



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Liberalen in verwarring of verwarring over het liberalisme?

Kinneging, A.

Citation

Kinneging, A. (1991). Liberalen in verwarring of verwarring over het liberalisme? *Acta Politica*, 26: 1991(2), 189-211. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3449911>

Version: Publisher's Version

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3449911>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

- Turning Ideas into Actions. In: Miles Hewstone e.a. (red.), *Introduction to Social Psychology, A European Perspective*. Basil Blackwell, Oxford.
- Nooy, A. (1977), Meten en wegen – Meerwaarde en minderwaarde in de sociale wetenschappen. In: Lodewijk Brunt (red.), *Anders bekeken, Wet en werkelijkheid in sociaal onderzoek*. Boom, Meppel/Amsterdam, p. 17-32.
- Outshoorn, J. (1986), *De politieke strijd rondom de abortuswetgeving in Nederland 1964-1984*. VUGA, Den Haag.
- Outshoorn, J. (1990), Feministische theorie en wetenschap, *Acta Politica XXV*, 3, p. 283-301.
- Riker, W.H. (1983), Political Theory and the Art of Heresthetics. In: Ada W. Finifter (red.), *Political Science: The State of the Discipline*. Am. Pol. Sc. Ass., Washington D.C., p. 47-67.
- Schuyt, C.J.M. (1986), *Filosofie van de sociale wetenschappen*. Martinus Nijhoff, Leiden.
- Zijdeveld, A.C., (z.j.), *De relativiteit van kennis en werkelijkheid, Inleiding tot de kennissociologie*. Boom, Meppel/Amsterdam.

Literatuur

Liberalen in verwarring of verwarring over het liberalisme?

Andreas Kinneging

Naar aanleiding van: Hans Charmant en Percy B. Lehning, *Afscheid van de Verlichting: Liberalen in verwarring over eigen gedachtengoed*, Donner, Rotterdam 1989.

1. Inleiding

In januari 1988 verscheen van mijn hand Teldersgeschrift nr. 65, getiteld *Liberalisme: een speurtocht naar de filosofische grondslagen*.¹ In de herfst van datzelfde jaar publiceerden Hans Charmant en Percy Lehning een recensierend artikel in het blad *Beleid en Maatschappij* onder de titel *De kaalslag van het liberalisme*. In het voorjaar van 1989 verscheen in hetzelfde blad mijn verweer, onder de naam *Het liberale mensbeeld opnieuw bezien*.² In december 1989 volgde ten slotte de publikatie van het boek *Afscheid van de Verlichting*, geschreven door Charmant en Lehning. Het was door hen reeds aangekondigd in *De kaalslag*, en is een zeer uitgebreide en gedetailleerde kritiek op *Speurtocht*, dat soms alinea na alinea wordt geanalyseerd en van commentaar voorzien.

Het onderhavige artikel kan beschouwd worden als verweer op *Afscheid*.³ Het kan overigens ook gelezen worden zonder dat men kennis heeft genomen van enkele of alle der bovengenoemde schriften en worden opgevat als een nadere analyse van een aantal kernelementen uit de traditie van de liberale politieke filosofie. Achtereenvolgens worden besproken: de twee onderscheiden varianten van het liberalisme (par. twee en drie), de vraag tot welke van de twee varianten J.S. Mill moet worden gerekend (par. vier), de betekenis van privacy in het liberale denken (par. vijf), markt, schaarste en nut (par. zes), groepen (par. zeven), de democratie en het republikenisme (par. acht en negen), het denken over het sociaal-contract (par. tien) en ten slotte de plaats van *Speurtocht* in de liberale traditie (par. elf). Het betoog wordt afgerond met een paar korte concluderende opmerkingen.

2. Het ontplooiingsliberalisme

Uitgangspunt van het gehele betoog in *Speurtocht* is de idee dat in het liberale denken twee fundamenteel verschillende varianten te onderskennen zijn: het utilitaristische liberalisme en het ontplooiingsliberalisme. In *Speurtocht* wordt, zoals C. en L. opmerken, 'het liberalisme dat uitgaat van het ontplooiingsperspectief omschreven als de variant waarin "(...) de doeleinden van de mens geïnterpreteerd (worden) als poging zich te verwerkelijken". Als prototypische verwoording van dit standpunt', zo constateren zij terecht, 'wordt (...) John Stuart Mill (...) opgevoerd', in een naar hun idee 'verminkt' citaat, dat ook nog eens verkeerd wordt geïnterpreteerd (Af., p. 13). Wat J.S. Mill bedoelde, aldus C. en L., was dat 'de menselijke natuur dient te worden opgevat als een rijk geheel van potenties die bij gunstige condities tot volle ontwikkeling kunnen komen' (Af., p. 14).

Even verder wordt beschreven hoe in *Speurtocht* de begrippen negatieve en positieve vrijheid worden gekoppeld aan de twee onderscheiden mensbeelden. Het utilitaristische liberalisme gaat uit van een zuiver negatief vrijheidsbegrip, het ontplooiingsliberalisme is de mening toegedaan dat dit vrijheidsbegrip dient te worden aangevuld met het positieve vrijheidsbegrip (Af., p. 23-24). Dan wordt uitgelegd wat de verschillen zijn tussen de twee vrijheidsbegrippen; verschillen die volgens C. en L. in *Speurtocht* worden miskend (Af., p. 30).⁴ Het loont de moeite hen hier wat uitgebreider te citeren. 'In het positieve vrijheidsdenken (...)', zo stellen zij, '(wordt) een inherent kwalitatief doel (...) gesteld aan vrijheid: bijdragen tot zelfbestemming, zelfrealisering. De empirische veelheid van wensen, strevingen en doeleinden van individuen, wisselend van aard en vaak onderling tegenstrijdig, vormt een probleem omdat men vanuit het gezichtspunt van zelfrealisering niet alleen een keuze moet maken uit empirische strevingen, maar daar ook een hiërarchie in dient aan te brengen. Dat vooronderstelt een kwalitatief criterium; een individu dient in staat te zijn om zijn "ware" ("hogere", "werkelijke") verlangens, namelijk die in overeenstemming zijn met *zijn idee van zelfbestemming* (cursief van mij, A.K.), te onderscheiden van andere verlangens. Z'n "ware" verlangens zijn vaak niet z'n meest intense of frequente empirische verlangens; zelfrealisering vereist zelfbewustzijn en zelfbeheersing, discipline, een hiërarchie van doeleinden. Interne belemmeringen vormen per definitie een probleem, omdat zij zelfverwerkelijking vaak nog effectiever in de weg staan dan externe hinderpalen. Ieder mens is nu eenmaal behept met irrationele verlangens, is tot op zekere hoogte een slaaf van gewoonten, heeft persoonlijkheidstrekken die remmend werken op zelfrea-

lisering' (Af., p. 28-29). In het negatieve vrijheidsdenken daarentegen 'is vrijheid in alle opzichten puur een kwestie van kwantiteit. Hoe minder externe belemmeringen (...) des te vrijer zijn wij. Hoe vaker wij onze empirische wensen daadwerkelijk kunnen realiseren, des te vrijer zijn wij. Wat wij empirisch nastreven, is datgene wat wij om welke reden dan ook het meest intens begeren, of datgene wat wij als het meest profijtelijk beoordelen' (Af., p. 28).

