

De Utopie van de Negatieve Vrijheid

Het gevaar en het belang van de hedendaagse Utopie



**Thesis ter voltooiing van het “Master with Honours” Programma
Filosofie**

Leerstoelgroep: Wijsgerige Antropologie

Te behalen ECTS: 24

Aantal woorden: 34496

Auteur: Drs. N.J.T. Compen

Studentnummer: 290221

Begeleider: Dr. G.H. van Oenen

Adviseur: Prof. Dr. J. de Mul

Rotterdam, 29 juli 2013

Inhoudsopgave

I. Inleiding	4
1. Totstandkoming en analyse van een Utopie	8
1.1 J.S. Mill: voorvechter van de individuele vrijheid	9
1.2 Berlin: waken voor een reductie van de vrijheid	14
1.3 Van Liberalisme naar Neoliberalisme: de ' <i>common sense</i> '	18
1.4 De ' <i>common sense</i> ' en Taylor's kritiek	23
1.5 Individuele vrijheid en de 'collectieve noodzaak'	26
1.6 Conclusie: het ambivalente karakter van de vrijheid	30
2. De Verlichting: De Vrijheid verdonkeremaand	32
2.1 Cijfers liegen niet: kwantificering als 'voetboei van het denken'	35
2.2 Van kwantificering naar institutionele dwang	38
2.3 Macro-politieke consequenties	43
2.4 Conclusie: gevaarlijk 'Verlichte' vrijheid	48
3. De 'vrije markt' als producent van de vrijheid	53
3.1 De vrijheid tussen 'retoriek' en 'werkelijkheid'	55
3.2 Vrijheid en arbeid: fysieke 'kolonisatie'	58
3.3 Vrijheid en consumptie: mentale 'kolonisatie'	66
3.4 De dialectiek van de bevrijding: de weg naar totale 'subsumptie'	72
3.5 Conclusie: tussen heteronomie en autonomie	76
4. Naar een ander bestaan	80
4.1 Foucault en de Frankfurter Schule over 'het verzet'	81
4.2 Voorbij de 'individuele levenspolitiek'	88
4.3 Herwaardering van de Utopie	94

4.4	Conclusie: (ir)rationele (wan)hoop	99
II.	Literatuurlijst	102
III.	Internetbronnen	106
IV.	Summary. "The Utopia of Negative Freedom"	108

I. *Inleiding*

Een filosoof mag zich nimmer laten verleiden fenomenen als 'gewoon' of 'natuurlijk' te beschouwen. Het is de taak van de filosoof door te vragen waar anderen stoppen: wanneer hij hoort dat 'iets nu eenmaal zo is', is hij op zijn hoede: *waarom* wordt iets als vanzelfsprekend beschouwd? Zo is het ook met de vrijheid: wanneer een term zo vaak gebruikt wordt dat niemand zijn betekenis nog lijkt te bevragen, dienen we op onze hoede te zijn. Zoals in het verleden vaak is gebleken, maakt deze term zich kwetsbaar voor misbruik. Dit zal een ieder beamen. De gedachte echter dat deze term heden ten dage mogelijkerwijs evenzeer misbruikt wordt, zal door velen met ongeloof worden beantwoord.

Bij diegenen die zich niet laten leiden door sentiment, zal echter al snel het gevoel bekruipen dat er iets merkwaardigs aan de hand is met onze vrijheid: hoewel we het er in grote lijnen over eens zijn dat we 'vrij' zijn, – we zijn vrij om te stemmen, om onze mening te uiten, ons geloof te belijden, enzovoorts – bekruipt ons toch van tijd tot tijd een unheimisch gevoel: ons leven lijkt steeds meer opgeslokt te worden door allerhande activiteiten die we niet uit de weg lijken te kunnen gaan. Werk, opvoeding, hobby's, huishoudelijk taken, enzovoorts: wij zijn altijd druk. Het gevolg is een goed bedoelde *Sire* campagne waarmee de overheid tracht haar burgers er op te wijzen het 'altijd drukke leven' niet aan de volgende generatie door te geven.

Ons leven lijkt zich zo in een spanningsveld tussen vrijheid en verplichting te voltrekken. Het paradoxale gevoel ten opzichte van onze vrijheid, welke ons dikwijls bekruipt, getuigt echter niet van een onvermogen helder te denken. De vrijheid welke ons 'ter beschikking staat' is namelijk *zelf* paradoxaal van aard. Het probleem van de maatschappij gaat verder dan het feit dat we 'meer tijd vrij moeten maken'. Zoals we in deze thesis zullen zien is de hierboven beschreven 'paradox' onderdeel van een bredere filosofie waarin vrijheid en dwang vrijwel naadloos in elkaar overlopen.

Deze paradoxale aard komt ook tot uiting in de titel van deze thesis: 'De Utopie van de Negatieve Vrijheid'.¹ De Utopie verkondigt dat de beste beschermheer van de vrijheid zich

1 Met Utopie bedoelen we hier vooraleerst een 'onmogelijk idee', welke het bestaan – of de mogelijkheid – van een perfect harmonieuze sociaal-economische orde uitdrukt. Zij kan in tweeërlei zin onmogelijk zijn: ten eerste kan zij logisch onmogelijk zijn, – haar premissen leiden tot contradicties – en ten tweede kan zij vanuit het huidige sociaal-economische systeem als 'onmogelijk idee' of Utopie worden bestempeld. Zij poneert zo een (ruwe) schets van een toekomstige samenleving, waarin de huidige maatschappelijke kwalen zijn verholpen, of worden verholpen.

niet bezighoudt met de invulling van onze vrijheid, maar dat deze invulling aan het individu overgelaten moet worden. Wanneer de machthebbers deze gedachte respecteren, zal dit leiden tot een harmonieuze samenleving waarin één ieder vrijelijk over zijn of haar lot kan beslissen. We zullen echter zien dat juist deze 'Utopische' gedachte – in haar argument voor de vrijheid – ingrijpende veranderingen binnen mens en maatschappij mogelijk maakt.

Voor velen zal de bovenstaande Utopie niet 'Utopisch', maar juist '*common sense*' lijken. Dit is zij ook. De bovenstaande gedachte is, zoals we in het eerste hoofdstuk zullen zien, in de twintigste eeuw, – onder aanvoering van het (neo)liberalisme – dominant geworden. 'De Utopie van de Negatieve Vrijheid' is de uitkomst van een lange ontwikkeling waarin bepaalde opvattingen van vrijheid steeds meer in diskrediet zijn geraakt. Zoals Fromm, Bauman en Taylor constateren, wordt de vrijheid heden ten dage vooral als een privéaangelegenheid gezien: het 'collectief' lijkt in onze beschouwingen over de vrijheid vrijwel geheel te zijn verdwenen. De vrijheid is voor ons vooraleerst iets wat het individu in zijn verhouding ten opzichte van zijn omgeving verwerft: vandaar dat de *Sire* campagne de ouders kan oproepen 'meer tijd vrij te maken', zodat ook hun kinderen weer de vruchten van de vrijheid kunnen plukken.

Al goede bedoelingen ten spijt, kan de vrijheid niet begrepen worden zonder het 'collectief' in ogenschouw te nemen. Allereerst is het collectief noodzakelijk om betekenis te verlenen aan onze vrijheid: zonder een breder (moreel) kader over wat gewichtige handelingen zijn, heeft onze vrijheid zelf geen betekenis. Er dient derhalve een consensus te zijn over waarden in onze samenleving om onze vrijheid in haar diepste wezen te kunnen begrijpen en vorm te kunnen geven. Populair gezegd: zonder een idee wat we met onze vrije tijd willen doen, is onze vrijheid zelf zinloos. Er is een reden waarom een dergelijke *Sire* campagne nodig is: 'het drukke bestaan' is onderdeel van de maatschappelijke normen en waarden.

De tweede reden dat het 'collectief' van belang is voor onze vrijheid, is dat de mens een zekere autonomie dient te bezitten ten aanzien van de bredere sociale en historische condities, wil zijn individuele vrijheid 'omvang' hebben: individuele vrijheid kan slechts floreren op stabiele en vruchtbare grond.² Dit gegeven is juist van belang in een tijd van verregaande individualisering, waarin het individu dikwijls wordt verleid de vrijheid vanuit

2 Het collectief dient dus de stabiele en vruchtbare grond te zijn waarop het individu zijn vrijheid vorm kan geven. Zij staat derhalve voor de bredere sociale en historische condities waarbinnen het individu zijn vrijheid kan verwezenlijken.

zijn belevingswereld te conceptualiseren. De ouder zal zich – als doel van de *Sire* campagne – terecht beroepen op het feit dat 'er eten op tafel moet komen' en dat de 'kinderen van school gehaald moeten worden': onze vrijheid wordt in verregaande mate door dergelijke sociale condities bepaald. In het eerste hoofdstuk zullen we echter zien dat van deze wetenschap weinig meer over is: meer en meer lijkt de politiek de vrijheid als een individuele aangelegenheid te beschouwen.

Het ontbreekt onze vrijheid daarmee echter aan (noodzakelijke) richting. In het tweede hoofdstuk zullen we zien dat dit gebrek aan 'richting' te traceren is naar de 'Verlichting'. Onder druk van de 'Verlichting' is de wereld 'onttoverd'. Daarmee heeft zij voor een verlies aan absolute waarden gezorgd, welke tot dan toe de opvordering van de wereld inperkten. In een wereld zonder expliciete waarden, ontbreekt de voor de vrijheid noodzakelijke richting: een richting die slechts 'collectief' bepaald kan worden. Zoals we zullen zien vindt daardoor uiteindelijk een ware woekering van de beheersing plaats: vreemd genoeg lijkt ons 'drukke bestaan' daarmee een gevolg van een bredere epistemologische kwestie.

We zullen in hoofdstuk drie zien dat de voorgaande lessen ook verregaande implicaties hebben voor onze verhouding ten opzichte van de 'vrije markt': juist dat terrein dat meer en meer een synoniem voor de vrijheid is geworden. We zouden kunnen stellen dat een van de belangrijkste motoren van de 'vrije markt' juist de paradoxale verweving van onderwerping en vrijheid is. Hierdoor kan de 'vrije markt' zich opwerpen als belangrijkste beschermheer van onze vrijheid. Daarmee verwerft zij, moreel gezien, legitimiteit. Onze beschouwingen over de sferen van arbeid en consumptie zullen duidelijk maken dat de vrijheid die we als individu op de markt bezitten, niet te begrijpen valt zonder een breder historisch (collectief) besef: met deze kennis in ons achterhoofd zal al snel blijken hoe paradoxaal onze vrijheid op de 'vrije markt' is. Deze thesis zal dus laten zien dat het zo uiteindelijk de vrijheid – of ons beeld van de vrijheid – is, welke de samenleving in staat stelt het individu 'productief' te maken.³

In het vierde hoofdstuk zullen we trachten deze kennis te benutten om het individu en de maatschappij uitzicht te geven op een vrijer bestaan. Zoals gezegd dient daartoe vooraleerst het 'collectieve' aspect van de vrijheid weer serieus genomen te worden. Het is

3 'Productiviteit' dienen we hier breed op te vatten: we doelen hier op het feit dat het subject ingevoegd wordt in een breder programma, waarin zij vooraleerst middel tot doel is.

dus essentieel de vlucht van het subject naar zijn 'privégebied' te problematiseren: goed bedoelde *Sire* campagnes zijn niet genoeg. Wat derhalve benodigd is, is dat we weer op groter niveau durven verlangen, (collectief) durven te dromen: om zo uiteindelijk de macht – verantwoordelijk voor ons drukke bestaan – ter discussie te stellen. Pas wanneer we weer openlijk durven te discussiëren en fantaseren over de richting van de maatschappij kunnen we een beter, vrijer bestaan verwerven. Het gaat er dus om de huidige Utopie open te breken, en een alternatief te bieden, om zo de vrijheid van de mens tot doel te maken. Een alternatieve Utopie dus.

1. Totstandkoming en analyse van een Utopie

In dit hoofdstuk zullen we zien dat ons begrip van de 'vrijheid' slechts te begrijpen is in het licht van de geschiedenis. We dienen derhalve, naast een beschrijving van de politieke filosofie van invloedrijke denkers, ook een historische schets te maken. In dit hoofdstuk zal dan ook blijken dat het denken over de vrijheid beïnvloed is door verschillende ingrijpende gebeurtenissen in de twintigste eeuw: het denken valt geenszins los te zien van de opkomst van verschillende politieke stromingen en economische crises. De aantrekkelijkheid van de heersende opvatting van vrijheid kan slechts begrepen worden wanneer we deze ontwikkelingen in het achterhoofd houden.

Daarmee dienen we tegelijkertijd een voorbehoud te maken. De auteur is zich ervan bewust dat dit hoofdstuk een aantal zwaktes heeft. Ten eerste is dat de zwakte van onvolledigheid: het zou ondoenlijk zijn een volledig overzicht te geven van wat vrijheid nu precies inhoudt. Het is onmogelijk te traceren hoe de vrijheid zich in verschillende culturen gemanifesteerd heeft. Vrijheid is geenszins een exact begrip: zij wordt zeer uiteenlopend gedefinieerd. In dit hoofdstuk, en deze thesis, staat de belangrijkste vrijheidsdoctrine van de laatste decennia centraal: die van het (neo)liberalisme. Getracht is, een overzicht te geven van de meest invloedrijke (neo)liberale denkers.

De tweede ogenschijnlijke zwakte is dat dit hoofdstuk voorbij gaat aan de fysica: in dit hoofdstuk wordt vrijheid als basis voor een cultureel/maatschappelijke analyse genomen. Er wordt dus niet ingegaan op de discussie of er daadwerkelijk zoiets bestaat als een 'vrije handeling'. Dit hoofdstuk heeft als doel weer te geven *hoe* de maatschappij deze vrijheid conceptualiseert. De strikt wetenschappelijke discussie wordt buiten beschouwing gelaten, daar zij – in zichzelf – irrelevant is voor de vraag in hoeverre ons beeld van vrijheid nog overeenkomt met de wereld waarin wij leven, en hoe dit concept onze wereld beïnvloedt. Zoals we in de loop van deze thesis zullen zien, is ons vrijheidsbegrip te beperkt om onze vrijheid – voor zover wij die bezitten – te beschermen.

De derde zwakte is dat maatschappijkritiek zich niet lijkt te lenen voor het werken met grijsinten. Het hieronder geschetste beeld kan dus wellicht wat te zwaar aangezet overkomen. Het zij zo. Om mogelijke critici voor te zijn sluiten we ons wat dat betreft graag aan bij de woorden van J.S. Mill (2001): “it is more desirable than regrettable that unpopular truth should have one-sided defenders too, because they (...) are usually the most energetic

and the most likely to compel reluctant attention to the fragment of wisdom that they proclaim as if it were the whole.” (p. 28-9). Daarenboven zullen we in de loop van deze thesis zien, dat een zweem van 'irrationaliteit' of 'overdrijving' niet te vermijden is, daar een levensvatbare kritiek op ons vrijheidsbegrip tevens de heersende ratio ter discussie stelt. De hoop is dat door middel van deze analyse wordt aangetoond dat onze voornaamste (politieke) theorieën niet langer in staat zijn de burger te beschermen van externe en interne invloeden die zich uiteindelijk tegen ons lijken te keren.

Na deze behoudende opmerkingen, kunnen we beginnen met de theoretische uiteenzetting.

1.1 *J.S. Mill: voorvechter van de individuele vrijheid*

Het is geenszins toevallig dat we deze thesis beginnen met het bespreken van het werk '*On Liberty*' van de Britse filosoof John Stuart J.S. Mill. Dit in 1859 verschenen werk is cruciaal geweest voor de ontwikkeling van het (neo)liberale gedachtegoed. Onder liberalen wordt '*On Liberty*' gezien als standaardwerk: paradigmatisch hiervoor is de traditie van de Britse liberale partij om haar nieuwe leider symbolisch een exemplaar ter beschikking te stellen. Daarnaast is dit werk de basis voor latere politiek-filosofische werken, hetgeen onder andere blijkt uit de vele verwijzingen naar dit werk door invloedrijke twintigste-eeuwse denkers als Milton Friedman en Friedrich August von Hayek. Zoals we verderop in dit hoofdstuk zullen zien, zijn het onder andere deze denkers geweest die het denken over vrijheid in grote mate beïnvloed hebben. De (neo)liberale theorieën van de twintigste eeuw borduren voort op het werk van J.S. Mill, maar verschillen ook in belangrijke mate van het gedachtegoed zoals deze in '*On Liberty*' uiteen is gezet.

Het beroemde essay van J.S. Mill heeft niets minder dan de 'sociale vrijheid' tot onderwerp, welke de natuur en de limiet van de macht van de maatschappij behelst die zij over het individu mag uitoefenen. Het concept van de 'sociale vrijheid' tracht dus twee ogenschijnlijk onverenigbare concepten in zich te verenigen: het concept van de vrijheid en van autoriteit. De ogenschijnlijke onverenigbaarheid van deze twee concepten vormt een eeuwenoud probleem: zij heeft de mensheid sinds mensenheugenis verdeeld, en het probleem keert steeds weer terug in het politieke debat. In het essay tracht J.S. Mill dan ook een aanzet te geven voor het oplossen van deze kwestie. Het oplossen van deze kwestie is, volgens J.S.

Mill, van levensbelang. (J.S. Mill, 2001, p. 6)

Het conflict tussen vrijheid en autoriteit heeft zich door de geschiedenis van de mensheid heen, op verschillende manieren gemanifesteerd. In de oudheid werd vrijheid gezien als de 'bescherming tegen de tirannie van de politiek leiders'. De relatie tussen de politieke leiders en de bevolking werd dus antagonistisch voorgesteld. De macht van de politiek leiders werd gezien als noodzakelijk, maar ook als zeer gevaarlijk: de bevolking stond voortdurend bloot aan het gevaar dat de leiders hun macht voor eigen gewin zouden aanwenden. Dit gevaar diende de bevolking dus in te dammen. Er moest een limiet komen aan de macht die de politiek leiders uit konden oefenen. Deze limiet *was* de vrijheid. Men poogde deze vrijheid op twee manieren te verwezenlijken: ten eerste door de erkenning van een bepaalde mate van 'immunitet', welke politieke vrijheden en rechten constitueerde, en ten tweede door constitutionele (her)vormingen, waardoor de macht een bepaalde mate van toestemming van de bevolking nodig had. (J.S. Mill, 2001, p. 6-7)

Deze lange ontwikkeling heeft er uiteindelijk voor gezorgd dat er, volgens J.S. Mill, een tijd aanbrak waarin mensen het 'niet langer natuurlijk noodzakelijk achtten dat hun leiders een onafhankelijke macht vormde, welke aan hen tegengestelde belangen hadden'. Aanschouw hier de geboorte van de (parlementaire) democratie: de bevolking ging vanaf nu haar leiders voorzien van een tijdelijk mandaat, wat ervoor moest zorgen dat de belangen van de leiders en de bevolking vanaf nu overeenkwamen. (J.S. Mill, 2001, p. 7) Daarmee nam het volk de macht in eigen hand.

Dit was echter niet geheel zonder problemen. In een tijd waarin de mensheid nog onder het juk van een arbitraire macht leefde, leek het onzinnig te betogen dat het zelfbestuur van de bevolking gelimiteerd diende te worden. Bevrijding van deze arbitraire macht was de primaire taak. Al snel bleek echter dat de macht van de bevolking niet ongelimiteerd kon zijn: het individu dient ook beschermd te worden tegen een democratisch verkozen regering. (J.S. Mill, 2001, p. 8) Een democratische samenleving loopt immers altijd het gevaar te vervallen in een 'tirannie van de meerderheid'. Een les die de mensheid in de twintigste eeuw – wederom – op dramatische wijze heeft geleerd. De politieke inrichting van de maatschappij dient het individu dus niet alleen te beschermen tegen de mogelijke tirannie van de politiek leider(s), maar ook tegen de tirannie van de heersende opvattingen. (J.S. Mill, 2001, p. 9)

Enerzijds zou er dus een limiet moeten zijn aan de mate waarin de maatschappij zich met het individu mag bemoeien, en anderzijds is er een limiet aan de individuele

onafhankelijkheid. Er dient dus een balans gevonden te worden tussen het recht tot interventie van de maatschappij, en de ‘vrije’ ruimte van het individu; de ruimte waarin de maatschappij niet mag interveniëren.⁴ J.S. Mill schetst zo een historische ontwikkeling van het vrijheidsbegrip, een progressieve ontwikkeling waarin de geest van de mensheid zich meer en meer bewust wordt van wat vrijheid inhoudt.⁵

Terug naar de precaire balans tussen het recht tot interventie en het recht op ‘onafhankelijke’ ruimte. Volgens J.S. Mill dient de maatschappij altijd de volgende stelregel in acht te nemen om de juiste balans te bewaren: ‘het enige doel waarvoor de mensheid gerechtigd is, collectief of individueel, zich in te mengen in de handelingsvrijheid van haar leden, is om zichzelf te beschermen’. Slechts wanneer een individu schade berokkent, of dreigt schade te berokkenen aan anderen, is de macht gerechtigd dwingend in te grijpen in het leven van het betreffende individu. (J.S. Mill, 2001, p. 13) Louter geestelijk of lichamelijk voordeel kan niet afdoende zijn om dwangmatig ingrijpen te rechtvaardigen. De macht is dus bijvoorbeeld niet gerechtvaardigd *dwangmatig* in te grijpen om het geluk van de bevolking te bevorderen. De macht is volgens de stelregel wel gerechtvaardigd te trachten haar burgers te overtuigen van het voordeel of nadeel van bepaalde handelingen. (Ibid.) Ergo: de eerste grens van de macht ligt bij de ‘dwang’. De (neo)liberale aversie tegen dwangmatig overheidsingrijpen is dus ook te zien in het gedachtegoed van J.S. Mill.

De stelregel van J.S. Mill tracht dus een *privégebied* te beschermen. Dit privégebied bestaat uit het deel van het menselijk handelen en bewustzijn dat alleen het individu aangaat, of dat anderen aangaat indien zij vrijwillig instemmen met de betreffende handelingen. Dit privégebied is het terrein van de menselijke vrijheid. (J.S. Mill, 2001, p. 15) De afbakening van dit privégebied zorgt voor de volgende vrijheden: vrijheid van geweten, vrijheid van keuze en onderzoek, – het recht op het kiezen van een eigen levensplan – en de vrijheid van vereniging; zolang dit alles geen schade veroorzaakt, of dreigt te veroorzaken, aan anderen. Een samenleving waarin deze vrijheden niet gerespecteerd worden, is niet vrij. Mismoedig merkt J.S. Mill op dat deze vrijheden indruisen tegen de ‘*common sense*’ van zijn tijd. Zijn

4 J.S. Mill is zich er zeer wel van bewust dat deze balans onder andere wordt bepaald door de heersende moraal in de samenleving, en dat deze moraal op haar beurt grotendeels afhankelijk is van de klassenverhoudingen. Tevens, zo stelt hij, zijn de normen en waarden in de maatschappij afhankelijk van de slaafsheid van de mensheid ten aanzien van de voorkeuren of aversie van hun tijdelijke meesters of goden. (J.S. Mill, 2001, p. 11).

5 Het verlichtingsdenken van J.S. Mill (2001) blijkt uit zijn 'ontwikkelingsgedachte'. Sprekend over de staat van de samenleving in het midden van de negentiende eeuw: “I am not complaining of all this. I do not assert that anything better is compatible, as a general rule, with the present low state of the human mind.” (p. 62)

tijd heeft de lokroep van een te grote maatschappelijke inmenging in het leven van het individu nog niet overwonnen (J.S. Mill, 2001, p. 16-7) Niet te ontkennen valt dat er ten aanzien van de attitude tegenover deze vrijheden veel gewonnen is: de drie door J.S. Mill genoemde vrijheden worden, in de westerse wereld althans, breed gerespecteerd. Hij zou dan ook tevreden hebben vastgesteld dat deze vrijheden '*common sense*' zijn geworden.

De volgende vraag die J.S. Mill zichzelf stelt, is of de voorgaande vrijheden ook impliceren dat de leden van de maatschappij naar hun overtuiging mogen handelen, voor zover dit geen fysieke of morele schade aan anderen berokkent. (J.S. Mill, 2001, p. 52) J.S. Mill is van mening dat de voorgaande vrijheden ook – een noodzakelijk gelimiteerde – vrijheid van handelen impliceren. Daar de mens niet feilloos is, en zijn waarheden dikwijls slechts partiële waarheden zijn, is diversiteit van verkondigde meningen gewenst. Daaruit volgt dat de door het individu verkozen levenspad, gebaseerd op uiteenlopende overtuigingen, divers in verschijning zou moeten zijn, zodat een ieder de waardigheid van zijn levenswijze kan aantonen.

Op deze manier kan de mens zijn individualiteit tonen. Ook hier is het gevaar weer dat waarachtige individualiteit onder druk komt te staan van de maatschappij. De maatschappij laat zich al snel verleiden afwijkende levenswijzen als 'waardeloos' te beschouwen (J.S. Mill, 2001, p. 53), en op deze manier experiment en progressie bij voorbaat te dwarsbomen. J.S. Mill is dus een ware voorvechter van het excentrieke individu. Het is deze excentriciteit die de mensheid uiteindelijk ten goede zal komen. Het excentrieke individu is de ruggengraat van de samenleving; hij is de sterke natuur waarop de maatschappij drijft. (J.S. Mill, 2001, p. 56)

Treffend in dit verband is zijn vergelijking tussen de menselijke natuur en een boom: de mens is geen machine die gebouwd wordt aan de hand van een blauwdruk, en welke daardoor een voorgeschreven functie vervult, maar een boom, welke een groei en ontwikkeling naar iedere zijde behoeft. (J.S. Mill, 2001, p. 55) Dit alles leidt J.S. Mill (2001) het belang van het 'genie' te benadrukken:

I insist thus emphatically on the importance of genius, and the necessity of allowing it to unfold itself freely both in thought and in practice, being well aware that no one will deny the position in theory, but knowing also that almost every one, in reality, is totally indifferent to it. (p. 61)

Zoals eerder vermeld, wordt de omvang van de onafhankelijke ruimte van het individu bepaald door de stelregel dat individueel handelen geen schade aan anderen mag berokkenen. J.S. Mill stelt dat dit privégebied niet alleen een recht is van het individu, maar dat deze garantie ook bepaalde plichten met zich meebrengt: een ieder die bescherming geniet van de samenleving moet zich, zoals gezegd, ervan onthouden schade aan de maatschappij te berokkenen. Ten tweede dient ieder individu zijn deel bij te dragen aan het werk en andere offers die benodigd zijn de leden van de samenleving te beschermen tegen schade (zoals bijvoorbeeld in het geval van een oorlog). Het is dus een grote misvatting, zo stelt J.S. Mill, zijn doctrine op te vatten als zou zij ‘zelfzuchtige onverschilligheid’ uitdragen.

J.S. Mill benadrukt dan ook dat hij geenszins de indruk wil wekken dat burgers zich niets aan anderen gelegen moeten laten liggen tenzij hun eigenbelang in het spel is. Het is juist noodzakelijk dat er meer mensen belangeloos de belangen van anderen behartigen. Zowel de sociale, als de individuele deugden dienen gestimuleerd te worden. J.S. Mill (2001): ‘Human beings owe to each other help to distinguish the better from the worse, and encouragement to choose the former and avoid the latter.’ (p. 70)

Het gaat hier echter *louter* om een deugd. Er kan geen sprake zijn van dwang. Het individu bepaalt in laatste instantie zelf hoe hij zijn tijd en middelen besteedt.⁶ J.S. Mill wil in dit geval niets aan duidelijkheid te wensen overlaten, daar de geschiedenis volgens hem heeft aangetoond dat het gevaar van een ‘morele politie’, die inbreuk maakt op de individuele vrijheid, voortdurend op de loer ligt. (J.S. Mill, 2001, p. 78)

De theorie van J.S. Mill sluit voor een groot deel aan wat we heden ten dage onder vrijheid verstaan. We kunnen dan ook stellen dat een deel van de ideeën van J.S. Mill onderdeel van de ‘*common sense*’ zijn geworden. De ‘*common sense*’ laat zich echter aan andere ideeën van J.S. Mill weinig gelegen liggen: het is bijvoorbeeld de vraag in hoeverre zijn pleidooi voor het excentrieke individu heden ten dage een leidraad is voor de maatschappelijke ordening. Zijn concept van de vrijheid en zijn morele richtlijnen lijken zo van elkaar losgekoppeld te zijn. We zullen zien dat daarmee *ook* ons denken over de vrijheid gesimplificeerd is. In de woorden van J.S. Mill verkondigt de ‘Utopie van de Negatieve Vrijheid’ daarmee een *deel* van de waarheid, een deel dat opgeblazen, verdraaid en afgezonderd wordt van waarheden die haar, voor een meer volledig beeld, zouden moeten vergezellen. (J.S. Mill, 2001, p. 44) Wat we hiermee bedoelen zal deels duidelijk worden

6 J.S. Mill (2001): “a person’s taste is as much his own peculiar concern as his opinion or his purse.” (p. 78)

wanneer we Berlin's concept van de 'dubbele natuur' van de vrijheid zullen bespreken.

1.2 *Berlin: waken voor een reductie van de vrijheid*

The greatest of these is the open war that is being fought between two systems of ideas which return different and conflicting answers to what has long been the central question of politics – the question of obedience and coercion. 'Why should I (or anyone) obey anyone else?' 'Why should I not live as I like?' 'Must I obey?' 'If I disobey, may I be coerced?' 'By whom, and to what degree, and in the name of what, and for the sake of what?'– Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, p. 2

Het werk *Two Concepts of Liberty* van Isaiah Berlin staat – evenals *On Liberty* – in een illustere rij boeken die het politiek denken hebben beïnvloed. Berlin's werk vormt veelal de basis voor het verdedigen en aanklagen van diverse politiek-filosofische stromingen. De kern van dit essay bestaat erin te betogen dat er, historisch gezien, grofweg twee verschillende opvattingen over vrijheid bestaan die telkens weer met elkaar in conflict komen. Het door Berlin gesignaleerde conflict kan ons helpen een beter inzicht te krijgen wat vrijheid inhoudt, en verschaft ons daarmee een basis te analyseren hoe onze vrijheid onder druk is komen te staan. De eerste vraag dient zich aan: Wat is de oorlog tussen de twee ideologieën waaraan Berlin refereert?

De 'oorlog' waaraan Berlin refereert, is een oorlog tussen twee opvattingen van vrijheid. De eerste politieke betekenis van vrijheid is de zogenaamde 'negatieve' opvatting van vrijheid. Deze opvatting tracht antwoord te geven op de vraag wat het domein is waarbinnen het aan het subject – een persoon of een groep personen – wordt overgelaten of zou moeten worden overgelaten, te doen of te zijn wat in zijn vermogen ligt, zonder tussenkomst van andere personen. De tweede politieke betekenis van vrijheid, de 'positieve' opvatting van vrijheid, richt zich op de vraag: Wie of wat is de bron van beheersing? Wie of wat rechtvaardigt de inmenging welke bepaalt dat iemand dit doet in plaats van dat? Het gaat hier dus om een *sturen* van handelen. Vrijheid en interventie zijn binnen het denken van Berlin niet elkaars pendant. Hoewel deze twee doctrines van vrijheid verschillend zijn, kunnen zij echter niet geheel los van elkaar worden gezien. (Berlin, 1958, p. 2)

Gewoonlijk verstaan we onder vrijheid de mate waarin geen mens of instantie zich

met mijn handelen bemoeit.⁷ Politieke vrijheid is dan het gebied waarin iemand, ongehinderd door anderen, handelend kan optreden. (Berlin, 1958, p. 3) Binnen deze '*common sense*' opvatting zijn twee punten van belang. Ten eerste is dwang in deze visie het (impliciete) sleutelwoord: het zou onzinnig zijn te stellen dat ik niet vrij ben doordat ik onmachtig ben te vliegen, of dat ik niet vrij ben omdat ik niet kan zien.⁸ Dwang impliceert dat er sprake is van doelbewuste tussenkomst van andere mensen in het gebied dat mij ter beschikking staat om te handelen. (Ibid.) Het niet bij machte zijn een bepaald doel te bereiken houdt dus geenszins in dat ik niet vrij ben. Ten tweede hangt mijn vrijheid samen met het handelen van anderen: er moet, volgens Berlin, sprake zijn van een doelbewuste interventie van *anderen* die ervoor zorgt dat ik mijn vermogen tot handelen niet (langer) kan benutten. De '*common sense*' gaat er derhalve van uit: Hoe minder er geïntervenieerd wordt door anderen in het privégebied dat mij ter beschikking staat, hoe groter mijn vrijheid is. De twee voornoemde punten zijn van belang om te begrijpen hoe onze vrijheid onder vuur is komen te liggen.

