UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Over autonomie en rechtvaardigheid

Roessler, B.

Publication date

2010

Document Version

Final published version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Roessler, B. (2010). *Over autonomie en rechtvaardigheid*. (Oratiereeks; No. 368). Vossiuspers UvA.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Over autonomie en rechtvaardigheid

Over autonomie en rechtvaardigheid

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van
hoogleraar Wijsbegeerte
aan de Universiteit van Amsterdam
op 2 juli 2010

door

Beate Roessler

VOSSIUSPERS UvA

Vossiuspers UvA is een imprint van Amsterdam University Press.
Deze uitgave is totstandgekomen onder auspiciën van de Universiteit van Amsterdam.

Dit is oratie 368, verschenen in de oratiereeks van de Universiteit van Amsterdam.

Omslag: Crasborn BNO, Valkenburg a/d Geul
Opmaak: JAPES, Amsterdam
Foto omslag: Carmen Freudenthal, Amsterdam

ISBN 978 90 5629 649 0
e-ISBN 978 90 4851 355 0

© Vossiuspers UvA, Amsterdam, 2010

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprerecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

*Mevrouw de Rector Magnificus,
Mevrouw de decaan,
Zeer gewaardeerde toehoorders,*

‘Laten we dus beginnen’, zo schrijft John Rawls in een van zijn artikelen, ‘Laten we dus beginnen met een poging te beschrijven welke persoon wij zouden willen zijn en welk type samenleving wij zouden uitkiezen om in te leven en om onze interesses en ons karakter te vormen.’¹

Welke persoon wij willen zijn, hoe wij willen leven en in welke samenleving wij willen leven – dit zijn vragen die niet onafhankelijk van elkaar te beantwoorden zijn, zo wil Rawls laten zien. Want hoe we met anderen samenleven, welke mogelijkheden we in een samenleving hebben en hoe deze mogelijkheden verdeeld zijn, dat alles is direct van belang voor onszelf en voor de vraag hoe wij ons leven kunnen leiden.

Personen die kunnen nadenken over welk leven ze willen leven en daarover beslissingen kunnen nemen, zijn autonome personen; en een samenleving waarin wij willen leven en die we goedkeuren omdat ze ons allen de mogelijkheden geeft onze interesses en ons karakter te vormen, zoals Rawls het uitdrukt, is een rechtvaardige samenleving. Autonomie en rechtvaardigheid horen bij elkaar: we kunnen over het ene – autonomie – niet nadenken zonder tegelijkertijd over het andere – rechtvaardigheid – uitspraken te doen. Daarom dit zo is en wat het precies zou kunnen betekenen, daar wil ik in het volgende over spreken.

Ik zal beginnen met het begrip ‘autonomie’ en later terugkomen op de vraag wat rechtvaardigheid is. Want autonomie en persoonsbegrip hangen direct met elkaar samen, niet alleen voor Rawls: de vraag welke persoon wij willen zijn en hoe we willen leven, kunnen we alleen stellen – en beantwoorden – wanneer we het recht, de vaardigheid en de mogelijkheid hebben naar eigen inzicht over ons leven na te denken en te beslissen. Dit heeft voor Rawls een normatieve betekenis: liberale samenlevingen moeten, vanuit hun normatieve fundamenteën, vrijheidsrechten voor alle burgers garanderen en dus de mogelijkheid voor alle burgers om een autonoom leven te leiden. Dit recht hoort bij de fundamentele waarden van een liberaal-democratische samenleving.

Maar ook feitelijk is deze waarde in liberaal-democratische samenlevingen inmiddels vanzelfsprekend: ‘De waarde van de persoonlijke autonomie’, zo

schrijft Joseph Raz, 'is een *fact of life*. Aangezien we leven in een samenleving waarin de sociale vormen in hoge mate op individuele keuzen berusten, en aangezien onze opties beperkt zijn door wat er in onze samenleving beschikbaar is, kunnen we hierin alleen gedijen als we met succes autonoom kunnen zijn.'²

Autonomie is een 'fact of life', zoals Raz het noemt, omdat dit idee als fundamentele waarde en als vrijheidsrecht sinds de Verlichting in liberaal-democratische samenlevingen meer en meer ingang heeft gevonden en tot een van de hoekstenen van deze samenlevingen is geworden. Dit betekent dat wij alleen een geslaagd leven kunnen leiden wanneer we ook een autonoom leven leiden, zo betoogt Raz. Want alleen een leven dat wij zelf willen leven, dat wij zelf bepalen, dat wij tot ons eigen leven hebben gemaakt, kan ook een geslaagd leven zijn. Autonomie garandeert geen geluk – maar autonomie kan wel worden opgevat als een noodzakelijke voorwaarde die een gelukkig, geslaagd leven pas echt mogelijk maakt. Klaarblijkelijk stellen we autonomie dus op prijs, maar wát stellen we daarmee eigenlijk op prijs?

Heel in het algemeen betekent individuele autonomie de vaardigheid om zichzelf wetten te kunnen stellen, de wetten waarnaar we handelen en die we zelf voor juist houden. Zoals bekend gaat dit idee oorspronkelijk terug op Kant: want sinds Kant staat de autonomie in het centrum van de ethiek en de politieke filosofie. Autonomie betekent bij hem dat de wil zichzelf de morele wet voorschrijft waarnaar de mens moet handelen. De autonomie van de wil is dus de uitdrukking van de praktische rede, die handelen categorisch gebiedt en daarom ook alle verantwoordelijkheid voor zijn handelen bij de mens zelf legt.³

Voor Kant is autonomie bijgevolg niet alleen een rationeel, maar vooral een moreel begrip: autonoom zijn wij enkel en alleen wanneer we ook moreel zijn en moreel handelen. Maar al sinds John Stuart Mill is het autonomiebegrip niet meer uitsluitend gericht op morele autonomie, maar in ruimere zin op individuele vrijheid, persoonlijke autonomie. Voor Mill komt het erop aan dat wij ons persoonlijk leven kunnen leven zoals we dat willen, zonder beperkingen en belemmeringen, zolang we niemand anders daarmee schade toebrengen. 'De enige vrijheid die deze naam verdient, is die om ons eigen welzijn na te streven op onze eigen manier, zolang we niet trachten anderen het hunne te ontnemen of hun pogingen dit te bereiken in de weg staan.'⁴ *Our own good in our own way*, dat is het waarmerk van de moderne vrijheid, die zich losmaakt van tradities en conventies en alleen vraagt: hoe wil ik leven, welke persoon wil ik zijn?