Het typische van deze uiteenzetting, die de lezer wordt voorgehouden als een belangrijke aanvulling en correctie op wat in *Speurtocht* over deze zaken wordt gezegd, is dat daarin vrijwel precies wordt weergegeven wat daarin werd getracht uit te leggen. Let wel: 'vrijwel precies' en niet 'precies', omdat C. en L. op één punt een denkfout maken die een goed begrip van het debat rond positieve en negatieve vrijheid in de weg zou kunnen staan. Het draait allemaal om de vraag of men überhaupt zinvol kan spreken over ware, hogere, of werkelijke verlangens van het individu, om de vraag of een mens kwalitatief verschillende doeleinden kan hebben. Slechts indien dat zo is, krijgt de dichotomie *autonomie vs. heteronomie* een betekenis, krijgen de begrippen *zelfverwerkelijking* en *zelfrealisatie* betekenis, krijgt het *potentie-actualisatiemodel* een betekenis. Uiteindelijk draait het daarbij om de vraag, zoals C. en L. terecht constateren, wat de 'zelf' is (Af., p. 28). Het is echter onjuist te stellen dat deze vraag in het negatieve vrijheidsdenken wordt beschouwd als niet *to the point* (Af., p. 28). Waar het om gaat – en dat is de crux van de tweedeling die in *Speurtocht* steeds wordt gemaakt – is dat de waarheid van de notie van de 'zelf', zoals deze wordt gebruikt in het positieve vrijheidsdenken, wordt ontkend. De *locus classicus* op dit punt is de beroemde paragraaf over *personal identity* in Humes *Treatise on Human Nature*, waarin Lockes in de *Essay on Human Understanding* uitgewerkte ideeën over substantie en identiteit worden doorgetrokken. Volgens het utilitaristische liberalisme is de 'zelf' (1) zuiver empirisch, en (2) kan zelfs geen rangordening worden gemaakt tussen de empirische doeleinden van deze zelf, anders dan de intensiteit van voorkeur die alleen in volle omvang aan het individu zelf bekend is en kan zijn. Te spreken van ware, hogere of werkelijke doeleinden is in deze opvatting betekenisloos.

Als voorbeeld ter toelichting: het idee van de wilswakke, of *weakness of the will*, zoals het in de Engelstalige literatuur wordt genoemd.⁵ In het positieve vrijheidsdenken cq. het ontplooiingsmodel is het zinvol om hierover te spreken, omdat men in deze variant van het liberalisme⁶ onderscheid maakt tussen ware of hogere doeleinden van het individu, die passen bij zijn zelfrealisatie, en doeleinden die de zelfrealisatie niet bevorderen, of zelfs in de weg staan. Stel bij voorbeeld dat studie bijdraagt

tot zelfrealisatie – een veel gehoorde gedachte – en televisiekijken niet, en men heeft op een avond – wat veel voorkomt – de keuze tussen deze twee alternatieven. Dan zou het, in de visie van het positieve vrijheidsdenken, van wilszwakte getuigen wanneer men de studieboeken aan de kant schuift, ‘door de knieën gaat’ en beslist televisie te kijken. Volgens het negatieve vrijheidsdenken c.q. het utilitaristische liberalisme is dit een onjuiste redenering. Het individu heeft altijd een aantal verschillende doeleinden, waarvan sommigen met elkaar in strijd kunnen zijn. Een kwalitatief onderscheid kan echter niet worden aangebracht tussen die doeleinden. Er bestaan in deze visie geen hogere en lagere, werkelijke en schijnbare doelstellingen. Alle doeleinden zijn even reëel en gelijkwaardig. Een keuze voor televisie kijken in plaats van studeren heeft dus niets te maken met wilszwakte, maar met een blijkbaar grotere voorkeur op dat moment voor televisie kijken. Spijt achteraf moet vanuit utilitaristisch perspectief niet worden verklaard met behulp van het autonomie-heteronomiemodel, maar als een mutatie in de relatieve voorkeur, die alles te maken heeft met het feit dat een van beide ‘waren’ inmiddels ‘geconsumeerd’ is. Nu kan het individu zelf wel het idee hebben dat zelfrealisatie een betekenisvol begrip is, zich ten doel stellen zich te ontplooien en het studeren als onderdeel van een dergelijke ontplooiing beschouwen, maar alleen als deze ideeën in laatste instantie ‘objectief’ gefundeerd zijn – niet uitsluitend stoelen op wat het individu wil, maar ook op wie of wat hij is – kan men spreken van een visie op de zelf die principieel verschilt van het utilitaristische model waarin ‘willen’ en ‘zijn’ synoniemen zijn. Uit het feit dat C. en L. in het hierboven aangehaalde citaat spreken van *het idee van zelfbestemming* van het individu, en niet van zelfbestemming *sec*, blijkt naar mijn idee dat hen niet geheel duidelijk is welk metafysisch vraagstuk in deze aan de orde is. De zelfbestemmingsidee dient per definitie objectivistisch gedefinieerd te worden. Een zuiver subjectivistische zelfbestemmingsidee is een *contradictio in terminis*, aangezien onder die omstandigheden iedere grond, behalve de intensiteit van voorkeur van het individu zelf, ontbreekt om van hogere en lagere, van ware en schijnbare doeleinden te spreken.

Hiermee hangt samen het vraagstuk dat in de Engelstalige literatuur bekend staat als het vraagstuk van de geprivilegieerde toegang. Het gaat daarbij om de vraag of anderen dan het individu soms beter kunnen weten wat zijn doeleinden zijn, of wat goed voor hem is. Het is evident dat een consequent subjectivisme impliceert dat dit onmogelijk is. Vandaar dat in *Speurtocht* wordt gesteld dat ‘het individu zelf het beste weet wat goed is voor hem’ en dat anderen ‘niet in zijn binnenste (kunnen) kijken zoals hij dat zelf kan’ (Sp., p. 15). Wanneer men de zelf echter een ob-

jectivistisch element toedicht hoeft dit niet altijd het geval te zijn. Dit is een van de eeuwige vragen uit de filosofie, ten aanzien waarvan men weliswaar een bepaald standpunt kan innemen, maar waarover de wetenschap geen uitsluitsel kan geven. Zoals C. en L. te stellen dat het ‘onmiskenbaar zo (is), dat gekwalificeerde anderen soms wel degelijk beter dan het individu zelf kunnen vaststellen wat hij eigenlijk wil of wat goed voor hem is’ (Af., p. 12) lijkt mij derhalve niet correct.

3. Het utilitaristische liberalisme

Een aantal onjuistheden kunnen ook worden geconstateerd in de bespreking door C. en L. van het utilitarisme. In *Afscheid* wordt uitgegaan van de definitie van het utilitarisme zoals die soms wordt gebruikt, waarin dergelijke theorieën worden gecontrasteerd met natuurrechtelijke en evolutionaire theorieën (zie vooral Af., p. 16–18, maar ook p. 8, p. 71, p. 85–86, p. 120n4, p. 121–122n1, en *passim*). Volgens C. en L. is ‘de kerngedachte van het utilitarisme dat nut of bruikbaarheid van specifieke regels of stelsels van regels demonstreerbaar of zelfs berekenbaar is’ (Af., p. 18). Als de grondlegger van het utilitarisme zien zij Bentham (Af., p. 120n4). Vervolgens wordt geconcludeerd dat in *Speurtocht* een aantal auteurs die zich op het natuurrecht (Locke, Nozick) danwel op evolutionaire ideeën (Hume, Hayek) baseren ten onrechte tot het utilitarisme wordt gerekend, om reden waarvan de indeling in utilitarisme en ontplooiingsmodel onjuist zou zijn (Af., p. 8). Er zouden ‘structureel verschillende theorieën op één lijn (worden) gesteld’ (Af., p. 18).

Nu is het inderdaad zo dat wanneer in *Speurtocht* de definitie van het utilitarisme zou worden gehanteerd die door C. en L. wordt gegeven, het scharen van liberale theoretici als Locke, Nozick, Hume en Hayek onder dit kopje onjuist zou zijn. In *Speurtocht* wordt echter iets anders met het begrip ‘utilitarisme’ bedoeld. Wat alle auteurs verbindt, die gerangschikt worden onder het utilitarisme, is dat zij het objectivistische autonomie-heteronomiemodel van de mens afwijzen. Op een enkele *slip of the pen* na komt men bij geen van deze auteurs ooit de begrippen zelfrealisatie, zelfbestemming, zelfontplooiing en dergelijke tegen, en zeker niet de gedachtenwereld die erachter schuilt. Voor al deze theoretici is de zelf zuiver empirisch, kunnen doeleinden slechts naar intensiteit gerangschikt worden, en heeft het individu een geprivilegieerde, slechts aan hemzelf voorbehouden volledige toegang tot die doeleinden. Aldus bezien kunnen theoretici als Locke, Nozick, Hume en Hayek wel degelijk tot het utilitarisme worden gerekend, naast Bentham, James Mill en

anderen, en is de indeling dus wel correct. In *Speurtocht* wordt natuurlijk niet ontkend dat er belangrijke verschillen bestaan tussen de diverse theoretici die tot het utilitarisme worden gerekend. Natuurlijk is het zo dat sommige liberalen evolutionair, anderen natuurrechtelijk en weer anderen Benthamiaans redeneren. Al deze verschillen zijn echter van ondergeschikt belang, vergeleken met de overeenkomsten in hun mensbeeld, die veel bepalender zijn voor hun visie op het individu, de groep, de samenleving en de staat.