Deze '*common sense*' visie is niet uit de lucht komen vallen: zij heeft een filosofische basis en historische basis. De grondleggers van de moderne rechtsstaat, de klassieke Engelse politieke filosofen, trachtten te bepalen hoe groot het 'gebied waarin iemand, ongehinderd door anderen, handelend kan optreden' moest zijn. Dit hebben we bij J.S. Mill kunnen zien. Dit privégebied behoefde echter ook autoriteit. Het privégebied kan niet onbeperkt van omvang zijn, daar een dergelijke 'natuurlijke' vrijheid immers zou leiden tot een maatschappelijke chaos, waarin mogelijkwerwijs niet meer zou kunnen worden voldaan aan elementaire levensbehoeften. Het zou, zo stelden de klassieke Engelse filosofen, onzinnig zijn een onbeperkte vrijheid voor het individu te verdedigen, wanneer dit ertoe zou leiden dat dit individu zijn leven niet meer zeker zou zijn.⁹ Lijfsbehoud gaat dus voor andere waarden. Voor de vrijheid is het dus absoluut noodzakelijk te zorgen voor een wettelijke afbakening van het privégebied, waarmee er een scheiding tussen het privéleven en het openbaar gezag tot stand komt. (Berlin, 1958, p. 4) Op welke grond men het gebied van niet-inmenging afbakt, is dan niet onmiddellijk van belang.

7 Een dergelijke opvatting vinden we ook bij J.S. Mill (2001): "liberty consists in what one desires." (p. 88)

8 De vooraanstaande (neo)liberaal Hayek (1960) heeft bijvoorbeeld een dergelijke opvatting van vrijheid: "The state in which a man is not subject to *coercion* by the arbitrary will of another or others is often also distinguished as "individual" or "personal" freedom (...) it is in this sense that we are using the word "freedom"." (p. 11) [eigen cursivering]

9 Berlin (1958): "Consequently, it is assumed by these thinkers that the area of men's free action must be limited by law. But equally it is assumed, especially by such libertarians as Locke and Mill in England, and Constant and Tocqueville in France, that there ought to exist a certain minimum area of personal freedom which must on no account be violated" (p. 4)

De klassieke Engelse filosofen hadden dus vooral oog voor de 'negatieve' opvatting van vrijheid. Vrijheid in deze zin betekent een vrijheid *van*; de afwezigheid van inmenging over een verschuivende, maar altijd herkenbare grens heen. (Berlin, 1958, p. 5) In het geval van J.S. Mill is deze herkenbare grens het terrein dat louter het individu aangaat. In deze 'negatieve' opvatting van de vrijheid komt dwang naar voren als 'het kwade', niet-inmenging als waarborg voor het geniale, en is vrijheid verenigbaar met sommige vormen van autocratie: slechts het gebied van gezagsuitoefening is van belang voor de mate van onze vrijheid. (Berlin, 1996, p. 6-7)

De '*common sense*' visie stamt zo af van de politiek-filosofische gedachte dat de staat voor veiligheid moet zorgen, en dat deze voorwaarde voor de (individuele) vrijheid, vervolgens beschermd moet worden tegen een staat die zich al te enthousiast met het privéleven van haar burgers bemoeit.¹⁰ We zien dus hoezeer deze negatieve opvatting van vrijheid aansluit bij de opvattingen van J.S. Mill in zijn essay '*On Liberty*': een opvatting die er ruwweg op neerkomt dat de enige vrijheid die de naam waardig is, een vrijheid is die ons in staat stelt naar ons eigen welzijn te streven, op de wijze welke ons het beste bevalt. (Mill, 2001, p. 16)

Daar waar de 'negatieve' opvatting van vrijheid steeds meer '*common sense*' is geworden, is de 'positieve' opvatting van vrijheid steeds meer in diskrediet geraakt. Deze 'problematische', 'positieve' opvatting van vrijheid, houdt geen vrijheid *van* in, maar een vrijheid *tot*. Centraal in deze 'positieve' opvatting van vrijheid staat de *verschaffing* van middelen of mogelijkheden om de verwezenlijking van vrijheid concreet mogelijk te maken. Zij komt voort uit de wens van het individu om meester over zichzelf te zijn. In Berlin's (1958) woorden:

I wish to be a subject, not an object; to be moved by conscious purposes, which are my own, not by causes which affect me, as it were, from outside. I wish to be somebody, not nobody; a doer – deciding, not being decided for, self-directed and not acted upon by external nature or by other men as if I were a thing, or an animal, or a slave incapable of playing a human role, that is, of conceiving goals and policies of my own and realising them. This is at

¹⁰ Berlin (1958) over de politieke theorie van J.S. Mill: "Indeed, the whole function of law was the prevention of just such collisions [botsingen tussen individuen]: the State was reduced to what Lassalle contemptuously described as the functions of a night-watchman or traffic policeman" (p. 5)

least part of what I mean when I say that I am rational, and that it is my reason that distinguishes me as a human being from the rest of the world. (p. 8) [eigen cursivering]

Hoewel de opvattingen van 'negatieve' en 'positieve' vrijheid verbonden zijn, stelt Berlin dat beide opvattingen zich in verschillende richtingen hebben ontwikkeld, totdat zij uiteindelijk met elkaar in conflict kwamen. (Ibid.) De crux is dat het 'meester over zichzelf kunnen zijn', geïdentificeerd kan worden met het naar een hoger 'niveau' tillen van (iemand)s vrijheid. (Berlin, 1958, p. 9) In dat geval wordt het mogelijk interventies te rechtvaardigen om *anderen* de kans te geven zichzelf te verheffen.¹¹ Zo kan men de verplichting opleggen onderwijs te volgen, hetgeen vervolgens gelegitimeerd wordt doordat men 'gelijke kansen wil scheppen'.

Met dergelijke maatregelen wil men iedereen de kans geven zichzelf te ontwikkelen, 'meester over zichzelf te zijn'. De – politieke – filosofie is dan zodanig dat er een breuk plaatsvindt tussen het 'empirische zelf' en het 'werkelijke zelf': iets wat iemand zou kiezen als hij 'iets was wat hij niet of althans nog niet is', wordt gelijkgesteld met dat wat iemand in werkelijkheid zoekt en kiest. (Berlin, 1958, p. 9) Weer kan hier het voorbeeld van verplicht onderwijs duidelijkheid bieden: het kind weet nog niet wat het wil, aangezien het de 'redelijkheid' mist datgene te kiezen wat uiteindelijk zijn vrijheid zou vergroten. De gedachte is dat het 'verheven' kind uiteindelijk dwangmatig onderwijs zou omarmen, indien het zou weten wat in zijn eigen belang zou zijn.

Het voorgaande toont aan dat beide opvattingen van vrijheid afhankelijk zijn van ons mensbeeld. Binnen de 'negatieve' opvatting van vrijheid wordt bijvoorbeeld dikwijls gewezen op de noodzakelijkheid van een wettelijke inkadering van het privégebied om zo veiligheid voor allen te verzekeren. De verborgen premisse is weinig flatteus ten aanzien van de 'menselijke natuur': de mens dient vooral getemd te worden. Waar de mens op zichzelf aangewezen is, komt zijn kwaadaardige natuur naar voren, met alle gevolgen van dien.¹²

11 Marcuse (1970) traceert deze 'positieve' opvatting van vrijheid terug naar de 'opvoedkundige dictaturen' van Plato en Rousseau: "Het argument der historische achterstand – volgens welke redenering bevrijding, in de gegeven situatie van materiële en intellectuele onvolwassenheid, noodzakelijkerwijs met geweld en door een krachtige leiding doorgevoerd moet worden – is niet slechts de kern van het Sovjet-Marxisme, maar staat eveneens centraal in de betogen der theoretici der "opvoedkundige dictatuur" vanaf Plato tot en met Rousseau." (p. 59-60)

12 Het bekendste voorbeeld van een dergelijke redenering is natuurlijk die van de 'natuurstaat' in de *Leviathan* van Hobbes. In een dergelijke 'natuurstaat', – waar er geen juridische afbakening van het privégebied is – leven de mensen voortdurend in staat van oorlog met elkaar. Hobbes (1909): "Hereby it is manifest, that

Daar houdt – grosso modo – de taak voor de overheid op. Daarentegen dient bij de aanhangers van de 'positieve' betekenis van vrijheid, de mens verheven te worden. Het 'empirische zelf' is de grondstof waaruit de samenleving het grandioze kunstwerk optrekt. De staat is er dus niet alleen voor '*law and order*', maar om de mens naar een hoger niveau te tillen; haar ten volle te laten genieten van de vruchten van het leven – door middel van een bevrijding via de Rede. Irrationaliteit is in deze visie in strijd met de vrijheid: men moet in staat zijn zichzelf te vormen aan de hand van concrete doelen. (Taylor, 1979, p. 213) Hier is uiteraard een expliciet program voor nodig. Een program dat – zoals gezegd – volgens Berlin steeds meer in diskrediet is geraakt. Om de ontwikkeling van de '*common sense*' te begrijpen is het dan ook van belang te kijken *waarom* deze 'positieve' opvatting van vrijheid in diskrediet is geraakt. Slechts dan kunnen we de recente opmars van het (neo)liberalisme gedachtegoed begrijpen. Dit is het doel van de volgende paragraaf.

1.3 *Van Liberalisme naar Neoliberalisme: de 'common sense'*

[N]eoliberalism [has] penetrated “common-sense” understandings. The effect in many parts of the world has increasingly been to see it as a necessary, even wholly “natural”, way for the social order to be regulated. (Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, p. 41)

Om te begrijpen waarom de 'negatieve' opvatting van vrijheid steeds meer bezit heeft genomen van de '*common sense*', is het van belang de (economische) ontwikkelingen van de twintigste eeuw in ogenschouw te nemen. Drie factoren zijn met name van belang. Ten eerste hebben de verschrikking van het communisme, fascisme, en nazisme, duidelijk gemaakt dat een overheid die zich opwerpt als emancipatoire kracht, al snel geneigd is de grenzen van het betamelijke te overschrijden. In die zin lijken J.S. Mill en andere (neo)liberalen gelijk te hebben gekregen. In het bezit van deze historische kennis lijkt de meest logische reactie dan ook de 'negatieve' opvatting van vrijheid voorrang te geven: het respecteren van een vooraf bepaald privégebied lijkt immers in ieder geval een minimale vrijheid te waarborgen.¹³

during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man.” (p. 96) De staat – meer specifiek de Leviathan – is in Hobbes' visie dus de beste waarborg voor veiligheid.

13 Het beschermen van de individuele vrijheid, via een afbakening van het privégebied, is echter problematisch. Zoals Gray (1998) stelt is zij deels door de tijd achterhaald: “The ideal of minimum government which

Ten tweede is het 'verheffen' van de mens een dure (linkse) hobby gebleken. De opbouw van de verzorgingsstaat heeft ons veel opgeleverd, maar het overeind houden van de verzorgingsstaat vergt van de maatschappij steeds meer economische inspanningen. De verzorgingsstaat is deels onder haar eigen succes bezweken. In de loop van de geschiedenis van de verzorgingsstaat zijn dan ook steeds meer mensen aanspraak gaan maken op collectieve voorzieningen. Emancipatie is een oneindig project gebleken. (van Oenen, 2011, p. 89).

De economische crisis van de jaren '70 van de vorige eeuw heeft dit probleem vervolgens pregnant naar voren gebracht. Uiteindelijk heeft dit ertoe geleid, dat de verzorgingsstaat – met haar duidelijk 'positief' watermerk – (deels) afgebroken moest worden om de kosten in de hand te houden. Het Keynesiaanse beleid, welke *expliciet* een grotere rol voor de overheid voorziet ten aanzien van het economische beleid, heeft voor hoge economische groei gezorgd na de Tweede Wereldoorlog, maar bleek niet meer in staat de economische crisis in te dammen. (Harvey, 2005, p. 12; Hertz, 2001, p. 23) De economische crisis van de jaren '70 bracht daarmee de verzorgingsstaat acuut in de problemen. (Achterhuis, 2010, p. 98)

Toen de verzorgingsstaat in de problemen kwam, leek er een theoretisch vacuüm te ontstaan. Politici waren haastig op zoek naar een alternatief om de crisis te overwinnen. De linkse politiek leek echter tot niet meer in staat dan een achterhoede gevecht voor het behoud van de verzorgingsstaat. 'Geloofwaardige' alternatieven had zij niet te bieden. Aan de 'rechterkant' van het politieke spectrum was men ondertussen al enkele decennia bezig met het formuleren van een alternatief voor de verzorgingsstaat.¹⁴ (Achterhuis, 2010, p. 98) De 'rechtse' politiek bleek zo wél in staat een alternatief te formuleren voor de verzorgingsstaat, en het Keynesiaanse beleid welke tot dan toe dominant was geweest. Het (Utopische) alternatief was even radicaal als duidelijk: *minder* overheid, *meer* markt. Het nieuwe beleid

animates the Washington consensus is, at best, anachronistic. It belongs to an age in which totalitarian states were the chief threat to freedom and prosperity.” (p. 200-1)

14 Harvey (2005) noemt de 'Mont Pelerin Society' – bestaande uit o.a. Friedman en von Hayek – als het begin van de opkomst van de neoliberale doctrine: “Neoliberalism as a potential antidote to threats to the capitalist social order and as a solution to capitalism's ills had long been lurking in the wings of public society. A small and exclusive group of passionate advocates – mainly academic economists, historians, and philosophers – had gathered together around the renowned Austrian political philosopher Friedrich von Hayek to create the Mont Pelerin Society (...) in 1947 (the notables included Ludwig von Mises, the economist Milton Friedman, and even, for a time, the noted philosopher Karl Popper).” (p. 19-20) Ook Achterhuis noemt het belang van de 'Mont Pelerin Society' in zijn zoektocht naar een (neo)liberale Utopie. (Achterhuis, 2010, p. 34)

zou de overheid in staat stellen ingrijpend te snijden in haar uitgaven, door een groter beroep te doen op het zelfregulerend vermogen van de markt en de maatschappij. De crux was dat zowel overheid als maatschappij daarmee beter af zouden zijn.

De (neo)liberale theorie bediende zich niet alleen van pragmatische, maar ook van morele argumenten. Zij legde daarmee eens te meer de nadruk op de 'negatieve' opvatting van vrijheid. De menselijke waardigheid en de individuele vrijheid, zo stelde deze 'nieuwe' (neo)liberale doctrine, wordt niet alleen bedreigd door de subversieve krachten van het fascisme en het communisme, maar door iedere vorm van overheidsingrijpen (Harvey, 2005, p. 5), *dus* ook door de idealen van de verzorgingsstaat.¹⁵ De menselijke waardigheid en de vrijheid komen in gevaar zodra de overheid zich inspant de massa te 'verheffen'. Wat volgens de (neo)liberalen benodigd is, is een meer terughoudende overheid, *minder* interventies in het leven van mensen. De historische en economische context gaf de (neo)liberale doctrine derhalve een ogenschijnlijk moreel en economisch voordeel ten opzichte van haar concurrenten, waardoor zij '*common sense*' heeft kunnen worden. De (neo)liberale doctrine kon de menselijke waardigheid en de vrijheid, tegen gereduceerde kosten, beter beter beschermen.

Het radicaal innovatieve aspect van de neoliberale doctrine ten opzichte van haar liberale voorgangers ligt niet in de relatie tussen de burgers en de overheid, maar in de relatie tussen overheid en burgers enerzijds, en de 'vrije markt' anderzijds: de politiek kan de vrijheid en waardigheid van het individu het beste waarborgen via de 'vrije markt'. (Harvey, 2005, p. 7) Dit is een breuk met de theorie van J.S. Mill. In '*On Liberty*' geeft J.S. Mill (2001) namelijk geen moreel maar een *pragmatisch* argument voor de 'vrije markt':

It is now recognised, though not till after a long struggle, that both the cheapness and the good quality of commodities are most effectually provided for by leaving the producers and sellers perfectly free, under the sole check of equal freedom to the buyers for supplying themselves elsewhere (...) Restrictions on trade, or on production for purposes of trade, are indeed restraints; and all restraints, qua restraint, is an evil: but the restraint in question affect only that part of conduct which society is competent to restrain, *and are wrong solely because they do not really*

15 Zoals we eerder al hebben kunnen zien vinden we een dergelijk moreel argument ook bij J.S. Mill. De neoliberale doctrine is in die zin slechts radicaler van toon. Het nieuwe aspect van de neoliberale doctrine is dat zij de 'vrije markt' en de menselijke waardigheid aan elkaar koppelt.

produce the results which it is desired to produce by them. (p. 87) [eigen cursivering]

J.S. Mill benadrukt dus het recht van de samenleving om in te grijpen op de markt, maar raadt dit af omdat dit geen gewenste effecten veroorzaakt. Het neoliberalisme kiest een andere benadering. Zo zijn er volgens de grondleggers van het neoliberalisme, Milton Friedman en Friedrich von Hayek,¹⁶ maar twee manieren om de activiteiten van de burgers te coördineren: door middel van een planeconomie, die gebruik maakt van dwang om haar doelen te bereiken, – en dus 'onvrij' is – of door middel van een vrije organisatie van individuen via het regulerend vermogen van de vrije markt. (Friedman, 1982, p. 19; Hayek, 2006, p. 91 e.v.) Er is hier dus tevens sprake van een *moreel* argument voor de 'vrije markt': zij zou de vrijheid bevorderen.

Gesteld voor de keuze tussen een planeconomie of de 'vrije markt', dient de overheid dan ook te kiezen voor de 'vrije markt'.¹⁷ De overheid dient zich vrijwel uitsluitend bezig te houden met het handhaven van de openbare orde en het faciliteren van de 'vrije markt'. Het staatsapparaat is er voornamelijk om de condities te scheppen waarin succesvolle kapitalistische accumulatie kan plaatsvinden. (Harvey, 2005, p. 64-5; Hertz, 2001, p. 25; Achterhuis, 2010, p. 33) De 'vrije markt' doet dan de rest: zij zorgt ervoor dat het individu vrij wordt gelaten om zichzelf te kunnen ontplooiën. Zo is de consument op de markt vrij omdat hij kan kiezen met wie hij zaken doet. De verkoper is vrij omdat hij kan kiezen aan wie hij zijn producten verkoopt. De werknemer is vrij omdat hij kan kiezen voor wie hij werkt, etc. (Friedman, 1982, p. 20; Hayek, 2006, p. 96-7)

Het principe van de 'vrije markt' creëert deze vrijheid volgens Friedman en Hayek zonder dat er sprake is van dwang, en zonder een gecentraliseerde macht, die in de verleiding zou kunnen komen (fysieke) dwang uit te oefenen. De 'vrije markt' en de individuele vrijheid zijn dus met elkaar verbonden. Sterker nog: zij zijn met elkaar in harmonie. (Achterhuis, 2010, p. 33) Dit is een radicale breuk met J.S. Mill (2001) die stelt dat het 'principe van de individuele vrijheid niet betrokken is bij de doctrine van de 'vrije markt'.' (p. 87) Wat wel

16 Het gedachtegoed van Friedman is zeer invloedrijk geweest in de twintigste eeuw. Achterhuis (2010) schrijft daarover: "Friedman was als econoom direct en indirect verantwoordelijk voor veel pogingen over de hele wereld om de Utopie van het vrijemarktkapitalisme te realiseren." (p. 8)

17 Er is hier echter sprake van een 'valse' keuze: denkers als John Gray (in *'False Dawn'*) en Karl Polanyi (in *'The Great Transformation'*) tonen aan dat de totstandkoming en instandhouding van de 'vrije markt' voortdurende overheidsinterventie behoeft. De spontane totstandkoming van de 'vrije markt' is een illusie.

met elkaar overeenkomt is de overtuiging van het belang van een privégebied, welke een broedplaats is voor noodzakelijke individuele genialiteit.

We zien daarmee bij (neo)liberalen zoals Hayek en Friedman een angst voor een te bemoeizuchtige overheid.¹⁸ Deze angst is typisch liberaal te noemen.¹⁹ Zo vinden we deze angst ook al bij J.S. Mill. Zo wijst hij ook al op de praktische en morele bezwaren van teveel overheidsbemoeienis: ten eerste kunnen de meeste zaken beter aan het individu overgelaten worden daar hun eigenbelang efficiëntie bevordert, ten tweede bevordert het de mentale ontwikkeling van de bevolking,²⁰ en ten derde is iedere nodeloze overheidsbemoeienis een kwaad in zichzelf. (Mill, 2001, p. 100-1)

De focus op externe dwang kleurt zo de (neo)liberale visie op vrijheid: men richt zich vrijwel geheel op de 'negatieve' vorm van vrijheid.²¹ Enkele voorbeelden kunnen hier afdoende zijn: zo stelt Hayek bijvoorbeeld expliciet dat zijn concept van vrijheid de afwezigheid van een bepaald obstakel inhoudt – afwezigheid van dwang uitgeoefend door andere mensen. Onze vrijheid wordt pas positief door wat *wij* er, in alle vrijheid, van maken. Daarmee kiest hij onomwonden voor een 'negatief' concept van vrijheid. (Hayek, 1960, p. 18) De overheid dient zich verre te houden van een invulling van de vrijheid van de burger, een vrijheid *tot*.

Milton Friedman ziet de vrijheid *van* het individu als het uiteindelijke doel van de inrichting van de maatschappij. Deze vrijheid dient een 'leeg begrip' te zijn: de verworven vrijheid vertelt het individu niet hoe hij deze het best kan gebruiken. Een belangrijk doel van de (neo)liberalen moet, volgens Friedman, dan ook zijn deze ethische kwestie over te laten aan het individu. De overheid mag nooit in de verleiding komen het individu te vertellen hoe hij zijn vrijheid moet benutten. (Friedman, 1982, p. 18-9) De vrijheid van het individu is dus een doel op zich. De dwang die de overheid uitoefent moet tot een minimum worden beperkt.

18 Hayek en Friedman zijn de Nobelprijswinnaars van resp. 1974 en 1976.

19 Wel dienen we te bemerken dat de liberale angst voor een te bemoeizuchtige overheid bij de neoliberalen lijkt over te slaan in een panische angst. Zo schrijft Achterhuis (2010) over Hayek: “ik raak het argumentatieve spoor bijster wanneer Hayek elk sprankje overheidsplanning als een totalitaire ontsporing beschrijft. Eigenlijk bestaat er voor hem op dit punt geen verschil tussen Keynes en Stalin, tussen Beveridge en Hitler.” (p. 226)

20 J.S. Mill (2001) toont zich hier een liberaal '*avant la lettre*': “In countries of a more insurrectionary spirit, the public, accustomed to expect everything to be done for them by the State, or at least to do nothing for themselves without asking from the State not only leave to do it, but even how it is to be done, naturally hold the State responsible for all evil which befalls them, and when the evil exceeds their amount of patience, they rise against the government” (p. 103)

21 De volgende passage in '*The Constitution of Liberty*' van Hayek (1960) is paradigmatisch: “Our definition of liberty depends upon the meaning of the concept of coercion (...) By “coercion” we mean such control of the environment or circumstances of a person by another that, in order to avoid greater evil, he is forced to act not according to a coherent plan of his own but to serve the ends of another.” (p. 19)

(Hayek, 1960, p. 20) In die zin staan de visies van Friedman en Hayek in de liberale traditie. Evenals de klassieke liberalen strijden zij voornamelijk voor een privégebied waar het individu zich naar eigen inzicht kan ontplooien. Dit is voor hen het onderscheid tussen een vrije en onvrije samenleving (Hayek, 1960, p. 35).

Samenvattend kunnen we stellen dat het aanvankelijke theoretische vacuüm, onder andere veroorzaakt door het failliet van het Keynesiaanse beleid, opgevuld kon worden door een link te leggen tussen de individuele vrijheid en de 'vrije markt'. Hiermee werd zowel economisch als moreel een voordeel behaald ten opzichte van de concurrentie: de dure overheid kon inkrimpen en tegelijkertijd kon daarmee de vrijheid van het individu worden bevorderd. Rijkdom en morele ontwikkeling zouden hand in hand gaan: een aantrekkelijke propositie.²² De bredere ontwikkelingen in de twintigste eeuw hebben er voor kunnen zorgen dat de 'negatieve' opvatting van vrijheid uiteindelijk meer en meer overeen zijn gaan komen met onze intuïties, waarden, verlangens, en de mogelijkheden die de sociale wereld ons lijkt te bieden. (Harvey, 2005, p. 5)

We zullen echter in de loop van deze thesis zien dat dit privégebied allerm minst gewaarborgd wordt door de afwezigheid van een bemoeizuchtige overheid. De (neo)liberale doctrine is, in deze zin, contraproductief. Dit komt door de volgende problematische aspecten van deze doctrine: ten eerste lijkt zij grotendeels blind voor andere machten – in casu de macht van de markt. Ten tweede veronderstelt zij een nomadisch individu die over een authentieke wil beschikt, en blijft daarmee blind voor 'interne dwang'. Ten derde weigert de doctrine in te zien dat een positieve invulling van het vrijheidsbegrip noodzakelijk is wil deze vrijheid *zin* hebben. Een louter 'negatieve' opvatting van vrijheid is dus onvolledig, en uiteindelijk onhoudbaar. Op dit laatste punt zullen we in de volgende paragraaf ingaan. De overige punten zullen later in deze thesis aan bod komen.

1.4 *De 'common sense' en Taylor's kritiek*

Ook Taylor merkt op dat de dominantie van de 'negatieve' doctrine van vrijheid niet toevallig is. Zo heeft deze doctrine, naast de eerder genoemde 'voordelen', het voordeel van de eenvoud. De waarborging van het privégebied houdt ogenschijnlijk namelijk niet meer in

²² Dat de 'vrije markt' een 'beschavende' werking zou hebben is echter geenszins een nieuwe vinding. Zoals Hirschman schrijft in zijn essay *Rival Views of Market Society*, is dit een eeuwenoude gedachte. Hirschman noemt dit de *Doux-Commerce Thesis*. (Hirschman, 1992, p. 107)

dan dat men in deze ruimte 'vrij is om te doen wat men wil', en dat deze 'wil' volledig afhankelijk is van de identificatie van de wil door het subject. (Taylor, 1979, p. 215) De voorstanders van de 'positieve' opvatting van vrijheid zien zichzelf echter voor de – op het eerste gezicht unieke – taak gesteld onderscheid te maken tussen verschillende handelingen. (Ibid.) Zij dienen vast te stellen welke handelingen en verlangens de vrijheid van het subject vergroten. Het onvermijdelijke gevaar is nu, volgens de aanhangers van de 'negatieve' opvatting van vrijheid, dat dit de weg opent naar een totalitair systeem: immers geven we anderen de macht het individu te vertellen wat goede en slechte verlangens en handelingen zijn. (Taylor, 1979, p. 216)

De dominantie van de 'negatieve' opvatting van vrijheid is dus allesbehalve toevallig. De 'negatieve' doctrine lijkt immers beter in staat het individu te beschermen tegen een overheid die zich al te enthousiast in het privéleven van de burger mengt. De versimpelde versie van de 'negatieve' opvatting van vrijheid is echter, volgens Taylor, eerder een retorische truc, dan het resultaat van een solide redenering. Zoals Taylor namelijk laat zien, is het onmogelijk 'negatieve' vrijheid te definiëren zonder dat men op kwalitatieve gronden onderscheid maakt tussen bepaalde motieven. (Taylor, 1979, p. 217)

Ook de proponenten van de 'negatieve' opvatting van vrijheid zijn dus genoodzaakt onderscheid te maken tussen verschillende restricties. Zo zou het, volgens Taylor, politiek gezien onzinnig zijn het plaatsen van verkeerslichten te zien als een beperking van de vrijheid, hoewel zij dit strikt filosofisch gezien wel degelijk is: zij vormt immers een beperking op mijn vrijheid 'te doen wat ik wil'. Daarentegen beschouwen wij de restrictie om een geloofsovertuiging naar keuze te belijden, als een serieuze inperking van onze vrijheid. Een dergelijke discriminatie tussen de verschillende vormen van vrijheidsbeperking is alleen mogelijk indien we een positief kader hebben. We dienen zogezegd een gedeelde achtergrond van normen en waarden te hebben: een bepaalde overtuiging dat we overeenstemming kunnen bereiken hoe en tot hoever onze vrijheid ingeperkt mag worden. Dit is één van de waarheden die ons denken over de vrijheid moet vergezellen wil zij volledig zijn. Slechts met deze wetenschap kunnen wij beseffen wat er op het spel staat.

De relevantie van Taylor's inzichten kunnen we verder verduidelijken aan de hand van de theorie van Friedman. In zijn verdediging van de kapitalistische maatschappij, beroept Friedman zich – zoals eerder gesteld – op het bevrijdende potentieel van de 'vrije markt'. Deze 'vrije markt' zou ervoor zorgen dat ieder idee, hoe vreemd ook, naar voren geschoven

kan worden. Het is niet eens nodig, zo stelt hij, burgers of financiële instituties te overtuigen van de correctheid van het betreffende idee. Alleen de potentiële winstgevendheid telt. (Friedman, 1982, p. 23) Dit zou discriminatie voorkomen; het zou de weg naar onbeperkte creativiteit openen. De crux is echter dat hiermee impliciet een positieve waarde naar voren wordt geschoven. De eis van winstgevendheid is geenszins neutraal: zij spreekt een duidelijk waardeoordeel uit, en brengt een eigen ratio met zich mee. Zo is het derhalve ook met de markt. De keuze voor de 'vrije markt' is een keuze voor bepaalde waarden, *geen* noodzakelijke en logische uitkomst. In de loop van deze thesis zullen we meer voorbeelden tegenkomen, waaruit blijkt dat 'negatieve' vrijheid altijd gepaard gaat met zulke impliciete waarden.

Het voorgaande toont derhalve aan dat 'vrijheid' niet louter voorgesteld kan worden als de afwezigheid van externe obstakels, maar als een afwezigheid van externe obstakels ten aanzien van 'waardevolle handelingen': ten aanzien van datgene wat wij als mens belangrijk vinden. (Taylor, 1979, p. 218) Vrijheid is belangrijk voor ons omdat de mens een 'doelmatig' wezen is. (Taylor, 1979, p. 219) Zonder 'normen en waarden' wordt ons vrijheidsbegrip inhoudsloos. De Engelse poëet Matthew Arnold observeerde niet voor niets: 'vrijheid is een erg goed paard om te berijden, *maar* wel om ergens heen te gaan'.

Het vermogen van de mens tot reflectie – het vermogen om bepaalde verlangens te evalueren – is hier van belang. Zo kunnen wij doorgaans zeer wel onderscheid maken tussen zogenaamde 'hogere' en 'lagere' verlangens.²³ (Taylor, 1979, p. 220) In het dagelijks leven besluiten wij voorbeeld bepaalde verlangens niet te bevredigen omdat we hiermee anderen zouden kwetsen. Wij identificeren ons met bepaalde verlangens, en doen afstand van anderen. Zo kunnen we afstand doen van ons verlangen naar comfort indien we er ons van bewust zijn dat dit verlangen nooit vervuld (kan) worden. We verwerven dan vrijheid door een evaluatie van onze verlangens: verlangens waar we afstand van doen, of trachten te doen, zijn verlangens die mogelijkwijs onze vrijheid inperken. Evaluatie en reflectie zijn de grondstoffen van de vrijheid.

Taylor's kritiek laat ons dus zien dat de afwezigheid van externe obstakels nimmer voldoende kan zijn om vrijheid te verzekeren: we hebben namelijk een 'positief kader' nodig om onze vrijheid betekenis te geven, om te kunnen discrimineren tussen verschillende

²³ Een onderscheid tussen 'hogere' en 'lagere' verlangens zien we overigens ook bij J.S. Mill, hetgeen hem een atypische utilist maakt. Zie hiervoor hoofdstuk 3 van '*On Liberty*'.

vrijheidsbeperkende maatregelen. Dit betekent tevens dat een onvermogen (juist) te discrimineren ten aanzien van de significantie van bepaalde motieven, onze vrijheid in gevaar brengt. Een onjuiste taxatie over de manier waarop verkeerslichten onze vrijheid inperken, brengt zo onze vrijheid in gevaar. Het leidt er immers toe dat wij het gevaar in de verkeerde richting zoeken. Vrijheid is dus gebonden aan ons vermogen tot reflectie. Er zijn dus tevens vrijheidsbeperkingen veroorzaakt door 'interne' factoren. (Taylor, 1979, p. 227) 'Vrij zijn' is dus ook afhankelijk van de manier waarop het individu in de wereld staat, zoals het voorbeeld van het 'onmogelijke' verlangen naar comfort bewijst. Hier zien we hoe Taylor's kritiek het strikte onderscheid tussen 'negatieve' en 'positieve' vrijheid ter discussie stelt: een vrijheid *van*, kan niet genoeg zijn in onze zoektocht naar de vrijheid. We dienen dus voorbij de '*common sense*' te raken.

1.5 *Individuele vrijheid en de 'collectieve noodzaak'*

De analyse van Berlin, en de opmerkingen van Taylor omtrent de 'negatieve' opvatting van vrijheid, tonen aan dat de vrijheid niet los gezien kan worden van de heersende normen en waarden in de maatschappij waarbinnen zij verwezenlijkt wordt. Het begrip 'vrijheid' blijft betekenisloos als zij een strikt persoonlijke aangelegenheid is. Het collectief is nodig om dit begrip van inhoud te voorzien, om ze betekenis te verlenen. Andere filosofen wijzen daarom op het belang van een herwaardering van dit collectieve aspect. Zo betoogt Zygmunt Bauman dat de drang naar autonomie ontspoord is: zij richt zich teveel op het individuele aspect van autonomie. In de tomeloze drang naar autonomie lopen we echter het gevaar te vergeten dat de formatie van het collectief – in de breedste zin van het woord – de fundering is waarop het individu zijn vrijheid kan verwezenlijken.