Mill heeft het hier evenwel over vrijheid; het begrip autonomie gebruikt hij niet of alleen zijdelings, hoewel ook theorieën van tijdgenoten die bij Mill aanknopen hier vaak het begrip autonomie gebruiken.

Dit wil ik verduidelijken: wat is de verhouding van vrijheid en autonomie? Het filosofische spraakgebruik is hier enigszins ambivalent: sommige auteurs koppelen vrijheid aan autonomie, anderen zien hiertussen juist een belangrijk verschil. Ik denk dat autonomie moet worden beschouwd als concretisering van een correct uitgelegd vrijheidsbegrip.

Wat wil dit zeggen? De klassieke liberale opvatting van vrijheid is die van Hobbes: vrijheid als afwezigheid van belemmeringen. We zijn vrij wanneer we niet worden belemmerd om te doen wat we willen doen. Deze vrijheid wordt daarom ook negatieve vrijheid genoemd: want om te kunnen zeggen dat een persoon vrij is, hoeven we alleen maar aan te geven dat hij bij datgene wat hij wil niet belemmerd wordt.

Tegenover dit negatieve vrijheidsbegrip is sinds een invloedrijk essay van Isaiah Berlin een begrip van positieve vrijheid komen te staan.⁵ Dit begrip houdt in dat we vrij zijn om iets te doen, om een bepaalde optie, een bepaalde mogelijkheid te kiezen. Positieve vrijheid is dus een vrijheid *tot*, in tegenstelling tot een negatieve vrijheid *van*. Bij de positieve vrijheden gaat het bijgevolg om bepaalde opties die we kunnen kiezen en die we willen kiezen. De blik is hier niet gericht op de afwezigheid van belemmeringen, de vraag is veeleer wat we willen en kunnen doen wanneer we geen belemmeringen ontmoeten, wanneer we kunnen beschikken over wat wijzelf uit eigen beweging willen.

Maar deze beide begrippen, het negatieve en het positieve, hoeven elkaar niet uit te sluiten. Want waarom stellen we negatieve vrijheid op prijs? Omdat we vrij willen zijn om bepaalde dingen te doen, een bepaalde persoon te zijn en ons leven op onze eigen manier te leven, zoals Mill zegt. Om dit te kunnen verklaren, is een negatief vrijheidsbegrip alleen niet voldoende.

Wanneer we de blik richten op de positieve vrijheid, wordt duidelijk dat we, om vrij genoemd te kunnen worden, ook goede, of in elk geval nastrevenswaardige en wenselijke opties nodig hebben, wenselijke mogelijkheden om onze negatieve vrijheid te benutten. De vrijheid om zonder belemmeringen te kunnen kiezen tussen vijf even slechte en onwenselijke opties beantwoordt misschien aan een neutrale definitie van vrijheid, maar verklaart niet voldoende wat we bedoelen wanneer we over vrijheid spreken en over de betekenis en waarde die deze voor ons heeft.

Maar ook de aanwezigheid van goede of op zijn minst wenselijke alternatieven is nog niet genoeg om te verklaren wat we precies met vrijheid bedoelen en waarom we vrijheid op prijs stellen. Wanneer ik word overgehaald, of sterker nog, subtiel word gemanipuleerd om voor een bepaalde mogelijkheid te kiezen, kan dit wellicht niet als beperking van mijn negatieve vrijheid worden omschreven, misschien heeft de optie waartoe ik word overgehaald zelfs wel iets verstandigs en aantrekkelijks – misschien had ik die ook zonder enige ma-

nipulatie wel willen kiezen, maar is het mijn vrijheid die ik dan in praktijk breng? Is het een autonome keuze en beslissing?

Nu zien we dat het begrip ‘autonomie’ een concretisering van het vrijheidsbegrip is en geen alternatief ervoor: want nu zien we dat we bij onze keuzes alleen vrij zijn wanneer wijzelf de keuze hebben gemaakt. Dat is ook de reden waarom we het op prijs stellen dat we zelf kunnen kiezen: niet alleen datgene wat we kiezen – filosofie studeren, bijvoorbeeld – ervaren we als waardevol, en niet alleen het feit dat we hierin niet worden belemmerd, maar ook de handeling en de mogelijkheid van de keuze zelf, dus het feit dat ik het ben die de beslissing kan nemen.⁶

Normatief en begripsmatig is autonomie een concretisering van vrijheid, zo ver zijn we nu gekomen. Dat betekent ook dat vrijheidsrechten zich concretiseren in het recht op een autonoom leven, want negatieve vrijheid, positieve vrijheid en de eigen waarde van een zelfstandige keuze concretiseren de vrijheid en constitueren autonomie. Op de mogelijke structurele aspecten van negatieve vrijheid, op verschillende structurele vormen van belemmeringen en op de structurele aspecten van de positieve vrijheid – welke opties zijn goed, wenselijk en noodzakelijk – kom ik zo dadelijk nog terug, wanneer ik rechtvaardigheid bespreek. Want mogelijke structurele beperkingen van autonomie liggen op het snijpunt van autonomie en rechtvaardigheid, zoals we zullen zien. Nu wil ik echter eerst uitvoeriger aan de orde stellen wat het precies betekent om een autonoom leven te leiden. Hoe kunnen we autonomie meer in detail uitwerken?