Behalve onbegrip voor de definitie van het utilitarisme die in *Speurtocht* wordt gehanteerd, kan C. en L. ook verweten worden dat hun eigen definitie van het utilitarisme onvoldoende recht doet aan deze theoretische traditie in het algemeen. 'Een utilitarist' zo stellen C. en L. 'evalueert regels, beleid, sancties, instituties, verdelingen, of gedragingen aan de hand van slechts één criterium: een nuts criterium' (Af., p. 17). Tot zover akkoord, alhoewel daaraan toegevoegd zou moeten worden dat voor sommige utilitaristen iedere regel, institutie etc. onmiddellijk of op korte termijn aantoonbaar nuttig dient te zijn, terwijl voor anderen (Hayek bij voorbeeld) nut iets is dat vanzelf blijkt op de lange termijn op systeemniveau, uit onder andere gedragsaanpassingen van mensen. Volgens C. en L. volgt uit het feit dat utilitaristen alleen het nut als criterium gebruiken dat 'juist utilitaristen (...) in het algemeen weinig moeite hebben met de rechtvaardiging van het verschaffen van andere dan zuiver collectieve goederen zolang het maar het totale of gemiddelde "nut" verhoogt' (Af., p. 37). Het 'inzicht' dat daar volgens C. en L. aan ten grondslag ligt, is 'al bij Bentham zeer helder verwoord (...): de afnemende meeropbrengst van iedere volgende toevoeging aan de hoeveelheid "middelen" (inkomen etc.) aan het "welzijn" (nut, happiness, etc.) van een individu, hetgeen logisch leidt tot de conclusie dat het totale welzijn op samenlevingsniveau toeneemt bij een gelijkere verdeling van "middelen" over de populatie' (Af., p. 37). Zij concluderen dan dat 'een egalitaire verdeling (...) derhalve voor utilitaristen de voorkeur (zou) verdienen, ware het niet dat het totale welzijn ook afhangt van andere waarden, zoals de bescherming van eigendomsrechten' (Af., p. 37).

Zonder te willen ontkennen dat Bentham, en een enkele andere utilitarist er dergelijke opvattingen op na hielden, moet toch worden gesteld dat C. en L. hier voorbijgaan aan de kern van de argumentatie van de hoofdstroom binnen het utilitarisme, namelijk de zogenoemde *onvergelijkbaarheid van het nut tussen verschillende personen*, hetgeen samenhangt met het genoemde subjectivistische uitgangspunt van de utilitaristische theorie. Dit principe, dat wezenlijk is voor vrijwel alle liberale utilitaristen en een belangrijke rol speelt in de verklaring van onder andere marktpro-

cessen, behelst, kort gezegd, dat ieder individu anders is, waardoor het zeker niet evident is dat een bedelaar meer nut ontleent aan een extra gulden dan een miljonair. Hieruit volgt dat alleen ruilen op de markt het nut op samenlevingsniveau aantoonbaar vergroot, in tegenstelling tot een afgedwongen egalitaire verdeling.

Het idee dat utilitaristen slechts tegen een dergelijke egalitaire verdeling zouden zijn omdat andere waarden, zoals de bescherming van eigendom, ook het totale nut bepalen, is eveneens merkwaardig, zelfs als men redeneert vanuit de gedachtengang die volgens C. en L. karakteristiek is voor het utilitarisme. Want dan zou het eigendom, net als alle andere 'middelen', immers steeds gelijkelijk herverdeeld moeten worden teneinde het maatschappelijk nut te maximaleren!

Benthams opvattingen worden door C. en L. gepromoveerd tot de apex van het utilitarisme, terwijl zijn opvattingen niet meer zijn dan een idiosyncratische en historisch gezien betrekkelijk onbetekenende variant van het utilitarisme, dat over het algemeen Benthams overtrokken rationalisme afwijst, en zich baseert op de morele, sociale, en juridische tradities in de samenleving, in de overtuiging dat die bestaan omdat zij hun *nut* bewezen hebben, en zolang zij hun nut blijven bewijzen. In die visie zijn mensen geen nutsmaximerende automaten, maar wezens die hun opvattingen en gedrag aanpassen aan de omstandigheden, en steeds kiezen wat hen het nuttigst lijkt. Als gevolg daarvan veranderen ook de morele, sociale en juridische tradities geleidelijk aan, zonder dat dit bewust gewild of zelfs gepland zou kunnen worden door concrete personen.

4. De positie van J.S. Mill

Dan de indeling van J.S. Mill bij het ontplooiingsliberalisme. Volgens C. en L. is die onterecht, en behoort deze theoreticus tot het utilitarisme (Af., p. 8, p. 18-19). Het lijkt verstandig hier J.S. Mill zelf aan te halen. In hoofdstuk twee van een van zijn bekendste boeken, getiteld *Utilitarianism*, wordt door J.S. Mill beweerd dat 'there is no known Epicurean (i.e. utilitaristische, A.K.) theory of life which does not assign to the pleasures of the intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments, a much higher value as pleasures than to those of mere sensation. It must be admitted, however, that utilitarian writers in general have placed the superiority of mental over bodily pleasure chiefly in the greater permanency, safety, uncostliness etc., of the former – that is, in their circumstantial advantages rather than in their intrinsic nature. And on all these points utilitarians have fully proved their case; but they might

have taken the other, and, as it may be called, higher ground, with entire consistency. It is quite compatible with the principle of utility to recognise the fact, that some *kinds* (cursivering auteur) of pleasure are more desirable and more valuable than others. It would be absurd that while, in estimating all other things, quality is considered as well as quantity, the estimation of pleasures should be supposed to depend on quantity alone'.⁷ Twee pagina's verder concludeert hij dat 'it is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, are of a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides'.⁸ De tegenstrijdigheden waarin Mill hiermee verstrikt raakt en de afstand die hij daarmee feitelijk neemt van het utilitarisme was reeds voor zijn vrienden en tijdgenoten evident. Een van hen merkte reeds in 1870 op dat 'a consistent utilitarian can scarcely hold the difference of quality in pleasures in any sense: for if they differ otherwise than in what, speaking largely, may be called quantity, they are not mutually compatible, and in determining as to the preferability of one pleasure to another, we must then be guided by some considerations not contained in the idea or experience of the pleasure itself'.⁹ Niet slechts van het idee van een ongedifferentieerd nut als enig criterium wordt door Mill afstand genomen, maar ook, zo blijkt uit het bovenstaande, van de idee van de geprivilegieerde toegang. Socrates weet volgens hem immers ten minste net zo goed als de dwaas zelf hoe het voelt om een gelukkige dwaas te zijn, en is op grond daarvan in staat te oordelen dat het beter is (ook voor de dwaas!) een ongelukkige Socrates te zijn. Hiermee komt J.S. Mill buiten de utilitaristische traditie te staan, ook al is hij zijn leven lang zijn best blijven doen de principiële verschillen te bagatelliseren, die bestonden tussen hem en die traditie.

5. Privacy

In hoofdstuk zes van *Afscheid*, getiteld 'De samenleving: groepsprocessen en zelfregulerende orde', wordt de visie 'besproken' die in *Speurtocht* wordt gegeven op het begrip privacy. Daarin, zo stellen C. en L. 'speelt het begrip privacy uitsluitend een rol in de ontplooiingsvariant van het liberalisme, opgevat als het recht van het individu om zich te vrijwaren van bemoeienis door groepen die het individu bepaalde normen of gedragingen wensen voor te schrijven. In de utilitaristische variant van het liberalisme bestaat (...) geen recht op privacy, omdat in deze variant sociale controle door de groep gewenst wordt geacht in verband met de

daaruit voortvloeiende sociale cohesie' (Af., p. 55). Dit vinden zij een 'particuliere definiëring' (sic!) (Af., p. 55), die 'de kern van de zaak (mist)' (Af., p. 55) en een 'onwerkelijk beeld (schetst) van wat liberalen uit beide varianten op dit punt voor denkbeelden bezitten' (Af., p. 55). Daar ben ik het mee eens, en gelukkig is deze 'particuliere definiëring' dan ook niet terug te vinden in *Speurtocht*.

