschappelijke en politieke discussie van de jaren tachtig een toverwoord geworden, de zaak waarom het gaat is niet van vandaag of gisteren. Als we onder individualisering het proces verstaan waarbij traditionele maatschappelijke verbanden (dorp, buurt, klasse, gezin, kerk etc.) gaandeweg hun functie verliezen en de enkeling zelf steeds meer tot knooppunt van zijn denken en handelen en tot integratiecentrum van zijn sociale betrekkingen wordt, dan moeten we voor het begin van dit proces op zijn minst een paar eeuwen terug. Dat de bepalende factoren van het individualiseringsproces zo diep verankerd liggen in de fundamenteën van onze cultuur relativeert al meteen een flink deel van de discussies rondom het thema. Individualisering is een onomkeerbaar proces, en er voor of tegen zijn lijkt net zoveel zin te hebben als voor of tegen een regenbui of aardverschuiving te zijn.

De Duitse socioloog Ferdinand Tönnies (1855 - 1936) onderscheidde twee soorten samenlevingen, de Gemeinschaft en de Gesellschaft. De Gemeinschaft is een sterk gestructureerde samenleving, gebaseerd op tradities, een machts hiërarchie en een netwerk van wederzijdse verplichtingen. De Gesellschaft daarentegen is een vorm van samenleven van autonome individuen, die een contractuele relatie aangaan met andere individuen en slechts aan die in vrijheid gesloten overeenkomst hun rechten en plichten ontleen. Beide samenlevingsvormen zijn ideaaltypisch; zij hebben nooit en zullen ook nooit in reïncultuur bestaan. In 'gemeenschaps'-tijden was er wel degelijk ook sprake van onafhankelijke individualiteit, en een modern, geïndividualiseerd mens zonder sociale verbanden is een hersenschim. Maar toch lijkt het alsof we onophoudelijk in een overgangsgebied tussen Gemeinschaft en Gesellschaft zweven. De idee van een individu dat zich kan abstraheren van zijn sociale bindingen en er vrijelijk over beschikt is natuurlijk illusionair. In de verzorgingsstaat is iedereen meer dan ooit van anderen afhankelijk geworden. We zitten immers verstrikt in een complex netwerk van afhankelijkheidsverhoudingen, zodat wat altijd gold, nu helemaal geldt: 'niemand kan voor zichzelf zorgen. Wat mensen kunnen, is zorgen dat anderen voor hen zorgen.' (A. de Swaan). Maar toch: al is het abstracte individu sociologisch een monstrum, nu eens wenkt zij ons als ideaal toe, dan weer spookt zij als een obsessie in onze hoofden rond. En dat al sinds eeuwen. Hoe komt dat? En waarom komen

we er niet van los? Ik probeer eerst die vragen te beantwoorden. Om tenslotte na te gaan wat individualisering vandaag (nog) waard is.

1. Een onomkeerbaar proces

Maatschappij en cultuur zijn zulke complexe netwerken van onderling afhankelijke factoren, dat monocausale verklaringen onmogelijk zijn. En helemaal als het om zulke Grote Greep-termen gaat als: 'individualisering'. Zowel economische en maatschappelijk belangen als cultureel en religieus ideeëngoed hebben een katalyserende rol gespeeld in het individualiseringsproces. Toch laten zich met de nodige voorzichtigheid wel determinanten in deze ontwikkeling onderscheiden. Ik noem de drie, m.i. voornaamste ontstaansimpulsen, die ervoor gezorgd hebben dat het Westen in de vormgeving aan de verhouding tussen individu en gemeenschap een soort 'Alleingang' onder de culturen heeft gemaakt.

Ik wijs allereerst op de joodse profetische traditie met zijn nadruk op persoonlijke verantwoordelijkheid, en de christelijke idee van persoonlijk heil. Zij zorgden ervoor dat al vroeg na het begin van de jaartelling in het Westen het individu als unieke en overgelijkbare gestalte, reflexief op zichzelf betrokken, verschijnt. Dat ook in het klassieke Griekenland individualiseringstendenzen zijn waar te nemen is een feit. Maar hedendaagse hellenisten wijzen erop dat er in de Oudheid zeker nog geen sprake is van een kwalitatieve individualiteit die aan elk mens afzonderlijk wordt toegekend. Zo geloofde ook de Griek in de onsterfelijkheid van de ziel, maar hij had daarbij niet de uniciteit van de enkeling op het oog, maar eerder de aspiratie van de afzonderlijke ziel om zich uit te storten in het Al, om zich te reïntegreren in de algemene kosmische orde (J.P. Vernant). Augustinus' Confessiones hadden in de Griekse Oudheid dan ook onmogelijk kunnen geschreven worden. Hij spreekt voor het eerst, staande op christelijke bodem, niet meer objectiverend over de psyche, maar hij komt ten overstaan van God tot een dialoog met zichzelf en ontdekt zijn subjectiviteit als een onvergelijkbaar ik.

In het calvinisme en puritanisme van de 16e en 17e eeuw kreeg dit religieus individualisme een nieuwe impuls. Max Weber laat zien hoe in het protestantisme de mens alle bemiddeling van kerkelijke gemeenschap ontzegd wordt door hem naakt voor God te plaatsen. Weber spreekt van een 'unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums'. Een psychisch isolement, waarbij de mens zich innerlijk losmaakt van zijn sociale omgeving en met anderen alleen in een zakelijk-utilitarische verhouding verbonden is.