Autonoom is iemand wanneer deze zich de vraag kan stellen hoe ze wil leven en hoe ze behoort te leven, dat hebben we zojuist ook al bij Mill gezien. De vraag hoe men wil leven, welke persoon men wil zijn, wordt in de filosofie de praktische vraag genoemd. Ernst Tugendhat geeft deze omschrijving: ‘Wij zijn “vrij” in de zin dat we over ons eigen leven beschikken wanneer we op grond van een expliciete of impliciete overweging handelen, waarin de praktische vraag in principiële zin wordt gesteld.’⁷

Deze oude aristotelische principiële vraag – ‘wat is een goed leven?’ – stellen en beantwoorden we voor onszelf als autonoom persoon wanneer we proberen afstand te nemen tot onze eigen wensen, tot de rollen die we te spelen kregen en de normen waarnaar we ons richten, en wanneer we ons afvragen: wat wil ik nu zelf? Autonomie houdt in dat we ons altijd, ook bij onze alledaagse beslommeringen, kunnen afvragen, erover nadenken, of het leven dat we leven echt het leven is dat we zelf willen leven, dat we zelf voor goed en juist houden – onafhankelijk van de meningen van anderen, van voorwaarden en conventies die ons leven schijnbaar altijd wel moeten bepalen.

Met name Mill heeft in de debatten over de betekenis van autonomie het idee van het uit eigen beweging handelende individu ingevoerd. Zo lezen we

bij hem: 'Iemand die handelt uit eigen verlangens en impulsen – en daarmee zijn eigen aard tot uitdrukking brengt, zoals deze ontwikkeld en gevormd is door zijn eigen cultuur –, zo iemand heeft karakter. Iemand die verlangens en impulsen volgt die hem niet eigen zijn, heeft geen karakter, net zomin als een stoommachine een karakter heeft.'⁸

Stoommachines hebben geen karakter, en personen hebben alleen een karakter wanneer ze individueel zijn en kunnen zijn, en wanneer ze de vraag hoe ze willen leven op hun eigen wijze beantwoorden en ook kunnen beantwoorden, dus hun eigen voorstellingen van het goede leven kunnen volgen.

Wanneer we dit idee van Mill weer terugkoppelen naar de vaardigheid om na te denken over de eigen wilsvorming, blijkt dat vooral redelijke reflectie en onafhankelijkheid de bepalende elementen zijn voor het begrip 'autonomie'. Werkelijk zo te leven als je zelf wilt leven – en niet zoals anderen menen dat je zou moeten leven –, je eigen projecten tegenover jezelf te onderbouwen en te verantwoorden, onafhankelijk en niet gemanipuleerd, voor jezelf zo transparant mogelijk te zijn in je eigen wensen en doelstellingen, dat alles maakt klaarblijkelijk de autonomie van een persoon uit.

Nu lijkt dit een heel sterk en veeleisend begrip van autonomie, en de vraag rijst of een dergelijk begrip niet zoveel eist dat wij eigenlijk geen van allen, daaraan afgemeten, een autonoom leven leiden. Daarom wil ik nu op drie mogelijke misverstanden ingaan om het begrip autonomie nog overtuigender en aannemelijker te maken. Deze drie misverstanden betreffen ten eerste de mate van individualiteit, van eigen koersbepaling die van autonome personen wordt vereist; ten tweede de vraag of dit autonomiebegrip niet te rationalistisch is, te veel georiënteerd op het idee van een rationeel levensplan, en ten derde de vraag of personen onvermijdelijk los van alle betrekkingen en atomistisch moeten leven om autonoom te kunnen zijn.

Het eerste misverstand kan ik ook weer toelichten aan de hand van Mill: hij hecht er bijzonder veel waarde aan dat we onze vrijheid tegen de conventies, zeden en gebruiken in kunnen en moeten doorzetten, dat we niet als stoommachines onze levensweg gaan, maar juist zo individueel, zo origineel als maar enigszins mogelijk is. In dit verband gebruikt hij ook het begrip 'levensexperiment' ('different experiments of living'),⁹ een begrip dat anderen, bijvoorbeeld Richard Rorty, hebben overgenomen om een idee van individuele vrijheid te beschrijven en dat ook bij Nietzsche te vinden is. Het idee dat het leven kan worden opgevat als een experiment vat de overtuiging samen dat individualiteit daaruit blijkt dat er iets nieuws wordt uitgetoetst, iets wat niet eerder is vertoond en in zoverre origineel is.

Maar ik denk dat het begrip 'experiment' niet het juiste is om er de individualiteit van een leven mee te typeren; het lijkt de verkeerde draai te geven aan

het idee van eigen koersbepaling, van originaliteit, en de gevolgen die autonome beslissingen voor ons hebben te onderschatten.

Ik wil dit toelichten aan de hand van een literair personage: Alfred Isendorf, de hoofdpersoon in W.F. Hermans' roman *Nooit meer slapen*. Isendorf is promovendus in de geologie en wil in zijn proefschrift met alle geweld de aanwezigheid van meteorietinslagen in een gebied in het noorden van Noorwegen aantonen. Hij onderneemt een expeditie die op onbeschrijfelijke en rampzalige wijze in alle opzichten mislukt; de reis zelf is niet te harden – Alfred lijdt onder zijn veel te slechte conditie, de ontelbare muggen maken hem het leven tot een hel en slapen kan hij niet in de witte nachten; zijn reisgenoot komt om en Alfred zelf raakt gewond, maar bovenal: van meteorieten, hoe klein ook, is absoluut geen sprake.

Weer thuis in Amsterdam foetert hij op zichzelf en zijn beslissingen. Hermans schrijft: 'Nu lijkt het wel of ik slachtoffer van mijn eigen virtuositeit geworden ben. Maar wat dan? Wat had ik anders moeten doen? Toch fluitist worden? Hoe zal ik er ooit achter komen? Niemand kan tweemaal op hetzelfde punt beginnen. Elk experiment dat niet herhaald kan worden, is helemaal geen experiment. Niemand kan met zijn leven experimenteren. Niemand hoeft zich te verwijten dat hij in den blinde leeft.'¹⁰