Wat staat er wel in *Speurtocht*? Een paar citaten op een rij: 'privacy zouden wij willen definiëren als de afwezigheid van sociale controle' (Sp., p. 66), 'in het utilitaristische liberalisme heeft het individu geen recht op privacy, *los van het recht op zijn lichaam, geest en eigendom*' (Sp., p. 67), en ten slotte: 'dat privacy vaak een gevolg is van het zich terugtrekken van het individu op zijn eigen domein moge zo zijn, maar dat maakt privacy nog niet tot een recht, dat wil zeggen tot een onderdeel van het eigen domein' (Sp., p. 67). Er staat dus niet dat de mens in de utilitaristische variant géén recht heeft op privacy. De hier cursief gedrukte bijzin is in dit geval van cruciale betekenis. Het door C. en L. in dit verband aangehaalde citaat van Hayek, geeft precies weer hoe utilitaristen zoals hij over dit onderwerp denken: 'the conception that *a man's house is his castle* and that nobody has a right even to take cognizance of his activities within it' (Af., p. 56). Met andere woorden: privacy is een waarde die volledig tot zijn recht komt als men het eigendom beschermt. Het recht op eigendom impliceert, brengt de mogelijkheid een sfeer van privacy te scheppen, waarvan men, als men dat wenst, gebruik van kan maken. Privacy is in deze opvatting alleen geen *apart* recht, waar men naast de andere rechten aanspraak op kan maken. Het is een afgeleide; niet meer, maar ook niet minder. In het ontplooiingsliberalisme daarentegen is privacy een zelfstandig recht, waar men ook aanspraak op kan maken indien men bij wijze van spreken geen 'castle' bezit.

Zoals in *Speurtocht* expliciet wordt aangegeven (Sp., p. 66n2) zijn de daar opgevoerde overwegingen omtrent privacy onder andere gebaseerd op studies van Arendt, Habermas en Moore over dit fenomeen. Vooral een aantal opmerkingen uit Arendts *The Human Condition* liggen ten grondslag aan wat in *Speurtocht* wordt gezegd over de verschillende liberale visies op privacy. In hoofdstuk I.6 van dit inmiddels klassieke werk wordt een onderscheid gemaakt tussen de Grieks-Romeinse kijk op het private en de moderne kijk daarop. In beide visies wordt uitgegaan van de dichotomie *privaat* versus *publiek*. Deze begrippen betekenden voor de antieken echter iets anders dan voor de modernen. De antieken onderscheidden het politieke (de *polis*) van het huishoudelijke (de *oikos*), en noemden het eerste publiek en het tweede *privaat*. De modernen daarentegen onderscheidden het sociale (inclusief het politieke) van het 'in-

tieme'. Zowel publiek als privaats hebben hier dus een andere betekenis. Arendt stelt naar mijn mening terecht dat Rousseau de 'ontdekker' was van het 'intieme'. 'He arrived at this discovery' zegt zij 'through a rebellion not against the oppression of the state but against society's unbearable perversion of the human heart, its intrusion upon an innermost region in man which until then had needed no special protection' (curs. A.K.).¹⁰ Het gecursiveerde deel van dit citaat geeft precies aan wat in *Speurtocht* wordt bedoeld, wanneer daar wordt gesproken van privacy als het ontbreken van sociale controle, als de 'onzichtbaarheid' van het doen en laten van het individu voor anderen (Sp., p. 67). En impliciet blijkt er al uit dat het in de achttiende eeuw – en dus ook voor de grondleggers van het utilitaristische liberalisme – nog een onbekend begrip was. Voordat Rousseau het introduceerde werd het immers op deze wijze niet gebruikt. Smith en Hume, en de andere achttiende-eeuwse grondleggers van het utilitaristische liberalisme, en in hun voetspoor ook hun negentiende- en twintigste-eeuwse opvolgers, hanteerden dan ook een andere dichotomie dan de moderne, die via Rousseau, Goethe, en J.S. Mill wél in het ont-plooiingsliberalisme terecht is gekomen. Dit was niet de antieke visie. Deze was voor de utilitaristen niet meer acceptabel, aangezien daarin alles wat niet tot de sfeer van het politieke kan worden gerekend tot de sfeer van het huishouden behoort. De centrale plaats die zij als eersten toekenden aan processen van ruil, handel en commercie, die noch tot de ene noch tot de andere sfeer kunnen worden gerekend, maakte de antieke visie tot een anachronisme. Aldus kwamen de utilitaristen tot het concept van het sociale (inclusief het huishouden) als de private sfeer en het tegenovergestelde van de politieke c.q. publieke sfeer. Privacy, als post-rousseauiaans idee dat het sociale nadrukkelijk uitsluit, heeft hierin geen expliciete plaats als apart recht.

6. Markt, schaarste en nut

In *Speurtocht* is de zelfregulerende orde een synoniem voor het begrip 'de markt' zoals dat in de economische theorie sedert de introductie van het subjectivistische kostenbegrip (rond 1880) wordt gebruikt. Daarom wordt gesproken van 'processen die overal optreden als gevolg van schaarste' (Sp., p. 22). 'Men herkent hierin wellicht reeds het marktmechanisme' wordt twee pagina's verder expliciet vermeld (Sp., p. 24). Daar staat ook waarom in *Speurtocht* zoveel mogelijk vermeden wordt te spreken van 'de markt'. De reden daarvan is dat 'de markt veelal gelijk gesteld wordt met geld, het bedrijfsleven en de accumulatie van materiële

goederen. Schaarste en de zelfregulerende ordening die daarvan het gevolg is, zijn echter universele verschijnselen. Zelfregulerende ordening die daarvan het gevolg is, zijn echter universele verschijnselen. Zelfregulerende ordening – arbeidsverdeling en ruil – vindt ook plaats binnen het gezin bij voorbeeld, al worden de kosten en baten daar niet in geld uitgedrukt. Bovendien uit zelfregulerende ordening zich niet slechts in de accumulatie van materiële goederen, maar ook in het ontstaan van een gemeenschappelijke taal bij voorbeeld' (Sp., p. 24). Om dit soort kritiek te voorkomen, is in *Speurtocht* het begrip 'markt' vervangen door het begrip 'zelfregulerende orde'.

Uit de opmerkingen die in *Afscheid* worden gemaakt over de economie (Af., vooral p. 9-10) valt op te maken dat C. en L. er toch van uitgaan dat argumentaties met behulp van het idee van de markt per definitie betrekking hebben op de materiële kant van het bestaan. Dit idee staat een goed begrip van het liberalisme in het algemeen en het utilitaristische liberalisme in het bijzonder in de weg. Het begrip 'zelfregulerende orde' c.q. 'markt', zoals dat in de liberale traditie wordt gebruikt, is gebaseerd op de subjectivistische idee van waarde (nut). Uitgaande van dit idee wordt gesteld dat alle zaken waar vraag naar is waarde (nut) hebben. De waarde van een zaak wordt dus gekoppeld aan de waardering en niet aan iets wat inherent is aan die zaak. Men kan deze gedachtengang ook verwoorden middels het begrip 'schaarste', dat evenals het begrip 'waarde' c.q. 'nut' subjectivistisch geïnterpreteerd wordt. Schaars is, wat het subject schaars vindt c.q. waar vraag naar is. Aldus omschreven heeft het onderscheid tussen materiële zaken met betrekking tot het aspect van waarde-nut-schaarste geen betekenis. Er bestaat geen principieel verschil tussen de beleving van een glas melk en de beleving van een aria in termen van nuttigheid. Zelfs het inkomen is in laatste instantie niet afhankelijk van de hoeveelheid geld of goederen die men in handen krijgt, maar van de individuele waardering ervan. De markt (en de economie als studie van de markt) heeft derhalve geenszins uitsluitend betrekking op de vergaring van tastbare zaken, maar heeft betrekking op alles waarop de begrippen waardering-nut-schaarste van toepassing zijn. Het gaat er daarbij steeds om dat de ene dienst 'betaald' wordt met de andere dienst. Geld of goederen hoeven daaraan niet te pas te komen, en het begrip 'dienst' moet zo ruim mogelijk geïnterpreteerd worden. Het denken in markttermen heeft niet betrekking op een bepaald soort menselijk handelen, maar op een aspect – het waarderings-nuttigheids-schaarste-aspect – van elk menselijk handelen.