Een dergelijk ethos vormde een ideale ideologische voedingsbodem en katalysator voor het zich dan ontwikkelende kapitalisme, dat als tweede beslissende factor in het individualiseringsproces kan worden beschouwd.

De opkomst van het kapitalisme vroeg om een nieuw menstype: de individuele mens als zelfstandige actor op de vrije markt van arbeid en kapitaal. Doelmatig berekenend, afziend van directe bevrediging van zijn behoeften, op lange termijn denkend en plannend moet hij op zichzelf de interne dwang toepassen die vroeger van buitenaf door zijn omgeving op hem werd uitgeoefend. Een ontwikkeling van 'Fremdzwang' naar 'Selbstzwang' (N. Elias), waarbij individuele vrijheid betaald wordt met zelfopgelegde vrijheidsbeperking. Maar ondanks dat kan nu elk economisch zelfstandig individu van zichzelf beweren wat vroeger slechts aan een absoluut vorst was voorbehouden: dat hij soeverein is, en zichzelf een koninkrijkje. De theorie van het bezitsindividualisme (C.B. Macpherson) brengt dit nieuwe zelfbewustzijn, dat ondertussen grondwettelijk in onze maatschappelijke orde is verankerd en er nog steeds het gebinte van vormt, ook politiek onder woorden: 'elk mens heeft een eigendom op zijn persoon. Niemand anders dan hij heeft er recht op'. Aldus John Locke (1632 - 1704), in dezelfde geest denkend als de Levellers, die in 1646 proclameerden: 'Elk mens is van nature koning, priester en profeet in zijn eigen natuurlijke omgeving en domein, waarop niemand inbreuk mag maken, tenzij na vrije toestemming van diegene, om wiens natuurlijke rechten het gaat.' Het individuele recht op zelfbeschikking wordt zo verankerd in de categorie van de eigendom. Daarmee wordt een stevige institutionele bodem gelegd onder onze economische, politieke en sociale orde.

Maar het zou een economistische blikverenging zijn als de in grondwet en mensenrechten vastgelegde maatschappelijke rechtsorde tot niets anders dan een kapitalistische belangensublimatie zou worden gereduceerd. Het individualiseringsproces laat zich niet uitsluitend herleiden tot economische 'onderbouw'-interessen. Zonder het culturele ideeëngoed van het 16e eeuwse Renaissance-humanisme tot en met de 18e en 19e eeuwse Verlichting, zonder denkers als Montaigne en Kant zou er bijv. geen Mensenrechtenverklaring (1948) geschreven zijn. Want niet alleen het negatieve recht op zelfbeschikking, maar ook het positieve recht op zelfontplooiing vormde de inzet van het streven naar individuele autonomie. Om zichzelf te realiseren heeft men meer nodig dan om zichzelf te handhaven, al is het laatste een noodzakelijke voorwaarde voor het eerste.

2. 'De cultus van het individu'

Aan de menselijke persoon wordt in het Westen voor het eerst in de geschiedenis een seculiere heiligheid toegekend die ooit aan de sfeer van de religie was voorbehouden. Emile Durkheim (1857 - 1917) sprak van een 'cultus van het individu'. 'De samenleving heeft van de mens een God gemaakt waarvan ze vervolgens de dienaar is geworden', schreef hij, een tikkeltje te theatraal wellicht. Maar in het moderne ontzag voor de individualiteit van elk mens klinkt toch iets door van religieuze toewijding aan onze eigen uniciteit.

Een inmiddels klassiek geworden voorbeeld van een op zelfontplooiing gericht denken vinden we bij John Stuart Mill (1806 - 1873). Hoewel zijn koele, liberaal-politieke denken helemaal in de Engelse utilitaristische traditie staat, neemt hij met geestdrift de Duitse Bildungs-idee over. Zijn 'On Liberty' (1859) verenigt zo twee dominante lijnen uit de westerse cultuur, kapitalisme en individuele humaniteit, Adam Smith en Goethe. Het boek krijgt als motto een woord van Wilhelm von Humboldt mee, waarin de 'menselijke ontplooiing in haar rijkste veelvormigheid' wordt bezongen. 'Over himself, over his body and mind, the individual is sovereign', poneert Mill in de lijn van Locke. En voor zover er politieke verhoudingen gereguleerd moeten worden verdedigt hij een nuchter utilisme. Maar zodra de door de politiek te beschermen sfeer van de individualiteit zelf ter sprake komt wordt Mill lyrisch. De betrekkingen met willekeurige, anonieme anderen moeten volgens hem door het schade-principe worden gereguleerd, dat inhoudt dat mensen vrij zijn in hun doen en laten zolang ze maar niet de vrijheid van anderen beperken. Maar zodra de verhouding tot onszelf en onze intieme levenssfeer in het spel zijn, is het utilisme maar een armoedige filosofie en het 'harmprincipe' hoogstens een minimale voorwaarde. Voor onze eigen zelfontplooiing kan men beter bij de Gebildeten op het continent terecht. De individuele spontaniteit, originaliteit, creativiteit en excentriciteit vereisen meer kwalitatieve begrippen en concepten. Als doel van de individualiteit geldt voor Mill om een harmonieus ontwikkeld mens te worden, en dat kan hij beter verwoorden in termen van het Duitse Bildungs-ideaal dan in het mechanische idioom van Thomas Hobbes. 'De menselijke natuur is geen machine die volgens een model gebouwd zou kunnen worden om dan precies het hem voorgeschreven werk te verrichten, maar een boom, die alzijdig wil groeien en zich ontwikkelen, de inherente dynamiek van innerlijke krachten volgend die het tot levend wezen maken.' Mill vindt aansluiting bij een traditie met wortels in de Duitse romantiek (m.n. Herder), die tegenover de verbrokkeling van techniek en rationalisme de ontwikkelingsgang van de enkele mens als organische eenheid beschouwde, waarbij zowel de groei als het resultaat van het groeiproces voorwerp van esthetisch genieten zijn. Een Gebildete is een mooi mens, als een bloem in bloei.