Alfred is 'slachtoffer van zijn eigen virtuositeit' geworden, omdat hij per se iets nieuws en origineels wilde beschrijven en bewijzen: het is niet geheel duidelijk of Hermans hier de schuld legt bij het lot (dat blind is), of bij de verstriktheid van zijn hoofdpersoon in diens eigen verleden. Maar in elk geval houdt Hermans – of Isendorf – het idee van een experiment voor onjuist, omdat de constitutieve eigenschap ervan, de herhaalbaarheid, niet kan worden overgedragen op het menselijk leven. Dit lijkt me juist: het begrip experiment, waarin originaliteit en individualiteit volgens de beschrijving van Mill samenkomen, is niet alleen te sterk, het past ook niet. Toch kunnen we Isendorfs leven wel als autonoom karakteriseren. Zijn wil om met alle geweld iets te bewijzen wat naar alle waarschijnlijkheid niet te bewijzen valt, kan heel goed als uitdrukking van reflectie en planning, en van individualiteit worden begrepen, zonder dat we Mills begrip van het experiment als ultieme uitdrukking van individualiteit erbij hoeven te halen. Het alternatief dat Hermans impliciet voorstelt, tussen het leven als experiment en het leven in den blinde, is bijgevolg onjuist. Het begrip autonomie zoals we dat tot nu toe hebben ontwikkeld, toont de mogelijkheid van een gereflecteerd, aan redenen getoetst, individueel leven, zonder dat we de eigen projecten daarom als experimenteel zouden moeten opvatten.

We zagen eerder al dat bij een autonoom leven, bij het stellen van de praktische vraag, in elk geval ook de reflectie op de eigen doelen en projecten behoort, de confrontatie met redelijke argumenten die voor of tegen onze pro-

jecten spreken, en dat mét deze projecten dus ook een zekere planning en planbaarheid tot de autonomie van het leven behoort.¹¹

Daarom wil ik nu een tweede mogelijk misverstand bespreken: het misverstand dat een autonoom leven per se een duidelijk rationeel levensplan moet volgen dat ons leven beheersbaar, overzichtelijk en voorspelbaar maakt, en waarin – zoals Rawls schrijft – alle aspiraties harmonisch geordend en bevredigd kunnen worden. Waarom ook dit overdreven is en op een misverstand berust, wil ik opnieuw illustreren aan de hand van een literair personage.

In het middelpunt van Ian McEwans roman *Solar* staat Michael Beard, een al wat oudere, kleine, dikke en toch – tot zijn eigen verbazing – nog altijd aantrekkelijke fysicus, die in zijn jonge jaren een grote ontdekking heeft gedaan, de zogeheten Beard-Einstein Conflation, waarvoor hij de Nobelprijs kreeg. Sindsdien zwiert hij door het leven, van de ene succesvolle projectaanvraag naar de andere, van het ene erebaantje als commissievoorzitter naar het andere, van het ene huwelijk naar het andere, nooit echt sympathiek, nooit echt moreel. Min of meer toevallig eigent hij zich een ontdekking toe over het winnen van zonne-energie van een van zijn postdocs, die op niet geheel toevallige wijze om het leven is gekomen, en ontwerpt en bouwt een project dat uiteindelijk in een reusachtige, catastrofale mislukking eindigt, een mislukking waardoor er voor Michael Beard geen andere mogelijkheid blijft dan ofwel de gevangenis in te gaan, ofwel te emigreren. Af en toe denkt hij echter wel over zijn leven na; McEwan schrijft:

‘Now that he had entered upon the final active stages of his life, he was beginning to understand that, barring accidents, life did not change. He had been deluded. He had always assumed that a time would come in adulthood, a kind of plateau, when he would have learned all the tricks of managing, of simply being. All mail and emails answered, all papers in order, books alphabetically on the shelves, clothes and shoes in good repair in the wardrobes and all his stuff where he could find it, with the past, including its letters and photographs, sorted into boxes and files, the private life settled and serene, accommodation and finances likewise. In all these years this settlement, the calm plateau, never appeared, and yet he had continued to assume, without reflecting on the matter, that it was just around the next turn, when he would exert himself and reach it, that moment when his life became clear and his mind free, when his grown-up existence could properly begin.’¹²

Het misverstand van Beard (waarmee hij ook zichzelf verkeerd begreep) bestaat hierin dat hij enerzijds te veel en anderzijds te weinig verwacht van het idee van een volwassen, autonoom leven. Te veel omdat hij – net als in het overdreven idee van een autonoom levensplan, zoals dat ook bij Rawls te vinden is – denkt dat een leven waarover we zelf beschikken eruit moet zien als een opgeruimde kast, of dat de omgang met zijn eigen verleden eruit moet zien

als een goed geordend fotoalbum, waarin voor elk hoofdstuk van zijn biografie een precieze plaats is ingeruimd. Het idee van een 'calm plateau' is echter belist geen noodzakelijke voorwaarde voor een volwassen, autonoom leven; een levensplan hoeft niet volledig rationeel en tot in details geconstrueerd te zijn om toch autonoom genoemd te kunnen worden. Beard verwacht te veel van een autonoom leven; hij identificeert autonomie met rationele planning en denkt dat zijn leven, omdat het niet volledig gepland en opgeruimd verloopt, ook niet autonoom is.

Maar Michael Beard verwacht tegelijkertijd te weinig van een zelfbeschikkend leven wanneer hij afwacht tot het volwassen autonome leven eindelijk eens zal beginnen; hij ziet niet in – wil niet inzien – dat er met zelfbeschikking ook bepaalde deugden kunnen samenhangen: een kritisch vermogen tegenover zichzelf, bijvoorbeeld, of moed en oprechtheid, en ook (een zekere mate van) zelfdiscipline bij het doorzetten van eigen projecten. Michael Beard beschouwt zichzelf als een speelbal van anderen wanneer hij het moment afwacht dat zijn volwassen leven ooit eens zal beginnen en steeds weer probeert te negeren dat hij het zelf is die zijn leven bepaalt.

Nu leven zowel Alfred Isendorf als Michael Beard hun niet bijzonder succesvolle, min of meer door henzelf beschikte leven samen met anderen, zonder dat ze aan dit feit veel aandacht schenken. Hiermee kom ik tot het derde misverstand over het begrip autonomie.