Aldus de kern van het liberale denken over de zelfregulerende orde.¹¹ Het zal duidelijk zijn dat het een en ander met name belangrijk is voor

een goed begrip van de utilitaristische variant van het liberalisme, die geheel rond het nuttigheidsidee is opgebouwd. Ook in het ontplooiings-liberalisme wordt dit beeld van de zelfregulerende orde c.q. de markt echter volop gebruikt. Waar ontplooiingsdenkers in het liberalisme moeite mee hebben is niet dat nuttigheidsdenkers te materialistisch zouden zijn – dat zijn ze niet, zoals zoëven uiteengezet – maar dat ze altijd uitgaan van de feitelijke, empirische vraag, en dus de gegeven subjectieve waardering van zaken door individuen als uitgangspunt nemen, terwijl men naar hun mening soms van het ‘echte’ of ‘hogere’ in het individu uit zou moeten gaan, ook al waardeert het individu dat maar matig of in het geheel niet. In zoverre zij dit doen, stellen zij zich buiten het denken in markttermen en onderscheiden zij zich principieel van de utilitaristische liberalen.

7. Groepen

In hoofdstuk zes van *Afscheid* wordt ook hoofdstuk drie van *Speurtocht* becommentarieerd, dat gaat over groepen in de samenleving. De in *Speurtocht* gegeven definitie van de groep, te weten ‘een verzameling van individuen die meer met elkaar te maken hebben dan ieder van hen gemiddeld met anderen te maken heeft’ (Af., p. 58), is volgens C. en L. om twee redenen onjuist. In de eerste plaats wordt naar hun mening de groep in deze definitie te veel als een puur kwantitatief verschijnsel benaderd, terwijl in werkelijkheid ‘de invloed van groepen, op het individu, maar ook op de samenleving of de overheid (...) niet louter een functie is van de frequentie van individuele contacten, maar vooral van niet-individuele factoren als de status van een groep, de mate van ‘inclusiveness, de al dan niet hiërarchische structuur, de organisatiegraad, etc’ (Af., p. 49). Ten tweede zijn ‘in de liberale traditie vele voorbeelden te noemen van auteurs die groepen (of de samenleving als geheel) als meer zien dan de som van de samenstellende delen en die groepen derhalve niet louter als aggregaties van individuen beschouwen’ (Af., p. 49-50).

Ik ben het geheel met C. en L. eens. Groepen *zijn* meer de som der delen en invloed van groepen *is* niet alleen een functie van de frequentie van contacten tussen de groepsleden. Maar zijn dit punten van kritiek op *Speurtocht*? Daarin worden dergelijke dingen niet beweerd. Het is evident dat het veel of weinig met elkaar te maken hebben, niet alleen van de frequentie van de contacten afhangt, maar tevens van factoren als de organisatiegraad.

Hetzelfde geldt voor het tweede punt van kritiek. Misschien is de in

Afscheid gebezigde formulering dat ‘er vele voorbeelden (zijn) te noemen van auteurs die groepen (...) als meer zien dan de som van de samenstellende delen’ zelfs nog te zwak. Waarschijnlijk zijn alle liberale auteurs deze mening toegedaan. Mij is althans geen enkele liberale auteur bekend die groepen ziet als verzamelingen op zichzelf staande individuen.

In *Speurtocht* worden twee verschillende probleemvelden onderscheiden: de verhouding tussen groep en individu enerzijds, en de verhouding tussen groep en maatschappij anderzijds. De kritiek van C. en L. betreft vooral het eerste probleemveld. Een van hun tegenwerpingen betreft het feit dat het verschijnsel van groepsvorming in *Speurtocht* niet gedifferentieerd genoeg zou worden benaderd (Af., p. 58). Zo zijn er volgens C. en L. groepen ‘waarvan een socialiserende, normbepalende en conformerende werking uitgaat – zoals de familie, de sociaal-culturele groep, de etnische groep’ (Af., p. 57). Daarnaast zijn er echter ook ‘groepen die niet direct relevant zijn voor de overdracht en handhaving van normen en waarden, zoals vrije associaties (verenigingen, belangengroepen, etc.) en bij (sic) organisaties op maatschappelijk of economisch gebied (bij voorbeeld firma’s, vakbonden)’ die opereren op een vrije markt’ (Af., p. 57). De auteurs van *Afscheid* menen dat de tweede soort groepen ‘een totaal andere rol (speelt) dan de sociale groepen die de normen en waarden van individuen socialiseren, de sociale controle uitoefenen, of die individuen effectief tot conformisme kunnen dwingen’ (Af. p. 57-58). Algemene uitspraken over de invloed van de groep op het individu zijn dus onmogelijk, aldus C. en L..

De indruk wordt gewekt dat het hier een logisch-analytisch onderscheid betreft. Naar mijn overtuiging gaat het hier echter om een empirische uitspraak, en wel een aantoonbaar onjuiste empirische uitspraak. Dit klassieke schema van enerzijds zakelijke groepen en anderzijds groepen met een hoge graad van intimiteit en emotionaliteit, waarin geheel verschillende gedragsregels en motieven een rol spelen, is gekunsteld en onwerkkelijk. De organisatie waar iemand werkt, en de collega’s die hij daar heeft, hebben vaak een grotere emotionele en morele invloed op een individu dan zijn gezin, laat staan zijn ‘etnische groep’. Een abstracte tweedeling, zoals die in *Afscheid* wordt gemaakt is empirisch gezien van zeer betrekkelijke waarde. De werkelijkheid is er een van ‘meer en minder’, niet van ‘wel en niet’ en staat geheel los van de vraag wat voor soort groep het betreft.

De stelling die in *Speurtocht* wordt verdedigd, is dat de invloed van de groep op het individu empirisch gezien erg ver *kan* gaan (p. 60). Er wordt dus beslist niet gesteld dat deze invloed feitelijk altijd ver gaat. Indien en voor zover de invloed van de groep op het individu inderdaad

ver gaat, zo luidt de tweede stelling in *Speurtocht*, zullen utilitaristische liberalen daarover in het algemeen wat gunstiger denken dan ontplooiingsliberalen. Dit duidt niet op een empirisch meningsverschil tussen de twee varianten van het liberalisme, maar is een rechtstreeks gevolg van hun verschillende mensbeeld.¹² Indien men gelooft in het bestaan van zoiets als autonomie zal men veel sneller tot de conclusie komen dat er sprake is van ongeoorloofde sociale controle, dwang tot conformisme, en 'exit'-barrières. Indien men daar niet in gelooft zal men die conclusie niet zo snel trekken en juist wijzen op de behoefte van het groepslid aan sociale controle en conformisme.¹³ Daarom is het voor utilitaristen ook gemakkelijker de invloed van de groep op het individu positief in te schatten.

Ten slotte moet hier nog iets worden gezegd over de historische gefundeerdheid van wat in *Speurtocht* wordt beschreven als de utilitaristische en de ontplooiingsvisie op het groepsverschijnsel. Volgens C. en L. is deze erg mager (Af., p. 50-51, 58, 61). Zij noemen een aantal liberale theoretici die niet binnen de gebruikte categorieën zouden vallen. Zo wordt Hayek bij voorbeeld genoemd als een voorbeeld van een utilitarist die een wat negatievere visie heeft op de invloed van de groep op de maatschappij als geheel, terwijl die volgens *Speurtocht* toch kenmerkend was voor ontplooiingsliberalen. 'Wanneer men het scala van liberale theorieën overziet, dan lijkt ons slechts één conclusie gewettigd, namelijk dat vrijwel alle liberalen, tot welke analytische variant men ze (sic) ook rekent, een ambivalente positie innemen aangaande de dis- en eufuncties van groepen voor de door liberalen gewenste vrije samenleving', aldus C. en L. (Af., p. 51).