Deze vergetelheid heeft ertoe geleid dat we ons met de volgende paradox geconfronteerd zien: Hoe groter onze individuele vrijheid, hoe minder relevant zij is voor de wereld waarin wij haar uitoefenen. Hoe toleranter de wereld wordt ten aanzien van de keuzes die wij maken, hoe minder keuzevrijheid er lijkt te zijn; hoe minder *gewichtig* zij uiteindelijk lijkt te zijn. De wereld lijkt niet langer kneedbaar, maar zij lijkt boven ons uit te stijgen. (Bauman, 2008, p. 110-1) De wereld is verworden tot een plaats waarin de individuele existentie steeds meer betekenisloos lijkt te worden. Hoe heeft het zover kunnen komen?

Bauman ziet deze paradox deels als de uitkomst van het project van de 'moderne tijd'

of de Verlichting, die de bevordering van de menselijke autonomie als opmaat naar de vrijheid zag. Het project van de moderniteit was een poging de menselijke heteronomie – het onderworpen zijn aan wetten of voorschriften van anderen – te vervangen door individuele *en* collectieve – maatschappijbrede – autonomie. (Bauman, 2008, p. 113) Of zoals het adagium van de Verlichting luidt: *Sapere Aude! Durf te denken!* (Kant, 1784). Deze autonomie van het (individuele) denken zou er toe leiden dat wetten en voorschriften individueel en collectief geconstitueerd zouden worden. De moderne mens zou de heerschappij van anderen niet langer zonder meer aanvaarden. De verwezenlijking van de autonomie van het individu hing dan ook samen met de autonomie van het collectief. (Bauman, 2008, p. 113) Een redelijk inzicht in de staatsinrichting zou bijvoorbeeld uitwijzen dat een staat op een zodanig manier ingericht dient te worden dat zij het individu de kans geeft over zichzelf te beschikken. Het individu schept zo de voorwaarden voor een succesvol collectief, en het collectief schept op haar beurt de voorwaarden voor de succesvolle emancipatie van het individu. Het eenmaal geëmancipeerde individu zal vervolgens de grenzen van de autonomie van zowel het collectief als van het 'zelf' nauwgezet bewaken – zo waren althans de hoopvolle verwachtingen van het project van de Verlichting.

De Verlichting is dus een dubbelzijdig emancipatieproces dat slechts kan bestaan bij de afwezigheid van fysieke en mentale dwang. Het adagium van de Verlichting kan, zoals ieder fenomeen, niet los worden gezien van de materiële condities van de tijd: een tijd waarin het absolutisme nog hoogtij vierde, brengt haast noodzakelijk een vrijheidsbegrip voort dat de afwezigheid van dwang voorop stelt. Mentale autonomie kan slechts bereikt worden voor zover de fysieke dwang ingeperkt, of afgeschaft wordt. De wapenbroeder van het '*Sapere Aude!*' was dus de revolutionair die zaagde aan de stoelpoot van de zittende macht. Het verwerven van autonomie kan dus nimmer een privéaangelegenheid zijn: er moet bereidheid zijn bij burgers actief deel te nemen aan de besluitvorming, om in gezamenlijk overleg te bepalen welke regels men wil invoeren. Slechts dan kan er sprake zijn van collectieve autonomie. Dit is echter in het geheel niet wat er uiteindelijk is gebeurd: het lijkt er eerder op dat we een wereld hebben gecreëerd die we niet meer de baas zijn, onder andere doordat we ons vrijwel uitsluitend zijn gaan bezighouden met privé zaken – in de zalige veiligheid van ons privégebied. (Bauman, 2008, p. 114-5)

De essentiële link tussen de kwaliteit van de samenleving, de daarmee gepaard gaande noodzaak tot participatie, en het individuele geluk, is deels uit het bewustzijn verdwenen. De

paragraaf over de ontwikkeling van het (neo)liberalisme biedt ons een handvat voor een verklaring van het feit dat dit verband onder druk is komen te staan. Bauman signaleert in feite de neveneffecten van de opkomst van een ingeburgerd geraakt (neo)liberale gedachtegoed, met haar nadruk op de negatieve opvatting van vrijheid en eigenbelang.²⁴ Het verklaart waarom Bauman opmerkt dat we niet langer gericht zijn op de Politiek, maar op een 'individuele levenspolitiek'; een politiek die grotendeels lak heeft aan de supra-individuele projecten van de grote 'Politiek'. (Bauman, 2008, p. 116) Deze levenspolitiek, gericht op een maximaal privégebied, kan echter niet het gehele verhaal zijn: zij is slechts onderdeel van onze vrijheid. Zoals Taylor al stelt heeft de mens *positieve* waarden nodig, een gedeeld kader, om zijn vrijheid betekenis te geven. Zonder deze betekenis verwordt het leven tot een opeenstapeling van betekenisloze acties. Een succesvolle afbakening van het privégebied is dus niet het einde in het verhaal over onze vrijheid, hoezeer dit ook heeft geholpen in onze vrijheidsstrijd.²⁵

Het is hier waar Erich Fromm in zijn boek '*Escape from Freedom*' op inhaakt. De moderne mens is weliswaar bevrijd van de banden van de pre-individualistische (lees: premoderne) samenleving, maar dit heeft een verlies met zich meegebracht: de pre-individualistische samenleving gaf de mens tegelijkertijd zekerheid, een richting in het leven. Dit verlies, volgens Fromm (1994) wordt door de mens nu ten volle ervaren:

[M]odern man, freed from the bonds of pre-individualistic society (...) has not gained freedom in the positive sense of the realization of his individual self; that is, the expression of his intellectual, emotional and sensuous potentialities. Freedom, though it has brought him independence and rationality, has made him isolated and, thereby, anxious and powerless. (p. x)

Het ontbreekt de mens, volgens Fromm, aan richting. De keuze waarvoor de moderne mens zich door dit gebrek aan 'richting' gesteld ziet, is dan ook het ontsnappen aan de vrijheid – bijvoorbeeld door het creëren van een nieuwe afhankelijkheid en/of onderwerping – of een

24 Het culminatiepunt hiervan is '*Atlas Shrugged*' van Ayn Rand. Hierin beschrijft ze een Utopie van de begeerte waarin uitsluitend uit eigenbelang gehandeld mag worden. (Achterhuis, 2010, p. 16) Deze Utopie heeft een grote invloed gehad op het neoliberale denken. Zij wordt in de Verenigde Staten alom als één van de belangrijkste boeken van de twintigste eeuw beschouwd.

25 We hebben onszelf ervan overtuigd dat het afschaffen van externe (dwingende) machten niet alleen een noodzakelijke, maar ook een *voldoende* conditie is voor de vrijheid van het individu. (Fromm, 1994, p. 2)

realisering van een 'positieve' doctrine van vrijheid. (Fromm, 1994, p. x) Dit kan niet anders behelzen dan een nieuw project, een nieuwe Politiek. Het gebrek van een (positieve) Politiek, een richting, laat zich in de moderne samenleving voelen.²⁶ In dit verband is het nihilisme in Hayek's (1960) werk paradigmatisch, wanneer hij vooruitgang beschrijft als 'movement for movement's sake'. (p. 40) De afwezigheid van richting zorgt ervoor dat er niet langer sprake is van vooruitgang, maar slechts van een betekenisloze voortschrijding van het heden. De wereld lijkt meer en meer te verworden tot een nihilistisch spektakel.²⁷ Gray (1998): 'Late modern capitalism (...) abandons [the people] to a life of fragments and a proliferation of senseless choices.' (p. 38)

De moderne mens probeert aan dit nihilisme te ontsnappen; dit kan echter niet louter een privéaangelegenheid zijn. Deze ontsnappingsdrang is volgens Fromm te wijten aan de discrepantie tussen het niet af te stoppen proces van individualisering, – een proces waarbij zekerheden verloren gaan – en de mentale groei van het individu. (Fromm, 1994, p. 30) Dit maakt de vrijheid 'onverdraaglijk'. (Fromm, 1994, p. 35) Door deze discrepantie voelt de moderne mens zich steeds meer geïsoleerd en machteloos: eenzelfde constatering vinden we bij Bauman. Een keerzijde van de vrijheid welke het 'Utopische' denken over de vrijheid niet belicht.

Wanneer we de analyse van Fromm volgen, dan dienen we ten volle de consequenties van de door Bauman geconstateerde paradox te begrijpen: wanneer de moderne mens niet in staat blijkt te zijn de door hem verworven vrijheid vorm te geven aan de hand van gedeelde normen en waarden, dan zal hij zich geconfronteerd zien met afhankelijkheid en onderwerping. De wereld van de moderne mens verwordt dan tot een wereld waarin het gewicht van de vrijheid weliswaar niet meer op het individu drukt, maar tot een wereld waar deze vrijheid is geruild voor zekerheden die op gespannen voet staan met de individuele, en met de collectieve vrijheid.

Dit is dan ook één van de punten waar we in deze thesis op voort zullen borduren. Onze vrijheid valt ten prooi aan krachten waarvoor de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' blind blijft. Deze krachten zijn namelijk niet de expliciet dwingende krachten van weleer,

26 Fromm (1994): "We cease to be excited, our emotions and our critical judgment become hampered, and eventually our attitude to what is going on in the world assumes a quality of flatness and indifference. In the name of "freedom" life loses all structure." (p. 250)

27 Ook Harvey (2005) signaleert dit probleem binnen de (neo)liberale politieke doctrine: "A contradiction arises between a seductive but alienating possessive individualism on the one hand and the desire for a meaningful collective life on the other." (p. 69) [eigen cursivering]

waarvan de 'negatieve' doctrine van vrijheid ons tracht te beschermen. Onze vrijheid ligt onder vuur van valse zekerheden die de mens niet bevrijden, maar onderwerpen. Deze drang naar zekerheid is eenzelfde als Fromm in *'Escape from Freedom'* heeft beschreven: zij komt voort uit de discrepantie tussen het radicale proces van individualisering en de mentale weerbaarheid van het individu, een individu dat zich er niet van bewust lijkt dat hij bij de verwezenlijking van zijn vrijheid afhankelijk is van het collectief.

1.6 *Conclusie: het ambivalente karakter van de vrijheid*

We fail to sufficiently to recognize, however, that although man has rid himself from old enemies of freedom, new enemies of a different nature have arisen; enemies which are not essentially external restraints, but internal factors blocking the full realization of the freedom of personality. (Fromm, *Escape From Freedom*, p. 105)

In dit hoofdstuk hebben we kunnen zien dat de verschillende visies op wat vrijheid nu precies inhoudt, grofweg ingedeeld kunnen worden in twee categorieën: ten eerste bestaat er een vrijheid *van*, – de zogenaamde 'negatieve' opvatting van vrijheid – die zich voornamelijk richt op het bevrijden van de mens van externe obstakels. De tweede categorie is de 'positieve' opvatting van vrijheid, waarin de vrijheid *tot* centraal staat. We hebben vervolgens gezien hoe de verschillende denkers constateren dat de 'negatieve' doctrine van vrijheid de overhand lijkt te hebben gekregen. In ons denken over de vrijheid hebben we in het bijzonder gekeken naar deze dominante visie op vrijheid. Een focus op de (neo)liberale theorie bleek daarbij essentieel.

De victorie van de 'negatieve' op de 'positieve' opvatting van vrijheid is echter niet zonder gevolgen. Zoals – onder andere – Bauman, Fromm en Taylor laten zien, lijkt het negatieve discours vergeten te zijn dat de afwezigheid van externe obstakels niet voldoende kan zijn voor het verwerven van vrijheid. Deze vergetelheid leidt ertoe dat de moderne mens zich voor een paradox gesteld ziet: hoe meer hij vrij is van externe obstakels, hoe machtelozer hij zich voelt. Verbinding blijkt noodzakelijk. Voor onze vrijheid is het noodzakelijk dat we afstappen van onze obsessie met 'externe obstakels' die mogelijkwijs onze vrijheid inperken. Anders komt de moderne mens niet uit de hierboven gesignaleerde impasse. Het eerste doel van deze thesis is te laten zien dat een foutieve opvatting van

vrijheid uiteindelijk diezelfde vrijheid in gevaar brengt.

Uiteindelijk kan de impasse van de moderne mens op twee manieren doorbroken worden. Ons rest de optie een nieuwe richting te geven aan ons leven, – dat wil zeggen aan een leven waarin de mens zich zinvol verbonden voelt met de wereld – of om ons te onderwerpen aan zekerheden die namens ons de last van de vrijheid zullen dragen. (Fromm, 1994, p. 139) Het zal in de rest van deze thesis blijken dat we de last van de vrijheid deels uitbesteden, onderwerpen aan zekerheden, daar de vrijheid niet alleen een lust, maar tevens een last is. Slechts wanneer de ontwikkeling van het individu en de gedwongen individualisering parallel lopen, zullen we in staat zijn onze vrijheid te beschermen tegen totalitaire tendensen die niet langer louter extern zijn. We zijn geobsedeerd door de groei van onze vrijheid van machten buiten onszelf, maar zijn blind geworden voor de innerlijke barrières, die een realisatie van het potentieel onmogelijk maken. (Fromm, 1994, p. 105)

Daarmee zijn we er echter nog niet. Om het voorgaande aannemelijk te maken dienen we de volgende zaken te verduidelijken: allereerst dienen we te laten zien welke totalitaire tendensen er in het spel zijn. De machtsuitoefening veroorzaakt door de totalitaire tendensen, verdwijnt uit het zicht door de heersende ideologie, welke een onvolledige visie op vrijheid poneert. Deze visie is niet simpelweg een fictie, maar zorgt voor een 'vals' bewustzijn van de wereld om ons heen, welke op haar beurt de wereld om ons heen beïnvloedt, daar zij de dominante krachten in onze maatschappij vrij spel geeft. Zoals Debord (2009) stelt: 'Ideological expressions have never been pure fictions; they represent a distorted consciousness of realities, and as such they have been real factors that have in turn produced real distorting effects.' (p. 138) Dit zullen we in hoofdstuk 2 en hoofdstuk 3 laten zien.

Het doel is het problematisch maken van dit wereldbeeld; de contradicties naar voren te brengen. De thematische opzet van deze thesis tracht de dominante krachten in de maatschappij in verband te brengen met onze visie op vrijheid. Zij geeft het beeld van wederzijdse afhankelijkheid, doortrokken van interne spanningen. Slechts de accentuering van deze interne spanningen kan het verbond verbreken. Dit is de uiteindelijke basis voor een nieuw wereldbeeld dat de mens beter in staat moet stellen zijn vrijheid in voortdurende strijd met de macht te verwerven.

2. De Verlichting: De vrijheid verdonkeremaand

Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die *Fußschellen* einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. (Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) [eigen cursivering]

Het bovenstaande citaat is afkomstig uit één van Kant's beroemdste essays. De tekst is een getuigenis van de ambities van de Verlichting. Het door Kant beschreven project behelst niet minder dan het 'afleggen van de onmondigheid' van de mens. De mens moet leren van zijn eigen verstand gebruik te maken, *Sapere Aude!* ofwel: Durf te denken! De mens dient de 'voetboeien' van het denken met behulp van de Rede af te werpen. Het gebruik van de Rede is dus een voorwaarde voor de bevrijding van de mens. Kant laat echter ook zien dat het menselijke verstand zijn valkuilen heeft. De mens loopt het gevaar dat de wetten en formules, ontsproten aan het menselijke verstand, uiteindelijk een obstakel gaan vormen voor de menselijke ontplooiing.

Het eerste deel van de boodschap van Kant's tekst lijkt heden ten dage niet ter discussie te staan; de moderne mens ziet zichzelf graag als 'Verlicht'. De stereotype burger ziet zichzelf als kritisch en – in hoge mate – autonoom. Er bestaat geen grotere heiligschennis dan de moderne mens niet als rationeel te beschouwen. Kortom: wij zien onszelf graag als *vrij-denkende* wezens, waarbij we ons tegelijkertijd genoegzaam afzetten tegen de 'archaische' samenlevingen waarin men (nog) niet 'durft te denken'. De Verlichting lijkt daarmee geslaagd. Heeft de mens zich echter werkelijk los kunnen maken van de voetboeien van het denken? Kunnen we onomstotelijk stellen dat het project van de Verlichting is 'geslaagd'?

'Nee', zo hebben de denkers van de *Frankfurter Schule* (hierna: FS) geantwoord. In hun poging te verklaren hoe het kon dat de moderne mens *tegelijkertijd* tot de meest verschrikkelijke daden kon komen, kwamen zij uit bij het project van de Verlichting. De denkers van de FS zagen de verschrikkingen van de twintigste eeuw niet als pendant van de Verlichting, maar als de logische uitkomst ervan. Zij zagen de inherent problematische

aspecten van de Verlichting, die het project rechtstreeks naar de gaskamers van Auschwitz zouden hebben gevoerd.

Hoewel de shock van de gaskamers langzaam aan het wegebben is, en de filosofie van de FS daardoor op gezette tijden te pessimistisch aandoet, zou het desalniettemin zeer onverstandig zijn hun boodschap niet meer serieus te nemen. De door de Verlichting tot volle wasdom gebrachte categorieën van het denken, zijn immers sinds Auschwitz *niet fundamenteel veranderd*. De menselijke geschiedenis lijkt te wijzen op een inherent problematisch aspect van de Verlichting: ook na de Verlichting heeft de mensheid de meest verschrikkelijke misdaden begaan.

Hoewel het ons hier niet te doen is om de lijn van de Verlichting naar de verschrikkingen van de twintigste eeuw te traceren, zijn de problematische categorieën van het denken die door de FS onder de aandacht zijn gebracht, voor ons onderzoek naar de staat van onze vrijheid wel degelijk van belang. De 'problematische' categorieën, die in dit hoofdstuk over de Verlichting zullen worden uitgewerkt, zijn het 'instrumentalisme' en de 'kwantificering'. Met het instrumentalisme wordt de gedachte uitgedrukt dat het denken slechts een middel is om de werkelijkheid te beheersen en te veranderen. Met kwantificering bedoelen we het uitdrukken van de wereld om ons heen in getallen – zodat deze tot onderwerp van berekening en beheersing kan worden gemaakt. In dit hoofdstuk zullen we zien hoe het instrumentalisme en de kwantificering op gespannen voet staan met de vrijheid. Zij keren zich zogezegd *tegen* de Verlichting, en daarmee *tegen* het emancipatoire (bevrijdende) potentieel van de Verlichting. Zoals Kant al aangaf: de wetten en formules zijn zowel de expressie van het *gebruik*, als het *misbruik* van het menselijke verstand. Enerzijds zouden we zonder deze categorieën zelfs over de kleinste greppel niet meer dan een onzekere sprong maken, anderzijds kwalificeert Kant deze categorieën als 'de voetboeien van de onmondigheid van de mens'.

Zoals gezegd beschouwde Kant het gebruik van menselijk verstand dus weliswaar als voorwaarde voor de bevrijding van de mens, maar zag hij tegelijkertijd dat het menselijk verstand ook een gevaar met zich meebrengt. Het succes van zijn eigen denken, van zijn (geconstrueerde) zekerheden, kan ertoe leiden dat de mens zich niet langer bezint op het doel en de aard van het denken, maar dat de denkbeweging zelf als voldoende voorwaarde voor rationaliteit wordt gezien. Dit is de situatie waarin we nu zijn beland. De zekerheden die door

middel van het instrumentalistische denken zijn verworven, hebben de moderne mens weliswaar bevrijd van het gewicht van de vrijheid, maar dit instrumentalistische denken heeft hem tegelijkertijd afhankelijk gemaakt: de verworven 'zekerheden' zijn de voetboeien van de moderne mens geworden. Het emancipatieproces van de Verlichting is geperverteerd door haar eigen succes. De kracht van het denken is zo groot geworden dat deze de mens *zelf* in zijn greep heeft gekregen. Dit heeft verstrekkende gevolgen voor het denken over de vrijheid.

In het eerste hoofdstuk hebben we kunnen zien hoe het (neo)liberalisme ons denken over de vrijheid heeft gevormd. Daarmee hebben we echter niet het gehele verhaal van het (neo)liberalisme opgetekend: de inherente problematische aspecten van de Verlichtingen komen in het (neo)liberalisme tot uitdrukking. In onze uiteenzetting over de reductie van het vrijheidsbegrip, is het van uitzonderlijk belang deze problematische aspecten te bespreken, en te laten zien hoe zij – in het (neo)liberalisme – kunnen samenvallen met de retoriek van een ‘vrijere’ wereld.

Paradigmatisch hiervoor is het werk van Jeremy Bentham. Deze liberale denker – groot voorvechter van de individuele vrijheid – is zich tegelijkertijd bewust van de enorme kracht van het menselijk denken; een kracht die lijkt te culmineren in zijn concept van het *Panopticon*. Ambitieuze kondigt hij daarin aan (1787):

Morals reformed – health preserved – industry invigorated – instruction diffused – public burthens lightened – Economy seated, as it were, upon a rock – the gordian knot of the Poor-Laws are not cut, but untied – all by a simple idea in Architecture! (...) *A new mode of obtaining power of mind over mind, in a quantity hitherto without example: and that, to a degree equally without example, secured by whoever chooses to have it so, against abuse.* (Bentham, 1787) [eigen cursivering]

We zijn derhalve getuige van een ongekende potentiële macht die het denken kennelijk over de maatschappij kan uitoefenen. We zullen, onder andere via het werk van Foucault, laten zien hoe deze potentiële macht in onze maatschappij verwezenlijkt is. Kortom: dit hoofdstuk zal laten zien hoe 'Verlichte' categorieën van het denken – kwantificering en instrumentalisme – de weg geopend hebben naar een enorme toename van machtsuitoefening in onze samenleving, en tegelijkertijd, hoe deze toename te verenigen valt

met het 'verarmde' vrijheidsbegrip zoals we deze in het eerste hoofdstuk hebben beschreven.

In dit hoofdstuk zullen we derhalve de 'schaduwzijde' van de Verlichting zien. De Verlichting heeft ons immers niet alleen bevrijd, maar heeft ons ook onderworpen. Een zeer uitzonderlijke vorm van rationaliteit heeft zich in onze samenleving tot dominante macht kunnen ontwikkelen. We kunnen zeggen dat de instrumentele Rede het nieuwe absolute kader definieert waarbinnen de moderne maatschappij zich nog kan bewegen. Zij is echter deels 'de voetboei van het menselijke verstand' gaan vormen waar Kant het over had.

Daarmee willen we niet afrekenen met de instrumentele Rede. De 'wetten en formules' zijn noodzakelijk: zij hebben voor een enorme (materiële) welvaart gezorgd, en hebben de materiële basis gelegd voor de emancipatie van de mens. Daartoe dient de wereld echter tot object gemaakt te worden, oude morele kaders dienen plaats te maken voor een schaamteloze onderwerping van al het tastbare. Het instrumentele denken kraait de victorie over het denken dat als haar voorwaarde creativiteit en onzekerheid heeft, *dezelfde* voorwaarden die de vrijheid mogelijk maken. Deze situatie kan – zoals we zullen zien – in stand gehouden worden door de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid'.

2.1 *Cijfers liegen niet: kwantificering als 'voetboei van het denken'*

Ohne Hoffnung ist nicht das Dasein sondern das Wissen, das im bildhaften oder mathematischen Symbol das Dasein als Schema sich zu eigen macht und perpetuiert. (Horkheimer & Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 34)

Laten we beginnen met te onderzoeken hoe de fundamentele categorieën van het denken de 'voetboeien van het denken' zijn gaan vormen. De '*Dialektik der Aufklärung*' van Horkheimer en Adorno kan ons hier houvast bieden.

Horkheimer en Adorno accepteren het basisprincipe van de Verlichting: de vrijheid van de samenleving (en daarmee van het individu) is onlosmakelijk verbonden met het 'Verlichte' denken. Tegelijkertijd, echter, zijn de beide denkers ervan overtuigd dat het concept van dat denken, evenals haar historisch verschijningen en de instituties waarmee zij is vervlochten, de kiem van haar regressie bevat. Het niet-aflatende pragmatische denken, staat op gespannen voet met het verheven karakter van het 'Verlichte' denken, en haar verbintenis met de waarheid. (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 3) Horkheimer en Adorno

trachten dus op dialectische wijze te analyseren hoe het concept van de Verlichting haar antithese in zichzelf meedraagt. Hoe heeft het emancipatieproces van de Verlichting uiteindelijk om kunnen slaan in onderwerping?

Het programma van de Verlichting is de 'onttovering van de wereld'. Het wilde mythen verdrijven en fantasie door kennis vervangen. Het wilde van de natuur te leren om haar, en de mens, te kunnen domineren. (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 9-10) Kennis en macht zijn dus onlosmakelijk met elkaar verbonden. Echter, in de niet-aflatende zoektocht naar beheersing, zijn de idealen van de Verlichting zelf onder druk komen te staan. Dit heeft te maken met de aard van de beheersing. De categorieën die ten grondslag liggen aan het 'Verlichtingsdenken', de motor van de beheersing, is de zogenaamde kwantificering: het radicale proces van kwantificering van kwaliteiten. Door middel van dit abstracte denkproces kan de moderne mens de natuur onderwerpen.²⁸

Het succes van dit abstracte denkproces laat zich aflezen uit de enorme toename van (materiële) welvaart. Nooit eerder leefden we zo lang en gezond. Dit succes heeft echter ook een keerzijde. Het op de voorgrond treden van de kwantificering in het denken heeft geleid tot een devaluatie van datgene wat niet gekwantificeerd kan worden: slechts datgene wat gekwantificeerd kan worden, is nog van belang. (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 20-1) Daarmee tast de ont-werkelijking van het niet-kwantificeerbare, het 'Verlichtingsideaal' aan: enerzijds worden tot dan toe fundamentele waarheden ontkent, en anderzijds zijn de drijvende gedachten achter de Verlichting zelf *niet* kwantificeerbaar. Uiteindelijk wordt daarmee de emancipatie van de mens, – het vergroten van zijn vrijheid – van secundair belang.

De kiem van deze omslag ligt dus in het project van de Verlichting. Door middel van 'wetten en formules' is de wereld in hoge mate voorspelbaar gemaakt, en kan de mens op een 'redelijke' manier ingrijpen in de natuur.²⁹ Deze 'wetten en formules' zijn echter alleen toepasbaar in een (grotendeels) onttoverde wereld. Zoals Taylor stelt ging de moderniteit

28 Adorno & Horkheimer (1969) beschouwen Bacon als 'vader' van het Verlichtingsdenken, en daarmee van de moderniteit: "Bacon [hat] die Gesinnung der Wissenschaft, die auf ihm folgte, gut getroffen. Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er im Sinne hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten." (p. 10)

29 Marcuse (1970): "Het wetenschappelijk abstraheren van de concreetheid en het kwantificeren van kwaliteiten, wat exactheid zowel als universele geldigheid oplevert, houden een bepaalde concrete ervaring van de 'Lebenswelt' in – een bepaalde wijze van de wereld 'zien'. (...) de universele kwantificeerbaarheid [is] een noodzakelijke voorwaarde voor de beheersing van de natuur." (p. 183)

gepaard met een bevrijding van oudere ethische horizons. Deze oude ethische horizons zorgden er vaak voor dat de mensen opgesloten zaten in een bepaalde hiërarchische structuur. Echter verleende deze oude horizons wel betekenis aan de wereld. Daarmee zorgde zij ervoor dat de dingen die ons omgaven niet slechts grondstoffen of instrumenten waren. (Taylor, 2003, p. 16)

Onder aanvoering van de Verlichting ziet de moderniteit zich derhalve geconfronteerd met de teloorgang van absolute waarden. Hierdoor kan er een scheiding optreden tussen de werkelijkheid en louter abstracte doelstellingen, alsmede tussen het ware en het goede. Deze laatste scheiding vertegenwoordigt de scheiding tussen de moderne wetenschap en de ethiek/politiek.³⁰ Het 'verlies' aan waarden bemoeilijkt de formulering van een 'positieve' doctrine van vrijheid. Zij is echter ogenschijnlijk irrelevant voor de 'negatieve' doctrine van vrijheid: de vrijheid van de mens lijkt niet onder druk te komen wanneer het definiëren van maatschappelijke waarden problematisch wordt.

We zien hier een eerste aanwijzing *hoe* het 'Verlichte' denken de 'negatieve' vrijheidsdoctrine in de kaart lijkt te spelen, en daarmee de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' lijkt te bestendigen. De radicale scheiding tussen empirie en waarde, leidt ertoe dat waarden in laatste zin onbevestigd blijven. Legitimiteit kan dan ook nog slechts verworven worden wanneer er sprake is van een empirische grondslag. Deze in beginsel epistemologische kwestie, leidt zo tot een bestuurlijke crisis: een vrijheid *tot* – een positieve invulling van het vrijheidsbegrip – lijkt niet meer mogelijk. Hier wijst Marcuse (1936) op in zijn essay '*Zum Begriff des Wesens*':

So spiegelt sich in dieser Lehre wieder das Schicksal einer Welt, in der die vernünftige Freiheit des Menschen immer nur den ersten Schritt frei tun kann, um dann auf eine enbeherrschte Notwendigkeit zu stossen, die der Vernunft gegenüber zufällig bleibt. Die einseitig gerichtete Kausalität der Vernunft, die eine Wirkung der empirischen Welt auf das intelligibele Wesen des Menschen abschneidet, verfestigt dieses Wesen in einer zukunftslosen Vergangenheit. (p. 10)

30 Bauman (1989) over de scheiding tussen wetenschap (gebaseerd op logica) en ethiek: "The story struck me as illogical (...), and therefore wrong (...). It took the Holocaust to convince me that the second does not necessarily follow from the first." (p. 204)

Een concrete betekenis, een waarde, heeft de positieve vrijheid – en de toekomst – voor ons dus niet meer: zij wordt niet gegeven door de kwantificering van de wereld. De gevaarlijke paradox doemt hier wederom op. Wanneer we niet in staat zijn (positieve) richting te geven aan ons leven, zullen we het gewicht van de vrijheid afschuiven op nieuwe zekerheden, die de mens opnieuw afhankelijk zullen maken: ditmaal aan de voortschrijding van het heden.

Het gewicht van de paradox die Bauman signaleerde zien we terug in de politiek. In de politiek – met de kleine letter 'p' – zien morele kwesties zich dikwijls gereduceerd tot een kosten-batenanalyse. Kwaliteit wordt kwantiteit. (Ellul, 1964, p. xvi) Ook Taylor merkt dit op: destructie van de oude horizons heeft het bereik van de instrumentele rede enorm vergroot. (Taylor, 2003, p. 18) Dit raakt echter niet aan de kern van het grote morele probleem in een 'onttoverde wereld': hoe kunnen we in een 'onttoverde' wereld nog waarde toekennen aan het menselijk leven? Bauman stelt dat het minutieus uiteenzetten van 'objectieve mogelijkheden en het berekenen van de kosten' niets anders doet dan het verdoezelen van morele kwesties.³¹ (Bauman, 1989, p. 205) Het Goede, het Schone, en Gerechtigheid laat zich namelijk niet uit wetenschappelijk-rationele condities afleiden. (Marcuse, 1970, p. 167) Ergo: alle rationaliteit in de wereld kan onze wereld niet opnieuw betekenis geven. De kwantificering van de wereld kan de mens geen waarde geven die zijn vrijheid een 'positieve lading' kan geven, een 'lading' welke noodzakelijk is indien wij onze vrijheid autonoom vorm willen kunnen geven. De gevolgen van deze 'onttovering' zullen we in de rest van dit hoofdstuk bespreken.

2.2 *Van kwantificering naar institutionele dwang*

[T]he Panopticon must not be understood as a dream building: it is the diagram of a mechanism of power reduced to its ideal form (Foucault, *Discipline and Punish*, p. 205)

De in de voorgaande paragraaf besproken ideeën kunnen wellicht abstract overkomen.