Dat de mens zichzelf tot eigendom is, is dus een prozaïsch-noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde voor deze zelfontplooiing. Want hij of zij heeft dan nog steeds de keus om zichzelf braak laten liggen, dan wel zichzelf te exploiteren, of ook harmonisch tot bloei te willen brengen. De gezapige burger doet wellicht alleen dat eerste, de calculerende manager uitsluitend het tweede, en de creatieve estheet voornamelijk het laatste. Maar de moderne idee van individualiteit teert uiteindelijk toch op de utopie dat alle drie mogelijkheden in één mens worden verwerkelijkt. Ten onrechte? Aan de 19e eeuw kon men misschien nog het voordeel aan de twijfel gunnen dat dit ideaal ooit bereikbaar zou worden. De cultuurburgers die na gedane zaken aan kunst en politiek deden waren dan misschien uitzondering, maar bestonden toch werkelijk. Of had Marx gelijk die in dit amalgaam van eigendomsdenken en humaniteitsfilosofie alleen maar een ver sluierende ideologie wist te ontdekken? Ik denk dat utopie en ideologie,

menselijkheid en harde economische belangenstrijd hier onlosmakelijk verstrengeld waren. Het individualiteitsideaal van sommigen is vaak gebruikt over de ruggen van de individualiteit van anderen heen. Terwijl de 19e eeuwse burger in zijn salon musiceerde, crepeerden voor hem kinderen in fabrieken. Dat was de 19e eeuw, zal men zeggen. Maar dergelijke afhankelijkheidsverhoudingen werden vervolgens van klassen op hele werelddelen overgedragen. En toch: de idee van de kwalitatieve individualiteit van elk mens en zijn of haar recht om haar ten overstaan van anderen zelf vorm te geven, draagt een moreel tegoed in zich, dat zich door geen misbruik laat vernietigen. Vandaar dat zich mensenrechten (ondenkbaar zonder een individualiserend Westen) ook met een goed geweten laten universaliseren.

3. Het 'individu' als collectief produkt

Tot nog toe heb ik het individualiseringsproces beschreven vanuit het perspectief van het individu zelf. Dat is de manier waarop wij in het leven van alledag hebben leren kijken naar de samenleving. In onze waarneming van het individualiseringsproces zijn we ook min of meer al een produkt van het proces dat we willen beschrijven. Maar zodra we over de complexiteit van de maatschappelijke orde willen gaan spreken waarbinnen deze individualisering plaatsvindt moeten we ook een buitenperspectief proberen in te nemen. We moeten m.a.w. de individualisering niet individualiseren. Sommige sociologen proberen zo'n meta-perspectief in te nemen. Zij bezien zo goed en kwaad dat gaat de samenleving van buitenaf, en beschouwen haar als een zelfregulerend systeem, waarvan onderdelen als economie, staat, cultuur, maar ook persoonlijkheid als functies gelden. Zo'n optiek is vreemd aan onze alledaagse ervaring, en moet daarom ook niet worden verabsoluteerd. Maar we leren zo wel inzien dat ook het 'individu' zelf als een maatschappelijke institutie beschouwd kan worden, zij het een institutie 'in einem Fall' (A. Gehlen). We zien zo dat de persoon niet buiten of tegenover de maatschappij staat, maar zèlf daarbinnen een soort minisysteempje is met een cruciale functie: om als coördinator en integratiecentrum op te treden tussen de verschillende, in onze gedifferentieerde maatschappij uiteengetreden sferen van bv. economie, cultuur, religie, kunst en politiek. Om alleen zó naar het individu te kijken, daar zijn ook sociologische bezwaren tegen. Maar zo'n optiek van buitenaf helpt ons wel om niet al bij voorbaat individualisering negatief als een desintegratieverschijnsel te brandmerken. In een systeembenadering wordt duidelijk dat individualisering niet per definitie een proces van maatschappelijke ontbinding is, van uiteenvallen van sociale structuren, maar van een bepaalde, zij het uitsluitend modern-westerse vorm van maatschappelijke integratie.