Het laatste is natuurlijk juist, maar kan niet worden beschouwd als een kritiek op *Speurtocht*, aangezien daarin iets soortgelijks wordt beweerd (Sp., p. 58). Waar het om gaat is dat er in de benadering van het verschijnsel groepen, ondanks de ambivalentie die bij de meeste liberale denkers terug is te vinden, in de twee varianten van het liberalisme een onmiskenbaar verschil bestaat in de aandacht voor en de nadruk op de positieve danwel de negatieve kanten van dit verschijnsel met betrekking tot de vrijheid van het individu. In het utilitarisme ligt de nadruk duidelijk op de 'eufuncties' van groepen, in het ontplooiingsliberalisme duidelijk op de 'disfuncties'. Wanneer utilitaristen afkeurend over 'groepsvorming' of 'facties' spreken, slaat dit over het algemeen op kongsi's in de politiek of kongsi's die langs politieke weg de mogelijkheid van concurrentie trachten te bemoeilijken of te elimineren. Dit geldt zeker voor een auteur als Hayek.¹⁴ Ook uit het feit dat in hun werk vaak een aparte analyse van de sociaal-psychologische consequenties van groepsvorming voor het

individu ontbreekt, blijkt wel dat zij dit verschijnsel over het algemeen niet rekenen tot de belangrijkste items van de problematiek van mens en maatschappij. Een heel ander beeld doemt op uit de werken van de ontplooiingsliberalen. De problematiek van groepsdruk en conformisme bij voorbeeld, zoals geschetst in J.S. Mills *On Liberty*, was destijds een primeur in de liberale traditie, die door de toenmalige utilitaristen niet alleen met verwondering, maar ook met afkeuring werd gelezen.

8. Democratie en republikenisme

In het voorlaatste hoofdstuk van *Afscheid* wordt hoofdstuk vier van *Speurtocht* becommentarieerd dat gaat over de democratische rechtsstaat. Een belangrijk punt van kritiek op *Speurtocht*, dat overigens vaker terugkomt in *Afscheid* (zie naast p. 75-77 vooral p. 25-28 en p. 101), is dat daarin, logisch zowel als historisch, niet adequaat wordt weergegeven in welke verhouding de liberale theorie en de democratische theorie tot elkaar staan. Ik behandel eerst de 'logische' argumentatie, en daarna de 'historische'. Volgens C. en L. 'is er een logische, een intrinsieke relatie tussen (positieve) vrijheid en politieke begrippen als self-government, participatie en democratie; een logisch verband dat bij het negatieve vrijheidsbegrip ontbreekt' (Af., p. 25). Een pagina verderop in *Afscheid* wordt dit nog eens in andere bewoordingen herhaald; 'in liberale theorieën waar de *autonome* mens (in tegenstelling tot de louter 'ongehinderde' mens van de klassiek-liberale theoretici) centraal staat, zoals bij Von Humboldt, Kant en Rawls, is het ons inziens (...) theoretisch noodzakelijk om problemen van zelfbestemming direct in verband te brengen met democratische invloed en controle, niet alleen op de besluitvormingsprocessen, maar ook met betrekking tot de inrichting van de samenleving (instuties, basisstructuren van rechtvaardige samenwerking, de constitutie)' (Af., p. 26).

Volgens C. en L. gaat *Speurtocht* geheel ten onrechte aan dit logische verband voorbij, als gevolg waarvan het hoofdstuk over de democratische rechtsstaat aan een structureel manco zou lijden. In plaats van de tweedeling in utilitaristisch en ontplooiingsliberalisme, die in alle andere hoofdstukken wordt gebruikt, in dit hoofdstuk te elimineren met het argument dat het verschil van opvatting tussen deze twee stromingen over de inhoud van het individuele domein niet relevant is voor de vraag hoe het individuele domein gewaarborgd moet worden, had duidelijk moeten worden gemaakt dat er een intrinsiek verband is tussen (in ieder geval) het ontplooiingsliberalisme en de democratie. Volgens C. en L. wordt

dit intrinsieke verband in *Speurtocht* 'veronachtzaamd' (Af., p. 77). Zij beroepen zich in deze op Isaiah Berlin (Af., p. 122n5). Die is op dit punt echter niet eenduidig. C. en L. verwijzen naar het feit dat deze auteur met betrekking tot de logische connectie tussen democratie en vrijheid stelt dat 'it is in this difference that the great contrast between the two concepts of negative and positive liberty, in the end, consists.'¹⁵ Een paar pagina's verder in hetzelfde artikel begint echter een paragraaf met de titel *The retreat into the inner citadel* waarin gewezen wordt op het positieve vrijheidsidee van de Griekse stoïcijnen na de val van de stadsstaten en van de Romeinse stoïcijnen na de val van de Republiek¹⁶, waarin het democratisch zelfbestuur geen enkele rol speelt.

Van een *logisch* verband is mijns inziens dan ook geen sprake. Vele theoretici die van het autonomieconcept uitgaan, bekritisieren juist het feit dat dit verband zo vaak wordt gemaakt terwijl daar geen enkele logische reden toe is. Ze redeneren dat men het zelfbestuur van een collectiviteit niet zomaar op één lijn kan stellen met het zelfbestuur van een individu, omdat een collectiviteit nu eenmaal wat anders is dan een individu.

Wat niet kan worden ontkend is dat er een *historisch* verband bestaat tussen de positieve vrijheidsidee en de democratie. Sterker nog: het autonomieconcept van de Grieken verwees eerst naar democratisch zelfbestuur, en pas later, vooral sedert de Macedonische tijd, werd het meer en meer toegepast op het individu. Daaruit kan echter niet worden afgeleid dat er dus wel een logisch verband zal bestaan tussen deze twee verschillende betekenissen van autonomie c.q. positieve vrijheid.

Een hiermee samenhangende vraag is of in *Speurtocht* de feitelijke ontwikkeling in het denken over de democratie, die te traceren is in de liberale traditie, adequaat is weergegeven. Volgens C. en L. wordt in *Speurtocht* verwaarloosd dat (in ieder geval) de ontplooiingsliberalen democratisch zelfbestuur als 'een waarde op zichzelf zien' (Af., p. 26), waarmee waarschijnlijk bedoeld wordt dat vele ontplooiingsliberalen democratisch zelfbestuur zouden zien als een noodzakelijk of in ieder geval belangrijk onderdeel van de ontplooiing van de mens, los van zijn instrumentele waarde. Ter onderbouwing van deze stelling wordt door C. en L. een drietal citaten gegeven van J.S. Mill, John Dewey en T.H. Green, die echter weinig zeggen over het verband dat ontplooiingsliberalen zouden leggen tussen vrijheid en democratie. Het citaat van J.S. Mill bij voorbeeld – 'the participation of all in these benefits [the benefits of representative government] is the ideally perfect conception of free government' (Af., p. 26) – zegt alleen iets over de 'benefits van democratie, en dan nota bene nog van 'representative' in plaats van participatieve democratie!