31 Hier dient aan toegevoegd te worden dat de 'ratio' zelf een (absolute) morele waarde krijgt die voorbij gaat aan de politiek. Het gegevene – kwantificeerbare – is het redelijke. Marcuse (1970): “Hierin komt het geloof tot uiting dat het werkelijke ook het verstandige is en dat, ondanks alles, het gevestigde systeem in alle noden voorziet (...) in deze overdracht neemt het apparaat ook de rol van morele instantie op zich.” (p. 99)

Daarom is het nuttig te kijken hoe deze categorieën van het denken concreet beslag hebben gekregen in de maatschappelijke ordening. Het werk van Jeremy Bentham kan hier als voorbeeld dienen. De tijdgenoot van Immanuel Kant, laat in zijn werk '*Panopticon*' (1787) zien hoe kwantificering en instrumentalisme uitmondde in een nieuwe vorm van beheersing. Zoals Foucault stelt, ging het hierbij niet simpelweg om een ontwerp voor een gebouw, maar was het gepresenteerde concept een model voor een nieuw type machtsuitoefening. Daarmee laat het werk van Bentham zien dat de juridische afbakening van de macht, – de constitutie van een 'onschendbaar' privégebied – niet automatisch leidt tot het indammen van de macht, maar dat zij de macht *transformeert*.³² De macht is – in Foucault's woorden – niet langer simpelweg onderhevig aan een externe limiet, maar is onderhevig aan een interne limiet, die door de categorieën van het denken wordt opgelegd. (Foucault, 2008, p. 7)

Om te begrijpen wat we met het voorgaande bedoelen, is het van belang nauwgezet naar het werk van Bentham te kijken. Hoe ziet zijn *Panopticon* eruit? Belangrijker nog: Welke les kunnen wij trekken uit de manier waarop zijn *Panopticon* functioneert? Het *Panopticon* is een type gevangenis dat ervoor zorgt dat de bewaker alle gevangenen in de gevangenis in één opslag kan waarnemen, zonder dat de gevangenen zich ervan kunnen verwittigen of zij geobserveerd worden. Dit wordt bereikt door de gevangenen in cellen op te sluiten, die in een ring om de observatiepost van de bewaker zijn gebouwd. Vanuit de observatiepost kan de bewaker zo een blik werpen op iedere cel, en daarmee op iedere gevangene. Doordat de observatiepost beschikt over 'éénrichtingsspiegels' kan de bewaker de gevangene wel zien, maar de gevangene de bewaker niet. Het effect is, zo stelt Bentham, dat er in feite sprake is van alomtegenwoordige observatie door de macht. De gevangene gaat zich gedragen alsof hij altijd onder observatie van de macht staat. Het *Panopticon* stelt de beheerders daarmee in staat een nieuwe vorm van macht over 'de geest' van de gevangenen te verwerven.

Wat heeft dit oude ontwerp te maken met de vraag naar onze vrijheid? Het mag duidelijk zijn dat we het *Panopticon* hier niet moeten zien als een concreet ontwerp voor een gevangenis, maar als een methode macht te verwerven – iets dat Bentham in zijn tekst

32 Foucault (1991): “although the universal juridicism of modern society seems to fix limits on the exercise of power, its universally widespread panopticism enables it to operate, *on the underside of the law*, a machinery that is both immense and minute, which supports, reinforces, multiplies the asymmetry of power and undermines the limits that are traced around the law.” (p. 223) [eigen cursivering]

expliciet stelt.³³ Zijn ontwerp voor een nieuwe gevangenis kan evenzeer worden toegepast op ziekenhuizen, scholen, crèches, fabrieken, etc. Het laat zien dat er een transpositie van de macht mogelijk is, welke een meer efficiënt type bestuur in het leven roept. De gevangenen worden gereduceerd tot een hanteerbare populatie. We zien hier de contouren van een beheersing welke door kwantificering en instrumentalisme mogelijk wordt gemaakt.³⁴ Daarnaast is deze nieuwe manier van bestuur niet alleen verenigbaar, maar zelfs afhankelijk van een privégebied wil zij kunnen functioneren. Bentham (1787):

Confined in one of these cells, every motion of the limbs, and every muscle of the face exposed to view, what pretence could there be for exposing to this hardship the most boisterous malefactor? *Indulged with perfect liberty within the space allotted to him*, in what worse way could he vent his rage, than by beating his head against the walls? (Letter VII) [eigen cursivering]

Dit alles verduidelijkt Foucault's (1991) opmerking over de keerzijde van de Verlichting: "The "Enlightenment", which discovered the liberties, also invented the disciplines." (p. 222)

Van belang is hier niet alleen de grotere efficiëntie van de macht, die door middel van de Rede wordt bereikt, maar ook dat de macht geïnternaliseerd wordt door het subject. De nieuwe vorm van macht schrijft zich in op de geest van het individu. Het individu welke zich bewust is van het zichtsveld van de macht neemt verantwoordelijkheid voor de beperkingen welke de macht hem oplegt: hij kan *redelijkerwijs* niet anders. Het individu wordt zo tegelijkertijd de vertolker van de macht als onderworpen aan de macht. Juist door deze transpositie is de macht in staat haar fysieke gewicht af te schudden. (Foucault, 1991, p. 202-3) Dit is van bijzonder belang: hoewel het *Panopticon* als fysiek model voor het alomtegenwoordig maken van de macht niet meer van deze tijd is, kan de machtsuitoefening heden ten dage nog steeds worden begrepen als de rationele structurering van mogelijkheden voor het individu. Het privégebied, het gebied waarbinnen het individu vrij is om te

33 Bentham (1787): "A new mode of obtaining power of mind over mind, in a quantity hitherto without example: and that, to a degree equally without example, secured by whoever chooses to have it so, against abuse." (Preface)

34 Foucault (1991): "*From the point of view of the guardian, it is replaced by a multiplicity that can be numbered and supervised; from the point of view of the inmates, by a sequestered and observed solitude. Hence the major effect of the Panopticon: to induce in the inmate a state of conscious and permanent visibility that assures automatic functioning of power.*" (p. 201) [eigen cursivering]

handelen, is zo *ingecalculeerd* binnen de werking van de macht. Een voorbeeld hiervan zien bij de de liberaal Bentham.

We zien zo duidelijk hoe het structureren van mogelijkheden die het individu ter beschikking staan, een meer effectieve en subtiële vorm van macht mogelijk maakt. De omstandigheden worden zodanig gevormd dat het subject niets anders te doen staat dan de macht in de kaart te spelen: zijn vrije handeling wordt zo het instrument van de macht. De 'perfecte vrijheid' in de ruimte welke hij krijgt toegewezen is zo niet de plaats van autonomie, maar het terrein van de perfecte werking van de macht. Het is dan ook volstrekt onzinnig het privégebied te beschouwen als een 'vrije-zone' ten aanzien van publiek handelen. Dit zal nergens duidelijker worden dan in het hoofdstuk over de 'vrije markt'.

De opkomst van de Verlichting – en het liberalisme – ging dus tegelijkertijd gepaard met de opkomst van een nieuwe vorm van macht; een macht welke gelegitimeerd werd door een beroep op de Rede.³⁵ De gedachte dat de Verlichting een tijdperk van grotere vrijheid heeft aangekondigd dient dan ook aangevuld te worden. De juridische afbakening van de macht ging namelijk gepaard met een toename van discursieve machtspraktijken welke individuele vrijheid als instrument van de macht benutte. Dit wordt in het werk van Bentham duidelijk: voorstellen om de macht op een meer efficiënte manier te laten werken, gaan gepaard met zijn pleidooi voor een juridische afbakening van de macht. Daarmee is hij paradigmatisch voor de liberale agenda. Foucault (2008):

Broadly speaking, in the liberal regime, in the liberal art of government, freedom of behavior is entailed, called for, needed, and serves as a regulator, but it also has to be produced and organized. So, freedom in the regime of liberalism is not a given (...) *Freedom is something that is constantly produced.* (p. 65) [eigen cursivering]

Nergens wordt het bovenstaande duidelijker dan in de passage van Bentham waarin hij zichzelf de vraag stelt of de liberale geest van de burger niet in gevaar komt door zijn concept van het *Panopticon*. Ruilen we de vrije burger niet in voor een soldateske burger, of

35 Het *Panopticon* is paradigmatisch voor het instrumenteel denken. Foucault (1991): “The Panopticon (...) has a role of amplification; although it arranges power, although it is intended to make it more economic and more effective, it does so not for power itself, nor for the immediate salvation of a threatened society: its aim is to strengthen the social forces – to increase production, to develop te economy, spread eduction, raise the level of public morality; to increase and multiply.” (207-8)

een burger die wedijvert met de ascetische houding van de monnik? Zijn we in het *Panopticon* niet simpelweg bezig met het creëren van een machine die uit meerdere mensen bestaat? Moeten we de mensen onder het *Panoptisch* regime van Bentham niet soldaten, monniken, of machines noemen? Zijn antwoord laat aan duidelijkheid niet te wensen over. De enige relevante vraag – zo stelt Bentham – is of het geluk van de mensen door de disciplinerende wordt bevorderd. 'Noem ze zoals je ze wilt', stelt Bentham, 'zolang ze maar gelukkig zijn'. De prijs die daarvoor betaald dient te worden, is van secundair belang. Het doel heiligt de middelen. De vrijheid wordt hier ten dienste gesteld aan het instrumentele denken.

In die zin is het goed te bemerken dat J.S. Mill (2001) waarschuwt tegen een '*Panoptische*' wereld. Hiermee signaleren we een spanning binnen het liberale denken:

[A] State which dwarfs its men, in order that they may be more docile instruments in its hands even for beneficial purposes – will find that with small men no great thing can really be accomplished; and that the perfection of machinery to which it has sacrificed everything will in the end avail it nothing, for want of the vital power which, in order that the machine might work more smoothly, it has preferred to banish. (p. 106)

Positieve waarderingen zijn dus nodig de individuele vrijheid van cachet te voorzien: anders dreigt zij prooi te vallen aan categorieën van het denken die op gespannen voet staan met de vrijheid.

We kunnen nu dan ook duidelijk zien wat Foucault bedoelt met de stelling dat de macht niet langer simpelweg onderhevig is aan een externe limiet, maar dat deze macht, onder druk van de categorieën van het denken, geïnternaliseerd is. Enerzijds vergt een efficiëntere werking van de macht een rationeel individu, wiens handelen gestuurd kan worden. Anderzijds, zo zullen we in devolgende paragraaf zien, zijn er nog slechts interne limieten waarlangs de macht kan worden afgerekend. Hiermee wordt de weg geopend naar een 'woekering' van de macht, welke het individu op een nieuwe manier onderwerpt.

2.3 *Macro-politieke consequenties*

Wij leven en sterven op een rationele en produktieve wijze. We weten (...) dat de zaak door moet blijven draaien en dat de alternatieven Utopieën zijn. Deze ideologie behoort tot het gevestigde maatschappelijke apparaat; zij is een noodzakelijke voorwaarde voor het blijven functioneren ervan en maakt deel uit van zijn rationaliteit. (Marcuse, *De Eendimensionale Mens*, p. 164)

Het zal nu duidelijk zijn dat de interne limiet van de macht wordt bepaald door discursieve praktijken welke – mede – door het 'Verlichtingsdenken' een welhaast transcendente status hebben verworven. Een leven 'op een rationele en produktieve wijze' kan niet verder reiken dan een reproductie of van de objectieve wereld. Enerzijds heeft de ratio van de Verlichting ons dus bevrijd van oude hiërarchische structuren, maar anderzijds moeten we een antwoord schuldig blijven op de onvermijdelijk ontstane zinvraag. De ontkenning van de geldigheid van ieder antwoord op deze zinvraag dreigt dit denken totalitair te maken: zij accepteert slechts de wetten van de (grote) getallen, waarmee zij – vanuit haar grondslag – voorbij gaat aan de (individuele) mens. Zij staat de mysterie van de unieke belevingswereld van het individu niet meer toe.³⁶ Het beheersen verwordt nu in grote mate tot een discursieve praktijk waarbij morele tegenwerpingen – hoe zijn zij immers te kwantificeren? – niet langer serieus (kunnen) worden genomen.

Dit heeft, zoals we in de vorige paragraaf hebben laten zien, verregaande consequenties voor het subject, dat zijn voortdurende beroep op de ratio moet bekopen met een voortdurende bestendiging van de macht.³⁷ Het feit dat de macht wordt beheerst door de categorieën van de kwantificering en het instrumentalisme, heeft echter niet alleen consequenties voor het individu, maar confronteert ook de macht met een probleem: wanneer de wereld nog slechts voorgesteld kan worden als een chaos, die door middel van het denken bedwongen en beheerst dient te worden, kan het doel van de macht niets anders zijn dan de wereld te veranderen in een perfecte machine, welke uiteindelijk niet meer is dan een

36 Horkheimer & Adorno (1969) verwijzen echter tevens naar de mystificerende kracht van de kwantificering: "Hinter der statistischen Erfassung der im Pogrom Geslachteten, die auch die barmherzig Erschossenen einschließt, verschwindet das Wesen, das an der genauen Darstellung der Ausnahme, der schlimmsten Folterung, allein zutagetritt." (p. 126)

37 Adorno (2005): "The *ego* consciously takes the whole man into its service as a piece of apparatus." [eigen cursivering] (p. 230)

'efficiëntere' versie van de overgeleverde wereld.³⁸ Het gebrek aan ideeën is de stille getuige van een wereld waarin het menselijk verstand de voetboei van het denken is gaan vormen. Zij maakt Politiek onmogelijk. Foucault (2008):

Consequently, the economy, understood as a practice but also as a type of government intervention, as a form of action of the state or sovereign, can only be short-sighted, and if there were a sovereign who claimed to be long-sighted, to have a global and totalizing gaze, he would only ever see chemeras. (p. 281)

De nieuwe vorm van macht welke Bentham percipieerde, is de opmaat geweest voor een wereld waarin er een ware woekering van beheersing heeft plaatsgevonden. Wat is de limiet van de discursieve praktijken? Zoals we eerder hebben laten zien, is deze discursieve praktijk evenzeer in het privégebied aanwezig. Daarmee begeeft de maatschappij zich op glad ijs: zij lijkt zich niet te kunnen verzetten tegen de transpositie van de macht. Het 'Verlichtingsdenken' geeft daarmee ruim baan aan wat Zygmunt Bauman een 'tuinderscultuur' heeft genoemd, en welke volgens hem kenmerkend is voor de moderne samenleving. (Bauman, 1989, p. 92)

De 'tuinderscultuur' van Bauman beschrijft in feite niets anders dan een maatschappij die de principes van het *Panopticon* heeft geïnternaliseerd. De moderne samenleving kan slechts nog afkoersen op een maximale verwezenlijking van de potentie van de objectieve wereld. Dit doet zij door te bepalen wat middel tot dit doel is, wat de essentiële menselijke dan wel natuurlijke grondstoffen zijn. De moderne samenleving kan bepalen wat nutteloos is en wat schadelijk is – precies zoals de tuinder 'onkruid' definieert. Het is een constant streven naar vooruitgang; een vooruitgang om de vooruitgang. Een *Panoptische* wereld waarin we slechts reflecteren op de kwantitatieve 'effectiviteit' van onze politieke agenda.

Bauman stelt dat dergelijk denken de opmaat is naar genocide. Zij is in wezen niet anders dan het 'tuinieren', het scheppen van orde in de samenleving. Genocide is daarmee geen verraad aan de moderniteit. Integendeel: genocide is de meest consistente,

38 Foucault (2008) stelt in dit verband: "The dividing line is established between two sets of things that Bentham listed in one of his most important texts (...): the division between the *agenda* and the *non-agenda*, between what to do and what not to do." (p. 11-2) Het onderscheid tussen *agenda* en *non-agenda* wordt met een beroep op 'instrumentaliteit' bepaald: slechts de effectiviteit van de genomen maatregelen geldt.

ongelimiteerde expressie van de moderniteit. (Bauman, 1989, p. 93) Om de judeocide op waarde te schatten dienen we derhalve te beseffen dat zij de uitdrukking was van de obscene 'onderzijde' van de moderniteit. De impliciete logica van de judeocide, zo leert de geschiedenis ons, is dat mensen rationeel naar hun dood kunnen worden geleid. Niet alleen doordat de machthebbers de destructie op een technische en efficiënte manier organiseerde, maar ook – wellicht belangrijker – doordat de machthebbers door het scheppen van de 'juiste' voorwaarden, de slachtoffers deels konden laten verkiezen wat in feite voor hen verkozen was. Uiteindelijk werden de omstandigheden zo gemanipuleerd dat de slachtoffers de macht in de kaart speelden, tot aan de dood toe.³⁹ Deze vorm van machtsuitoefening was essentieel: zij verzekerde dat de macht relatief vlekkeloos haar werk kon doen. De omvang van de judeocide valt alleen te begrijpen wanneer we inzien dat de macht bij iedere stap afhankelijk was van het afschudden van – een deel van – haar fysieke gewicht.

Nu gaat het er hier natuurlijk niet om de Apocalyps te verkondigen. Van belang is echter dat we inzien dat deze omvangrijke misdaden mede mogelijk zijn gemaakt door de nieuwe machtspraktijken. De welhaast ongelimiteerde macht die de moderniteit mogelijk heeft gemaakt, kan ten goede of ten kwade worden benut. Deze wetenschap dient ons dan ook behoedzaam te maken voor grandioze projecten welke de mens slechts nog als kwantiteit en/of instrument begrijpen. De mens kan zich als kwantiteit en instrument vrij voelen, in laatste instantie staan dergelijke projecten altijd op gespannen voet met de vrijheid. Sterker nog: de vrijheid in het *Panopticon* speelt de macht in de kaart. Of we ons nu vrij voelen of niet, de genocide zo dienen we met Bauman te stellen, hangt als het zwaard van Damocles boven de moderne maatschappij. Het moderne denken kan in zichzelf geen barrière zijn tegen dergelijke misdaden.

We dienen ons derhalve niet in slaap te laten wiegen. Het geloof in vooruitgang en de vergroting van de vrijheid brengt altijd het gevaar met zich mee dat de Rede aan de kant van de misdaad komt te staan. De Rede is, door zijn transparantie en veronderstelde objectiviteit, een instrument dat door haar karakter geen oppositie duldt.⁴⁰ Haar stralende kracht verblindt

39 De door kampbewaarders en medeburgers dikwijls geuite verwondering over het feit dat de slachtoffers van het nazi-regime zich niet of nauwelijks verzetten, geeft daarmee uitdrukking aan een naïef beeld van de macht: de grootste macht wordt niet (direct) fysiek verwezenlijkt, maar door een rationale beheersing van de omstandigheden.

40 Een teken dat de oppositie het gevecht heeft verloren is wanneer zij de wet van de grote getallen affirmeert. Daarmee ontkent zij de vervlechting van de Rede met de sociale hiërarchie. Een goed voorbeeld hiervan is het debat over mogelijke bezuinigingen op de kunst. Iedere oppositie die tracht aan te tonen dat de kunst

de onderliggende morele kwesties. Het voortdurende beroep op de Rede – zo kenmerkend voor de hedendaagse politiek – is *juist* gevaarlijk omdat zij een welhaast transcendent karakter heeft verworven. Haar onaantastbaarheid vergroot het bereik van de macht waardoor zij voor ieder doeleinde ingezet kan worden. Bauman (1989) stelt pregnant:

The most sinister, cruel, bloody-minded ruler must remain a staunch preacher and defender of rationality (...) Addressing his subjects, he must “speak to reason”. He must protect reason, eulogize on the virtues of the calculus of costs and effects, defend logic against passions and values which, unreasonably, do not count costs and refuse to obey logic. (p. 203)

We zijn hier dan ook aangekomen bij de kern van de macropolitieke consequenties van een eenzijdig 'Verlicht' denken. De discursieve praktijk van het naar 'de feiten kijken' – gaat een voorname rol innemen in de politiek. Door middel van deze logica kan het niet-kwantificeerbare onrecht, dikwijls veroorzaakt door kwantificering, 'als iets heiligs' beschermd worden; waarmee dit onrecht zich tegelijkertijd succesvol aan werkelijk ingrijpen kan onttrekken. (Bauman, 1989, p. 41) Het beleid toont zo de noodzakelijkheid van ingrepen, die alleen binnen de abstractie van de grote getallen discursief zijn: zij leidt uiteindelijk tot een 'irrationele' korte termijn politiek welke een structurele – vrije – verandering bij voorbaat onmogelijk maakt.

Dit is door de recente crisis andermaal duidelijk geworden. Zo zijn de radicale bezuinigingen in de Westerse wereld niet te begrijpen als (morele) politiek, of *dienen* we ze zo niet te begrijpen. Ogenschijnlijk zijn de bezuinigingen slechts noodzakelijk en logisch.⁴¹ De impliciete redelijkheid van de situatie laat ons geen vrijheid meer toe: zij laat ons slechts een van te voren bepaalde beweging toe. De wetenschappelijke methode, drijvend op instrumentalisme en kwantificering, leidt daarmee ook tot de beheersing van de mens. (Marcuse, 1970, p. 158) Niet alleen via de inschrijving op de ziel van de mens, zoals we in de

winstgevend is, of kan worden gemaakt, accepteert de heersende Rede en capituleert daarmee het wezen van de kunst. De tegenwerping verleent in feite legitimiteit aan de aanval.

41 Dat dergelijke drastische maatregelen als noodzakelijk worden bestempeld, hoeft natuurlijk niet in te houden dat zij dit daadwerkelijk ook zijn. Zoals Horkheimer & Adorno (1969) opmerken: “Diese logische Notwendigkeit aber ist keine endgültige. Sie bleibt an die Herrschaft gefesselt, als deren Abglanz und Werkzeug zugleich. Daher ist ihre Wahrheit nicht weniger fragwürdig als ihre Evidenz unausweichbar.” (p. 43)

vorige paragraaf zagen, maar ook via haar heerschappij over de Politiek.

Wat dus een zegetocht van het autonoom denkende individu lijkt, is in werkelijkheid een onderwerping van al 'het bestaande' aan een logisch formalisme dat uiteindelijk *zelfs* de Rede onderwerpt aan het direct voorhanden-zijnde. (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 33) Met de kwantificering van de mens en de natuur, stelt de mens daarmee *ook* een nieuwe macht boven zich. de Rede overheerst de mens, maar zij biedt anderzijds ook de mogelijkheid tot rationalisering van diezelfde overheersing. Zoals Horkheimer en Adorno (1969) opmerken: “Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben” (p. 15). Iedere maatregel die in feite de moderne mens de kans ontnemt zijn leven in vrijheid te verkiezen, wordt dan zonder slag of stoot geaccepteerd, daar zij zich niet als irrationeel voordoet.⁴² Zo wordt vrijheidsberoving geaccepteerd omdat zij de materiële welvaart, vergroot. (Marcuse, 1970, p. 177) De vrijheid gaat voorbij aan de pragmatische Rede; zij is niet kwantificeerbaar.⁴³

De kwantitatieve basis van de politieke besluitvorming verraadt de totale devaluatie van kwalitatieve begrippen. Zij verraadt de afwezigheid van een Politiek die in vrijheid bedreven wordt. Waar de basis van de overheersing eerst lag in het creëren van *persoonlijke* afhankelijkheid, daar is deze nu vervangen 'door een afhankelijkheid van de objectieve orde der dingen'. (Marcuse, 1970, p. 163) Zo zien we hoe de 'objectivering' van datgene om ons heen, uiteindelijk ook zorgt voor *onderwerping*.⁴⁴ De kosten-baten analyses maken *ook* de mens tot instrument. Dit zijn dan ook de nieuwe 'zekerheden' die ons het gewicht van de vrijheid ontnemen: daar waar de (ethische) keuze afwezig is, vindt men de ratio. Het omzetten van kwaliteiten in kwantiteiten ontkent de menselijke vrijheid. Marcuse (1970):

De tendens zit erin, dat de wereld de materie wordt voor een totaal bestuur,
dat zelfs de bestuurders opslokt. Het netwerk der overheersing is het

42 Horkheimer & Adorno (1969): “Ihre Herabsetzung zu bloßen Objekten des Verwaltungswesens, die jede Sparte des modernen Lebens bis in Sprache und Wahrnehmung präformiert, spiegelt ihnen die objektive Notwendigkeit vor, gegen die sie nichts zu vermögen glauben.” (p. 45)

43 Marcuse (1970) wijst op de ‘politieke lading’ van de Rede: “De technologische en politieke overheersing van de transcenderende factoren in het menselijke bestaan, die zo karakteristiek is voor de hoog-industriële beschaving, werkt hier dóór in de sfeer van het instinct: bevrediging op een wijze waardoor *onderwerping* opgeroepen en de *Redelijkheid* van een protest verzwakt wordt.” (p. 95) [eigen cursivering] Onvrede wordt onredelijk. 'Je hebt toch alles?' of in gebiedende wijs: 'Enjoy!'

44 Marcuse (1970): “De bevrijdende kracht van de technologie (het tot instrument maken van de dingen) wordt omgezet in een belemmering van de bevrijding: in de instrumentalisering van de mens.” (p. 178)

netwerk der Rede zelf geworden en deze samenleving heeft zich er noodlottig in verward. En de transcenderende denkwijzen schijnen de Rede zelf te transcenderen. (p. 187)

Het begint er steeds meer op te lijken dat het 'transcenderen' van de Rede zelf, de enige manier is om onze menselijkheid te redden. Zoals Kant stelde is het gebruik van de Rede een voorwaarde voor de bevrijding van de mens: slechts zij kan richting geven aan het leven. Het probleem is echter dat de Rede de 'voetboei' van de mens is gaan vormen. Daarmee lijkt onze vrijheid in gevaar.

2.4 *Conclusie: gevaarlijk 'Verlichte' vrijheid*

This is, if you like, the ambiguity of all the devices which could be called "liberogenic," that is to say, devices intended to produce freedom which potentially risk producing exactly the opposite. (Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 69)

Dit hoofdstuk heeft laten zien dat het 'Verlichte' denken ook een schaduwzijde heeft. De 'onttovering' van de wereld heeft ervoor gezorgd dat er in de moderniteit een verlies aan waarde ontstaat, die niet door de categorieën van de Verlichting ingevuld kunnen worden. Kwantificering en instrumentalisme gaan immers voorbij aan het beantwoorden van de bredere zinvraag. We zien dan ook dat de door de categorieën van de Verlichting geboden zekerheden, ons slechts laten ontsnappen aan de zinvraag van onze vrijheid. Sterker nog, de vrijheid is het kind dat met het badwater wordt weggegooid daar zij niet objectief is, en daardoor nog slechts als onderdeel van het maatschappelijke mechaniek beschouwd kan worden.

De Verlichting heeft zo het bereik van de macht enorm vergroot. Door middel van discursieve praktijken kan de mens worden onderworpen. Nog meer dan dat: de moderne mens onderwerpt zichzelf door de roep van zijn redelijkheid als autonome vraag te beschouwen, hetgeen essentieel is voor de werking van de macht. Dit wordt duidelijk in het werk van Bentham. Het privégebied, dat zowel in zijn juridische werk, als in zijn concept van het *Pantopticon* een rol speelt, is essentieel om de efficiëntie van de macht te vergroten. Het

is uiteindelijk de dwang die de gevangene zichzelf oplegt, die ervoor zorgt dat men met minder bewakers toekan.

De 'Utopische' visie, dat een negatief concept van vrijheid afdoende zou zijn om de maatschappij te beschermen tegen overmatige (publieke) inmenging, dient dan ook resoluut te worden afgewezen: we hebben nu juist gezien hoe dit negatieve vrijheidsbegrip gepaard gaat – of kan gaan – met een grotere publieke inmenging. Door de afwezigheid van een open discussie over de kwalitatieve waarden die het denken sturen, wordt de 'vrije ruimte' ongemerkt opgeslokt door de dominante categorieën van het denken. De macht kan slechts verantwoordelijk worden gehouden voorzover zij gekend wordt.

Ook aan de 'kant' van de traditionele machthebbers, heeft de Verlichting haar sporen nagelaten.⁴⁵ Niet alleen is de potentiële macht enorm vergroot; tevens is het erop gaan lijken dat de Rede de machthebber zelf heeft onderworpen. Het 'Verlichte' streven de wereld te onderwerpen en te manipuleren, is een oneindig project, welke in haar drang tot maximalisatie de beheerders onderwerpt om zo de laatste rest van menselijke irrationaliteit uit de weg te ruimen. Het is er zo op gaan lijken dat de Politiek een obstakel is gaan vormen voor het bestuur: een openlijk positief, 'transcendentiaal' project doet zich van de zijde van het bestuur slechts als irrationeel voor. We zijn dus terecht gekomen in een situatie waarin de almacht van de Rede onze mogelijkheid tot ontplooiing steeds verder dreigt in te perken.

Wanneer we terug gaan naar het vorige hoofdstuk, zien we dat de door Bauman gesignaleerde paradox (Bauman, 2008, p. 113), nu vanaf een ander punt inzichtelijk wordt. Het vergroten van onze individuele vrijheid, door de 'onttovering' van de wereld en de afbreuk van oude hiërarchische structuren, leidt niet automatisch tot een nieuwe zingeving. De onttovering van de Verlichting gaat voorbij aan de zinvraag. Vandaar dat de moderne wereld als massief en betekenisloos op de mens overkomt: kwantificering en instrumentalisme floreren in een betekenisloze wereld.

Daarmee komt ook de keuze waarvoor de moderne mens zich door dit gebrek aan 'zin' of 'richting' gesteld ziet in een ander licht te staan. De keuze tussen het ontsnappen aan de vrijheid – bijvoorbeeld door het creëren van een nieuwe afhankelijkheid en/of onderwerping – of de realisering van een 'positieve' doctrine van vrijheid, (Fromm, 1994, p. x) lijkt voorlopig te zijn gevallen op het creëren van een nieuwe afhankelijkheid en onderwerping.

⁴⁵ Inmiddels zal het de lezer duidelijk zijn dat het spreken in termen van onderworpenen en machthebbers, in de moderne tijd problematisch is geworden.

De door de mens gecreëerde afhankelijkheid, de afhankelijkheid van de categorieën van de Verlichting, is zo wellicht een vlucht voor de verantwoordelijkheid een invulling te geven aan het leven. De ontkenning van de vrijheid, bijvoorbeeld ten aanzien van morele kwesties, en het voortdurende beroep op de Rede, is zo niet langer meer een uitdrukking van de soevereiniteit van de mens, maar van de ontkenning daarvan. De vlucht voor de realiteit van ethische kwesties, de ontkenning van het kwalitatieve karakter daarvan, tekent het onvermogen van de mens buiten het totalitaire instrumentele denken te stappen. Zoals Baudrillard (1985) terecht stelt: “Juist de onzekerheid over de reële inhoud drijft ons tot de duizelingwekkende oververmenigvuldiging van de formele kwaliteiten.” (p. 13) De aanblik van de 'onttoverde' wereld beweegt ons ertoe de formele kwaliteiten alsmaar serieuzer te nemen: er lijkt ons niets anders te resten. De abstracte macht en het genot dat de Rede ons schenkt, scheidt daarmee ook onze onvrijheid. (Debord, 2009, p. 54)

Dit alles leidt ertoe dat de mens, hoewel de externe dwang is afgenomen, *niet* automatisch vrijer is geworden. Sterker nog: zijn denken lijkt geheel beheerst door processen die voorbij gaan aan de menselijke maat. Dit gevaar staat bewegingsloos in de dode hoek van de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid'. Doordat deze zich voortdurend concentreert op 'externe dwang' wordt niet gezien hoezeer dwang, in de moderne tijd, niet louter een extern fenomeen is, maar grotendeels een intern mechanisme, dat met een beroep op de Rede, of het geweten, steeds weer wordt gelegitimeerd.

Zo is de dominantie van de Rede ook desastreus voor de relatie van het individu met zichzelf: de kwantificering van het denkproces, leidt ertoe dat het individu vervalt tot conventionele, verwachte, 'redelijke' reacties. Het 'gestandaardiseerde' gedrag dat opgelegd wordt aan het individu verschijnt aan het individu als het enige natuurlijke, fatsoenlijke, en rationele. Het individu leert zichzelf tot object te maken: het moderne individu leert zichzelf zien als een (kwantificeerbaar) succes of een mislukking. (Horkheimer & Adorno, 1969, p. 35) Deze 'rationele' reacties zijn vanuit de belevingswereld van het individu – juridisch gezien – vrij, maar zoals we in dit hoofdstuk hebben laten zien valt deze vrijheid slechts te begrijpen wanneer we haar tevens als effect van de macht zien. Het individu dat zijn leven in alle redelijkheid verkiest is zo het subject dat de nieuwe machtspraktijken mogelijk maakt.⁴⁶

46 Foucault (2008): “homo oeconomicus as he appears in the eighteenth century (...) basically functions as what could be called an intangible element with regard to the exercise of power. Homo oeconomicus is someone who pursues his own interest, and whose interest is such that it converges spontaneously with the interest of

Slechts wanneer het individu de rationele *reactie* vervangt door *reflectie*, – een denken dat voorbijgaat aan de 'redelijkheid' van de sociale conventie – is hij in staat zijn vrijheid tot uitdrukking te brengen.

Daarmee zien we nu duidelijk voor welk probleem de ('positieve') vrijheid zich gesteld ziet: zij spreekt niet langer meer de taal van de Rede. Ieder beroep op een 'zin' en een 'doel', kan slechts oprecht zijn indien zij niet schatplichtig is aan kwantificering en instrumentalisme. Tegelijkertijd maakt zij daarmee iedere expliciete uiting van 'positiviteit' nietig. Dergelijke uitingen komen het individu niet langer als zinvol voor. In de kiem van de Rede ligt daarmee tevens irrationaliteit. Zoals Marcuse (1970) stelt over de moderne samenleving: “haar overweldigende rationaliteit, die doelmatigheid en groei bevordert, is zelf irrationeel.” (p. 13)

Daarmee is ook de Politiek failliet. We zijn aangekomen in wat Baudrillard (1985) ook wel een 'transpolitieke' realiteit heeft genoemd. We zijn opgesloten in een eindeloze voortschrijding van een autonoom heden:

Het ergste is dat er (...) van geen enkel prometheïsche uitdaging sprake is, van geen enkele buitensporigheid door passie of hoogmoed. Het lijkt alsof de soort eenvoudigweg voorbij een bepaald mysterieus punt is gegaan, waarna het onmogelijk is terug te keren, terug te schakelen, te vertragen. (p. 19)

Zowel het individu en de politiek lijken daarmee de alleenheerschappij van de kwantificering en het instrumentalisme te verraden. Zowel visionaire Politiek, als de expressie van de individuele vrijheid, bestaan bij de gratie van het onbestaanbare, het (tijdelijk) onnoembare, het Goede en het Kwade; al datgene wat zich onttrekt aan de kwantitatieve maat. Deze spanning komt ook tot uitdrukking in het denken van de (neo)liberalen. Zoals (neo)liberalen als J.S. Mill en Friedrich von Hayek terecht opmerken ziet de rationalist, die alles wil onderwerpen aan de menselijke rede, zich geconfronteerd met een dilemma. Het gebruik van de Rede is gericht op beheersing en voorspelbaarheid, maar vooruitgang en creativiteit zijn gebaseerd op vrijheid en, daarmee, op onvoorspelbaarheid

others. From the point of view of a theory of government, homo œconomicus is the person who must be let alone (...) homo œconomicus is someone who is eminently governable.” (p. 270)

(Hayek, 1960, p. 34; Mill, 2001, p. 106). De vrijheid staat dus onder druk door de vruchten van de Verlichting.