Men zou kunnen denken dat de door mij geschetste opvatting over zelfbeschikking veel te individualistisch of atomistisch is, dat die geen recht doet aan de relaties waarin we op voorhand al leven en geen rekening houdt met het feit dat we binnen die relaties ook verplichtingen aangaan. Dit is een misverstand, omdat autonomie en relationaliteit elkaar wederzijds volstrekt niet uitsluiten, integendeel: ze verwijzen naar elkaar. We leren (idealiter) in familiekring wat het betekent om zelf over je leven te beschikken, om anderen, met hun eigen wensen, doelen en individualiteit, te respecteren, maar daarbij de eigen ideeën, emoties en projecten niet uit het oog te verliezen. We leren dat we plichten jegens anderen hebben en wat het kan betekenen om compromissen te sluiten tussen die plichten en onze eigen doelen.

Het relationele karakter van autonomie laat namelijk ook zien dat personen niet alleen rationeel zijn, maar ook beschikken over emotie en verbeelding. Ze bevinden zich altijd al in een sociale context, die constitutief is voor hun mogelijkheden een autonoom leven te leiden, omdat personen altijd in een sociale context en daarmee in betrekkingen met anderen een verhouding tot zichzelf, tot hun wensen, gevoelens en overwegingen ontwikkelen. De sociale context is noodzakelijk, omdat deze ons de verschillende mogelijkheden laat zien om ons leven te leven. Ze is ook noodzakelijk, en constitutief voor iemands autonomie, omdat de praktische vraag hoe iemand wil leven zich in het karakteristieke

geval juist in relaties voordoet: in de – instemmende of afwijzende – dialoog met anderen wordt pas duidelijk hoe iemand zelf wil leven. Autonoom zijn we namelijk alleen samen met anderen.

Autonomie leren we leven in primaire betrekkingen: maar wanneer we autonomie als relationeel bepaald opvatten en ook in relatie tot anderen aanleren, leren we tegelijkertijd dat we ons soms tegen anderen moeten verzetten, tegen hun normen en doelstellingen, en dat we het recht en de vrijheid hebben om ons tegen de eigen familie, tegen de eigen afkomst af te zetten en daarmee vóór andere sociale contexten te kiezen wanneer we denken dat ons eigen leven alleen kan slagen wanneer we een dergelijke beslissing nemen.

Uit deze drie misverstanden over eigenheid en individualiteit, over maakbaarheid en rationaliteit, en over egoïsme en autonomie blijkt dus wel dat wanneer we ons leven zien als een autonoom leven, dit niet per se hoeft te betekenen dat het origineel en experimenteel is, ook niet dat het tot in detail rationeel gepland moet zijn, en al evenmin dat het egoïstisch en eenzaam moet zijn. Veeleer betekent het: zo leven als je zelf leven wilt, je eigen projecten tegenover jezelf en anderen onderbouwen en verantwoorden, uit eigen beweging en niet gemanipuleerd, en zo transparant mogelijk voor jezelf zijn in je eigen wensen en doelstellingen. Dit alles maakt onmiskenbaar iemands autonomie uit.

Wat hebben we tot zover bereikt? Ik heb geprobeerd duidelijk te maken dat vrijheidsrechten autonomie mogelijk maken, dat autonomie het algemene vrijheidsbegrip concretiseert en ons laat zien wat er zo waardevol aan vrijheid is. Tot een juist begrip van autonomie behoort zowel de afwezigheid van belemmeringen, als de mogelijkheid zinvolle en wenselijke opties in de praktijk te brengen, alsook het idee van de autonome persoon die nadenkt over de vraag hoe zij zou willen leven en daarbij haar projecten, wensen en fantasieën in de gegeven sociale context met een kritisch oog bekijkt.

We zagen dus al dat voor een autonoom leven bepaalde sociale voorwaarden nodig zijn, die te maken hebben met het relationele karakter van autonomie. Deze sociale gebondenheid en afhankelijkheid van autonome mensen wil ik nu nauwkeuriger onderzoeken, waarbij ik de reikwijdte ervan zal verruimen van persoonlijke naar maatschappelijke betrekkingen.

Om de samenhang tussen autonomie en rechtvaardigheid beter te begrijpen, moeten we de vraag naar de sociale of maatschappelijke contexten waarbinnen gekozen wordt, ruimer stellen en structureel opvatten. Dan blijkt namelijk dat de maatschappelijke vrijheden waarover we beschikken altijd directe consequenties hebben voor de manier waarop we autonomie in praktijk kunnen brengen. Dit is dan ook precies het punt waarop vragen van autonomie raken aan vragen van rechtvaardigheid en daarmee samengaan.

Bij concrete mensen in concrete levensverbanden en in concrete samenlevingen kan autonomie altijd slechts in beperkte mate worden gerealiseerd. Daar zijn individuele oorzaken voor aan te wijzen, zoals wij net al hebben gezien, maar ook structureel maatschappelijke oorzaken. Deze laatstgenoemde oorzaken van de, ook in liberale samenlevingen, zeer uiteenlopende grenzen van autonomie, zal ik in het onderstaande nader belichten, wat mij vervolgens vanzelf naar het terrein van de rechtvaardigheid zal leiden.

Om te kunnen zien hoe dit autonomiebegrip precies verbonden is met rechtvaardigheid, kunnen we opnieuw aanknopen bij Rawls, die ik in het begin al citeerde. De vraag welke persoon we willen zijn, is direct verbonden met de vraag in welke samenleving we willen leven, omdat het deze samenleving is die onze interesses en ons karakter vormt, aldus Rawls. De vraag hoe wijzelf willen leven, is niet te beantwoorden los van de vraag in welke samenleving wij willen leven.

Liberale samenlevingen garanderen, vanuit hun normatieve fundamenteën, gelijke vrijheden voor alle burgers. Als autonomie de concretisering van vrijheidsrechten in de liberale samenleving inhoudt, dan moet het er in die samenlevingen ook om gaan dat alle mensen gelijkelijk worden verzekerd van (min of meer) dezelfde speelruimtes van autonomie. Rawls noemt dit de gelijke waarde van vrijheid: als burgers van een democratische liberale samenleving hebben we allemaal dezelfde fundamentele vrijheden, maar we zouden ook ongeveer dezelfde mogelijkheden moeten hebben om deze vrijheden in de praktijk te brengen.¹³ Om hier een kritische maatstaf in te voeren en te verdedigen, postuleert Rawls de gelijke waarde van de vrijheid: rechtvaardigheid en gelijkheid zijn namelijk bondgenoten van autonomie en vrijheid.