Ook voor deze denkers was democratische participatie eerst en vooral het recht op deelname aan de verkiezing van vertegenwoordigers, ter bescherming van het individuele domein, en pas in tweede instantie en in veel mindere mate verwees het naar participatieve c.q. directe democratie, opgevat als middel ter zelfverwerkelijking. Voor zover zij participatie al propageerden, was het vrijwel uitsluitend op het lage niveau van gemeenten en (soms) bedrijven, met vele restricties, en zeker niet alleen, of zelfs maar primair ten behoeve van de ontplooiing van het individu. Zo schrijft J.S. Mill bij voorbeeld in zijn *Conditions on Representative Government*: 'The common business of life, which must necessarily be performed by each individual or family for themselves, will call forth some amount of intelligence and practical ability, within a certain narrow range of ideas'.¹⁷ Het gaat mij hier vooral om de eerste helft van de zin, waaruit duidelijk blijkt dat ook Mill de mening was toegedaan dat de meeste van 's mensen doeleinden niet in de politieke sfeer liggen. Zoals het tweede deel van de zin aangeeft, leidt dit naar zijn mening tot een wat beperkte, geestelijke horizon, waaraan naar Mills mening een tegenwicht kan worden gegeven door politieke participatie. Dit is echter zeker niet zijn voornaamste argument voor politieke participatie. Dàt is het feit dat 'the rights and the interests of every or any person are only secure from being disregarded when the person interested is himself able, and habitually disposed, to stand up for them', want 'each is the only safe guardian of his own rights and interests'.¹⁸ Deze twee overwegingen tezamen leiden volgens Mill tot de conclusie dat 'it is evident that the only government which can fully satisfy all the exigencies of the social state is one in which the whole people participate'.¹⁹ Maar wie nu meent dat Mill hier een pleidooi houdt voor directe democratie heeft het mis. Want 'since all cannot, in a community exceeding a single small town, participate personally in any but some very minor portions of the public business, it follows that the ideal type of a perfect government must be representative'.²⁰

Ook de (weinige) opmerkingen die T.H. Green maakt over democratie, onder andere in zijn hoofdwerk, de *Lectures on the Principles of Political Obligation*, geven aan dat de verschillen tussen ontplooiingsliberalen en utilitaristen op dit punt veeleer gradueel dan principieel zijn.²¹ Samenvattend: ook voor ontplooiingsliberalen is de democratie primair een representatieve democratie met een instrumentele waarde; zij dient vooral ter bescherming van het individuele domein. Het druist in tegen de geest en de letter van hun werk te beweren dat hun democratietheorie fundamenteel anders is dan die van de utilitaristen, ook al zijn er soms duidelijke verschillen te onderkennen.

In samenhang met het vraagstuk van participatie merken C. en L. op dat in *Speurtocht* 'de suggestie (wordt) gewekt dat 'het' liberalisme in de keuze tussen *homme* en *citoyen* altijd opteert voor *homme*' (Af., p. 101). Dat achten zij onjuist, want 'met deze opvatting wordt geheel en al voorbijgegaan aan het *republikaanse*, de idee dat burgers van een democratische samenleving, willen zij hun fundamentele rechten en vrijheden in stand houden, bereid moeten zijn aan het publieke leven deel te nemen. Daarbij is van belang dat republikaanse niet samenvalt met één van beide, door de werkgroep onderscheiden varianten, maar dat het idee van burgerzin onderschreven wordt door bij voorbeeld de door de werkgroep in de utilitaristische variant geplaatste De Tocqueville en de in de ontplooiingsvariant geplaatste Rawls' (Af., p. 101). Ook deze kritiek is naar mijn idee onterecht.

Het republikaanse is een traditie in het politieke denken die teruggaat tot de Griekse stadsstaat en de Romeinse republiek, waarin het burgerschap wordt gezien als wezenlijk voor de constituering en de vervolmaking van de zelf. De stelling van C. en L. dat het republikaanse de idee is dat burgers van een democratische samenleving, *willen zij hun fundamentele rechten en vrijheden in stand houden* (curs. A.K.), bereid moeten zijn aan het publieke leven deel te nemen, gaat voorbij aan de essentie van deze traditie. Deelname aan de politieke besluitvorming om fundamentele rechten en vrijheden van het individu in stand te houden is de essentie van het liberale, niet van het republikeinse denken over de verhouding tussen vrijheid en democratie.

Er wordt in *Speurtocht* aan het republikaanse 'voorbijgegaan', omdat het republikaanse, in tegenstelling tot wat C. en L. beweren, geen deel uitmaakt van het liberalisme. In tegendeel, het utilitaristische liberalisme is grotendeels in reactie op het republikaanse ontstaan, en vervangt het voor die traditie kenmerkende concept van de burgerlijke deugdzaamheid en het daarop gebaseerde mens- en wereldbeeld door het concept van het eigenbelang en een daarmee samenhangend ander mens- en wereldbeeld.²² In het ontplooiingsliberalisme komen weliswaar veel elementen voor die afgeleid zijn van het republikaanse, maar zo sterk getransformeerd dat ook deze variant niet adequaat omschreven kan worden als republikeins liberalisme. Het concept van de autonomie bij voorbeeld heeft een republikeinse oorsprong, maar waar dit concept in die traditie refereert naar het leven in de *polis*²³, daar wordt het in het ontplooiingsliberalisme toegepast op het individu.

9. Nogmaals democratie

Geldt voor de logische, noodzakelijke connectie tussen (positieve) vrijheid en democratie dat deze in *Speurtocht* wordt 'veronachtzaamd', aldus C. en L., voor de historische connectie tussen liberalisme en democratie geldt het omgekeerde. 'Ons punt is dat de identificatie van liberalisme en democratie pas na veel strubbelingen en pas laat in de vorige eeuw tot stand is gebracht en dat deze vereenzelviging noch in theorie, noch in praktijk (...) vanzelfsprekend was (...)' (Af., p. 78-79). Nu is het zondermeer een feit dat de vele achttiende-eeuwse liberale denkers geen democraten waren, maar dat is ook niet zo verwonderlijk, aangezien het moderne idee van democratie toen nog niet ontwikkeld was en men democratie over het algemeen vereenzelvigde met het politieke systeem zoals dat op sommige tijden en plaatsen in antieke stadsstaten min of meer heeft bestaan. Vanuit die optiek bezien is de democratie ook inderdaad onverenigbaar met het liberalisme. De concepten van representativiteit, vertegenwoordiging en individueel kiesrecht, die kenmerkend zijn voor het moderne democratiebegrip, zijn tegen het einde van de achttiende eeuw voor het eerst geformuleerd en in de loop van de negentiende eeuw verder uitgekristalliseerd. De opvattingen van liberale theoretici zijn over het algemeen met deze ontwikkeling meegegaan. Reeds in een zeer vroeg stadium, vooral na de ontluistering die volgde op Napoleons toenemende caesarisme, zagen de meeste liberale theoretici al in dat het volk zeggenschap diende te hebben over de staat, dat de soevereiniteit in laatste instantie bij het volk berustte. Dit is wat in *Speurtocht* bedoeld was, en wanneer men het in die zin leest kan men heel wel stellen dat de meeste liberalen uit heden en verleden de democratie zien als een noodzakelijke (maar onvoldoende) voorwaarde voor de bescherming van het individuele domein (Sp., p. 99n1). Uitgesproken tegenstander van de democratie waren zij in ieder geval vrijwel nooit, al vonden zij de beginselen van de rechtsstaat, de checks en balances, en de scheiding der machten vaak belangrijker.

10. Het contractdenken

Over wat in *Speurtocht* wordt gesteld met betrekking tot de grondslag van de staat (Sp., p. 89-95), met name de sociaal contract-idee als het fundament van de liberale staatsopvatting, zijn C. en L. uitgesproken ontevreden. Er zijn volgens hen tal van liberale denkers die niets van de sociaal-contractgedachte moeten hebben, en bovendien bestaat 'de' so-

ciaal-contractgedachte niet. 'Het contract à la Hobbes of Locke is heel anders gefundeerd dan het contract à la Kant of Rawls' (Af., p. 78).

Wanneer in *Speurtocht* wordt gesproken over de sociaal-contactidee impliceert dit echter gezinszins dat van de veronderstelling wordt uitgegaan dat 'de' sociaal-contractidee bestaat. Het feit dat het sociaal contract van bij voorbeeld Hobbes 'heel anders' is gefundeerd dan dat van bij voorbeeld Rawls is echter veel minder relevant voor het betoog in *Speurtocht*, waarin het niet om de verschillen, maar om de vele overeenkomsten gaat.