3. De 'vrije markt' als producent van de vrijheid

The liberal order never claimed (...) to be an alternative to capitalism, but was indeed a particular way of making capitalism work. (Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 88)

In het eerste hoofdstuk hebben we kunnen zien dat van de (politieke) visie op de vrijheid als een ambivalent project weinig meer over lijkt te zijn. De expliciet ambitieuze, humanistisch geïnspireerde projecten, zijn steeds meer in diskrediet geraakt. Hiervoor zijn gegronde redenen. Daarvoor in de plaats is een strikt 'negatieve' opvatting van de vrijheid gekomen, die vrijwel uitsluitend de afbakening van het privégebied tot doel heeft, waarbij de voornaamste gepercipieerde bedreiging voor de vrijheid van het individu de overheid is.

In het tweede hoofdstuk hebben we het ontstaan van een bredere beheerscultuur besproken, welke met een radicale scheiding tussen empirie en waarden haar invloed op het dagelijkse leven van de burger enorm heeft vergroot. Deze beheerscultuur lijkt nu echter te worden onderworpen aan haar eigen logica: in een wereld waarin kwantificering en het instrumentele denken centraal staan, lijkt er een woekering van de beheersing te ontstaan. Dit heeft, zoals we hebben kunnen zien, ook verstrekkende gevolgen voor het karakter van onze vrijheid. De samenleving kan de vrijheid slechts tolereren voor zover zij een verdraagzame houding heeft ten opzichte van het onzekere, of beter nog: voor zover zij inziet dat vrijheid een niet-productieve ruimte behoeft: hiervan zijn J.S. Mill en Hayek zich terdege bewust. Het is op dit punt waar de huidige samenleving op de grenzen van haar denken stuit. Het lijkt erop dat het hedendaagse denken de aan het leven fundamentele onzekerheid niet kan tolereren, waardoor er 'een duizelingwekkende oververmenigvuldiging van de formele kwaliteiten' plaatsvindt. (Baudrillard, 1985, p. 13)

Daarmee willen we echter niet de indruk wekken dat de ontwikkeling van het denken los staat van de materiële condities: de Rede is geenszins autonoom. In dit hoofdstuk willen we de besproken thematiek dan ook toespitsen op die sfeer die steeds meer het dagelijkse leven lijkt te beheersen: de 'vrije markt'. We zullen zien hoezeer het denken (over de vrijheid) gerelateerd is aan de wijze waarop wij ons ten opzichte van arbeidsrelaties en consumptie verhouden. Het ambigue karakter van deze relaties wordt nergens duidelijker dan tijdens de periodieke crises van het kapitalisme. Mede door de crisis worden we dagelijks

geconfronteerd met politieke ingrepen welke onze relatie met de voornoemde 'sferen', beïnvloeden.

We zullen in dit hoofdstuk dan ook laten zien dat onze visie op de vrijheid nauw verbonden is met onze houding ten opzichte van de arbeid en de consumptie. Sterker nog: ons begrip van de vrijheid en ons handelen binnen de voornoemde sferen, zijn niet betekenisvol van elkaar te scheiden. Zij beïnvloeden elkaar. Het feit dat voor veel mensen de 'vrije markt' en individuele vrijheid samen lijken te vallen – zij definiëren individuele vrijheid met name in termen van productie en consumptie – geeft aan hoezeer de (neo)liberale ideologie '*common sense*' is geworden.⁴⁷ Het is dan ook belangrijk deze, ogenschijnlijk zo natuurlijke, relatie ter discussie te stellen: dan zullen we zien dat de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' een sleutelrol vervult in de opvoeding van de leefwereld door de 'vrije markt'.

We dienen hier wel enkele voorbehouden te maken. Het gaat er hier niet om het kapitalisme als het kwaad te beschouwen. Zoals een ieder zich terdege bewust zal zijn, is het kapitalisme geenszins een 'ééndimensionale' verschijning: zij verschilt in tijd en plaats.⁴⁸ De waarderingen van dit sociaal-economische systeem lopen dan ook sterk uiteen.⁴⁹ De omslag van een Keynesiaans naar een (neo)liberaal geïnspireerde economie, heeft ervoor gezorgd dat de hedendaagse economische problemen en oplossingen een geheel ander karakter hebben gekregen: zij hebben dan ook verschillende consequenties voor onze vrijheid. Het grote verschil is echter dat de 'vrije markt' steeds meer wordt gezien als de beste – of zelfs, enige – waarborg voor de vrijheid. Het is dan ook nodig deze 'ééndimensionale' visie ter discussie te stellen: er wordt hier niet getracht op een andere manier een waardeoordeel uit te spreken over de economische ordening.

We dienen dan ook te benadrukken dat de '*common sense*' visie de uitkomst is van een lange strijd. Hoewel vrijheid een centraal begrip is binnen het liberalisme, is haar relatie tot de 'vrije markt' binnen dit denken verschillend. Zoals we eerder hebben laten zien, zagen we bij J.S. Mill nog een pragmatische houding tegenover de 'vrije markt'. De 'vrije markt' is in de

47 Typerend hiervoor is de internalisatie van het begrip 'vrije tijd': niet alleen wordt het onderscheid tussen 'vrije tijd' en tijd die aan de arbeid wordt besteed niet langer ter discussie gesteld, tevens wordt deze 'vrije tijd' voornamelijk aangewend voor consumptie.

48 Enkele interessante studies zijn 'The Great Transformation' van Karl Polanyi, 'False Dawn' van John Gray, en 'Limits to Capital' van David Harvey.

49 Hirschman (1992): "market society has at various times *deserved* very different kinds and degrees of praise and criticism depending on how it is or was embedded into different national traditions, social structures, and cultural values. In other words, there is and always has been a large variety of "really existing" market societies." (p. vi)

'klassieke' opvatting simpelweg de meest efficiënte manier om *delen* van de samenleving te ordenen. Andere delen dienen niet onder het regime van de 'vrije markt' gebracht te worden, daar de 'vrije markt' op deze gebieden niet in staat zou zijn om tot een efficiënte ordening te komen. De opkomst van het neoliberalisme in de twintigste eeuw leidt echter tot een fundamentele verandering in de houding tegenover de 'vrije markt': deze wordt vanaf dat moment beschouwd als zowel efficiënt als moreel. De 'vrije markt' vormt – volgens de (neo)liberalen – de beste waarborg voor een vrije samenleving.⁵⁰

We zullen in dit hoofdstuk zien dat hierop veel af te dingen valt. Zoals we hebben kunnen zien kan een samenleving welke haar vrijheid slechts in 'negatieve' termen definieert, slechts in Utopia bestaan. Daarnaast zal blijken dat dit vrijheidsbegrip niet alleen samengaat met een zeer specifieke sociale ordening, – zoals we in het tweede hoofdstuk hebben kunnen zien – maar dat zij tevens samenvalt met een zeer specifieke economische ordening, namelijk de logica van de 'vrije markt'. Onze vrijheid kan niet los gezien worden van de impliciete waarden van de 'vrije markt'.

3.1 *De vrijheid tussen 'retoriek' en 'werkelijkheid'*

Doch gerade diese Abdrängung des wirklichen Gehalts des Liberalismus auf eine Weltanschauung ist das Entscheidende: entscheidend durch das, was dabei verschwiegen und verdeckt wird. Die Verdeckung gibt einen Hinweis auf die wahre Frontstellung: sie weicht aus vor der ökonomischen und sozialen Struktur des Liberalismus. (Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, p. 165)

In ons onderzoek naar de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' speelt het (neo)liberalisme een grote rol. Zoals Foucault in het citaat aan het begin van dit hoofdstuk stelt, is het liberale gedachtegoed onomwonden verbonden met het kapitalistische systeem.⁵¹

50 Gray (1998): “Free markets are not seen as merely one local way of organizing a market economy, with their own mixture of advantages and blemishes. They are understood as a dictate of human freedom everywhere.” (p. 106)

51 Ook Marcuse (1934) wijst op de relatie tussen de kapitalistische productieverhoudingen en het liberale gedachtegoed: “Bei aller strukturellen Verschiedenheit des Liberalismus und seiner Träger in den einzelnen Ländern und Epochen bleibt die einheitliche Grundlage erhalten: die freie Verfügung des individuellen Wirtschaftssubjekts über das Privateigentum und die staatlich-rechtlich garantierte Sicherheit dieser Verfügung.” (p. 165)

Volgens Foucault verkondigt de liberale ideologie niet alleen een bepaalde visie op ‘vrijheid’, maar legitimeert het tevens de suprematie van het kapitaal. Foucault legt daarmee in feite een even duidelijk – als even dikwijls over het hoofd gezien – verband: de (neo)liberale ideologie vervult een essentiële rol in de invoering van het subject in de sferen van productie en consumptie. De (neo)liberale opvatting van vrijheid heeft dus tevens een economische functie.

Foucault is daarmee zeker niet de enige denker die deze link tussen het liberalisme en het kapitalisme legt. Volgens Marcuse kan het feit dat dit economische programma niet expliciet naar voren wordt gebracht, maar wordt bedolven onder de liberale ‘vrijheidsretoriek’, reeds veelzeggend zijn. De ‘Verlichte’ idealen van het liberalisme zijn niet los te zien van haar concrete – economische – program: zo vormen de liberale idealen tevens een sluier die de essentie van het liberalisme verhult.⁵² De voorgestelde economische structuur, welke in werkelijkheid een premisse is van het (neo)liberale denken, wordt zo dikwijls als de slotsom van een logische redenering geponeerd. Dit heeft verregaande consequenties voor de 'aard' van de individuele vrijheid.

Vrijheid is in dit opzicht dus niet de premisse, *maar de slotsom*; de liberale versie van de beloning in het hiernamaals. De (neo)liberale praktijk produceert vrijheid om deze op de markt ten gelde te kunnen maken. Het verband tussen de ‘vrije markt’ en de individuele vrijheid wordt dus verkeerd voorgesteld. In de woorden van Marcuse is deze inversie een verhulling welke indirect naar het slagveld verwijst. Het verband tussen de ‘vrije markt’ en de individuele vrijheid wordt gemystificeerd: de unieke 'individuele vrijheid' is inderdaad één van de gevolgen van de opkomst van het kapitalisme. Deze vrijheid dient echter niet voorgesteld te worden als *doel* maar als *middel*: de individuele vrijheid is het noodzakelijke fundament waarop de voorgestelde economische structuur kan worden opgebouwd. Hierdoor wordt de vrijheid onderworpen, wat – zoals we zullen zien – tot uitdrukking komt in het paradoxale karakter van de voorgestelde vrijheid.

Het voorgaande wijst daarnaast eens te meer uit dat een ongeldige redenering niet

52 Deze essentie wordt door de liberaal Von Mises (2010), mede oprichter van de in §1.3 genoemde Mont Pelerin Society, op de volgende manier omschreven: “The essential teaching of liberalism is that social cooperation and the division of labor can be achieved only in a system of private ownership of the means of production, i.e., within a market society, or capitalism. All the other principles of liberalism – democracy, personal freedom of the individual, freedom of speech and of the press, religious tolerance, peace among the nations – are *consequences* of this basic postulate. They can be realized only within a society based on private property.” (p. 48) [eigen cursivering]

automatisch inhoudt dat de daaruit volgende conclusie per definitie fout is. We dienen het (neo)liberale gedachtegoed en haar idealen dan ook serieus te nemen. Zoals we in het eerste hoofdstuk al besproken hebben, zijn ideologische visies nooit pure ficties: de 'vrije markt' produceert wel degelijk vrijheid. Een ideologie vormt echter een verwrongen beeld op de realiteit, welke op haar beurt een reële – materiële – invloed heeft. Eagleton (2007) schrijft hierover:

Bourgeois ideas do indeed accurately mirror the state of things in bourgeois society; but it is this very state of affairs which is somehow twisted out of true. Such consciousness is faithful to the reified nature of the capitalist order, and often enough makes true claims about this condition; it is “false” in so far as it cannot penetrate this world of frozen appearances to lay bare the totality of tendencies and connections which underlies it.’ (p. 104)

Om te zien hoezeer de opvatting dat de 'vrije markt' de beste garantie voor de vrijheid is, een verwrongen beeld op de realiteit is, is het van belang bij het lezen van dit hoofdstuk de in het tweede hoofdstuk besproken lessen in het achterhoofd te houden. Het type macht dat heden ten dage wordt uitgeoefend, is zozeer van aanzien veranderd, dat zij niet als 'macht' of 'dwang' wordt ervaren: er is daarentegen sprake van een meer structurele vorm van 'dwang', die de moderne mens voorkomt als 'redelijkheid', 'noodzakelijkheid', of als 'vrije keuze'. De macht staat dus niet 'tegenover' het individu, maar wordt door het subject, letterlijk, geproduceerd en geconsumeerd. Deze transpositie van de macht is belangrijk indien wij ten volle de omvang van het door de (neo)liberalen gepropageerde project trachten te begrijpen.

We zullen echter zien dat – vanwege haar economische premissen – het (neo)liberalisme blind moet blijven voor het dwingende karakter van de door de 'vrije markt' gecreëerde vrijheid. Haar onvermogen (of onwelwillendheid) de vrijheid in haar totaliteit te denken, leidt tot een denken dat doorweven is van paradoxen: zij is niet in staat de door haar gekoesterde vrijheid te beschermen. Andermaal kan de neoliberale denker Hayek (1960) hier als voorbeeld dienen: wanneer hij de volgende definitie van dwang geeft, lijkt hij nu *juist* te beschrijven hoe de macht na Bentham een radicaal ander aanzien heeft gekregen. Hayek's obsessie voor de 'externe' obstakels maakt hem blind voor de transpositie van de macht welke wij in hoofdstuk twee hebben besproken:

[M]et 'dwang' bedoelen we *de controle van de omgeving of omstandigheden* van een persoon door een ander die, om een groter kwaad te voorkomen, gedwongen wordt te handelen, niet volgens een coherent zelfgekozen plan maar om het doel van de ander te dienen. (p. 19) [eigen cursivering]

Deze controle dwingt het individu zijn vrijheid op een productieve manier te verwezenlijken: via de arbeid of via de consumptie. Deze vorm van macht is typerend voor de sociale en economische structuur van het (neo)liberalisme. Door de productieve aard van de door het (neo)liberalisme voorgestelde vrijheid, kan zij haar programmatische roep om vrijheid niet verwezenlijken: in die zin is zij 'Utopisch'. Haar 'vrijheidsretoriek' is echter essentieel om de door haar voorgestelde economische structuur te legitimeren. Dit komt tot uitdrukking in haar houding ten opzichte van de sferen van productie en consumptie. De aan deze sferen inherente problemen, worden op het individu afgewenteld: een individu dat zijn zwaarwegende vrijheid vrijwel uitsluitend kan verwezenlijken binnen de wetten van de markt. De (neo)liberale 'weltanschauung' tracht de 'problematische' economische en sociale structuur te ontwijken door haar te 'moraliseren'.

In de volgende paragrafen zullen we zien hoe deze 'vrijheidsretoriek' beslag krijgt in de sferen van productie en consumptie.

3.2 *Vrijheid en arbeid: fysieke 'kolonisatie'*

There is now scarcely any outlet for energy in this country except business. The energy expended in this may still be regarded as considerable. What little is left from this employment is expended on some hobby, but is always some one thing, and generally a thing of small dimensions. The greatness of England is now all collective; individuality small. (J.S. Mill, *On Liberty*, p. 65)

Wanneer men deze woorden zou lezen zonder zich bewust te zijn van de afkomst, zou men wellicht denken dat men hier te maken heeft met een denker uit de socialistische canon. De hierboven geuite kritiek is echter (tevens) typerend voor het liberalisme: zij streeft ernaar omstandigheden te scheppen waarin het individu kan gedijen. Dit individu moet vooraleerst

zelfredzaam zijn.⁵³ De 'vrije markt' moet voor hem een vrije ruimte creëren waarin hij zich kan verwezenlijken. Het ontbreken van zelfredzaamheid, of de wil een autonoom bestaan te leiden bij sommige leden van de samenleving, wordt dan dikwijls afgedaan als een individueel probleem. De vrijheid wordt door de rechtsstructuur van de samenleving aan het individu aangereikt; het individu dient deze nog slechts te verwezenlijken. Het in het bovenstaande citaat gesignaleerde probleem vindt volgens J.S. Mill haar oorsprong in het 'feit' dat het individu (nog) niet in staat is een 'groots' individu te zijn. Hij wijt dit aan het lage culturele niveau van de meeste burgers. Het echte conflict – de economische en sociale structuur welke een substantiële zelfverwezenlijking onmogelijk maakt – verschijnt daardoor als een cultureel conflict tussen 'hogere' en 'lagere' individuen in de samenleving. Zo gaat zij voorbij aan de vraag naar de staat van onze vrijheid.

Om dit onderliggende conflict zichtbaar te maken, is het van belang een korte historische schets te geven van het ontstaan van de (loon)arbeid; de activiteit die zoveel tijd van de mens opslokt. De 'Utopische' gedachte dat de 'vrije markt' de mens vrij maakt, is alleen mogelijk indien we inderdaad zijn geworden tot wat Adorno eens 'het spookbeeld van een mensheid zonder herinnering' heeft genoemd (zoals geciteerd in Marcuse, 1970, p. 119). Inzicht in de geschiedenis zal ons leren dat we weliswaar van de oude hiërarchische structuren zijn bevrijd, maar dat deze bevrijding geenszins 'een medaille zonder keerzij' is (Marcuse, 1970, p. 22).

In Marx' *Kapitaal* wordt het ambigue karakter van de bevrijding zeer duidelijk naar voren gebracht. Zijn hoofdstukken over het ontstaan van de arbeidersklasse zijn hier met name van belang. Marx beschrijft daarin dat de mensen aanvankelijk werden *gedwongen* – door omstandigheden of door fysieke dwang – hun arbeid op de markt te verkopen. Marx (1978):

De vaders van de huidige arbeidersklasse werden aanvankelijk getuchtigd omdat zij vagebonden en paupers waren geworden, waartoe men hen echter had gedwongen. De wetgeving behandelde hen als 'vrijwillige' misdadigers en men nam aan dat het van hun goede wil afhankelijk was of zij bleven werken onder de niet langer bestaande, oude verhoudingen. (p. 572)

53 Hier wordt met name in het neoliberalisme de nadruk op gelegd.

De wetenschap dat de mensen werden *gedwongen* vrij te zijn om hun arbeidskracht op de 'vrije markt' te verkopen, geeft ons een duidelijke aanwijzing omtrent de natuur van de vrijheid op de arbeidsmarkt: zij geeft aan dat het hier een geproduceerde vrijheid betreft die niet de pendant van de macht is, maar juist de macht in de kaart speelt.⁵⁴ Zij vormt een eerste aanwijzing voor de stelling dat de 'negatieve' vrijheid, welke centraal staat in het (neo)liberale gedachtegoed, niet los gezien kan worden van de productieverhoudingen.

Niet alleen de historie, maar ook het wezen van de loonarbeid laat zien dat de relatie tussen de 'vrije markt' en de individuele vrijheid paradoxaal van aard is. Dit heeft Marx in zijn *Filosofisch-Economische Manuscripten* duidelijk gemaakt. Daarin wijst Karl Marx (1844) er namelijk op dat de mens, binnen het kapitalisme, juist beknot wordt in de mogelijkheid zichzelf te ontplooiën. In onbedekte termen valt hij daarin de noodzaak tot loonarbeid aan:

daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. (p. 514)

Juist doordat er sprake is van dwang, – van de controle van de omgeving en omstandigheden, zoals hij later in *het Kapitaal* uitgebreid zal laten zien – is het onmogelijk individuele vrijheid en loonarbeid met elkaar te verenigen zonder de historie en haar innerlijke logica geweld aan te doen.

De logische tegenwerping dat de loonarbeid sinds Marx een radicaal ander aanzien heeft gekregen, doet daar niets aan af. Hoewel de arbeid in de westerse wereld sindsdien een

54 Friedman (1982) laat zien hoe de relatie tussen de 'vrije markt' en de vrijheid wordt verdraaid: "The employee is protected from coercion by the employer because of other employers for whom he can work, and so on. And the market does this impersonally and without centralized authority." (p. 20) Hiermee wordt de geschiedenis geweld aan gedaan: Friedman gaat compleet voorbij aan het gedwongen karakter van deze vrijheid. De loonarbeid heeft mens en maatschappij radicaal getransformeerd. Deze invloed verdwijnt bij een redenering vanuit het heden uit het zicht. Zie hiervoor, bijvoorbeeld, '*Arbeid, een eigenaardig medicijn*' van Hans Achterhuis, of '*Werken is niet Leuk*' van Stan van Houcke.

humanere vorm heeft aangenomen, is de existentiële vraag echter nog een en dezelfde: in hoeverre is de moderne mens, door middel van arbeid, in staat tot zelfbeschikking en zelfontplooiing? Een eerste antwoord daarop is nog altijd dat de mens geen *doel*, maar *middel* is ten midden van de abstracte wetten van de economie: het denken en de economische relaties lijken hier in overeenstemming met elkaar.

Het feit dat het subject zich dikwijls niet bewust lijkt van het ambigue karakter van zijn vrijheid op de arbeidsmarkt, is geenszins verassend te noemen. De alledaagse praktijk heeft een vorm welke haar innerlijke logica niet direct prijsgeeft: dit is onderdeel van de bredere ideologie welke het subject geweldloos in de arbeidsrelatie dient te voegen. Dit proces wordt in de volgende passage uit *Ideology* van Terry Eagleton (2007) minutieus uiteengezet:

In the case of some (...) capitalist economic processes (...) the mind reflects a phenomenal form which is itself an inversion of the real (...) First, some kind of inversion takes place in the real world: instead of living labour employing inanimate capital (...) dead capital controls live labour. Secondly, there is a disjunction or contradiction between this real state of affairs, and the way it “phenomenally” appears: in the wage contract, the outward form rectifies the inversion, to make the relations between labour and capital seem equal and symmetrical. In a third moment, this phenomenal form is obediently reflected by the mind, and this is how ideological consciousness is bred. (p. 86-7)

De verschillende ‘bewegingen’ die Eagleton hier signaleert, signaleerden wij al eerder op een andere manier: ten eerste vindt er een inversie plaats welke de arbeider aan een nieuwe heerschappij onderwerpt. De bevrijding van de oude hiërarchische structuren leidt niet tot vrijheid, maar leidt ertoe dat het subject door de ontstane situatie opnieuw wordt onderworpen. In de aard van het arbeidscontract lijkt deze inversie echter ongedaan te worden gemaakt: het subject biedt op de ‘vrije markt’ zijn arbeid aan, waardoor zijn initiële onvermogen autonoom een bestaan te verwerven, als een nieuw verworven macht aan hem verschijnt. Het is deze inversie welke ertoe leidt dat de (loon)arbeid als een symmetrische relatie aan het subject verschijnt. Ten slotte is het de *verschijning* die gereflecteerd wordt in het bewustzijn van het subject, waardoor de conflictueuze aard van zijn vrijheid

gedepolitiseerd wordt. De (loon)arbeid komt het subject, doordat hij zich als een ‘vrij’ wezen ziet in de liberale zin van het woord, als natuurlijk voor.⁵⁵ Wat daardoor begon als een ‘gewelddadige onderwerping werd [zo] spoedig ‘vrijwillige slavernij’, collaboratie om een maatschappij in stand te houden, die het slaaf-zijn steeds winstgevender en aangenamer maakte’ (Marcuse, 1973, p. xiii)

Door het ‘natuurlijke’ karakter van de economische orde rest er nog slechts een beroep op de rationaliteit van de arbeider: de premissen worden door hem immers niet meer bevestigd. Dit zorgt ervoor dat het mogelijk wordt de voorwaarden en omstandigheden te scheppen welke hem uiteindelijk datgene laat kiezen wat in feite voor hem gekozen is. (Foucault, 2008, p. 223-225) Het individu verschijnt dus in een wereld beheerst door ogenschijnlijk transcendenten krachten. Zijn grootsheid kan er nog slechts in bestaan de ‘natuurlijke’ krachten te bespelen, terwijl nu juist dit feit hem altijd – in de woorden van J.S. Mill – ‘klein’ zal houden.⁵⁶ Door de controle van de omstandigheden wordt het individu gedwongen te handelen. Het individu kan zo nooit meer zijn dan een ‘versterkte manifestatie van de algemene onderdrukking van de mensheid.’ (Marcuse, 1973, p. 37)

De zweem van natuurlijkheid welke rond het arbeidscontract hangt, maakt vervolgens de transpositie van een economisch conflict naar een cultureel conflict mogelijk. De (negatieve) vrijheid de ‘natuurkrachten’ naar eigen inzicht te bespelen, zorgt ervoor dat het individu welke het beste in staat is deze heteronome situatie te accepteren, wordt gezien als het toonbeeld van succes: dit individu wordt de ‘selfmade’ man, de bevestiging van het feit dat de ‘vrije markt’ een ieder welwillend individu gunstig gezind is. Deze visie beloont een pragmatisch egoïsme, welke de schijn heeft van een heroïsche acceptatie van het individu die ‘de dingen neemt zoals ze zijn’.⁵⁷

55 Habermas (1975): “Because the *social power* of the capitalist is institutionalized as an exchange relation in the form of the private labor contract and the siphoning off of privately available surplus value has replaced *political dependency*, the market assumes, together with its cybernetic function, an ideological function. The class relationship can assume the anonymous, unpolitical form of wage dependency.” (p. 25-6)

56 Lukacs (1971): “The laws governing these objects are indeed gradually discovered by man, but even so they confront him as invisible forces that generate their own power. The individual can use his knowledge of these laws to his own advantage, but he is not able to modify the process by his own activity. *Subjectively* – where the market economy has been fully developed – a man’s activity becomes estranged from himself, it turns into a commodity which, subject to the non-human objectivity of the natural laws of society, must go its own way independently of man just like any consumer article.” (p. 87)

57 Dit door het hedendaags liberalisme gecultiveerd beeld, staat zo dicht bij het beeld van het heroïsche individu welke eind negentiende eeuw *juist* als kritiek op de bourgeoisie geformuleerd werd. Marcuse (1934): “der heldische Mensch, gebunden an die Mächte des Blutes und der Erde, – der Mensch, der durch Himmel und Hölle geht, der sich fraglos “einsetzt” und opfert, nich zu irgendeinem Zweck, sondern

Het (neo)liberalisme is in deze zin een radicalisering van het liberalisme: het individu wordt hier voorgesteld als een ‘bedrijf’ welke in zichzelf moet investeren om boven het maaiveld uit te steken. De *Homo Economicus* dient zijn aard niet te verloochenen. De aantrekkelijkheid van deze gedachte is zo niet langer lastig te verklaren. Het individu wordt niet als een hulpeloos en machteloos subject voorgesteld, maar als een potentieel groots individu welke de verlossing in eigen hand heeft, mits hij de ‘dingen neemt zoals ze zijn’. Dromen is onproductief en schadelijk.⁵⁸ De wereld wordt daarmee inzichtelijk: falen en succes zijn het resultaat van een autonoom handelend subject welke zich nimmer schuldig hoeft te voelen over het falen van anderen; deze geproduceerde ongelijkheid is uiteindelijk namelijk onderdeel van de harmonie van het geheel.⁵⁹ De anarchie van de ‘vrije markt’ wordt zo in zijn totaliteit omgeven door een aura van een welwillende God welke voor een ieder een rechtvaardige behandeling in petto heeft. Het redelijke handelen is zo slechts redelijk indien men bedenkt dat het individu nieuwe meesters over zich gesteld heeft.

In de politiek is het niet anders. Mens en maatschappij worden niet langer meer geregeerd door hoopvolle verwachtingen en verlangens, maar door een 'realpolitik' die de mens nog slechts als arbeider of als consument kan zien. In een wereld waarin zekerheden verdwijnen, biedt de arbeid de mens dan tenminste nog houvast. De politiek ziet zich geconfronteerd met een wereld waarin geen finaliteit meer bestaat. Slechts de middelen zijn overgebleven. Wat kan men anders dan het middel bij uitstek, de arbeid, tot 'doel' te verheffen, in een uiterste poging de leegte te verhullen? Zij biedt de mens tenminste nog tijdverdrijf. Zo lang men ‘ bezig ’ is, kan men aan deze bezigheid altijd de minimaal benodigde betekenis ontleen.

Deze 'val in de leegte' kan, op een ‘hogere’ niveau, op twee manieren worden

demütig gehorsam den dunklen Kräften, aus denen er lebt.” (p. 162) Dit voorbeeld getuigt van de 'plasticiteit' van de kapitalistische orde: kritiek wordt opgenomen en op een ander niveau ingezet om de orde te bestendigen.

58 Deze ‘heroische’ acceptatie van de realiteit, kan echter ook als vlucht voor de vrijheid worden gezien.

Adorno (2010): “It suffices to remember how many sorrows he is spared who no longer thinks too many thoughts, how much more “in accordance with reality” a person behaves when he affirms that the real is right, how much more capacity to use the machinery falls to the person who integrates himself with it uncomplainingly” (p. 46)

59 Dit heeft Bourdieu ook wel ‘moreel Darwinisme’ genoemd. Deze houding ten opzichte van de wereld is volgens Bourdieu (1998) een van de kenmerkende effecten van de opkomst van het neoliberalisme: “Second is the imposition everywhere, in the upper spheres of the economy and the state as at the heart of corporations, of that sort of moral Darwinism that, with the cult of the winner, schooled in higher mathematics and bungee jumping, institutes the struggle of all against all and cynicism as the norm of all action and behaviour.”

voorkomen. Zoals we hebben kunnen zien kan worden getracht de wereld leefbaar te maken door de markt als 'natuurlijk' en 'rechtvaardig' voor te stellen. Deze pragmatische oplossing wordt aangewend door een ideologie welke geen andere manier heeft om in het geweer te komen tegen het om zich heen grijpende nihilisme. Een ander antwoord op deze problematiek zou een 'open' doelmatig denken behelzen: zoals we echter hebben kunnen zien lijkt het denken de weg hiertoe te hebben afgesneden. Daarnaast lijken economische crises nu *juist* pragmatische oplossingen te vergen.

Zeker is echter dat de vrijheid van de mens ruimte vergt voor niet-marktwaardige objecten en diensten: het vergt een ruimte waarin de menselijke activiteit, in tegenstelling tot de loonarbeid, doel op zichzelf kan zijn. Alle dingen die het waard zijn om voor te leven (en te sterven) zijn immers *juist* die dingen die geen ruilwaarde vertegenwoordigen, die zaken die zich buiten de sferen van productie en consumptie begeven. Tevens is het centraal stellen van niet-marktwaardige zaken de enige manier om een verdere opvoeding van de leefwereld door een economie drijvend op kwantificering en instrumenteel denken een halt toe te roepen. Het zijn de niet-marktwaardige zaken in het leven met behulp waarvan de mens zichzelf in de grootst mogelijke vrijheid kan ontplooiën. Een 'groots' individu kan slechts ontstaan voor zover zij haar bestaan in maximale vrijheid kan verkiezen; alle 'idealen' ten spijt.

De 'vrijheid' op de arbeidsmarkt is zo – in essentie – eenzijdig.⁶⁰ De theoretische vaststelling dat de mens vrij is om zijn arbeid op de markt aan te bieden, zegt nog niets over de praktijk. Zo kan de arbeider zichzelf min of meer gedwongen zien zijn arbeid aan te bieden: de theoretische keuze mijn arbeid niet op de markt aan te bieden, is in de meeste gevallen geen 'reële' keuze.⁶¹ De samenleving is immers op een dusdanige manier ingericht dat ik mijn arbeid wel *moet* aanbieden om niet buiten de boot te vallen. Daarnaast heeft de arbeider maar een zeer beperkte invloed op de invulling van de arbeid. Zijn zelfontplooiing staat niet voorop. Het is derhalve essentieel te signaleren dat de macht zich voornamelijk indirect profileert: zij laat het individu op discursieve wijze de macht bestendigen door het structureren van zijn mogelijkheden. Het 'Utopische' denken over de vrijheid zorgt er

60 Paradigmatisch hiervoor is dat Bentham (1787) het *Panoptisch* concept in 'Letter XVIII' ook toepast op de fabriek. Het gaat niet om de afwezigheid van macht als zodanig, of het beschermen van een 'privégebied' via de loonarbeid, maar om het behalen van het gewenste economische resultaat. De eenzijdige vrijheid, verschaft door de loonarbeid, is niet meer dan een gunstig neveneffect.