Dat het 'individu' als sociaal geabstraheerde enkeling er niet altijd geweest is, maar produkt is van een specifieke maatschappijvorm is ook gemeengoed binnen andere theorie-tradities dan alleen het systeemdenken van bv. T. Parsons en N. Luhmann. Ik wijs bv. alleen al op M. Foucault die het individu als het effect van een disciplinerende

normalisering door anonieme machtsprocessen beschrijft. Wat vanuit het perspectief van het individu zelf dan als persoonlijke vrijheid ervaren wordt, kan vanuit een buitenperspectief als een geraffineerde vorm van maatschappelijke dwang worden onthuld. Ook de sociologie van N. Elias wijst ons op het feit dat het individu niet als een soort 'homo clausus' beschouwd kan worden, maar dat het als het resultaat gezien moet worden van een eeuwen durend proces van veranderingen in de tussenmenselijke verhoudingen en de structuur van de affekthuishouding. Het moderne individu bestaat niet afzonderlijk, maar is ingebed in een complex geheel van 'Interdependenz-verflechtungen'.

Toch blijft men in onze samenleving voor het sociaal geabstraheerde individu op de knieën gaan, en stelt men alles in het werk om het voor de verderfelijke invloeden van 'de anderen', de groep, de massa, het collectief etc. te vrijwaren. Daar helpt blijkbaar ook het inzicht in het feit dat elk mens van kruin tot voetzool een gesocialiseerd mens is niet aan. Vanwaar deze hardnekkigheid? Het 'individu', kunnen we dan antwoorden, is een maatschappelijk produkt, en het individualiteitsideaal is een collectief door onze cultuur gedragen idee. De sociologische zienswijze scherpt zo - en in dit geval bij monde van één van haar grondleggers, Emile Durkheim - onze blik voor het feit dat 'het niet zo is, dat er tussen individu en samenleving het antagonisme bestaat dat men zo vaak heeft verondersteld, maar dat integendeel, het morele individualisme, de cultus van het individu het werk is van de samenleving. De samenleving heeft haar ingesteld.' Daarom zijn we ook min of meer tot individualisering veroordeeld: wie geen individu wil worden (zich wil 'individuëren'), komt buiten de samenleving te staan._

4. Ziek makende effecten

Individualisering kan dus worden gezien als een moderne vorm van vermaatschappelijking. Het is maar vanuit welk perspectief men haar bekijkt, van binnenuit of van buitenaf. Aan beide kanten van de medaille blijken evenwel problemen te ontstaan. Zozeer dat we ons moeten afvragen of individualisering niet toch veeleer als een proces van sociale desintegratie moet worden gezien dan van integratie. Hangt onze maatschappij uiteindelijk niet als los zand aan elkaar, en wel zo dat zij dreigt uiteen te vallen? Vanuit het buitenperspectief op de samenleving als geheel lijkt het voor het functioneren van een samenleving noodzakelijke sociale 'cement' te ontbreken. Hoe kan een maatschappelijke orde overeind blijven wanneer ieder zich voor zich isoleert in zijn eigen wereldje? Durkheim ijkte voor dit verschijnsel waarbij een samenleving haar sociale cohesie verliest de term 'anomie' (normloosheid). Hij voorzag grote problemen als een zich zo snel differentiërende samenleving als de onze niet voor nieuwe vormen van solidariteit zou zorgdragen. De nieuwe morele code waar hij op doelde, hoefde voor hem niet meer gevoed te worden door en ontleend te worden aan het oude Gemeinschaftsdenken (gekenmerkt door rechtsstreekse afhankelijkheden, zgn. 'mechanische solidariteit'), maar een gedifferentieerde, flexibele, ofschoon meer oppervlakkige maar toch betrouwbare, aan de Gesellschaft aangepaste

vorm van onderlinge verbondenheid ('organische solidariteit'). Welnu, het lijkt erop dat het kit dat onze samenleving aaneen moet smeden na bijna een eeuw nog steeds niet uitgevonden is.

Een manco dat dubieuze politieke consequenties zou kunnen hebben. Want als mensen ondanks de bijna structurele weerstanden toch al hun kaarten blijven zetten op persoonlijke ontplooiing, dan zullen zij vanuit die verschrompeling van perspectief geen hartstocht en verantwoordelijkheidsgevoel meer kunnen opbrengen voor het algemeen welzijn. Ontstaat er dan niet vanzelf een machtsvacuüm waar te kwader trouw-heersers in kunnen springen? Zo zou de democratie zelf nog weer het spook van het absolutisme kunnen oproepen, vreesde Alexis de Tocqueville (1805 - 1859) al in de vorige eeuw. Als we met z'n allen uitsluitend Rousseau zoeken, zo formuleerde R. Dahrendorf in onze tijd dezelfde bange vraag, vinden we dan niet uiteindelijk Hobbes?