Dit brengt mij op de stelling dat er 'tal van liberale denkers (zijn) die niets van de sociaal-contractgedachte moeten hebben'. C. en L. veronderstellen ten onrechte dat in *Speurtocht* de Lockeaanse variant van het sociaal-contractdenken wordt 'omarmd' (Af., p. 78-79). In dat geschrift wordt Humes kritiek op deze variant besproken en overgenomen (Sp., p. 91). In *Speurtocht* is het niet om het Lockeaanse sociaal-contractdenken te doen, maar om het sociaal-contractdenken in het algemeen. De kern van dit denken is dat de mens politieke autoriteit uit eigenbelang accepteert, zolang de nadelen van de door deze politieke autoriteit opgelegde regels niet opwegen tegen de voordelen ervan. Met nadere woorden: de staat is de hoeder van het eigenbelang van een ieder. In de rationalistische variant van het sociaal-contractdenken wordt deze acceptatie gezien als de resultante van een bewuste overweging, in de niet-rationalistische variant van het sociaal-contractdenken als een achteraf te maken rationalisatie cq. rechtvaardiging. De meeste liberale auteurs gaan uit van het tweede, subtielere soort sociaal-contractdenken. Wanneer men, zoals C. en L., dit denken inperkt tot de rationalistische variant ervan, blijven er inderdaad niet veel liberale auteurs over die er 'iets van moeten hebben'. Het is zelfs maar de vraag of zelfs Locke zijn sociaal contract wel bedoeld heeft als een bewuste 'afpraak'. Dat doet echter niets af aan het feit dat de meeste liberalen de staat zien als institutie in het eigenbelang van ieder mens. Dat is wat hen allen verbindt, en hen onderscheidt van bij voorbeeld marxisten, die de staat veeleer zien als instrument van het eigenbelang van *bepaalde* mensen.

11. De liberale traditie

Afscheid wordt besloten met een kort hoofdstukje dat, in tegenstelling tot de andere, geen 'immanente' kritiek op *Speurtocht* bevat, maar het geschrift zelf situeert binnen de liberale traditie. C. en L. introduceren hier het onderscheid in 'Brits' en 'Frans' liberalisme, en stellen dit onder-

scheid gelijk and het onderscheid tussen utilitarisme en ontplooiingsliberalisme dat in *Speurtocht* wordt gebruikt (Af., p. 114). In *Het liberale mensbeeld opnieuw bezien* heb ik reeds uiteengezet dat dit niet correct is. Het achttiende-eeuwse Franse liberalisme lijkt in de meeste opzichten veel meer op het achttiende-eeuwse Britse liberalisme dan op het ontplooiingsliberalisme, dat pas tegen het eind van die eeuw in Duitsland ontstaat, en pas in het begin van de negentiende eeuw naar Engeland werd geëxporteerd.

Maar wat hier van groter belang is: C. en L. menen dat *Speurtocht* door de afwijzing van het Franse, c.q. het ontplooiingsliberalisme, dat naar hun idee juist kenmerkend is voor de Nederlandse liberale traditie, in een paradoxale positie komt te verkeren, 'temeer daar die afwijzing gebeurt in naam van het 'Britse' liberalisme, waarin *traditie* een centrale rol speelt' (Af., p. 115). Deze kritiek miskent de betekenis van het begrip 'traditie' in het liberalisme. Eén van de aspecten daarvan is namelijk dat tradities niet stoppen bij de landsgrenzen. Aldus geredeneerd kan men niet zinvol spreken over de Nederlandse traditie van het liberalisme, maar alleen over het Nederlandse liberalisme als een onderdeel van de liberale traditie in het algemeen. In dit specifieke geval is dat trouwens wel bijzonder evident; denk maar aan de grote intellectuele schuld ten opzichte van het buitenland die zelfs een man als Thorbecke had. Alleen hierom al is de keuze voor het utilitarisme geen breuk met de traditie.

Maar bovendien is het onjuist te stellen dat 'het Nederlandse liberalisme in het algemeen en de belichaming ervan door de VVD in het bijzonder (...) zonneklaar (...) in de traditie van de Franse Verlichting (staan)' (Af., p. 114). Een opsomming geven van een aantal politieke leuzen, zoals C. en L. doen, is ter onderbouwing van deze bewering onvoldoende, omdat zulke leuzen van alles kunnen betekenen en vaak niet van opportunisme ontbloot zijn. De stelling van C. en L. gaat ook voorbij aan de grote verschillen die altijd tussen liberalen in Nederland hebben bestaan met betrekking tot concepten als vrijheid, marktwerking etc. En ten slotte geeft hij geen verklaring voor het feit dat zich in de geschiedenis van het Nederlandse liberalisme herhaaldelijk politieke afsplitsingen hebben voorgedaan, en dat lange tijd verschillende liberale groeperingen naast elkaar hebben bestaan in de politiek. De paradox die C. en L. signaleren bestaat naar mijn mening dus niet.

12. Besluit

Wat is de algemene conclusie die uit het bovenstaande betoog getrokken

kan worden? Naar mijn idee kan die niet anders luiden dan dat *Afscheid van de Verlichting, liberalen in verwarring over eigen gedachtengoed* als kritiek niet geslaagd is. Toch verdient het geschrift veel waardering. Discussies als die tussen ondergetekende en de auteurs van *Afscheid* worden in de Nederlandse politicologie en de Nederlandse politiek vrijwel niet gevoerd, terwijl ze naar mijn idee wel noodzakelijk zijn, omdat aan funderingsvraagstukken uiteindelijk niet straffeloos voorbij kan worden gegaan.

Noten

1. Het werd geschreven onder begeleiding van een werkgroep met de volgende samenstelling: prof. dr. U. Rosenthal (voorzitter), mr. drs. F. Bolkestein, drs. B. Crouwers, prof. dr. J.A.A. van Doorn, dr. K. Groenveld en mr. drs. H. Langman, en gepresenteerd op de landelijke partijdag ter gelegenheid van het veertigjarig bestaan van de VVD, op 29 januari 1988.

2. Zie: *Beleid en Maatschappij*, jaarg. XVI, maart/april 1989, p. 89-100.

3. Een uitgebreidere versie van dit artikel is verkrijgbaar bij de auteur.

4. Het gaat daarbij, zo stellen C. en L., 'voor een belangrijk deel om zaken die niet direct te maken hebben met een specifiek mensbeeld, maar eerder met algemene vragen als wat een 'zelf' is (...)' (p. 28). Naar mijn idee is weinig wezenlijker dan dergelijke vragen in een discussie omtrent mensbeelden.

5. In *Het liberale mensbeeld opnieuw bezien* wordt het idee van de authenticiteit als voorbeeld uitgewerkt.

6. Het positieve vrijheidsdenken is, zoals bekend mag worden verondersteld, niet alleen kenmerkend voor het ontplooiingsliberalisme, maar tevens onder andere voor veel varianten van het socialistisch gedachtengoed.

7. *Utilitarianism* werd gepubliceerd in 1863. De gebruikte editie is van Dent and Sons, uit 1972 (hedr. 1980). Het citaat staat op p. 7.

8. *Ibid.*, p. 9.

9. Aangehaald door H.B. Acton in zijn voorwoord bij de gebruikte editie, p. xiii.

10. H. Ahrendt, *The Human Condition*, Chicago en Londen 1958, p. 39.

11. Het is mij natuurlijk bekend dat klassieke liberalen als Adam Smith althans ten dele van een objectieve waardeleer uitgingen. Naar mijn idee dient dit echter beschouwd te worden als een inconsistentie in hun denken, die door latere liberale auteurs is weggezuiverd. Wezenlijk voor de liberale traditie was die leer dus niet, in tegenstelling tot de subjectieve waardeleer.

12. En, zoals in *Speurtocht* ook wordt gememoreerd, van het feit dat zij onder verschillende historische omstandigheden zijn ontstaan. Zie aldaar p. 65-66.

13. Ik ben in *Het liberale mensbeeld opnieuw bezien* uitgebreid op deze zaken ingegaan, en volsta daarom hier met ernaar te verwijzen.

14. Zie zijn *Law, Legislation and Liberty*, Londen 1982 (1973) hst. 10.

15. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford etc. 1979 (1969), p. 130.

16. *Ibid.*, p. 135-141.

17. J.S. Mill, *Conditions on Representative Government*, Londen etc. 1980 (1861), p. 204.

18. *Ibid.*, p. 208.

19. *Ibid.*, p. 217.

20. *Ibid.*, p. 217-218.

21. T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Cambridge etc. 1986 (1895), p. 93-98.

22. Men leze hierover vooral de geschriften van J.G.A. Pocock.

23. C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge etc. 1989 (1988), hst. 2, en K. Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit*, München 1985, p. 189-207.