61 Bentham (1787) prijst in zijn *Panopticon* het humane karakter van de machtsuitoefening, waarbij de gevangenen vrij wordt gelaten zelf te kiezen of zij willen werken of niet. Dat dit geen reële keuze is, blijkt al snel: "If a man won't work, nothing has he to do, from morning to night, but to eat his bad bread and drink his water, without a soul to speak to."

vervolgens voor dat deze vorm van macht niet in conflict lijkt te komen met de individuele vrijheid.

Dit doet echter niets af aan het feit dat de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid', in dit opzicht, uiteindelijk onhoudbaar is. Het karakter van de arbeidsmarkt valt namelijk niet te verenigen met een louter 'positieve' of een louter 'negatieve' vorm van vrijheid. Wanneer we, ten eerste, vrijheid in 'positieve' zin belichten, zien we hoezeer de arbeidsmarkt op gespannen voet staat met de individuele vrijheid: de arbeidsmarkt maakt van de mens een object, een middel. De arbeidsmarkt zorgt ervoor dat het individu wordt bewogen door redenen die hem van buitenaf overvallen: zijn overwegingen zijn ingecalculiseerd binnen de economische structuur. De 'positieve' opvatting van vrijheid staat op gespannen voet met een dergelijke heteronome situatie.

Ten tweede kunnen we daarnaast – juist doordat er sprake is van een verregaande controle – niet stellen dat er sprake is van een vrijheid *van*: de mens ziet zich geconfronteerd met een situatie waarin hij *moet* handelen. Berlin's tweeledige opvatting van vrijheid laat ons dus inzien dat de vrijheid die de arbeidsmarkt ons schenkt een bijzonder eigenaardige vorm van vrijheid is – als zij dit al is.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat Marcuse (1970) zich in dit opzicht opwerpt als 'tegenstander' van de vrijheid:

De vrijheid van het particulier initiatief was van meet af aan geen medaille zonder keerzij. Daar dit beginsel de vrijheid om te werken of te verhongeren inhield, betekende het voor het overgrote deel der bevolking zware arbeid, onzekerheid en angst. Als het ooit zóver zou komen, dat het individu niet meer gedwongen zou worden te laten zien wat hij als vrij economisch subjezt waard is op de markt, dan zou het verlies van dit soort vrijheid een der grootste prestaties der beschaving zijn. (p. 22)

De (loon)arbeid is geenszins 'natuurlijk', maar het resultaat van een historisch proces. Daardoor behoeft zij immer een ideologische rechtvaardiging. In deze paragraaf hopen we te hebben laten zien dat het arbeidsproces niet *zonder* de individuele vrijheid kan: zowel niet in economisch opzicht, als in psychologisch opzicht.

3.3 *Vrijheid en consumptie: mentale 'kolonisatie'*

The mind itself is bowed to the yoke: even in what people do for pleasure, conformity is the first thing thought of; they like in crowds; they exercise choice only among things commonly done (...) their human capacities are withered and starved: they come incapable of strong wishes or pleasures, and are generally without either opinions or feelings of home growth, or properly their own. Now is this, or is it not, the desirable condition of human nature? (J.S. Mill, *On Liberty*, p. 57)

In de vorige paragraaf hebben we kunnen zien hoe de vrijheid en de arbeid zich met elkaar verhouden. Daaruit bleek dat de vrijheid van particulier initiatief – in de woorden van Marcuse – 'geen medaille zonder keerzij' is. De vrijheid van particulier initiatief is de motor welke de economie draaiende houdt.

Voor een meer volledig beeld van de relatie tussen deze individuele vrijheid en de 'vrije markt' dienen we echter ook oog te hebben voor de sfeer van de consumptie. De enorme keuzemogelijkheden die de markt ons biedt, lijken namelijk op het eerste gezicht onze vrijheid te vergroten. Deze vrijheid ervaren we dan ook dagelijks in de keuzes die we maken. Ook hier zien we echter weer dat deze vrijheid een keerzijde heeft: zij is essentieel voor het functioneren van de 'vrije markt'. Het kapitalisme heeft echter wel een enorme propagandamachine nodig om de mensen aan te sporen te consumeren.⁶² Deze 'beïnvloeding' is een vorm van machtsuitoefening. Een machtsuitoefening waarbij dwang en vrijheid vrijwel naadloos in elkaar over lijken te lopen.

Laten we beginnen bij het eerste punt: de propagandamachine die de 'vrije markt' nodig heeft om te blijven functioneren. Dit is geenszins een nieuwe of uitzonderlijke vaststelling. Marx stelt in 1844 al bewogen, dat de 'vrije markt' slechts kan blijven functioneren wanneer zij steeds nieuwe afhankelijkheid creëert:

Jeder Mensch spekuliert darauf, dem andern ein *neues* Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des *Genusses* und

⁶² Dit blijkt, onder andere, uit de cijfers van Naomi Klein in haar boek '*No Logo*'. De totale uitgave aan reclame in de VS bedroeg 200 miljard dollar in 1998 tegenover 3 miljard dollar in 1963. (Klein, 2009, p. 11)

damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine *fremde* Wesenskraft über den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen eigennützigen Bedürfnisses zu finden. Mit der Masse der Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue *Potenz* des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung. (p. 546-7)

De relatie tussen de consument en de producent is dus niet louter een relatie die zich kenmerkt door (keuze)vrijheid, maar tevens door afhankelijkheid. Voor de markt is de consument vooraleerst een object, een middel tot een doel. De relatie tussen de consument en de producent heeft geen morele oorsprong. De relatie komt voort uit een discursieve strategie die de ander veroordeelt *middel* te zijn ten behoeve van de bevrediging van de (economische) behoeften. De wederzijdse afhankelijkheid is '*part of the game*'; welke vorm de consument, producent, of de waar ook aanneemt. De economische belangen vergen namelijk een vlekkeloos verloop van de warencirculatie, welke slechts door een voortdurend reclame-offensief gerealiseerd kan worden.

Een vlekkeloos verloop van de warencirculatie kan slechts plaatsvinden wanneer de producent de vraag naar zijn producten voortdurend stimuleert. Dikwijls produceert de producent een product waar aanvankelijk geen vraag naar is. Deze vraag dient de producent via reclame op kunstmatige wijze te creëren. De aanbodzijde is in dit opzicht dominant. De propagandamiddelen van de producent zijn in staat een nieuwe afhankelijkheid te creëren.⁶³ Om de consument er echter van te overtuigen het product aan te schaffen dient de consument deze gecreëerde afhankelijkheid te zien als authentieke individuele vraag.⁶⁴ De consument dient de herkomst van zijn vraag te lokaliseren binnen de vrijheid van zijn privégebied, om zo de evidentie van zijn onderwerping te versluieren. Dit is één van de noodzakelijke mystificaties waarop kapitalisme drijft.

De geschiedenis leert ons tegelijkertijd dat het 'reclame-offensief' steeds grotere vormen aanneemt. Ten eerste is dit te verklaren door de steeds abstracter wordende karakter van de waar: van veel producten valt de gebruikswaarde niet eens meer te achterhalen,

63 In lijn met Marx stelt Debord (2009): "Like the old religious feishism, with its convulsionary raptures and miraculous cures, the fetishism of commodities generates its own moments of fervent exaltation. All this is useful for only one purpose: producing habitual submission." (p. 52)

64 Adorno (2010): "The fiction of the relation between supply and demand survives in the fictitiously individual nuances." (p. 40)

waardoor een intensievere propaganda noodzakelijk is.⁶⁵ Ten tweede – in het verlengde hiervan – is de groeiende omvang van de propagandamachine het gevolg van een proces dat Marx ook wel de drang tot 'werkelijke subsumptie' genoemd. Dyer-Witheford (1999) legt 'werkelijke subsumptie' als volgt uit: “the crucial point of Marx's analysis of “real subsumption” [is] the tendency of capital to impose its logic not just over the workplace, but over all areas of life.” (p. 401) De voortdurende propaganda is dus onder andere het gevolg van de kapitalistische logica welke steeds meer terreinen van het leven onder de logica van de markt tracht te brengen.

In het dagelijkse leven wordt de woekering van de totalitaire (kapitalistische) Rede, steeds duidelijker zichtbaar. De moderne consument is het bewijs van de niet-discursieve consequenties welke de propagandamachinerie voor het subject heeft. Een groot deel van de economie is gebaseerd op de verkoop en aanschaf van producten die geen concrete gebruikswaarde meer bezitten. Meer dan een halve eeuw geleden merkte Fromm (1990) al op:

The act of buying and consuming has become a compulsive, irrational aim, because it is an end in itself, with little relation to the use of, or pleasure in the things bought and consumed. To buy the latest gadget (...) is the dream of everybody, in comparison to which the real pleasure in use is quite secondary. (p. 135)

Dit is een gevolg van een propagandamachine die continu tracht de relatie tussen de waar en de consument te bemiddelen. Dit komt tot uitdrukking in de beroemde zin van Gertrude Stein: ‘een roos is een roos is een roos’. Deze uitdrukking is een protest tegen de steeds abstracter wordende ervaring van de waar. Voor veel mensen is de roos namelijk niet langer meer een roos, maar een bloem in een bepaalde prijsklasse. Onze perceptie wordt bemiddeld door ruilwaarde, waardoor het product uiteindelijk een vorm aanneemt welke in zijn geheel los lijkt te staan van zijn essentie. Een ander voorbeeld hiervan zijn de hedendaagse reclames voor auto's: er wordt dikwijls geen enkel rationeel argument meer

65 De voortdurende radicalisering van deze propaganda is een afspiegeling van het steeds 'abstractere karakter' van de waar. Debord (2009): “the reserve army of the unemployed is enlisted into the tertiary or “service” sector, reinforcing the troops responsible for distributing and glorifying the latest commodities; and in this it is serving a real need, in the sense that increasingly extensive campaigns are necessary to convince people to buy increasingly unnecessary commodities.” (p. 40)

gebruikt om de desbetreffende auto aan te prijzen. De reclame is er, daarentegen, geheel op gericht een bepaald gevoel op te wekken, op het creëren van een positieve associatie die niet in zijn geheel tot het product kan worden terug geleid.⁶⁶ Een recente reclame van *Renault* is wat dat betreft veelzeggend. De verkoper vraagt direct: *'heeft u deze auto eigenlijk wel nodig?'*, waarop de potentiële klant antwoordt: *'Nee, maar ik wil hem toch.'* Er wordt in feite op aangedrongen *geen* weloverwogen beslissing te maken. Denk niet, maar consumeer. Ofwel: reflecteer niet, maar reageer! Zo zien we hoe de consument de keuzes maakt, die in feite door de producent *voor* de consument gemaakt zijn (Debord, 2009, p. 25).

De 'vrije markt' heeft zo een tendentie tot kolonisering ('werkelijke subsumptie') van de mentale ruimte. Volgens Naomi Klein is het voortdurende reclame-offensief er dan ook op gericht een 'verlies aan mentale ruimte' te bewerkstelligen. Het gevaar is dat de ruimte waarin het individu vrijelijk naar metaforen kan zoeken, geheel wordt opgeslokt door het associatieve beeld van de waar. (Klein, 2009, p. 64-6) Deze mentale ruimte is noodzakelijk voor de expressie van het individu. De crux is echter dat de bedrijven, met behulp van marketingtechnieken, steeds beter in staat blijken te zijn deze mentale ruimte ten gelde te maken. In zijn voortdurende drang tot expressie wordt het individu steeds afhankelijker van de markt.

We zijn daarmee in een wereld beland die de (klassieke) liberalen nu juist trachtten te voorkomen: een wereld waarin het individu gebukt gaat onder het gewicht van de massa. J.S. Mill (2001): "Even despotism does not produce its worst effects, so long as individuality exists under it; and whatever crushes individuality is despotism, by whatever name it may be called." (p. 59) De liberalen hadden niet voorzien dat het despotisme waar zij tegen streden, door hun eenzijdige focus op de 'negatieve' vrijheid, in een andere vorm zou terugkeren.

De marketingtechnieken zijn dus vooral gericht op het opwekken en uitbuiten van irrationele gevoelens bij de consument.⁶⁷ Het succes van deze strategie zorgt ervoor dat de

66 Baudrillard (1985): "In extase is het objekt in de reclame en de konsument in zijn aandacht voor het reklamebeeld – de gebruikswaarde en de ruilwaarde tollende in het rond totdat ze worden opgeheven in de pure en lege vorm van het merk." (p. 13)

67 Dit benadrukt eens te meer de absurditeit van de neoliberale visie die iedere overheidscontrole op veiligheid en kwaliteit van producten afwijst op de grond dat de markt beter in staat zou zijn de kwaliteit en veiligheid van producten te bewaken. Deze visie suggereert in *Achterhuis'* (2010) woorden dat "de individuele consument tegenwoordig elk product dat hem op de markt wordt aangeboden en vaak aangesmeerd, even gemakkelijk kan beoordelen als het brood, bier en vlees waar Adam Smith het over heeft." (p. 184) Friedman (1982) verkondigt dan ook halve waarheden wanneer hij stelt dat: "[the market] gives people what they want instead of what a particular group thinks they ought to want." (p. 21)

houding van de 'ideale consument' geenszins 'coherent' of 'rationeel' genoemd kan worden. De ideale consument is bij voorkeur iemand die zichzelf diep in de schulden steekt om op korte termijn producten te kopen die geen reële gebruikswaarde bezitten. De ideale consument consumeert illusies. (Debord, 2009, p. 40) De gevolgen van deze irrationele houding zien we vandaag de dag. Hoezeer we het individu ook als autonoom en 'Verlicht' willen zien, de realiteit is dat de mens veel vatbaarder blijkt te zijn voor de subtiele dwang van de markt dan het project van de Verlichting ons aanvankelijk liet vermoeden.

Het individu lijkt zo ten onder te gaan aan een niet-aflatende, oppervlakkige, consumptiedruk.⁶⁸ De innige verstrengeling van 'vrije tijd' en consumptie is hier een symptoom van. Deze wordt door Marcuse (1969) als volgt uitgedrukt: "Self-determination, the autonomy of the individual, asserts itself in the right to race his automobile, to handle his power tools, to buy a gun, to communicate to mass audiences his opinion, no matter how ignorant, how aggressive, it may be." (p. 12-3) De schijn van authenticiteit, autonomie, en vrijheid die de markt opwekt, is uiteindelijk het fundament waarop een grotere onderwerping mogelijk wordt gemaakt: zij is onderdeel van de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid'. Zoals Gray (1998) retorisch stelt: "Who dares condemn the burgeoning inequalities and social breakdown that free markets engender, when free markets are no more than the right to individual freedom in the economic realm?" (p. 108)

Het voorgaande toont dan ook aan dat de relatie tussen de reclame-industrie en de individuele vrijheid bijzonder problematisch is. Het is te kortzichtig de enorme diversiteit van producten gelijk te stellen aan een grote individuele vrijheid. Een terughoudende overheid speelt zo eerder de totalitaire tendensen – de drang naar 'subsumptie' – in de kaart, dan dat zij de burger ervoor behoedt. Een strikt 'negatieve' opvatting van vrijheid behartigt in dit geval slechts de economische belangen van een minderheid, die gebaat is bij het vergroten van de afhankelijkheid. Deze afhankelijkheid overvalt de meerderheid van buitenaf. De wereld van de marketing verwordt meer en meer tot een discursieve praktijk, welke diep irrationele consequenties heeft. Deze beïnvloeding brengt de (individuele) vrijheid in gevaar.

Het feit dat de consument over keuzevrijheid beschikt doet niets af aan het feit dat de reclame-industrie de mens radicaal tot object maakt. De mens verwordt tot een te bewerken

68 Adorno (2010): "Before the theological caprices of commodities, the consumers become like temple slaves." (p. 39)

grondstof, die voor de eigen doeleinden ingezet kan worden.⁶⁹ Dit is de consequentie (of wellicht: inzet) van ons 'Utopische' begrip van vrijheid welke blindheid veroorzaakt voor de heteronome wereld waarin we ons bevinden. De consument is zo slechts een spil in een economische machine welke haar 'waarheid' prijsgeeft in de vrijwel totale insluiting van het leven binnen productie en consumptie. Dit is volgens Adorno (2005) de situatie van het 'vrije' individu: "What the philosophers once knew as life has become the sphere of private existence and now of mere consumption, dragged along as an appendage of the process of material production, without autonomy of substance of its own." (p. 15) De drang tot 'subsumptie' heeft de bestaansmogelijkheden en de mogelijkheid tot zelfontplooiing van het individu een gevoelige klap toegebracht welke het individu niet op eigen kracht te boven kan komen. De teloorgang van het individu valt niet op het conto van het individu te schrijven: zij is de logische uitkomst van de voorgestelde sociaal-economische ordening. Een orde die daarenboven in stand wordt gehouden door de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid'.

Tot slot van deze paragraaf dienen we nog toe te voegen dat de al te gewillige omarming van de laatste modetrends door de consument, verdacht veel lijkt op een vlucht van de (individuele) vrijheid, of op een wanhopige poging zijn vrijheid 'goedkoop' te verwezenlijken. De afhankelijkheidsrelatie bevrijdt de consument van de onmogelijke opgave 'individueel' richting te geven aan het leven, ten koste van een zelfverlies. In dit licht bezien is de consument dus niet alleen de verliezer in een oneerlijke strijd, maar valt er in de radicale acceptatie van de afhankelijkheid – het volgen van de voorschriften van de markt – ook wat te winnen: een gevoel van verbondenheid in chaotische wereld; tegen relatief lage kosten. Zij sluit naadloos aan bij de omslag naar wat Bauman individuele levenspolitiek heeft genoemd. (Bauman, 2008, p. 116) Wellicht is deze winst één van de verklaringen voor het overweldigende succes van de nieuwe marketingstrategieën. Fromm (1994):

Today we take for granted that we are we. Yet the doubt about ourselves still exists, or has even grown (...) [the] answer is not like Descartes' – the affirmation of the individual self – but its denial: I have no identity, there is no self excepting the one which is the reflex of what others expect me to be: I am "as you desire me" (...) By conforming with the expectations of others,

69 Adorno (2010): "the masses are not primary, but secondary, they are an object of calculation; an appendage of the machinery. The costumer is not king, as the culture industry would have us believe, not its subject but its object." (p. 99)

by not being different, these doubts about one's own identity are silenced and a certain security is gained. (p. 253)

3.4 *De dialectiek van de bevrijding: de weg naar totale 'subsumptie'*

For in creating the objective possibility of a truly free society, the progressive mastery of nature through science and technology simultaneously transformed the potential subjects of emancipation. The reification of consciousness was the price paid for the progressive liberation from material necessity. (McCarthy, *Introduction to Legitimation Crisis*, p. xxi)

In de vorige twee paragrafen hebben we kunnen zien dat de relatie tussen de 'vrije markt' en de (individuele) vrijheid complexer van aard is dan algemeen wordt aangenomen. We hebben gezien dat de 'vrije markt' niet zonder deze unieke vorm van vrijheid kan functioneren: de economische structuur behoeft een vrijheid welke het subject productief maakt. Deze productiviteit is niet uitsluitend verwant aan de arbeid die door het subject wordt geleverd, maar tevens aan de activiteiten welke buiten arbeidstijd door het subject worden ontplooid: er is in feite sprake van een voortdurende drang tot 'subsumptie' die ervoor zorgt dat het subject in zijn handelen afhankelijk blijft van de logica van de 'vrije markt'. De vrijheid is door de macht van de 'vrije markt' ingecalculeerd. De (negatieve) vrijheidsdoctrine is in deze zin dus geen bijvoegsel, maar zij grondvest, bevestigt, en legitimeert de voorgestelde sociale en economische structuur. In dit verband zijn de woorden van Friedman (1982) veelzeggend:

The fact that these arguments against the so-called capitalist ethic are invalid does not of course demonstrate that the capitalist ethic is an acceptable one. I find it difficult to justify either accepting or rejecting it, or to justify any alternative principle. I am led to the view that it cannot in and of itself be regarded as an ethical principle; that it must be regarded as instrumental or a corollary of some other principle such as freedom. (p. 136)

Het is nu andermaal van belang in gedachten te houden welke opvatting van vrijheid

Friedman hier verkondigt. Zowel in het liberalisme, als in het latere neoliberalisme, staat de negatieve opvatting van vrijheid centraal. Zoals eerder gezegd, betekent vrijheid in deze – 'negatieve' – zin een vrijheid *van*; de afwezigheid van inmenging over een schuivende maar altijd herkenbare grens heen. (Berlin, 1996, p. 47) We dienen ons nu echter af te vragen in hoeverre we onze (neo)liberale samenleving als 'vrij' kunnen beschouwen in de 'negatieve' zin van het woord: we hebben immers kunnen zien dat de samenleving zich geconfronteerd ziet met nieuwe technieken van beheersing welke, paradoxaal genoeg, samen gaan met de individuele vrijheid. Daarnaast lijkt de 'negatieve' vrijheid cruciaal voor het productief maken van de mens. Het 'Verlichte' streven naar de vrijheid heeft ons dus weliswaar bevrijd van de oude hiërarchische structuren, maar zij heeft ons geen vrijheid kunnen bezorgen. Dit feit wordt door de Utopie gemaskeerd.

Op het niveau van het individu wordt de logica van het verbond tussen het (neo)liberalisme en de individuele vrijheid duidelijk. De individuele vrijheid behelst vooraleerst een plicht te kiezen. Een blik op de geschiedenis en de karakter van de loonarbeid laat dit zien: het betreft hier immers een vrijheid die van hogerhand is opgelegd. De vorm van de arbeid is weliswaar veranderd, in essentie laat de loonarbeid zich nog altijd het beste omschrijven als een 'gedwongen vrijheid': de waarheid is niet dat de loonarbeid logisch voortvloeit uit het 'feit' dat de mens in Locke's woorden 'wordt geboren als een vrij individu', maar uit het feit dat de loonarbeid voor veel mensen de enige manier is om op een betekenisvolle manier te overleven.⁷⁰

Daarnaast zorgt de economische structuur van de samenleving er voor dat het subject zijn existentiële vragen nog slechts binnen de aan de 'vrije markt' gelieerde sferen kan beantwoorden. De door hem gevoelde noodzaak antwoord te geven op deze vragen, bevestigt zo uiteindelijk zijn onderwerping aan een samenleving welke hem slechts een zeer beperkte vorm van vrijheid kan bieden. Zijn individuele vrijheid veroorzaakt dus een fundamentele onzekerheid, welke het individu – door de kolonisatie van zijn mentale ruimte – slechts binnen de wetten van de markt kan bestrijden.

Daarmee beperkt de voortdurende invloed van de 'vrije markt' zich niet tot de

70 Ivan Illich (1973) ziet de opkomst van het kapitalisme voornamelijk in termen van een dergelijk verlies aan autonomie: "Ik heb de term 'convivialiteit' gekozen om het tegenovergestelde van industriële productiviteit aan te geven. Mijn bedoeling is dat het betekent: autonome en creatieve omgang van mensen onder elkaar, en de omgang van mensen met hun omgeving; en dit in tegenstelling tot de geconditioneerde respons van mensen op de eisen die door anderen en door een kunstmatige, door de mens gemaakte omgeving aan hun gesteld worden." (p. 29)

arbeidsdag, maar strekt ze zich, zoals gezegd, vrijwel over het gehele leven uit. De drang tot ‘kolonisatie van de mentale ruimte’ leidt ertoe dat de mens zichzelf steeds meer volgens de door de markt opgelegde normen gaat definiëren. Daarmee is zijn vrije tijd dikwijls niet meer dan de tijd welke beschikbaar is voor consumptie. We zien zo meer en meer hoe het individu, dat in Friedman’s woorden de vrijheid bezit naar eigen inzicht het beste uit zijn capaciteiten en mogelijkheden te halen,⁷¹ de capaciteiten en mogelijkheden steeds meer gedefinieerd zien worden in de termen van de ‘vrije markt’: het is vooraleerst de ‘vrije markt’ die de capaciteiten en mogelijkheden van het individu bepaalt.

Het individu is inderdaad vrij van ‘dwang’ zolang hij zich in de sferen van productie en consumptie begeeft. Dit is geen cynische constatering. Zijn vrijheid is reëel voor zover het individu zichzelf als een *Homo Economicus* ziet: wanneer hij zijn existentie in termen van de ‘vrije markt’ definieert. Het is een verworpen beeld van de werkelijkheid welke op haar beurt zeer reële consequenties heeft. Het leidt er toe dat de 'Utopische' vrijheid omslaat in een vrijheid naar believen te produceren en te consumeren: zij is in werkelijkheid *niet meer of minder dan een vrijheid tot een voorgestelde manier van leven*. Het individu wordt voornamelijk de middelen verschaft arbeider of consument te zijn; de economische structuur zorgt er vervolgens voor dat van autonomie geen sprake kan zijn.

We zien hier de gevolgen van de door het kapitalisme en liberalisme ingezette project van de bevrijding. De bevrijding van de oude hiërarchische structuren, welke de productieverhoudingen en het denken domineerden, heeft de mens een vrijheid geschonken welke reëel is in zoverre dat zijn identiteit niet van te voren vaststaat. Zijn essentie gaat niet langer aan zijn bestaan vooraf. De vrijheid van de mens bestaat erin zijn essentie te definiëren aan de hand van nieuwe structuren welke nog slechts aan productie en consumptie waarde kunnen verlenen. Zijn vrijheid is de vrijheid om te kiezen, hoe inhoudsloos deze keuzes ook lijken te zijn. Uit de gewillige omarming van deze vrijheid blijkt hoezeer het subject deze ‘vrijheid’ nodig heeft om zijn bestaan te kunnen dragen. Adorno (2010): “The masochistic mass culture is the necessary manifestation of almighty production itself. When the feelings seize on exchange value it is no mystical transubstantiation. It corresponds to the behaviour

71 Friedman (1982): “The heart of the liberal philosophy is a belief in the dignity of the individual, in his freedom to make the most of his capacities and opportunities according to his own lights, subject only to the proviso that he not interfere with the freedom of other individuals to do the same. This implies a belief in the equality of men in one sense; in their inequality in another. Each man has an equal right to freedom.” (p. 160)

of the prisoner who loves his cell because he has been left nothing else to love.” (p. 40)

Door de bevrijding van de oude structuren, hebben de productieve krachten vrij spel gekregen. Het verlies aan waarde speelt de (kapitalistische) Rede in de kaart, en opent de weg naar totale ‘subsumptie’. De vrijheid, welke de productieve krachten hebben verworven, hebben er zo toe kunnen leiden dat de mens uiteindelijk aan deze krachten is onderworpen. Daarmee eindigen we met een vrijheid welke noch de noemer negatieve, noch de noemer positieve vrijheid kan dragen. Onze vrijheid is een paradoxaal gegeven, welke noch een vrijheid *van*, noch een zuivere vrijheid *tot* inhoudt, daar de mens nog altijd niet in staat is gebleken autonoom richting te geven aan het leven. De vaststelling dat het ‘privégebied’ van het individu productief is; dat zij, anders gezegd, geen doel, maar middel is, wijst ons op het feit dat het zogenaamde onderscheid tussen deze twee opvattingen minder absoluut is dan zij lijkt te zijn. Zij is vooral een kwestie van verschillende retoriek. Zoals Taylor eerder al aantoonde zijn er altijd impliciete waarden die de vrijheid betekenisvol maken. In casu is zij alleen betekenisvol zolang zij de motor vormt van de kapitalistische productiewijze. Het subject lijkt vervolgens niet langer in staat zijn vrijheid anders te denken, laat staan te verwezenlijken.

De 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' is zo het verhaal van een gemankeerd denken welke omvattende sociale en economische hervormingen mogelijk maakt, zonder dat de vraag naar wat onze vrijheid nu precies inhoudt – of zou moeten inhouden – ooit gesteld hoeft te worden: de woordvoerders van deze Utopie werpen zich immers *juist* als beschermheer van de vrijheid op. Door een onjuiste – ‘*common-sense*’ – taxatie van het karakter en de toestand van de vrijheid, hoeven zij niet te vertellen dat zij deze vrijheid niet kunnen beschermen, daar deze vrijheid – een strikte vrijheid *van* – *onmogelijk is*. Onze vrijheid is namelijk altijd afhankelijk van de maatschappelijke condities: de vrijheid wordt slechts werkelijk doordat wij in staat zijn haar op een bepaalde manier te verwezenlijken.

Dit hoofdstuk heeft echter laten zien dat de liberale opvatting van vrijheid *van*, onontbeerlijk is voor de economische structuur van het kapitalisme. Het serieus nemen van onze vrijheid vergt derhalve dat we niet slechts ons denken over de vrijheid serieus nemen, maar dat we tevens onze relatie tot de economische sfeer kritisch evalueren: zij laat zien dat vooral de status-quo belang heeft bij het theoretische onderscheid tussen de ‘veilige’

'negatieve' vrijheid en de 'gevaarlijke' 'positieve' vrijheid.⁷²

3.5 *Conclusie: tussen heteronomie en autonomie*

De mens heeft zo een lange weg afgelegd, maar zij heeft de bevrijding nog niet kunnen omzetten in vrijheid. De onderwerping van het subject gaat echter samen met een vrijheid van *directe* inmenging, waardoor het (neo)liberalisme zich nog altijd kan opwerpen als belangrijkste voorvechter van onze vrijheid. Daarmee is het (neo)liberalisme in staat gebleken zich – ondanks de deels pragmatische oorsprong van haar denken – als *morele* doctrine op te werpen, waardoor deze politieke filosofie zich gedeeltelijk heeft weten te immuniseren tegen kritiek.

Een voorbeeld hiervan zien we in het onvermogen van de staat de financiële markten op een betekenisvolle manier te herstructureren. Een dergelijke inmenging is door het liberale discours immers besmet met een zweem van dictatorialiteit, welke iedere betekenisvolle inmenging, electoraal gezien, precair maakt. Echter kunnen we de essentie van de 'vrije markt', paradoxaal genoeg, alleen begrijpen indien we ons ervan bewust zijn dat zij het resultaat is van een voortdurende inspanning van de overheid ruimte te scheppen voor (economisch) productieve krachten. Deze vrijheid behoeft voortdurende interventie. De overheid doet in dit geval weinig anders dan Bentham met zijn *Pantopticon* op kleinere schaal beoogt: ook de overheid ontwerpt en onderhoudt instituties, welke individuele ruimten creëren om het productieve potentieel van de samenleving ten volle te kunnen benutten. De vrijheid op de 'vrije markt' is vooraleerst een productieve vrijheid, zoals de individuele vrijheid dat – zoals Foucault laat zien – voor de liberalen altijd is geweest.

Daardoor moeten we met Berlin en Taylor stellen, dat het onderscheid tussen de twee verschillende opvattingen van vrijheid nooit absoluut is. Helaas verdwijnt dit gegeven, door de pakkende retoriek van de verschillende politici, steeds meer uit het zicht. Het bewustzijn dat de vrijheid voortdurend om een tegenprestatie vraagt, – *quid pro quo* – is noodzakelijk om een substantiële discussie te kunnen voeren over de inrichting van de samenleving. Daarmee kan de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' doorbroken worden: in dit geval de gedachte dat deze vrijheid een gift is, welke zomaar op ons is neergedaald. Het is juist deze

⁷² Waarom deze verschillende taxatie van het 'positieve' en 'negatieve' vrijheidsbegrip zoveel aan invloed heeft kunnen winnen hebben wij reeds duidelijk gemaakt in paragraaf 1.3.

vrijheid welke het individu, paradoxaal genoeg, radicaal onderwerpt aan het collectief. Deze vrijheid maakt deel uit van de ‘liberale methode van disciplineren’, welke volgens Marcuse (1937): “über einen bestimmten Bereich privaten Lebens keine Herrschaft fordert. Sie lässt das Individuum als Person bestehen, solange es den Arbeitsprozess nicht stört, und lässt die immanenten Gesetze dieses Arbeitsprozesses, die ökonomische Mächten für die gesellschaftliche Eingliederung der Menschen sorgen.” (p. 84) De liberale vrijheid wordt zo bekostigd via haar economisch rendement.

Dit alles heeft verregaande consequenties voor het moderne individu. Doordat het individu zijn vrijheid slechts kan verwezenlijken binnen de door de markt gedefinieerde sferen, verliest zijn individualiteit aan substantie.⁷³ Zijn actualiteit en potentialiteit zijn niet gebonden aan de autonomie van het individu, maar aan het heteronome karakter van de ‘vrije markt’. De individuele vrijheid is geen ‘*carte blanche*’, maar de vrijheid de handleiding te lezen: dit hebben onze voorbeelden betreffende arbeid en consumptie afdoende laten zien. Het individu ziet nog altijd een vreemde macht tegenover zich gesteld, welke slechts waarde kan verwerven en toekennen door de wereld te reduceren tot een te bewerken grondstof.