Niet alleen vanuit het gezichtsveld op de samenleving als geheel, ook vanuit de ervaringswereld van het individu zelf roept het individualiseringsproces vragen op. Legt de moderne manier van socialisering-via-individualisering ook niet een ondraaglijke druk op mensen? Zij móeten individuen zijn, maar kúnnen zij het ook? Vanuit het binnenperspectief van de enkeling zelf gezien ligt er de hachelijke opdracht voor hem klaar om een persoonlijke levenseenheid tot stand te brengen, waarbij de meest uiteenlopende sociale rollen van werknemer, cliënt, consument, staatsburger etc. worden geïntegreerd. Een fragmentarisering van de persoonlijkheid is vaak niet te vermijden. Zowel vanuit het binnenperspectief van de individuele beleving zelf, als vanuit het blikveld op de samenleving als geheel is er sprake van sociale pathologieën. Het individualiseringsproces blijkt ziekmakende effecten op individu en samenleving beide te kunnen hebben. _

5. Moeten, maar niet kunnen

Allereerst een paar opmerkingen, gemaakt vanuit het perspectief van de belevingswereld van het individu zelf. Het lijkt er slecht voor te staan met de kansen voor een alzijdig ontplooiende individuele menselijkheid. Als Robert N. Bellah na een sociologisch onderzoek in de Verenigde Staten de balans van het individualiseringsproces opmaakt, moet hij concluderen hij dat de huidige samenleving een merkwaardig schizofrene indruk maakt. De Amerikaanse samenleving lijkt opgesplitst in 'managers' (op doelrationeel handelen en persoonlijk nut gericht) en 'therapeuten' (gericht op optimalisering van het persoonlijke welbevinden). Twee karaktertypes, die corresponderen met twee vormen van individualisme, een utilitaristische en een expressieve. Beide vormen kunnen we (zoals we hierboven zagen) in aanleg aanwezig achten in het individualiseringsproces, in elk geval in het individualiseringsideaal. Zowel de calculatie van het persoonlijk nut als de individuele ontplooiing stonden er van meet af aan hoog genoteerd. Maar de voedingsbodem in een

religieuze traditie en concrete gemeenschap, en de republikeinse betrokkenheid op de publieke zaak verdwijnen gaandeweg. Wat blijft is enerzijds een narcistische persoonlijkheid, die in intieme gemeenschappen naar een persoonlijke levensvervulling zoekt, maar die niet meer het algemeen welzijn vanzelfsprekend tot haar zaak maakt. Voor zo'n mens zijn verantwoordelijkheid en solidariteit te grote woorden geworden.

Anderzijds is er de bureaucraat, die zichzelf tot exponent maakt van de in complexiteit enkel nog toenemende economische en bestuurlijke bureaucratie. Hij handelt doelmatig en denkt functioneel. Hij speelt als individu een rol in het maatschappelijk systeem waar hij zich volledig mee vereenzelvigd. Om die rol goed te kunnen spelen moet hij zijn unieke individualiteit zo niet opgeven, dan toch in elk geval tijdelijk opschorten: hij is per definitie vervangbaar. De maatschappelijke schizofrenie die in de vorige eeuw nog tussen arbeiders en kapitalisten afzonderlijk bestond, herhaalt zich zo psychologisch in de enkele mens zelf, zonder er minder structureel op te worden. Het bange vermoeden dat Max Weber (1864 - 1920) aan het begin van deze eeuw uitte, dat onze maatschappij zou worden opgedeeld in 'Fachmensen ohne Geist' (de ascetische 'managers') en 'Genuszmensen ohne Herz' (de hedonistische 'therapeuten') lijkt bewaarheid te worden. Maar dan zo dat velen van acht tot vijf het eerste zijn, en na vijven het tweede.

De kloof tussen het individualiteitsideaal en het individualiseringsproces is dus groter dan gedacht en wellicht onoverbrugbaar. In de vorige eeuw werd zij nog m.b.v. het vooruitgangsgeloof gedicht: wat niet is zal nog komen. Maar nu we door de geschiedenis beleerd zijn en het zonder rooskleurige toekomstverwachtingen moeten stellen, wordt zij als des te pijnlijker ervaren. 'Wees u-zelf! zei ik tot iemand;/ Maar hij kon niet: hij was niemand', dichtte de Genestet en sprak daarmee in feite over ons allen. Individualisering wordt een opdracht tegen wil en dank, een 'mission impossible'. Voor iedereen een 'must', voor sommigen een uitdaging, maar voor de meesten een opgave, waaronder men soms bezwijkt. Niet het verhalend epos van een Odysseus die na lange omzervingen toch thuiskomt, maar de tragedie is blijkbaar het medium waarin er over het moderne individu gedacht moet worden. In de politieke filosofieën van Hobbes, Locke en Rousseau bezat de abstractie van de individuele mens, los van zijn sociale bindingen beschouwd, nog volop emancipatorische werking omdat zij van de knellende banden van het feodalisme en absolutisme verlost. Maar zij heeft haar kracht verloren, en het kille atomisme van het liberale denken blijkt een lachwekkende karikatuur van de werkelijke, door tradities en gemeenschappen gevormde mens. Het 19e eeuwse romantische verzet tegen 'de ideeën van 1789' van conservatieven als de Maistre, de Bonald en Burke lijkt alsnog zijn empirisch gelijk te halen. Generaties cultuurcritici stellen inmiddels het conformisme van de post-industriële mens aan de kaak en ontmaskeren de 'autonome individualiteit' als een illusie. De moderne mens is een 'other directed' groepsdier dat zich in zijn preferenties volledig laat leiden door anderen (D. Riesman, 1950); hij is een mimetisch wezen dat anderen

imiteert in hun begeerte (R. Girard, 1975). Mensen zijn geen 'individuen', ze zijn het nooit geweest, en vandaag wellicht minder dan ooit.