Ook Rawls maakt overigens onderscheid tussen negatieve en positieve vrijheid, en hij betoogt dat negatieve vrijheid niet voldoende is om de economische, maatschappelijke en culturele grondslag te leggen voor de gelijke waarde van de vrijheid. Opnieuw wordt duidelijk dat we onze vrijheid of autonomie niet (of niet alleen) op prijs stellen vanwege de afwezigheid van belemmeringen, maar juist omdat deze afwezigheid ons bepaalde mogelijkheden geeft om iets te doen, dus speelruimte biedt voor onze vrijheid. Om deze speelruimtes als gelijk of vergelijkbaar te kunnen omschrijven, moeten we onderkennen dat de maatschappelijke verhoudingen, en niet alleen de mensen zelf, hun autonomie bepalen, beïnvloeden, structureel belemmeren. Daarom wil ik aan de hand van twee voorbeelden laten zien hoe autonomie verbonden is met rechtvaardigheid.

Het eerste voorbeeld betreft de economische verschillen: de sociaaleconomische situatie kan zoals bekend leiden tot de grootste inperkingen van zulke speelruimtes voor onze vrijheid; hoe slechter de omstandigheden waarin mensen leven, hoe minder mogelijkheden ze hebben om maatschappelijk uiteenlo-

pende opties te benutten. In armoede leven, zonder uitzicht op verbetering van de levensstandaard of maatschappelijk erkenning en zelfstandigheid, bijvoorbeeld in de depressie van werkloosheid, is een situatie die een sociaal rechtvaardige samenleving niet kan accepteren, omdat deze de speelruimtes voor de vrijheid van mensen, en daarmee hun mogelijkheid om een leven te leiden waarover zij zelf succesvol kunnen beschikken, op grove en onrechtvaardige wijze inperkt.

Armoede betekent dat er rechtstreeks afbreuk wordt gedaan aan iemands mogelijkheden het leven te leiden zoals zij zelf wil: minder of geen mogelijkheden aan het culturele leven van een samenleving deel te nemen, minder of geen mogelijkheden om meer dan alleen de dringendste levensbehoeften te bevredigen. Bovendien gaat armoede in onze maatschappij meestal gepaard met werkloosheid: normaal gesproken echter verrichten mensen niet alleen werk omdat ze geld moeten en willen verdienen, maar ook omdat ze de maatschappelijke erkenning zoeken die met werk verbonden is, en verder omdat ze iets willen doen wat ze kunnen en wat ze doorgaans, of in ieder geval vaak, leuk vinden. Armoede gaat dus meestal gepaard met de onmogelijkheid door en met werk aan het maatschappelijk proces deel te nemen en autonomie in praktijk te brengen in werk naar eigen keuze.

Van een liberaal-democratische staat mag men daarom enerzijds verwachten dat deze economische verschillen compenseert wanneer deze – relatief gezien in elk geval – voor de minst bedeelden slechts een uiterst beperkte mate van autonomie mogelijk maken, zoals Rawls voorstelt met zijn *difference principle*. Maar anderzijds verwachten we van een liberaal-democratische staat ook dat hij al zijn burgers zinvolle opties kan bieden – niet alleen in de formele zin waarin iedereen bijvoorbeeld formeel het recht heeft om te studeren, terwijl dat recht structureel slechts voor bepaalde milieus mogelijk wordt gemaakt, zodat anderen worden uitgesloten. Dit heeft consequenties voor de vraag naar de neutraliteit van de liberale staat. Ik kom hier straks nog op terug.

Het tweede voorbeeld dat ik wil noemen, betreft de gelijke rechten voor vrouwen en mannen; in liberaal-democratische samenlevingen gaat het hier meestal niet om directe structurele belemmeringen van de gelijke waarde van de vrijheid, maar om indirecte. Er kan geen twijfel over bestaan dat ook onze samenleving nog altijd patriarchaal is, in de zin dat ze een vanzelfsprekende geslachtsspecifieke arbeidsverdeling kent, dat ze duidelijke rolverwachtingen voor vrouwen en mannen hanteert, dat er soorten werk bestaan die voor ‘typisch’ vrouwelijk of mannelijk doorgaan, en dat geweld van mannen jegens vrouwen er een structureel probleem is.

We weten het: in beginsel staan alle maatschappelijk opties zowel voor mannen als voor vrouwen open. De patriarchale cultuur en machtsverhoudingen kunnen echter vooral voor vrouwen structurele inperkingen van autonomie

met zich meebrengen, al wil dit natuurlijk niet zeggen dat iedere vrouw minder autonoom is dan iedere man. Maar bijvoorbeeld de beslissing wie er bij kleine kinderen thuis moet blijven, de vader of de moeder, kan niet echt autonoom worden genoemd wanneer onze cultuur nog altijd zo sterk wordt gekenmerkt door een geslachtsspecifieke arbeidsverdeling. Dit heeft echter, nog steeds zoals vroeger, grote consequenties voor de loopbaan van vrouwen en voor hun financiële onafhankelijkheid. Bovendien kunnen we zeker nog niet van een samenleving met gelijke rechten spreken zolang voor hetzelfde werk van vrouwen en mannen niet ook hetzelfde wordt betaald.

Verder dienen we te beseffen dat er nog steeds patriarchale sociale, religieuze en culturele milieus bestaan (ook westerse!) waarin de autonomie van de vrouw nog niet eens als waarde wordt beschouwd. Opnieuw moet een kritiek die uitgaat van het autonomiebegrip dus vooral die tradities en onderdelen van tradities bekritisieren die het patriarchale erfgoed van onze cultuur vormen.

Een theorie en een liberale samenleving met aandacht voor de gelijke waarde van vrijheid zou dus ook hier, in het belang van gelijke speelruimtes voor autonomie, voor een versterking en gelijkstelling moeten zorgen en dus duidelijk moeten maken dat gelijke behandeling een waarde is, en dat alle meisjes (en jongens) moeten kunnen leren dat ze het recht hebben hun leven autonoom te leven, zichzelf en hun talenten serieus te nemen en te ontwikkelen, en dat ze burgerrechten hebben die het hun toestaan hun leven in deze samenleving te leven zoals zij het willen leven.