Het moderne individu wordt zo andermaal in een groter verband onder gebracht. Onze beschouwing over de sferen van arbeid en consumptie hebben uitgewezen dat de opgeofferde autonomie zorgt voor een psychologische winst. De vrijheid blijkt zwaar te dragen. De capitulatie aan deze orde zorgt voor een kalm bewustzijn. De gewillige capitulatie van het individu aan de sociale machten, kan derhalve slechts begrepen worden indien we de paradoxale aard van de menselijke vrijheid begrijpen: zij is zwaar en zoet als het bloed waarmee de vooruitgang betaald is.

We lijken daarmee in een impasse te zijn geraakt: het denken, de productieverhoudingen, en het individu lijken elkaar allen te bestendigen, waardoor een overstijgende kritiek onmogelijk lijkt te worden, en de mens dus totaal ingesloten lijkt. Toch is het nog niet zover. Een eerste aanzet tot een ander denken kan uit de aanspraken van het (neo)liberalisme ontstaan. Zoals we hebben kunnen zien is het succes van het (neo)liberalisme onder meer te verklaren door haar ‘vrijheidsretoriek’: deze spreekt de mens

73 Adorno (2010) stelt: “In a thoroughly reified society, in which there are virtually no direct relationships between men, and in which each person has been reduced to a social atom, to a mere function of collectivity, the psychological processes, though they still persist in each individual, have ceased to appear as the determining forces of the social process. Thus, the psychology of the individual has lost what Hegel would have called substance.” (p. 152)

ontegengesteld aan, waardoor zij uiteindelijk de totale mobilisatie van de mens mogelijk maakt. Men zou er derhalve slecht aan doen de Utopische aanspraak niet serieus te nemen. Het feit dat de (neo)liberale idealen niet, of slechts gedeeltelijk, binnen de door haar voorgestelde economische en sociale structuur verwezenlijkt kunnen worden, maken haar idealen immers niet minder waardevol. Duidelijk is echter wel dat, door de innige verstrengeling van het denken en de productieverhoudingen, een alternatief een voor velen 'irrationeel' en 'onproductief' karakter zal hebben.

De kritiek op de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' zwelt echter aan. Dit kritische discours is ook benodigd om het huidige wereldbeeld te problematiseren. Dit is echter niet afdoende. We hebben kunnen zien dat zonder een richting de mens weerloos is voor een totale mobilisatie welke hem uiteindelijk onderwerpt. In het volgende hoofdstuk zullen we dan ook betogen dat we een 'alternatieve Utopie' nodig hebben, die evenals de huidige Utopie aanspreekt en mobiliseert, welke – anders gezegd – de mens een nieuw perspectief biedt waarvoor zij wil strijden. Zowel het heden als het verleden tonen namelijk aan dat een Utopie in staat is de mens te mobiliseren en 'productief' te maken.⁷⁴ Ook in dit verband is het absoluut noodzakelijk te leren van de huidige Utopisten: Hayek blijkt het bij het juiste eind te hebben gehad toen hij in 1949 stelde dat het liberalisme een Utopie nodig had om 'tot de verbeelding te kunnen spreken':⁷⁵

What we lack is a liberal Utopia, a program which seems neither a mere defense of things as they are nor a diluted kind of socialism, but a truly liberal radicalism which does not spare the susceptibilities of the mighty (including the trade unions), *which is not too severely practical, and which does not confine itself to what appears today as politically possible*. We need intellectual leaders who are willing to work for an ideal, however small may be the prospects of its early realization. They must be men who are willing to stick to principles and to fight for their full realization, however remote. The practical compromises they must leave to the politicians. (p. 384) [eigen cursivering]

74 Dat wil zeggen: de Utopie is in staat de macht – in brede zin van het woord – te linken aan een programma welke subject en collectief vormt.

75 Het liberalisme, zo stelde Hayek (1949) verder, moet wat dat betreft leren van het socialisme: “it was their courage to be Utopian which gained them the support of the intellectuals and therefore an influence on public opinion which is daily *making possible what only recently seemed utterly remote*. (p. 384) [eigen cursivering]

We dienen ons dus niet af te laten schrikken door het gebrek aan 'geloofwaardige' alternatieven. Zoals we hebben kunnen zien heeft de innige verstrengeling van de categorieën van het denken met de productieverhoudingen de mogelijkheid tot een kritisch discours bemoeilijkt. Dit 'gebrek' kan echter een nieuwe kracht worden: het Utopische denken kan zich door haar dedain voor oplossingen die niet verder reiken dan het leefbaar maken van de status-quo, gedeeltelijk immuniseren tegen kritiek vanuit het dominante discours, welke slechts de reproductie of opdrijving van de objectieve wereld tot doel heeft. Daarmee hebben de Utopisten een belangrijke troef in handen: de mogelijkheid een open discussie te voeren over de gewenste 'richting' van de huidige samenleving. Een mogelijke aanzet tot een kwalitatief ander denken dus.

In het volgende hoofdstuk zullen we trachten dit van theoretisch cachet te voorzien. Daartoe is het noodzakelijk allereerst een inventarisatie maken van de tot nu toe besproken denkers.

4. Naar een ander bestaan

We must not think of the problem in terms of a choice between being determined and being free. We must look at it dialectically, and say that man is indeed determined, but that it is open to him to overcome necessity, and that this *act* is freedom. Freedom is not static but dynamic; not a vested interest, but a prize continually to be won. The moment man stops and resigns himself, he becomes subject to determinism. He is most enslaved when he thinks he is comfortably settled in freedom. (Ellul, *The Technological Society*, p. xxxiii)

In ons onderzoek naar de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' zijn verschillende denkers de revue gepasseerd. Dat de nadruk daarbij lag bij de voornaamste critici van de Verlichting, te weten de FS en Foucault, zal afdoende duidelijk zijn geworden. In het derde hoofdstuk hebben we daarnaast ook uit het oeuvre van Marx geput: zijn beschouwingen over de arbeid en de consumptie zijn, in een maatschappij die steeds meer opgevorderd lijkt te worden door deze sferen, onontbeerlijk om deze bredere beweging in perspectief te plaatsen. Deze drie 'stromingen' dienen dan ook als theoretische basis voor ons onderzoek naar de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid'.

Het zal de lezer zijn opgevallen dat we ons tot nu toe voornamelijk hebben geconcentreerd op de overeenkomsten tussen de verschillende denkers. Het is geenszins de bedoeling de zeer uiteenlopende oeuvres van de besproken denkers aan elkaar gelijk te stellen: er is vooraleerst getracht dit denken te benutten om de voornoemde Utopie te verklaren en ter discussie te stellen. We zijn ons er dus zeer wel van bewust dat er grote verschillen bestaan tussen de besproken denkers. Toch hebben zij één ding gemeen: allen leveren – direct of indirect – kritiek op het heersende ideologische perspectief, en daarmee op de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid'.

Daarmee zijn we er echter nog niet. Zoals we in de inleiding hebben beloofd, zullen we trachten in deze thesis een aanzet te geven tot een ander denken. Om dit te bereiken zullen we derhalve een inventarisatie moeten maken: wat kunnen de hierboven besproken denkers ons op dit gebied aanleveren? Het zal bij de beantwoording van deze vraag duidelijk worden dat, hoewel de analyse van de huidige maatschappij bij de besproken denkers veel

raakvlakken heeft, de aanzetten tot een alternatief zeer uiteenlopen.

De belangrijkste conclusies in deze thesis tot nu toe, kunnen we als volgt samenvatten: 1) De 'negatieve' opvatting van vrijheid is dominant geworden 2) De 'negatieve' opvatting van vrijheid hangt samen met de opkomst van de disciplines en maakt deze mogelijk 3) De economische ordening vervult een essentiële rol in de bestending van de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid': zij heeft deze nodig 4) De 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' is gebaseerd op een onmogelijk concept van de vrijheid, die de opvoeding van de leefwereld van de mens mogelijk maakt.

Gezien deze conclusies zou het dan ook logisch zijn de aanzet tot een ander te zoeken bij Foucault of de FS: beide hebben immers uitgebreid geschreven over de wisselwerking tussen de macht en de vrijheid. Dit denken maakt een strikt onderscheid tussen 'negatieve' en 'positieve' vrijheid tot een (schadelijke) fictie. In deze thesis hebben we dan ook voornamelijk het denken van Foucault en de FS onderschreven.⁷⁶ Met name hun analyse van de transpositie van de macht bleek bij ons onderzoek naar de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' van belang. Bij een nadere inspectie blijkt echter al snel dat er zowel voor wat betreft de analyse, als voor wat betreft de aangedragen mogelijke 'oplossingen' er grote verschillen bestaan tussen deze twee lijnen van denken. Essentieel is dan ook deze verschillen te traceren, om zo een weloverwogen aanzet tot een ander bestaan te kunnen geven.

4.1 *Foucault en de Frankfurter Schule over 'het verzet'*

[T]here is no first or final point of resistance to political power other than in the relationship one has to oneself. (Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 252)

Het eerste voorname verschil tussen Foucault en de FS, is dat Foucault de Verlichting en het kapitalisme vooral ziet als nieuwe hoofdstukken in de eindeloze wisselwerking tussen macht en verzet. Volgens de FS dreigt er met de opkomst van het kapitalisme echter een ramp: de productieverhoudingen dreigen het individu weg te vagen. Een poging het individu

⁷⁶ Marx heeft daarentegen te weinig oog voor de bredere traditie waarin het kapitalisme staat: de beheerscultuur die zo kenmerkend is voor de Westerse beschaving. Deze beheerscultuur is één van de voornaamste bedreigingen voor onze vrijheid. Een ander bestaan is slechts mogelijk wanneer zij afrekenet met deze beheerscultuur: zij verdwijnt niet door een 'rechtvaardigere' verdeling van productie en consumptie.

te redden ten midden van een sociaal-economisch systeem dat geen buiten meer duldt, kan volgens hen niet meer zijn dan een ideologische zet het individu van illusoire autonomie te voorzien. Een dergelijke autonomie is, volgens hen, namelijk in tegenspraak met de (totalitaire) kapitalistische orde. Hieruit blijkt de marxistische achtergrond van dit denken: een kritische analyse van de westerse rede zal laten zien dat de sociaal-economische inrichting van ons systeem, en haar onderdrukkende Rede, in tegenspraak is met datgene wat uiteindelijk van primair belang is: de mogelijkheid van de mens om over haar eigen lot te beslissen.

De FS heeft de hoop op een 'bevrijdende' rede dus nog niet opgegeven. Hier kunnen we zien dat dit denken schatplichtig blijft aan het humanisme.⁷⁷ De FS ziet een grote rol weggelegd voor ideologie- en systeemkritiek. Benzer (2011):

[I]n order to avoid false resignation, negations of putative encounters with the non-social in the present require some vision of the possibility of social change. In recognising that social reality is susceptible to transformative action, sociology can create such a vision. Since transformation depends on people's awareness of society's transformability, sociology might even contribute to that transformation (...) Through penetrating what seems like an impenetrable block of granite, through revealing the social malfeasance that human actions have generated and could remove, sociology supports thought's resistance to the ideological dismissal of every notion of possible meaning. (p. 215-6)

Voor de denkers van de FS is de kritische evaluatie, van een ogenschijnlijk ondoorgrondelijk 'natuurlijk' systeem, het beginpunt van mogelijk succesvol verzet. Zij kan laten zien dat de huidige wereld het resultaat is van een pervertering van de menselijke rede. Het denken kan zo afrekenen met de ideologen die de wereld een natuurlijk – transpolitiek – aanzien geven, waarmee tegelijkertijd de huidige maatschappelijke ordening ter discussie wordt gesteld. Dit kan het bewustzijn creëren bij de mens dat zij haar lot in eigen hand moet nemen, waardoor er opnieuw een afrekening kan plaatsvinden met de irrationele machten – de destructieve rede. Het zal de lezer duidelijk zijn dat dit grotendeels overeenkomt met onze

77 Foucault (2003) zet zich hier af tegen de FS: "There definitely are some differences. Simplifying things, one could say, for the moment, that the conception of the subject adopted by the Frankfurt School was rather traditional, philosophical in nature – it was permeated with Marxist humanism." (p. 274-5)

analyse van de Utopie in kwestie.

De denkers van de FS zijn echter wel sceptisch over de mogelijkheid tot – en de wenselijkheid van – een marxistische revolutie. Het denken van de FS is dan ook gesitueerd in een tijd waarin de flexibiliteit van het kapitalistische systeem ten volle zichtbaar werd. Het kapitalisme stond blijkbaar niet op instorten.⁷⁸ Men wilde laten zien hoe dit systeem in het dagelijkse leven werd bestendigd, om zo aan te tonen dat de mens het begin- en eindpunt van ieder, ogenschijnlijk totalitair, systeem is. De mens is daarmee ook de enige die met de repressieve logica van het systeem kan afrekenen. Een meer 'omvattende' rede zou dan ook de basis moeten zijn voor verzet. Een ander beheer van de productiekrachten *an sich* kan geen betekenisvolle omwenteling teweegbrengen.⁷⁹ Getracht moet worden de repressieve logica, welke het subject beheerst, te 'ontmaskeren'.

Waar bij de FS de (humanistische) rede een rol kan spelen in de bevrijding van de mens, daar is Foucault sceptischer over de mogelijkheid hiertoe.⁸⁰ Zijn kritiek op de Rede, en zijn kritiek op het 'Cartesiaanse' subject, leidt uiteindelijk tot het 'einde van de mens' en de humanistische begrippen die daarmee gepaard gaan. Het project van de FS om via een meer omvattende Rede, en sociaal-economische veranderingen, de begrippen subjectiviteit en autonomie van cachet te voorzien, staat voor Foucault in een Hegeliaanse traditie welke niet af kan rekenen met de gevaren van de moderne tijd. Het project van de FS gaat, volgens Foucault, samen met de ontorechte pretentie dat de mens af kan rekenen met machtsrelaties. (McCarthy, 1990, p. 441-2) Machtsrelaties zijn voor Foucault een '*fact of life*': het gaat er niet om ze te af te schaffen of te veranderen, maar om ze op een andere manier te 'benutten'.⁸¹

Deze nieuwe omgang met machtsrelaties geeft het individu, via een omweg, zijn centrale plaats terug. De sleutel van macht en verzet ligt, volgens Foucault, bij het individu.⁸²

78 De huidige tijd heeft zo raakvlakken met het epoche van de FS: na de recente kredietcrisis lijkt de verwondering over de flexibiliteit van het kapitalistische systeem opnieuw de kop op te steken.

79 Dit is dan ook de kritiek van de FS op het 'orthodoxe' marxisme: het legt teveel de nadruk op de economie.

80 McCarthy (1990): "While both seek to transform the critique of reason through shifting the level of analysis to social practice, Foucault, like Nietzsche, sees this as leading to a critique that is radical in the proper sense of that term, one that attacks rationalism at its very roots; whereas critical social theorists, following Hegel and Marx, understand critique rather in the sense of a determinate negation that results in a more adequate conception of reason." (p. 441)

81 McCarthy (1990): "[Foucault] often invokes an ontology of the social that treats exclusion, subjugation, and homogenization as inescapable presuppositions and consequences of any social practice." (p. 445)

82 Foucault (1998): "Power comes from below; that is, there is no binary and all-encompassing opposition between rulers and ruled at the root of power relations." (p. 94)

Hij verwerpt daarmee de visie van een door de macht volledig ingekapseld individu. Macht en verzet komen namelijk tot uitdrukking in de meest kleinschalige interacties. De articulatie van de macht in de instituties dient vooraleerst gezien te worden als een articulatie van die (lokale) machtsrelaties. (Mills, 2003, p. 255) 'Macht' is dus *geen* extern fenomeen. Macht, en daarmee het verzet, begint dus op microniveau. Het subject kan niet volledig gereduceerd worden tot een object daar het subject altijd in staat is zichzelf als object te zien. Met andere woorden: het subject is immer in staat tot reflectie. (Armstrong, 2008, p. 27) Daarmee wordt bereikt dat het individu een grotere sensibiliteit ontwikkelt voor de beperkingen en beïnvloeding waarmee hij in zijn dagelijkse leven wordt geconfronteerd. Door deze 'bottom-up' benadering van de macht, zijn we, volgens Foucault (1997), in staat nieuwe vormen van verzet te bedenken:⁸³

We are not trapped (...) We cannot jump *outside* the situation, and there is no point where you are free from all power relations. But you can always change it. So what I've said does not mean that we are always trapped, but that we are always free – well, anyway, that there is always the possibility of changing (...) if there was no resistance, there would be no power relations. Because it would simply be a matter of obedience. You have to use power relations to refer to the situation where you're not doing what you want. So resistance comes first, and resistance remains superior to the forces of the process; power relations are obliged to change with the resistance. So I think that *resistance* is the main word, *the key word*, in this dynamic. (p. 167)

De vraag is nu hoe we die vrijheid tot verzet dienen te conceptualiseren. 'Waar' is deze vrijheid te vinden? Wanneer iedere interactie tussen mensen macht in zich draagt, – de zogenaamde '*micro-physics of power*' – is vrijheid nog slechts te vinden in de verhouding van het 'ik' ten opzichte van zichzelf. (McCarthy, 1990, p. 461-2) Juist dit is het 'microniveau' waarop de macht zich, door de internalisatie van de macht door het 'subject', voltrekt. De vrijheid een andere verhouding ten opzichte van onszelf in te nemen is voor Foucault, in tegenstelling tot de FS, een fundamenteel gegeven. Immers: daar waar macht is, is vrijheid.

Macht is volgens Foucault dus niet zonder meer de tegenhanger van de vrijheid; ze

83 De denkers van de FS laten nu juist zien dat deze 'reflectie' vaak een deel van het probleem is: ook deze reflectie wordt door de huidige orde in grote mate bemiddeld.

zijn eerder onlosmakelijk met elkaar verbonden. Vrijheid kan dan ook alleen verwezenlijkt worden indien er een positief doel bestaat: verzet *tegen* de macht is nooit genoeg. Een bevrijding 'van' de macht houdt in zichzelf nog geen vrijheid in. Zij kan slechts noodzakelijk zijn om de mogelijkheid tot vrijheid te scheppen. (Armstrong, 2008, p. 23) Een bevrijdingsbeweging blijft door haar negatieve houding dikwijls schatplichtig aan de macht, daar haar inzet volledig bepaald wordt door de macht. Zij ziet dikwijls niet dat haar verzet een afspiegeling is van de macht. De stap van 'bevrijding' naar 'vrijheid' kan dan ook slechts gemaakt worden indien de mens de vorming van haar subjectiviteit zelf ter handen neemt. Een revolte *tegen* 'de macht' is dus nooit voldoende. Armstrong (2008):

From Foucault's perspective, then, political strategies of resistance that take the form of a protest *against* power and appeal to the state for protection from its more injurious expressions risk reinforcing powerlessness and unfreedom unless protection is understood as a temporary measure intended to create the conditions under which freedom can once again be exercised in the effort to *constitute the self or to transform the terms of social existence*.
(p. 24) [eigen cursivering]

Wederom zien we hier het belang van richting; van een denken dat niet beheerst wordt door de dominante categorieën van het denken, of door de materiële condities. Slechts dan kan de mens zich in vrijheid ontplooiën. Het is evident dat voor Foucault deze 'zelfconstitutie' niet hetzelfde kan zijn als heden ten dage dikwijls onder authentieke subjectiviteit wordt verstaan.⁸⁴ Veeleer zijn de vormen van transformatie van de subjectiviteit en ontdekking van het 'unieke zelf', een afspiegeling van de heersende macht die ons – ten onrechte – in staat stelt controle en dwang als 'zelfdwang' en 'zelfbeheersing' te percipiëren. Zij blijft onderdeel van de 'actie-reactie dynamiek' die de macht in de kaart speelt. De zelfdwang en zelfbeheersing zijn dikwijls geen onderdeel van een breder project met zelfgekozen doel, maar een project dat door suggestie is geaccepteerd: paradigmatisch hiervoor is de eerder besproken reclame-industrie.

Een inzicht in de 'productie' van subjectiviteit kan 'slechts' leiden tot andere ziens- en zijnswijzen. Volgens Foucault dienen we deze niet los te zien van het 'politieke' verzet. De

84 Authenticiteit en autonomie zijn voor Foucault sowieso problematische begrippen. Armstrong (2008): "for Foucault, there is no authentic or natural self that could be liberated from social conditioning." (p. 27)

kennis van het 'zelf', van de totstandkoming van het subject, opent de weg tot principes en regels van waaruit het individu de kans krijgt iemand anders te worden. (Foucault, 2005, p. 173) Het subject kan de machtsrelaties op een andere manier 'benutten'. De kennis over de totstandkoming van subjectiviteit gaat in tegen de 'grote politieke verhalen': het liberalisme, het marxisme, en het fascisme. Deze grote verhalen trachten subjectiviteit in termen van authentiek en niet-authentiek te beschouwen. Foucault's denken tracht te laten zien dat deze definities van het mens-zijn *politiek* geladen zijn.

Kennis van de totstandkoming van het subject laat namelijk zien dat er geen subjectiviteit bestaat die *vooraf* gaat aan de machtsrelaties; de subjectiviteit zelf is een effect van een (verhouding ten opzichte van) de macht. Het gaat er dan ook niet om 'terug te keren' naar een verleden, of de menselijke autonomie te redden, maar om in de gegeven situatie kritische afstand te bewaren van de contingente, historische, situatie. (McCarthy, 1990, p. 452) Dit onderschrijven we. Autonomie kan in Foucault's visie derhalve hoogstens een bescheiden praktijk van zelfvorming zijn, een 'bepaalde artistieke verhouding ten opzichte van gedragsregels, identificatie en regulerende normen welke de culturele basis vormen voor subjectiviteit'. (Foucault, 2005, p. 27) De mate van autonomie wordt dan bepaald aan de hand van de capaciteit deze basis te benutten voor de vorming van de eigen identiteit. Deze autonomie kan zich dus nimmer los maken van het sociale domein. (Ibid.) Macht en vrijheid zijn immers noodzakelijkerwijs verbonden. De macht wordt in Foucault's visie dus de basis voor de vrijheid, juist door de mogelijkheid van (zelf)reflectie. (Armstrong, 2008, p. 29)

Voor de FS zou dit verzet de naam van de vrijheid (nog) niet mogen dragen. Het zou voor hen slechts getuigen van het feit dat het individu overwonnen is. Een verzet op 'micro-niveau' zal slechts de illusie propageren dat het individu nog autonomie en substantie bezit: zij zou onrecht doen aan het 'geweld' van de kapitalistische orde en de Rede, welke ieder individu reduceert tot een radar in een gigantische machine. Dit sobere besef is volgens de FS benodigd: werkelijk verzet kan slechts de vorm hebben van een radicale weigering het individu te redden ten midden van een onmenselijke orde. Het Utopisch karakter van het werk van denkers als Marcuse en Adorno is dus geenszins toevallig. Hun weigering rekening te houden met de praxis, is onderdeel van een breder project dat tracht te laten zien dat het huidige sociaal-economische systeem en haar onderdrukkende Rede geen weg naar de vrijheid bieden. Hearfield (2004):

Indeed critical resistance, for Foucault, is but an aspect of the never-ending play of domination and struggle. Adorno's critical utopian postulate of freedom, which does form a critical denial of that seemingly unstoppable struggle, appears to Foucault altogether absurd. Yet Foucault's personalized ethics of freedom would, for Adorno, constitute nothing but a semblance of freedom; a semblance necessary, moreover, for the contemporary economic and political machinations of capital and the nation-state to maintain and strengthen their administrative and disciplinary control over social labor. (p. 99)

Uiteindelijk is de keuze tussen de FS en Foucault er niet alleen een tussen een humanisme of een anti-humanisme, maar ook tussen een 'praktische' en meer Utopische weg naar een beter leven. Het micro-niveau waarop Foucault zich begeeft, zou voor de FS niet meer dan capitulatie zijn geweest voor de ondoorgrondelijkheid en massiviteit van onze wereld. Voor ons is van belang dat Foucault met zijn 'zelfpraktijken' de hoop op 'collectieve autonomie' laat varen. Daarmee lijkt zij het karakter te krijgen van een individuele levenspolitiek. Deze individuele levenspolitiek vervult echter een centrale rol in de bestending van de huidige orde. Het gaat er nu *juist* om de retraite van het subject in zijn privégebied ter discussie te stellen. Anders gezegd: het subject moet niet slechts worden bewogen tot introspectie, maar vooral om zich naar 'buiten te keren', verbinding te zoeken.

Zo is het moeilijk te zien hoe de 'zelfpraktijken' van Foucault de weg kunnen openen naar een wereld waarin honger, oorlog en racisme effectief kunnen worden bestreden, omdat zij daarvoor teveel verantwoordelijkheid bij het individu lijkt te leggen. De 'zelfpraktijk' lijkt voorbij te gaan aan de verschillende condities van het individuele bestaan. (McCarthy, 1990, p. 462) Zo zal zij voor veel mensen in de derde wereld niet meer dan een lege huls zijn. Terwijl zij voor het gegoede deel van de wereld te snel afrekenet met de hoop op een kwalitatief ander bestaan.

Het meer Utopische project van de FS tracht wel het beeld te scheppen van een kwalitatief ander bestaan, maar zij moet hiervoor wel een prijs betalen: de theorie maakt van het subject een (ogenschijnlijk) machteloos subject dat – in de huidige tijd – is overgeleverd aan de maatschappij. De *theoretische* bezwaren van Foucault tegen de humanistische aanspraak van de FS zijn wellicht gerechtvaardigd; de *praktijk* vergt echter een theorie welke

aanspreekt, welke mobiliseert, productief maakt: precies wat de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' vermag te doen.

Wat benodigd is, is derhalve het openbreken van de Utopie: een terrein dat op dit moment bezet is door de (neo)liberale ideologen. In die zin kunnen we stellen dat het probleem van het verzet niet is dat zij niet met concrete alternatieven durft te komen, maar dat zij niet durft haar Utopische troef uit te spelen: zij kan evengoed de taal van de vrijheid spreken. Theodor Adorno en Herbert Marcuse doen dit dan ook. Voor de conclusie van ons onderzoek naar de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid', zullen we ons dan ook voornamelijk op hen richten.⁸⁵

Zoals we reeds in de inleiding hebben gesteld, is het van belang de morele boodschap van het (neo)liberalisme ter discussie te stellen. De vrijheid wordt hierin grotendeels gereduceerd tot de juridische afbakening van het privégebied, waarmee tegelijkertijd de weg wordt geopend voor andere invasieve machten. De vrijheid is daarmee in hoge mate een abstract gegeven geworden: niet langer vertegenwoordigt zij een collectieve aanspraak op menselijke autonomie, maar voornamelijk het bescheiden ideaal van 'mentale' vrijheid. In deze vrije 'mentale ruimte' kan de illusie van een autonoom en vrij individu blijven voortbestaan. De hoop op collectieve autonomie, – zeggenschap over de bredere verhoudingen in de samenleving – is geheel verdwenen. Daarmee heeft het verlangen naar een ander bestaan haar subversieve karakter verloren. In dit hoofdstuk zullen we trachten het denken haar subversieve karakter terug te geven. Daarvoor zullen onze pijlen eerst richten op dat wat Bauman de 'individuele levenspolitiek' heeft genoemd.

4.2 *Voorbij de 'individuele levenspolitiek'*

Zoals we hebben kunnen zien vervult de individuele levenspolitiek een centrale rol in de bestending van de huidige orde. We hebben de opkomst van een nieuw type macht beschreven, welke de individuele vrijheid als instrument van de macht benut. Het is derhalve absoluut noodzakelijk de retraite van het subject in zijn privégebied ter discussie te stellen. De 'autonome' handelingen, en vluchtwegen van het subject, zijn immers niet los te zien van

85 Adorno (2005): "Since Utopia was set aside and the unity of theory and practice demanded, we have become all too practical. Fear of the impotence of theory supplies a pretext of bowing to the almighty production process, and so fully admitting the impotence of theory." (p. 44)

alles-door-dringende machtsrelaties, welke als vrijheden aan het subject verschijnen. We zullen in deze paragraaf betogen dat de individuele levenspolitiek het subject niet meer dan een partiële vrijheid kan bieden daar haar 'psychologische winst' wordt betaald met een verlies van collectieve autonomie, welke benodigd is om stabiele en vruchtbare grond te bieden voor de verwezenlijking van de vrijheid. Daarnaast zullen we betogen dat *ook* het geluk, – welke dikwijls een argument voor de individuele levenspolitiek en het *Panopticisme* vormt – uiteindelijk door de 'individuele levenspolitiek' in het gedrang komt.

De retraite van het subject in zijn privégebied is geenszins toevallig. Het individu ziet zich namelijk gesteld voor de uitdaging betekenis te verlenen aan het bestaan ten midden van een wereld die deze betekenis bij voorbaat lijkt uit te sluiten. Het gebrek aan betekenis lijkt de invulling van zijn vrijheid, en de weg naar geluk, tot een strikt subjectieve aangelegenheid te maken, hoewel zij dit zeker niet is. Het individu trekt zich daardoor terug uit de publieke ruimte. Daardoor dreigt het gevaar dat het subject steeds meer afhankelijk wordt van heteronome machten, welke hem tot middel dreigen te reduceren.

Door het gebrek aan richting en absolute waarden lijkt het subject, rationeel gezien, niets anders te resten dan een (dee)moedige acceptatie van de bredere historische en economische fundamenteën van zijn bestaan. Het grootste deel van de massa heeft de hoop op een kwalitatief ander bestaan opgegeven, waardoor het individu dat zich nog aan idealen vastklampt niets meer dan een hopeloze romanticus lijkt. De voor het individu ogenschijnlijk 'redelijke' uitweg, – de individuele levenspolitiek – is zo een capitulatie aan de heersende macht. (Marcuse, 1941, p. 421) Of anders gezegd: een capitulatie voor de bredere historische en economische condities van het bestaan.

Niet langer ziet hij zijn onderwerping aan heteronome machten als het werk van een vijandelijke macht, maar als een redelijke beslissing: de individuele levenspolitiek is de enige redelijke optie die het individu nog ter beschikking staat. Wanneer de wereld als een massieve entiteit tegenover hem staat, kan hij de wereld nog slechts in zijn gedachten bespelen. De individuele levenspolitiek is zo een noodzakelijke poging van het individu een deel van zijn autonomie te bewaren. Zijn redelijke gedrag is zo identiek aan de reductie van de Rede: beide kunnen slechts het voorhanden-zijnde nog waarde toekennen, waardoor zij automatisch in conflict komen met het niet volledig reduceerbare subject: een subject dat zich ten langen leste bewust wordt van het gegeven dat zijn diepste verlangens onverenigbaar zijn met de heersende orde. Zoals Horkheimer (1941) dan ook terecht stelt: “the collapse of reason and

the collapse of individuality are one and the same.” (p. 376)

Het individu trekt zich zo terug uit de publieke sfeer. Deze sfeer was voor hem het domein van romantici en is voor hem steeds meer het domein van hypocrieten geworden, daar iedere inzet die door het individu niet te herleiden is naar concreet resultaat, in diepste zin irrationeel is.⁸⁶ Het politiek handelen wordt zo beschouwd als irrationeel, abnormaal, of schijnheilig. Het overheersende cynisme bij het aan het licht komen van politieke schandalen is zo niet langer lastig te verklaren. Ook van politici wordt (heimelijk) verwacht dat zij hun carrière onderdeel hebben gemaakt van een individuele levenspolitiek: zonder ‘droom of geschiedenis’ kan – en dient(!) – men zich nog slechts richten op de onmiddellijkheid van praktische doelstellingen. (Horkheimer, 1941, p. 377)

Hoe meer het individu ‘rationeel’ handelt, hoe meer hij zijn volledig ‘gerationaliseerde’ werk lief heeft, hoe meer zijn bestaan door deze rationaliteit gereduceerd zal worden. Het moderne subject ziet niet hoezeer deze rationaliteit verbonden is met een reductie van de Rede welke de wereld opvordert in het belang van enkelen. De instrumentele rede heeft zo lak aan de gemankeerde mens, welke door zijn positivistische houding zijn talenten nooit zal kunnen verwezenlijken. Over dat wat *zou kunnen zijn* laat 'de pragmaticus' zich immers niet uit. Marcuse (1941) wil dan ook afrekenen met deze 'levenspolitiek':

His matter-of-factness, his distrust of all values which transcend the facts of observation, his resentment against all “quasi-personal” and metaphysical interpretations, his suspicion of all standards which relate the observable order of things, the rationality of the apparatus, to the rationality of freedom, – this whole attitude serves all too well those who are interested in perpetuating the prevailing form of matters of fact. (p. 420-1)

Met zijn retraite in zijn juridische vesting – zijn privégebied – redt het individu dus niet zichzelf, maar vooral de status-quo. Het ogenschijnlijke (rationele) egoïsme van het subject, ontnemt hem zo de kans zichzelf te ontplooiën: zoals we hebben kunnen zien is datgene wat het subject voorhanden staat van buitenaf opgelegd. De individuele vrijheden zijn dikwijls niet betekenisvol van dwang te onderscheiden. Op het niveau van het subject

86 Horkheimer (1947): “If a group of enlightened people were about to fight even the greatest evil imaginable, subjective reason would make it almost impossible to point simply to the nature of evil and to the nature of humanity, which make the fight imperative. Many would at once ask what the real motives are.” (p. 32)

wordt het zo rationeel zijn heteronomie te accepteren. Wil de vrijheid echter nog wezenlijke inhoud hebben dan dient deze echter niet slechts geestelijk, – dat wil zeggen in een bepaalde mentale verhouding ten opzichte van de wereld – maar tevens collectief te zijn. Hij dient dan ook inspraak te hebben in de vormgeving van de ‘objectieve’ wereld.