Niet alleen de beschrijvende, ook de normatieve sociale wetenschappen keren zich gaandeweg af van het individualisme. De sociale ethiek lijkt in haar afwending van Kant en haar heroriëntatie op Aristoteles steeds meer rekenschap af te leggen van het feit dat er tussen individuele moraal en universele zedenwet nog tal van intermediaire groepen en gemeenschappen staan, en dat praktisch-ethische beslissingen gereguleerd worden door locale en conventioneel gevormde, narratief overgedragen ideeën over het goede en rechtvaardige. Verondersteld dat een op algemene principes gebaseerde rationele, geüniversaliseerde moraal te verdedigen zou zijn, dan nog is zij te hoog gegrepen. Niet argumentatief te achterhalen universele principes, maar de narratief over te dragen praktische rationaliteit van een concrete gemeenschap bepaalt het handelen. En behoort het te bepalen: morele beslissingen kunnen alleen m.b.v. aan die gemeenschap inherente traditie ontleende criteria getoetst worden (A. MacIntyre). Zo wordt de discussie over individualisering in de wijsgerige ethiek in de vorm van een 'universaliseringsdebat' gevoerd.

Maar ook in de politieke filosofie is individualisering omstreden en wordt de hegemonie van het liberale denken betwist. Is de idee van de samenleving als een 'cooperative venture', een samenwerkingsverband van individuen gericht op wederzijds voordeel, niet bezijden de werkelijkheid of op z'n minst hoogst eenzijdig? Handelen mensen werkelijk alleen instrumenteel-strategisch, slechts bedacht op hun individuele nut? Of worden hun morele beslissingen ook gevoed door 'irrationale' tradities en communicatief gedeelde waarden? De dominante, op liberale leest geschoeide ethiek richtte zich tot nog toe uitsluitend op een minimale, de zgn. 'smalle moraal'. Zij beperkt zich tot verdelingsvraagstukken en laat de rest over aan het individuele levensplan van mensen die zelf moeten beslissen wat zij goed en kwaad vinden. Deze op Kant stoelende ethiek bevindt zich duidelijk in een crisis. Want dat er ethiek kán worden bedreven zonder overkoepelende, door concrete gemeenschappen gedragen visies op wat het goede leven is, blijkt steeds sterker de vraag.

Daarmee lijkt ook de ethiek weer dichter bij de empirie te komen: het universalistisch denkend en handelend individu is een zeldzame verschijning aan het worden in de ethische literatuur. Kant had de ruif van het goede en rechtvaardige blijkbaar te hoog opgehangen voor mensen van vlees en bloed. Hij ging uit van het onbereikbare ideaal van een universele moraal die uitsluitend in het innerlijk, zedelijk geweten van de individuele mens gefundeerd is. Maar de moraal van het individu kan blijkbaar niet zonder externe, sociaal-institutionele verankering in concrete gemeenschappen die haar ijken, voeden en sturen.

6. De verrechtelijking van de samenleving

De ethiek-discussie waar hier aan wordt gerefereerd is geen academisch onder-onsje en komt niet uit het luchtledige op. Zij wordt mede opgewekt door de aan individualisering inherente sociale pathologieën. Hierboven maakte ik een paar opmerkingen over het problematische in het individualiseringsproces vanuit de belevingswereld van het individu zelf, nu kijk ik nog even vanuit een buitenperspectief naar de samenleving als geheel. De 'anomie' van Durkheim laat zich in onze maatschappij nl. op een zeer specifieke manier voelen. Individualisering betekent dat het individu zich niet meer gebonden hoeft te weten aan externe sociale en morele normen. Het maakt immers zelf uit wat een goed of slecht leven is. Het gevolg is enerzijds een ontinstitutionalisering van de moraal: zij rust slechts in het innerlijk. Daarmee treedt anderzijds echter een enorme ontmoralisering van de instituties op; omdat zij geen intrinsieke waarde meer hebben, maar uitsluitend nog dienen voor omgangs- en eventueel conflictsregulering tussen individuen. Het recht fungeert daarbij als een institutie van de tweede orde, die op haar beurt de 'gewone' instituties reguleert. Max Weber heeft in zijn rechtssociologie beschreven hoe dit recht in de moderne samenleving zich steeds meer heeft ontleidigd van morele inhoud, en zich heeft geformaliseerd. Het heeft zich bijna helemaal losgemaakt van de individuele en traditionele gemeenschapsmoraal en is gereduceerd tot een complex geheel van regelgeving. Het gevaar van een volstrekte scheiding tussen legaliteit enerzijds en moraliteit anderzijds ontstaat. Het gevolg is dat sociale processen en conflicten steeds minder worden gereguleerd door een beroep op gedeelde waarden en normen, maar steeds meer via een beroep op de rechter. Er ontstaat zo, als directe keerzijde van het uiteenvallen van gemeenschappen, dus als regelrecht gevolg van de individualisering, een verrechtelijking van de samenleving.