Wat brengen deze voorbeelden – van economische ongelijkheid en van het patriarchale stempel van onze samenleving – aan het licht? Ik denk dat we hiervan in elk geval twee dingen kunnen leren.

Ten eerste maken deze voorbeelden nogmaals duidelijk dat en hoe individuele autonomie in een samenleving afhankelijk is van de vaardigheden van individuele mensen, maar ook van de mate van gelijkheid en rechtvaardigheid in een samenleving, van de vraag welke mogelijkheden hun ter beschikking staan en hoe deze toegankelijk zijn voor individuele personen. Het recht op vrijheid, en dus ook op persoonlijke autonomie in een liberale staat, heeft tot gevolg dat er zeer verschillende opvattingen van het goede zullen zijn; maar omgekeerd beïnvloedt de samenleving ook de opvattingen over het goede, doordat ze voor alle personen de gelijke waarde van de vrijheid tracht te garanderen en zodoende mogelijkheden verschaft waardoor zulke verschillen juist tot ontwikkeling kunnen komen.

Ten tweede leren deze voorbeelden ons iets over de neutraliteit van de liberale staat: namelijk dat de gelijke waarde die aan vrijheid wordt toegekend als consequentie heeft dat de staat een taak krijgt toebedeeld; de staat dient op zijn minst een licht perfectionistische rol te spelen. Deze vorm van perfectionisme

heeft Govert den Hartogh in een essay ooit 'pale perfectionism' genoemd, ofwel bleek perfectionisme.¹⁴ 'Bleek' heet dit alleen omdat het zich ertoe beperkt om alle personen te helpen autonome actoren te worden en te zijn, een breed genoeg scala aan waardevolle opties beschikbaar stelt en daarnaast armoede bestrijdt. Dit perfectionisme gaat niet zover dat het de mensen de juiste opties voor hun leven wil voorschrijven, want ook de bleek perfectionistische staat moet het pluralisme als feitelijk gegeven erkennen, moet dus erkennen dat autonome mensen zich hun eigen voorstelling van een waardevol leven maken en hun eigen ideeën hebben over wat een waardevol leven is. Maar de verbinding van dit pluralisme als feitelijk gegeven met het idee van de gelijke waarde van vrijheid, en daarmee ook met het idee van publieke goederen die tot de samenleving behoren, juist omdat deze daardoor pas tot een samenleving wordt waarin wij willen leven, die verbinding leidt tot een bleke vorm van perfectionisme.

Dit 'wij' van de liberaal-democratische samenleving, waarover ik eerder sprak en waarin het pluralisme als feitelijk gegeven is opgenomen, dit 'wij' leidt er ook in een bleek perfectionistische staat overigens toe dat mensen niet alleen persoonlijke, maar ook politieke opties kunnen kiezen en voor juist houden die anderen voor onjuist houden. Het *right to be wrong* wordt, in elk geval volgens mijn hier geschetste idee van rechtvaardigheid en billijkheid, op het moment in Nederland zwaar op de proef gesteld. Persoonlijke en politieke levensopvattingen die zich ten doel stellen andere opvattingen uit te sluiten en daarmee groepen mensen te discrimineren, vallen echter ofwel buiten de liberaal democratische instituties, en in dat geval moeten en kunnen ze verboden worden. Wanneer ze zich echter nog *binnen* het kader van onze grondwet bevinden, behoren ze tot het pluralisme als feitelijk gegeven en moeten onze instituties hiertegen bestand zijn.

Uiteraard zijn er grensgevallen en kan het een omstreden kwestie zijn welke opvattingen de liberaal-democratische overlappende consensus nog ondersteunen en welke niet. Dit betekent altijd, maar op dit moment vooral in onze democratie, dat het noodzakelijk is om er in het openbaar voor te vechten dat de samenleving waarin wij willen leven rechtvaardig is. In het kader van de opvatting dat iedereen recht heeft op dezelfde vrijheden, en daarmee op rechtvaardigheid, zouden ook filosofen zich moeten inzetten wanneer ze denken dat deze fundamentele rechten aan een bepaalde groep mensen wordt onthouden.

Hiermee kom ik tot de afsluiting van mijn betoog. We hebben gezien dat er zeer uiteenlopende belemmeringen bestaan om in een liberaal-democratische samenleving een autonoom leven te leiden: structurele belemmeringen, indirecte beïnvloeding, starre conventies, onrechtvaardige tradities en culturen waardoor sommige opties versperd worden. We hebben ook gezien dat iemand, om autonoom te kunnen zijn, over bepaalde vaardigheden moet be-

schikken, die hij in het ideale geval niet alleen aanleert in het gezin, maar ook in andere instituties.

En dat betekent dus: autonoom zijn we alleen samen met anderen – met anderen met wie we rechtstreeks in relatie staan, maar ook met vreemde anderen, met wie we in een samenleving leven. Autonomie en rechtvaardigheid, zo stelde ik in het begin, zijn fundamentele waarden voor onze samenleving en hangen onlosmakelijk met elkaar samen: de vraag wat voor ons een geslaagd leven is, valt niet te scheiden van de vraag welke samenleving rechtvaardig is.¹⁵

Dames en heren,

Het is een mooie gewoonte om een oratie af te sluiten met een woord van dank en ook ik wil graag een aantal mensen danken.

Eerst wil ik het college van bestuur danken voor het in mij gestelde vertrouwen bij de benoeming voor deze leerstoel, en hartelijk danken wil ik ook de decaan van de Faculteit der Geesteswetenschappen, José van Dijck, en de voorzitter van de Afdeling Wijsbegeerte, Josef Früchtel.

In de tweede plaats wil ik graag van deze gelegenheid gebruikmaken om de humanistische Stichting Socrates te danken dat ze mij al zes jaar geleden voor haar leerstoel in Leiden heeft benoemd. Helaas is het om redenen die alleen aan mezelf en mijn toenmalige omstandigheden te wijten zijn nooit van een oratie in Leiden gekomen, maar humanistische idealen van autonomie en rechtvaardigheid heb ik ook vandaag geprobeerd te verdedigen.