Het is niet verwonderlijk, dat m.n. de overheid, van buitenaf kijkend naar de samenleving en geconfronteerd met een enorme toename van het beroep op rechtspleging in de afgelopen decennia, een verband legt tussen deze juridisering en 'rechtinflatie' enerzijds en een sterk individualistisch ethos anderzijds. Het recht, aldus een recent beleidsplan van het Ministerie van Justitie, wordt door de burgers meer als instrument gezien om hun individuele belangen te realiseren dan als normerend kader. De overheid probeert een beleid te ontwikkelen dat deze tendenzen tegengaat. Maar zo'n verbreding en intensivering van de rechtspleging loopt constant het gevaar het paard achter de wagen te spannen: een formalisering van het recht laat zich immers niet verminderen door een nog verdere bureaucratisering van het recht. Vanuit het perspectief van de rechtshandhaving liggen dan termen als 'normvervaging' of 'normloosheid' voor de hand en is de wens om het maatschappelijk middenveld tussen burger en overheid te her-moraliseren door o.a. een beroep op het gevoel voor morele verplichtingen van 'verantwoordelijke burgers', begrijpelijk. Vanuit de belevingswereld van het individu betekent de verrechtelijking van de samenleving echter behalve een grote toename van zijn

individuele vrijheidsmogelijkheden om 'zijn recht te halen', ook een enorme vrijheidsbeperking. Zijn vrijheid wordt immers gekocht met nieuwe onvrijheden. Zijn beroep op rechten zet een administratieve machine in werking die zijn verzoek volgens eigen selectieve criteria standaardiseert en eigen vormen van juridische verafhankelijkheid met zich meebrengt. Met name waar het praktijken als sociale hulpverlening, onderwijs en opvoeding betreft, maatschappelijke verbanden die tot nog toe steeds hun eigen intrinsieke normatieve kaders bezaten, wordt de juridisering van de betrekkingen als een verarming ervaren, als een 'kolonisering van de leefwereld' (J. Habermas). De leraar die geen standje meer durft te geven uit vrees voor de rechter kan geen pedagogische relatie meer met zijn leerling onderhouden; het loket waaraan een mens een beroep op anderen doet reduceert hem tot cliënt op contractbasis.

7. De onopgeefbaarheid van individualiteit

De schaduwzijden van het individualiseringsproces zijn onmiskenbaar. Individualisering heeft een januskop. Een archaische terugkeer naar vroegere tijden - stel dat men dat zou willen - is echter uitgesloten: de Gemeinschaft is net zo'n grote mythe als de Gesellschaft, en we zweven onherroepelijk ergens tussen beide in. Het enige wat we kunnen doen is ervoor zorgen dat de ziekmakende tendenzen van de Gesellschaft zoveel mogelijk worden ingedamd, zonder ons echter van de weeromstuit weer in de verstikkende omhelzing van de Gemeinschaft te werpen. Een afdoend medicijn zal wel niet bestaan, al zal men er naar blijven zoeken. Ik denk dat we daarbij niet om de intentie die achter de oude 'oplossing' van Durkheim - die geenszins de conservatieve vijand van het individu is geweest die men wel van hem gemaakt heeft - heen kunnen. Om de anomie ten gevolge van een te grote differentiatie van de samenleving tegen te gaan bepleitte Durkheim de vorming van een soort 'korporaties', waarin de betrokkenen zelf de sociale problemen die zich erbinnen voordoen uit de weg zouden moeten ruimen. Door deze verplichting tot een regelmatige interactie zou het dan ook tot de vorming van een korporatieve moraal kunnen komen. Een utopisch voorstel, maar de bedoeling is duidelijk: het zoveel mogelijk scheppen van voorwaarden voor de vorming van nieuwe gemeenschappen, die binnen het kader van de moderne maatschappij zelf zouden kunnen ontstaan. Dat de traditionele gemeenschappen van buurt, dorp, familie etc. afbrokkelen betekent immers nog niet dat mensen daarmee ook hun gemeenschapsvormend en moraalscheppend vermogen zouden zijn kwijtgeraakt! Wij leven nu toch ook niet meer in stamverband, maar kennen beslist wel vormen van solidariteit, maar nu dan die van bv. familierelaties en vriendschapsbanden. Het ervaren van gemeenschapsverplichtingen laat zich weliswaar niet afdwingen. Maar de institutionele belemmeringen ervoor kunnen op zijn minst weggenomen worden, en daartoe kunnen voorwaarden geschapen worden. Aan de overheid komt in eerste instantie de laatste opdracht toe, aan de samenleving zelf is het echter om in de alledaagse leefwereld sluimerende tradities en waardenoriëntaties te revitaliseren, om hen te mobiliseren ten behoeve van nieuwe gemeenschapsvormen.

Er zou daarbij al heel wat gewonnen zou zijn als het onderscheid tussen illusionaire vormen van individualisme enerzijds en het onopgeefbare karakter van de individualiteit anderzijds niet langer een filosofische subtiliteit zou blijven, maar zich ook maatschappelijk zou verankeren. Zodat niemand meer slachtoffer zou hoeven te worden van de waanidee dat individuele 'autonomie' een vorm van autarkie zou zijn, en dat de vrijheid om in laatste instantie over zijn eigen leven te beschikken hetzelfde zou zijn als de mogelijkheid om onafhankelijk van anderen te leven. Het laatste is immers een gevaarlijke illusie, terwijl het eerste een m.i. onopgeefbaar moreel principe is.

Het abstracte individualisme heeft in feite geen been om op te staan. Sociaal-wetenschappelijk gaat het hier om een antiquiteit. Maar ook elk eerlijk en nuchter niet-sociologisch geschoold oog ziet in dat wij (bijna) alles wat wij zijn ontleen aan anderen. Dat zo'n vorm van sociaal narcisme toch zo hardnekkig is moet verklaard worden uit de ideologische functies die het vervult: zij houdt anderen en onszelf het beeld voor dat wij ons leven beheersen. Dat is een illusie, zonder welke blijkbaar geen modern mens zomaar leven wil. De redenen hiervoor zijn legio en van verschillende aard. Maar aan de wortel ervan zetelt het feit dat wij welhaast bezeten zijn van het idee dat wij onszelf zouden moeten bezitten. Pas als dit ver buiten zijn economische oevers getreden possessieve individualisme uit de wereld geholpen is, kan de individualiteit van mensen op waarde geschat worden.

Maar wat is dat dan, individualiteit? Ik sluit af met een poging om die vraag kort te beantwoorden, daarbij gebruik makend van een gedachtengang van J. Habermas. Het gaat hier om een filosofisch uiterst moeilijk vorm te geven begrip. De religieuze taal is lange tijd de enige geweest die geschikt was om uitdrukking te geven aan de idee van uniciteit: God zelf staat garant voor de individualiteit van de enkeling. De traditionele metafysica die in termen van het onveranderlijk-algemene en accidenteel-bijzondere dacht, had voor de kwalitatieve individualiteit van mensen eigenlijk ook geen woorden beschikbaar: een mens kon in dat taalveld nooit meer zijn dan een verbijzondering van het algemene. Individualiteit was nooit meer dan singulariteit. Ook in de bewustzijnsfilosofie van Descartes tot Kant bleef het 'ik' vervolgens nog in nevels gehuld als een transcendentiaal knooppunt van kennen, denken en handelen. Pas sinds de filosofie oog heeft gekregen voor de fundamentele rol van de taal wordt duidelijk hoe de menselijke identiteit enerzijds doortrokken is van het sociale: vanaf het moment dat ik leer te spreken nestelt zich de samenleving in mij. Mijn sociale identiteit is verinnerlijkte intersubjectiviteit. Als ik denk voer ik dus ook geen monoloog op. Mijn innerlijk is veeleer het speelterrein van een dialoog tussen mijzelf, voorzover ik gemaakt en geworden ben door anderen enerzijds en dat vrijheidsmoment waarin ik mij afvraag of dit de 'ik' is die ik zijn wil anderzijds. In dit tweegesprek vormt zich mijn individualiteit. Het bewustzijn van een eigen individualiteit is dus geen intellectueel-

cognitieve, maar een morele verhouding van de mens - en in hem kijken de anderen over zijn schouder mee - tot zichzelf: wil ik (als eerste persoon enkelvoud) zijn die ik (als tweede persoon enkelvoud, nl. zoals ik door anderen gezien en ervaren wordt) ben? Wil ikzelf borg staan voor (de continuïteit van) mijn levensgeschiedenis? Het antwoord op die vraag bepaalt mijn 'individualiteit'. Zij bestaat in het voor jezelf weten wie jij - voor jezelf en anderen - bent en zou willen zijn. Deze vrijheid om ja of nee te zeggen tegen het door anderen gevormde zelf is een onopgeefbaar moreel principe. Zij impliceert een kritische toeëigening van het eigen levensverhaal achteraf. 'Ik' moet mijzelf a.h.w. terughalen, bevestigen als een 'in Geschieden verstrickt' individu. Mijn eigen biografie behoort eerst door mijn 'ja' ertegen tot mijn individualiteit. Ik ben produkt van mijn omgeving, maar ik kies er ook voor, wil er verantwoordelijkheid voor dragen, en in die keuze ligt mijn individualiteit.

Deze ja/nee-verhouding tot het eigen levensverhaal heeft echter niet alleen betrekking op een reconstructie achteraf, maar zo mogelijk ook op een anticipatie vooruit op de eigen levensgeschiedenis. De (meestal marginale) vrijheid om aan een biografie zelf een toekomstige gestalte te geven is niet het kenmerkende criterium voor autonomie. Die ligt al besloten in de vrijheid om ook tegen het reeds geleefde, definitief vastliggende leven ja of nee te zeggen. Maar deze anticiperende vrijheid verleent aan de individuele autonomie wel haar glans.

Literatuur

- Bellah, Robert N., The Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life, University of California 1985.
- Durkheim, Emile, Over moraliteit, Meppel 1977 (vert. van 'Détermination du fait moral', 1906).
- Elias, Norbert, Über den Prozess der Zivilisation, Bern 1969.
- Girard, René, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Parijs 1978.
- Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a/M 1981.
- idem, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a/M 1988.
- Lange, Frits de, Individualisme. Een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze, Kampen 1989.
- MacIntyre, Alisdair, Whose Justice? Which Rationality?, Londen 1988.
- Macpherson, C.B., The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford 1962.

- Mill, John Stuart, On Liberty, Londen 1974 (1859).
- Recht in beweging. Een beleidsplan voor Justitie in de komende jaren, Den Haag 1990.
- Riesman, David, The Lonely Crowd, New York 1950.
- Swaan, Abram de, De mens is de mens een zorg, Amsterdam 1982.
- Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt 1979 (1887).
- Vernant, J.P., L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne, Parijs 1989.
- Weber, Max, Die protestantische Ethik I, Gütersloh 1981 (1920).