Danken wil ik heel graag de groep mensen met wie ik mag samenwerken. Van Govert en Frans heb ik niet alleen veel mogen leren, maar ook een groep overgenomen die sinds enige tijd capaciteitsgroep *Philosophy and Public Affairs* heet, en ik kan me geen plezieriger, interessanter, meer open gezinde groep voorstellen. Niet alleen, maar vooral aan Govert en Frans is het te danken dat wij op dit moment een ongekend groot aantal aio's en postdocs hebben, omdat we buitengewoon succesvol waren met het indienen van projecten bij de NWO, projecten die allemaal tenminste in een brede zin te maken hebben met autonomie – of juist met kritiek daarop! – en rechtvaardigheid. Met Gijs en Henri, Pieter en Thomas, Karen en Yolande, Corstin, Jelle, Bas, Dorothea, Jan-Willem, Marc, Hilde en Eva vormen we een groep waarin we zeker niet altijd precies dezelfde mening hebben, maar die voor mij altijd weer stimulerend en uitdagend is.

Autonoom ben je alleen samen met anderen: de waarheid van deze filosofische overtuiging heb ik vooral mogen ervaren in zware tijden, die ik zonder de hulp van vrienden en vriendinnen niet goed zou hebben aangekund. Desiree, Britta, Dorine, Kirsten, Hans en Annemiek en Stefan – zonder jullie hulp en

steun, zonder jullie aanwezigheid op precies de goede momenten zou het voor mij vaak erg moeilijk zijn geweest. Daarvoor ben ik jullie heel dankbaar.

Autonomie leer je en leef je in je familie: ook mijn familie en mijn schoonfamilie wil ik graag van harte danken, mijn vader en mijn broers, vooral mijn broer Martin; en mijn schoonzussen en zwagers, speciaal mijn schoonzus Monika; en ook Gutje, mijn rots in de branding bij alle huiselijke zaken, hoort in dit rijtje thuis. Maar danken wil ik vooral mijn wijze dochter Rebecca, die mij op ontelbare manieren steeds weer heeft geholpen en voor wie ik hoop dat zij een gelukkig en autonoom leven in een rechtvaardige maatschappij tegemoet gaat.

Rest me nog om een soort dank uit te spreken die moeilijk aan iemand direct te richten valt: het is een metafysische dankbaarheid dat het lot heeft behaagd mij in Amsterdam terecht te laten komen. Ik kan mij geen mooiere stad denken dan Amsterdam en ervaar het elke dag weer als een groot geluk hier te mogen wonen en werken. Daarom wil ik mijn oratie besluiten met een citaat van misschien de grootste denker die hier ooit heeft geleefd, een citaat van Baruch de Spinoza. Aan het einde van zijn pleidooi voor de vrijheid van meningsuiting in zijn *Theologisch-politiek Traktaat* schrijft hij – en het is speciaal op dit moment in onze samenleving misschien niet overbodig daaraan te herinneren:

‘Tot bewijs voorts van de stelling dat uit deze vrijheid geen ongemakken kunnen voortkomen die niet door het enkele gezag van de hoogste overheid kunnen worden vermeden, en dat de mensen uitsluitend door dit gezag gemakkelijk ervan weerhouden kunnen worden om elkaar schade te berokkenen, ook al denkt de een duidelijk het tegengestelde van wat de ander denkt, zijn voorbeelden bij de hand, en ik hoef ze niet van ver te zoeken: de stad Amsterdam kan ons tot voorbeeld dienen, die tot haar eigen sterke groei en tot bewondering van alle naties de vruchten van deze vrijheid plukt. In deze bloeiende staat en voortreffelijke stad immers leven alle mogelijke mensen van iedere natie en geloofsrichting met de grootste eendracht samen. [...] Geen enkel geloof is zo gehaat, dat zijn aanhangers niet onder de bescherming staan van het openbaar gezag der magistraten, mits zij niemand schade berokkenen, een ieder het zijne geven en eerzaam leven.’¹⁶

Ik ben er trots op dat ik mijn oratie aan de universiteit van deze bloeiende en voortreffelijke stad heb mogen houden.

Ik heb gezegd.

Vertaling: Frans van Zetten

Noten

1. Rawls, 1999, p. 255.
2. Raz, 1988, p. 381.
3. Vgl. Kant, 1968.
4. Mill, 1974, p. 72.
5. Vgl. Berlin, 1969.
6. Vgl. Rawls, 1971, p. 202.
7. Tugendhat, 1979, p. 295.
8. Mill, 1974, p. 124.
9. Mill, 1974, p. 120.
10. Hermans, 1966, p. 297.
11. Vgl. Rawls, 1971, p. 93.
12. MacEwan, 2010, p. 225.
13. Rawls, 1971, p. 204.
14. Hartogh, 2000, p. 4.
15. Ik ben Gijs van Donselaar, Thomas Nys, Pieter Pikelharing en Henri Wijsbek zeer dankbaar voor hun (nogal) kritische en buitengewoon nuttige discussie over een eerdere versie van deze tekst. Frans van Zetten dank ik voor de mooie vertaling.
16. Spinoza, *Traktaat*, p. 434.

Bibliografie

- Berlin, I., 'Two Concepts of Liberty', in: Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, p. 118-172
- Hartogh, G. den, 'Introduction', in: Hartogh, G. den (red.), *The Good Life as a Public Good*, Dordrecht 2000, p. 1-27
- Hermans, W.F., *Nooit meer slapen*, Amsterdam 1966
- Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/M. 1968
- MacEwan, I., *Solar*, London 2010
- Mill, J.S., *On Liberty*, London 1974
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971
- Rawls, J., 'A Kantian Conception of Equality', in: Rawls, J., *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge, Mass. 1999, p. 254-266
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, Oxford 1988
- Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, uit het Latijn vertaald, ingeleid en van verklarende aantekeningen voorzien door F. Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek 1997
- Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M. 1979