Niet alleen de mentale vrijheid, maar ook de collectieve autonomie is zo een voorwaarde voor de ontwikkeling van de mens. Het is niet voor niets dat J.S. Mill waarschuwde voor het *Panopticisme*, welke de ontwikkeling van de (mens) dwarsboomt door de vrije ontwikkeling 'naar alle kanten' niet toe te staan. Dat hij daarmee geen loze kritiek leverde, is inmiddels alom duidelijk geworden: de huidige maatschappij laat zich steeds vaker verleiden afwijkende levenswijzen als ‘waardeloos’ te beschouwen.⁸⁷ De 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' maakt ons blind voor het feit dat zowel het denken als de materiële condities, van de mens een blauwdruk dreigen te maken.

De Utopische negatieve vrijheid blijft zo leeg, terwijl in deze ‘leegte’ juist tevens haar kracht ligt: door de rationele opvoeding van de wereld is ieder beroep op collectieve autonomie irrationeel (of zeer problematisch) geworden. Zoals eerder gezegd lijkt de strikt ‘negatieve’ invulling van de vrijheid daarmee in objectieve zin gerechtvaardigd. Doordat de Rede zowel de maatschappij als het individu naar zijn hand heeft gezet, rechtvaardigt zij zich daarmee echter ook in subjectieve zin. De vrijheid en het geluk lijken strikt persoonlijke aangelegenheden geworden te zijn, die het individu het best kan verwezenlijken in zijn privégebied. Het subject verwordt zo uiteindelijk tot een nietsontziende hedonist, waarmee hij de 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' faciliteert en bestendigt.

Niet alleen komt daarmee de vrijheid in gevaar, ook komt uiteindelijk het geluk van het subject in gevaar: juist dat fenomeen welke het voornaamste argument vóór de individuele levenspolitiek vormt. Dit streven naar geluk kan echter tot niets anders leiden dan tot de binding van het subject aan de ‘voorhanden-zijnde’ wereld, welke het subject – en zijn geluk – slechts als neveneffect kan toestaan. Marcuse (1938): “Mit der Idee des Glücks will der Hedonismus die Entfaltung und Befriedigung des Individuums als Ziel innerhalb einer anarchischen und elenden Realität festhalten.” (p. 61) De pijnlijke waarheid is dan ook dat

87 In die zin lijken we niet ver verwijderd van de diagnose van J.S. Mill (2001) van de samenleving in zijn tijd: “But the evil is, that individual spontaneity is hardly recognised by the common modes of thinking as having any intrinsic worth, or deserving any regard on its own account.” (p. 53) Zoals we hebben kunnen zien is dit echter niet alleen te wijten aan de Rede, – zoals J.S. Mill hier stelt – maar tevens aan de economische ordening van de maatschappij.

het subjectieve geluk van het subject, uiteindelijk de basis vormt voor de onderwerping van het individu. De vrijheid van het subject zijn geluk zelf vorm te geven, is zo verworpen tot een capitulatie aan een instrumentele ratio welke dit geluk slechts *in abstracto* kan toestaan. Economie, politiek en moraliteit lijken zo naadloos te culminereren in de ‘onschuldige’ individuele levenspolitiek van het moderne subject.

De rationele reactie van het moderne individu de wereld voor lief te nemen en zo het beste van zijn leven te maken, gaat dus voorbij aan het feit dat de rationaliteit waarlangs hij zijn levensweg bepaalt, verbonden is met de bredere economische en politieke problemen van onze tijd. Dit bewustzijn kan afrekenen met zijn vermeende onschuld: wanneer het individu zijn 'levenspolitiek' met een beroep op *zijn* geluk rechtvaardigt, heeft hij zich reeds als apologeet van de bestaande orde opgeworpen. Het subject onderwerpt zich zo immers aan het ‘gemankeerde’ geluk welke de heersende orde hem ter beschikking stelt.⁸⁸ Marcuse (1938) wijst daarom op de noodzakelijkheid van een meer omvattend begrip van het geluk, welke de individuele levenspolitiek de wind uit de zeilen kan nemen: “verlangt nicht das Glück, mit dem ihm immanenten Anspruch auf Steigerung und Dauer, das in ihm die Vereinzelung der Individuen, die Verdinglichung der menschlichen Verhältnisse, die Zufälligkeit der Befriedigung beseitigt ist, dass es auch mit der Wahrheit verträglich wird?” (p. 66)

Voor de vrijheid en het geluk van de mens is het van wezenlijk belang dat zij beseft welke mogelijkheden haar ter beschikking staan: ook al is een gevangene gelukkig, toch zouden wij onszelf niet in zijn situatie wensen. Het psychische vermogen het geluk te vinden in de meest barre omstandigheden, is vrijwel onbeperkt: dit heeft de geschiedenis afdoende uitgewezen. Lijkt het daarom niet logisch het geluk van de mens in het *Panopticon* van Bentham te onderscheiden van het geluk van de mens welke een grotere autonomie bezit? In een wereld die door instrumentalisme en kwantificering beheerst wordt, kan het geluk van het individu immers slechts als een neveneffect verschijnen: het individu blijft, in de woorden van J.S. Mill, 'klein'. Daarmee verdwijnt het 'excentrieke individu'.

Zo dient dus het streven naar het geluk, uiteindelijk weer een politieke kwestie te worden; een verband dat in de westerse wereld vrijwel geheel uit zicht is verdwenen door de

88 Het betreft hier een ‘tweeledige’ ‘gemankeerdheid’: het geluk is zowel in haar aard als in haar omvang gereduceerd. Enerzijds stelt dit geluk het subject slechts voornamelijk in staat deze vrijheid ‘geestelijk’ vorm te geven, d.w.z. in zijn mentale verhouding ten opzichte van een objectief gegeven wereld, en anderzijds is dit geluk voor een groot deel van de mensheid niet te verwezenlijken: in delen van de wereld waarin het ‘rijk der noodzakelijkheid’ groter is, zal het ‘abstracte’ karakter van dit geluk al snel duidelijk worden.

heersende (neo)liberale doctrine. Juist in de zogenaamde verantwoordelijkheid van het individu ten aanzien van zijn geluk schuilt een door en door ideologische boodschap: het geluk is voor iedereen die het probeert bereikbaar. De schaamteloosheid van deze stelling zal een ieder duidelijk zijn die geconfronteerd wordt met acute problemen ten gevolge van (economische) crises: juist in een heteronome wereld is het geluk gereduceerd tot een toeval, waardoor dit geluk nooit louter door de psychologische macht van het subject afgedwongen kan worden. Dit besef maakt het gebrek aan richting en collectieve autonomie niet alleen een probleem voor onze vrijheid, maar uiteindelijk ook een probleem voor het menselijke geluk in het heden, welke – volgens de 'individuele levenspolitiek' althans – juist zo goed te verwezenlijken valt binnen de heersende orde.

Het belang van het individu vergt zo niet slechts 'introspectie', maar tevens het streven naar een meer omvattende, meer concrete, vrijheid. Zij verlangt, zogezegd, niet slechts een geestelijke oefening ter voorbereiding voor de omgang met dat gene wat gegeven is, maar tevens een vermogen de materiële condities van het bestaan (deels) naar de hand te zetten. De materiële ruimte, en niet het (mentale) privégebied, is de uiteindelijke bron van de vrijheid, en het menselijke vermogen tot geluk. Marcuse (1938):

Dass das wahre Interesse des Individuums das Interesse der Freiheit ist, dass wirkliche individuelle Freiheit mit wirklicher allgemeiner Freiheit einhergehen kann, ja erst zusammen mit ihr überhaupt möglich ist, und dass das Glück schliesslich in der Freiheit besteht – dies alles sind keine Aussagen der philosophischen Anthropologie über die Natur des Menschen, sondern Beschreibungen einer geschichtlichen Situation, welche sich die Menschheit in der Auseinandersetzung mit der Natur selbst erkämpft hat. (p. 81)

Het geluk en de vrijheid zijn dus uiteindelijk verbonden. De acceptatie van de beperkte vrijheid die de huidige ordening ons ter beschikking stelt, houdt dus een beperkt geluk in: het individu wordt beperkt in zijn mogelijkheid zich naar 'alle kanten te ontplooien'. In een dergelijke samenleving kan de mens slechts zijn geluk vinden door zichzelf aan de hand van de maatschappelijke blauwdruk te ontwikkelen. De samenleving verliest daarmee een belangrijke deel van zijn creatieve potentieel: juist een categorie van het denken die

noodzakelijk is om onze vrijheid te bewaken. Hiervan zijn ook de (neo)liberale denkers zich zeer wel van bewust.

De 'Utopie van de Negatieve Vrijheid' neutraliseert zo het politiek subversieve potentieel van het menselijke verlangen, door de mens 'vrij te laten' in zijn zoektocht naar het geluk. De Utopie laat onvermeld dat de vrijheid en het geluk collectieve noties zijn. De Utopie lijkt het geluk tot een persoonlijke aangelegenheid te maken, waardoor de bredere vraag naar de wenselijkheid van de huidige bestaansvoorwaarden irrationeel lijkt. Onderwijl wordt daarmee een belangrijke aandrijfkraft voor verbinding onklaar gemaakt.⁸⁹ Deze verbinding is echter noodzakelijk om het streven naar geluk weer te 'politiseren', waardoor het terrein van de Utopie weer opengebrouwen wordt.

De hoop op een beter bestaan, dient echter niet vooraleerst rationeel te zijn, maar dient vooral de machthebbers eraan te herinneren, – *ad infinitum* – dat de mens altijd het vermogen heeft haar historische omstandigheden aan te passen. Zoals de geschiedenis ons leert, kan de geknechte mens haar roep om een beter bestaan dikwijls niet rationeel gronden, daar de rationaliteit door de machthebbers bezet wordt. Zij dient zich door het 'irrationele' karakter van haar verlangen niet te laten ontmoedigen, maar deze te omarmen: waardoor tegelijkertijd de gemankeerdheid van een individuele levenspolitiek zichtbaar wordt. Slechts in het ogenschijnlijke (ir)rationele verlangen ziet de mens de mogelijkheid tot een kwalitatief ander bestaan. Dit 'irrationele' karakter van het verlangen uit zich in het verlangen naar 'Utopia'.

4.3 *Herwaardering van de Utopie*

De enkeling betaalt door zijn tijd, zijn bewustzijn en zijn dromen op te offeren; de beschaving betaalt door haar eigen beloften van vrijheid, rechtvaardigheid en vrede voor allen op te geven. (Marcuse, *Eros en Cultuur*, p. 66)

In het tweede en derde hoofdstuk van de thesis hebben we kunnen zien dat de Rede een sleutelrol vervult bij de integratie van het individu in de samenleving. Het 'irrationele' karakter van het verlangen, keert het verlangen tegen het subject, zodat hij redelijkerwijs

89 Adorno (2005) stelt het als volgt: "The prerequisites for this waiving of self-preservation [are] knowledge and freedom of decision: if they are lacking, blind particular interest immediately reasserts itself." (p. 31)

afstand doet van zijn diepere – ‘irrationele’ – verlangens. Marcuse (1973) beschrijft dit proces in zijn werk *‘Eros en Cultuur’*. Hij stelt daarin dat met de vestiging van het ‘realiteitsprincipe’, de mens een ‘georganiseerd Ik’ is geworden. Dit ‘georganiseerde Ik’ streeft naar ‘wat nuttig is’ en wat verkregen kan worden zonder schade aan zichzelf of zijn omgeving te berokkenen. Daardoor wordt hij een bewust, denkend *subject*, volledig gericht op een redelijkheid die hem ‘van buitenaf is opgedrongen’. (Marcuse, 1973, p. 9)

Dit realiteitsprincipe, waaruit de ‘Verlichte’ kenmerken duidelijk af te lezen zijn, wordt echter in de laatmoderne samenleving ‘gespecificeerd’: het ‘prestatieprincipe’ wordt dominant. Daarmee komt tot uitdrukking dat de voornaamste vorm van beheersing een bepaalde vorm aanneemt, die het individu invoegt in de economische orde. De samenleving wordt gelaagd opgebouwd, waarbij ‘de leden naar gelang hun economische prestaties worden geclassificeerd.’ Het prestatieprincipe is kenmerkend voor een samenleving waarin ‘gewin, concurrentie en voortdurende expansie’ centraal staan. (Marcuse, 1973, p. 29) Daarmee beschrijft Marcuse in feite in hoofdlijnen de werking van de macht zoals deze in de voorgaande hoofdstukken uiteen is gezet: de economie en instrumentele rede gaan het handelen en het denken van het subject bepalen. De ‘Utopische’ vrijheid van het subject wordt zo door dit ‘interne’ machtsmechanisme ‘opgeslokt’.

De voorgaande beschouwingen hebben laten zien dat de mens onder deze categorieën van het denken geen toekomst (meer) heeft: de ‘oververmenigvuldiging van formele kwaliteiten’ wijst erop dat de mens niet in staat is nog richting te geven aan zijn vrijheid. Het gaat er nu dan ook om te laten zien hoezeer dit ‘prestatieprincipe’ zich uiteindelijk tegen het individu keert: juist de vooruitgang van de beschaving vergt van de mens dat hij de ‘redelijkheid’ van de heersende orde ter discussie stelt. Redelijk handelen is niet genoeg: deze is immers dikwijls direct te verbinden met een vermenigvuldiging van de macht.

Doordat het subject vrijwel volledig ingesloten lijkt door de heersende orde, is het echter niet onmiddellijk te zien hoe de ‘redelijkheid’ van de heersende orde ter discussie kan worden gesteld: de grote politieke projecten van de twintigste eeuw hebben immers diezelfde ‘ratio’ trachten te benutten om de mens een beter bestaan te verschaffen. Daarmee hebben zij de vrijheid van de mens echter geenszins bevorderd. Betere (materiële) levensomstandigheden, of een andere verdeling van de productiemiddelen, kunnen de alledoor-dringende beheersing van het leven niet afstoppen.

Een meer ‘radicaal’ alternatief is dus benodigd. Hoewel een andere verdeling van de

productiekracht een voorwaarde is voor de bevrijding van het individu, is zij hiertoe geen voldoende voorwaarde: een ‘geloofwaardig’ alternatief zal moeten laten zien hoe het realiteitsprincipe in zichzelf een onderdrukkend element bevat. Het realiteitsprincipe gaat immers voorbij aan het individu. Marcuse (1938):

Sofern in ihre Allgemeinheit der einzelne eben nur als vernünftiges Wesen eingehen sollte und nicht mit der empirische Mannigfaltigkeit seiner Bedürfnisse und Fähigkeiten, enthält solche Idee der Vernunft schon die Opferung des Individuums. Seine volle Entfaltung konnte in das Vernunftreich nicht hineingenommen werden. (p.55)

Doordat het individu, in een wereld beheerst door het prestatieprincipe, slechts als een instrumentele en kwantificeerbare eenheid naar voren kan komen, kan haar zelfontplooiing nooit tot speerpunt van sociaal beleid worden gemaakt: alle 'Utopische' pretenties ten spijt. Dit is ook de valkuil van de grote politieke projecten van de twintigste eeuw geweest. De vrijheid en het welzijn van het individu kunnen zo namelijk nooit meer zijn dan een positief neveneffect van beleid. Het individu moet zo wijken voor een rationele organisatie van de samenleving. Wanneer dit problemen oplevert, wordt diezelfde rationaliteit gebruikt om dit probleem te onderdrukken. Zo voorkomt men een 'politisering' van het probleem.

Waar kunnen we dan wel een alternatief vinden voor onze samenleving? In de vorige paragraaf wezen we al op de noodzaak tot herwaardering van het ‘irrationele’ karakter van het verlangen. De politieke pendant van dit verlangen is de Utopie. Hoewel het realiteitsprincipe de mogelijkheid tot Utopia ontkent, insisteert het verlangen en de fantasie dat ze werkelijkheid *kan* en *moet* worden, hetgeen de illusie een zekere realiteitsdimensie geeft. (Marcuse, 1973, p. 97) De Utopie maakt het, in andere woorden, mogelijk te anticiperen en te bekritisieren. Hierin ligt volgens Geoghegan (2008) haar kracht:

Its alternative fundamentally interrogates the present, piercing through existing societies' defensive mechanisms – common sense, realism, positivism and scientism. Its unabashed and flagrant otherness gives it a power which is lacking in other analytical devices. By playing fast and loose with time and space, logic and morality, and by thinking the unthinkable, a utopia asks the most awkward, the most embarrassing questions. (p. 16)

De geschiedenis kan hier verhelderend werken. Ten tijde van de grote sociaal-economische veranderingen in de tweede helft van de negentiende, en de eerste helft van de twintigste eeuw, vonden veranderingen niet plaats omdat zij direct aansloten bij de heersende rationaliteit, maar om het subversieve potentieel van de ‘verlangende’ massa onschadelijk te maken: het (Utopische) verlangen maakte de potentialiteit van de mensheid actueel – zij liet de machthebbers vrezen voor een ‘onbereikbaar ideaal’. Zoals Geoghegan (2008) stelt schept de 'Utopie' daarmee de voorwaarde voor haar verwezenlijking:⁹⁰ “Popperians, who speak of the unverifiable nature of utopianism, would do well to consider the predictive power of past utopians, as society caught up with their ideals. The new has often taken its first faltering steps in this medium.” (p. 16) Het 'Utopische' verlangen kan zo een politiek instrument worden.

Ook de liberale samenleving was zo ooit een ‘onbereikbaar ideaal’. In de achttiende eeuw was de overtuiging dat de mens een wezen is met bepaalde aangeboren rechten, – dat zij het recht heeft op vrijheid van meningsuiting, in haar eigen onderhoud te voorzien, etc. – geen voortzetting van de heersende normen en waarden in de samenleving, maar een kritiek op de heersende condities. We dienen de pioniers van de moderne samenleving dankbaar te zijn dat zij haar waarden niet af hebben geleid van datgene wat in de wet stond, of haar af hebben geleid van gebruikelijke doctrines, maar dat zij zelf een nieuwe doctrine hebben gecreëerd, waar zij vervolgens de wet van af konden leiden. Gerechtigheid en menselijkheid werden door de massa niet vooraleerst omarmt omdat zij hen ‘redelijk’ of ‘realistisch’ leken, maar omdat zij in deze doctrines een bepaalde waarheid zagen: deze concepten hadden een waarde in zichzelf die niet met beroep op de heersende materiële condities gelegitimeerd hoefden te worden. (Horkheimer, 1947, p. 33-4)

De tijden zijn echter veranderd. Doordat de huidige ideologie zich steeds beroept op haar neutrale, pragmatische, karakter, poogt zij ieder ander Utopisch denken irrationeel, en daarmee onmogelijk te maken. Zoals Žižek (2009) stelt, verraadt de huidige sociaal-economische ordening haar Utopische karakter doordat zij zich steeds weer opwerpt als het enige werkbare systeem: “Utopias of alternative worlds have been exorcized by the utopia in power, masking itself as pragmatic realism.” (p. 77) Dit 'pragmatische realisme' bestendigt

90 De neoliberale Utopie heeft dit andermaal bewezen.

echter een sociaal-economische ordening, waarvan de irrationele kenmerken een ieder duidelijk zullen zijn geworden. Wat dus benodigd is, is niet zozeer het vinden van een vruchtbare persoonlijke verhouding ten opzichte van het radicaal 'pragmatische' karakter van deze orde, maar het zichtbaar maken van haar 'Utopische' karakter, waardoor dit 'pragmatisme' in een ander 'Utopia' ter discussie gesteld kan worden.

De ontkenning van de waarheidswaarde van de verbeelding heeft zo verregaande politieke consequenties. Het gaat erom het denken haar subversieve kracht terug te geven. De fantasie en de Utopie kunnen ons hier in de goede richting wijzen. Het individu dient derhalve te weigeren de door het realiteitsprincipe 'opgelegde beperkingen van vrijheid en geluk' als finaal te ervaren. (Marcuse, 1973, p. 100) Dit realiteitsprincipe kan deze beperkingen, via haar impliciet Utopisch programma, verwezenlijken. Het subject dient ten alle tijden te weigeren te vergeten wat *kan zijn*: slechts zo kan de kritische functie van de fantasie en het verlangen een belangrijke rol spelen in het streven naar een betere wereld.

Door de herwaardering van het verlangen en de Utopie, wordt ook de (politieke) vrijheid van een vroegtijdige dood gered: zij voorziet nieuwe wegen tot invulling van onze vrijheid, die voorbij gaan aan datgene wat gegeven wordt door de 'discursieve' macht. De onzekerheid over de 'waarde' van deze nieuwe invulling kan dan juist haar kracht worden: zij opent de mogelijkheid tot een vrije discussie over de richting van de samenleving, zonder dat deze direct onderworpen wordt aan de heersende pragmatische ideologie – of andere ideologieën. Daarmee wordt een podium geboden voor critici die voorbij de huidige zekerheden denken.⁹¹ Het individu zal zich zo bewust worden dat de realiteit welke hem uiteindelijk knecht, hem slechts de zekerheid kan bieden dat zijn mens-zijn aan een vreemde rationaliteit onderworpen zal blijven: zo zal de paradoxale aard van zijn vrijheid duidelijk worden, en hem tegelijkertijd een handvat bieden deze vrijheid op een andere manier te conceptualiseren.

Deze vrije discussie, zal de huidige dromen van de maatschappij zichtbaar maken en ter discussie stellen. Deze dromen zijn essentieel voor de richting van onze vrijheid. Refererend aan Marcuse stelt Žižek (2008) dan ook dat het dromen opnieuw 'uitgevonden' dient te worden:

91 Adorno (2005) benadrukt de kracht van deze 'onredelijke' alternatieven: "a gaze averted from the beaten track (...) is the last hope for thought. In an intellectual hierarchy which constantly makes everybody answerable, unanswerability alone can call the hierarchy directly by its name." (p. 66-7)

[A]s Herbert Marcuse put it (...) *freedom* (from ideological constraints, from the predominant mode of dreaming) *is the condition of liberation*, that is, if we only change reality (...) and do not change these dream themselves, sooner or later we regress back to the old reality. (p. 196)

Het ideaal komt zo in een andere gedaante terug. Het ideaal is binnen de huidige samenleving onschadelijk gemaakt door haar te onderwerpen aan de heersende ratio en economische condities.⁹² Daardoor wordt zij onderworpen aan de ‘werkelijkheid’, en blijft de strikte scheiding tussen empirie en waarde in stand. De gepropageerde idealen zijn zo lege begrippen geworden: zij dienen slechts nog ter legitimering van een vlekkeloze integratie van het individu. Door het ideaal en de Utopie haar rechtmatige plaats terug te geven krijgen zij nu echter vrij spel, waardoor zij *juist* haar subversieve kracht kan terugvinden: doordat zij niet langer meer onderworpen is aan het ‘realiteitsprincipe’ kan zij denken en handelen in een ander licht zetten. De waarde kan zo mogelijk haar plaats hervinden.

4.4 *Conclusie: (ir)rationele (wan)hoop*

Not only the guiding concepts of morals and politics, such as liberty, equality, or justice, but all specific aims and ends in all walks of life are affected by this dissociation of human aspirations and potentialities from the idea of objective truth. (Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 31)

Onze beschouwingen over de dominante categorieën van het denken en de economie, hebben hopelijk afdoende duidelijk gemaakt dat een strikt ‘negatieve’ opvatting van vrijheid, zoals deze bij veel mensen leeft, niet afdoende is om onze vrijheid te beschermen. De ‘negatieve’ opvatting van vrijheid blijft namelijk blind voor de totalitaire tendensen in onze samenleving, waardoor deze vrijheid in gevaar komt. Daarmee is deze ‘Utopie van de Negatieve Vrijheid’ een schadelijke Utopie. Een herwaardering van de vrijheid is

92 Horkheimer (1947): “Justice, equality, happiness, tolerance, all the concepts that (...) were in preceding centuries supposed to be inherent in or sanctioned by reason, have lost their intellectual roots. They are still aims and ends, but there is no rational agency authorized to appraise them and link them to an objective reality.” (p. 23)

noodzakelijk: slechts een maatschappijbrede discussie over de toekomst van onze samenleving kan een tegenwicht bieden aan deze totalitaire tendensen. Het stopzetten, of inkaderen, van deze tendensen is nodig om de vrijheid te verwerven: een inhoudelijke discussie over de invulling van onze vrijheid kan aanleiding zijn voor een nieuw epoeche van vergrote collectieve autonomie.

Dit alles wil niet zeggen dat deze 'totalitaire tendensen' ons niet veel te bieden hebben: door de razendsnelle ontwikkeling van de productiekrachten en de Rede, is de westerse wereld een wereld van overvloed geworden. Met deze overvloed hebben zij echter ook een afhankelijkheid gecreëerd. Het gemak waarmee de mens de kwestie van zijn autonomie tegemoet treedt, verraadt dat hij zijn afhankelijkheid, zijn uiteindelijke onderworpenheid aan 'hogere' machten, voor lief heeft leren te nemen. Daarmee heeft de mens afstand gedaan van de droom om het lot in eigen hand te nemen. De enige hoop voor de moderne mens bestaat er in dat geval in, dat hij de vrijheid zal blijven behouden de vruchten van deze onderwerping naar gelieve te plukken. Vrijheid en onderwerping lopen uiteindelijk in elkaar over, zodat de retorici de logica van de onderwerping, uiteindelijk met de taal van de vrijheid kunnen bedekken.

Zoals we in de inleiding van deze thesis al met J.S. Mill hebben gesteld, kan niet overschat worden hoe belangrijk het is dat we ons 'verzetten tegen de uitsluitende aanmatiging van een deel van de waarheid om voor de gehele waarheid te willen gelden.' Anders gezegd: het feit dat de retorici de taal van de vrijheid spreken wil nog niet zeggen dat zij hem bevorderen, dat zij hem werkelijk liefhebben. Dat is dan ook vooraleerst wat we in deze thesis getracht hebben te laten zien: dat er een onderbelicht aspect van de vrijheid bestaat, welke het aantrekkelijke verhaal van de retorici in twijfel trekt. Daarmee hebben we tevens een aanzet kunnen geven tot een andere meer omvattende opvatting van vrijheid, een opvatting welke de mens haar autonomie en toekomst terug dient te geven.

Hiermee zal deze thesis, volgens het heersende positivistische wereldbeeld, zich schuldig hebben gemaakt aan een 'ongeoorloofd' optimisme. In zekere zin is dat ook zo: het voorhanden-zijnde biedt niet onmiddellijk een houvast voor een kwalitatief ander bestaan, waardoor de hoop op een betere toekomst altijd ongegrond zal blijven. Anderzijds kan slechts een rotsvast geloof in de mens de hegemonie van het positivisme en de status-quo verbreken. Slechts zo kan de mens haar waarde beschermen. Zo heeft zij haar waarde ook in eerste instantie verworven: de oervaders van het liberale gedachtegoed hielden vast aan de waarde

van het individu, omdat zij het geloof hadden in een beter bestaan, niet omdat deze gedachte aansloot bij de 'common sense'. De toekomst vraagt van ons de kwestie van de menselijke autonomie weer serieus te nemen.

Slechts een denken in termen van potentialiteit, een denken dat de veranderlijkheid van de mens als basis neemt, kan de mens dan ook bevrijden van een wereld die hem steeds verder dreigt te onderwerpen. In dit denken ligt de kiem van onze vrijheid. In deze (ir)rationele (wan)hoop wordt tegelijkertijd de irrationaliteit van de heersende orde zichtbaar. De woorden van Adorno (2005) in '*Minima Moralia*' zijn dan ook een mogelijke uitweg uit een ogenschijnlijk alles omvattende werkelijkheid: "In the end hope, wrested from reality by negating it, is the only form in which truth appears. Without hope, the idea of truth would be scarcely even thinkable, and it is the cardinal untruth, having recognized existence to be bad, to present it as truth simply because it has been recognized." (p. 98)

Daarmee bieden we ook een moreel tegenwicht tegen het heersende (neoliberale) pragmatisme dat de mens ter beschikking stelt aan de objectieve machten in de wereld. Het verkondigen van de mogelijkheid tot een ander bestaan, kan mogelijk een uitweg bieden uit de politieke impasse. Daarvoor is echter een denken benodigd dat er niet voor schroomt de grenzen van het betamelijke en het redelijke te overschrijden. De filosofie is hiertoe in staat, mits zij afscheid durft te nemen van het heersende positivisme. De toekomst vergt van de intellectueel dat hij zich niet laat knechten door de roep om redelijkheid. Wanneer we weer durven dromen, is de eerste stap naar een beter bestaan reeds gezet.

II. Literatuurlijst

Adorno, T. (2005). *Minima Moralia*. Londen: Verso.

Adorno, T. (2010). *The Culture Industry*. Londen: Routledge.

Achterhuis, H. (1984). *Arbeid een eigenaardig medicijn*. Baarn: Ambo.

Achterhuis, H. (2010). *De utopie van de vrije markt*. Rotterdam: Lemniscaat.

Armstrong, A. (2008). Beyond Resistance: A Response to Zizek's Critique of Foucault's Subject of Freedom. *Parrhesia*, 5(1), 19-31.

Baudrillard, J. (1985). *Fatale Strategieën*. Amsterdam: Duizend & Een.

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2008). *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* Londen: Harvard University Press.

Benzer, M. (2011). *The Sociology of Theodor Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berlin, I. (1958). 'Two Concepts of Liberty.' In Isaiah Berlin (1969) *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.

Debord, G. (2009). *Society of the Spectacle*. Eastbourne: Soul Bay Press.

Dyer-Witheford, N. (1999). *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism*. Chicago: University of Illinois Press.

Eagleton, T. (2007). *Ideology. An Introduction*. Londen: Verso.

- Ellul, J. (1964). *The Technological Society*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1991). *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Londen: Penguin Books.
- Foucault, M. (1997). *Ethics. Subjectivity and Truth. The Essential Works of Foucault. 1954-1984* (P. Rabinow ed.). New York: The New Press.
- Foucault, M. (2003). *The Essential Foucault. Selections from Essential Works of Foucault, 1954-1984* (P. Rabinow & N. Rose ed.). New York: The New Press.
- Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-1982*. New York: Picador.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics*. Londen: Palgrave Macmillan.
- Friedman, M. (1982). *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fromm, E. (1990). *The Sane Society*. New York: Holt Paperbacks.
- Fromm, E. (1994). *Escape from Freedom*. New York: Holt Paperbacks.
- Geoghegan, V. (2008). *Utopianism and Marxism*. Oxford: Peter Lang.
- Gray, J. (1998). *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*. Londen: Granta Books.
- Habermas, J. (1975). *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press.
- Harvey D. (2006). *Limits to Capital*. Londen: Verso.

- Hayek, F.A. (1960). *The Constitution of Liberty*. Londen: Routledge.
- Hayek, F.A. (2006). *The Road to Serfdom*. Londen: Routledge.
- Hearfield, C. (2004). *Adorno and the Modern Ethos of Freedom*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Hertz, N. (2002). *The Silent Takeover. Global Capitalism and the Death of Democracy*. Londen: Simon & Schuster.
- Hirschman, A.O. (1992). *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (1969). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, M. (1941). The End of Reason. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9(1), 366-388.
- Horkheimer, M. (1947). *The Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.
- Houcke, van, S. (1983). *Werken is niet leuk. Over Arbeidsethiek en Oorlog*. Amsterdam: Pamflet.
- Illich, I. (1973). *Naar een nieuwe levensstijl*. Bussum: Het Wereldvenster.
- Kant, I. (1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In A. Buchenau & E. Cassirer (red.), *Immanuel Kants Werke. Schriften von 1783-1788*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Klein, N. (2009). *No Logo*. New York: Picador.
- Lukacs, G. (1971). *History and Class Consciousness*. Pontypool: Merlin Press.
- Mandel, E. (1976). *Het Laatkapitalisme*. Amsterdam: Van Genneep.

- Marcuse, H. (1934). Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3(1), 161-195.
- Marcuse, H. (1936). Zum Begriff des Wesens. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5(1), 1-39.
- Marcuse, H. (1937). Über den affirmativen Charakter der Kultur. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6(1), 54-94.
- Marcuse, H. (1938). Zur Kritik der Hedonismus. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7(1), 55-89.
- Marcuse, H. (1941). Some Social Implications of Modern Technology. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9(1), 414-439.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1970). *De Eendimensionale Mens*. Bussum: Uitgeverij Paul Brand.
- Marcuse, H. (1973). *Eros en Cultuur*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- Marx, K. (1978). *Het Kapitaal*. Bussum: Unieboek.
- McCarthy, T. (1975). Introduction. In J. Habermas (ed.), *Legitimation Crisis*. (pp. vii-xxiv). Boston: Beacon Press.
- McCarthy, T. (1990). The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School. *Political Theory*, 18(3), 437-469.
- Mill, J.S. (2001). *On Liberty*. Kitchener: Batoche Books.
- Mills, C. (2003). Contesting the Political: Butler and Foucault on Power and Resistance. *The Journal of Political Philosophy*, 11(3), 253-272.

Oenen, van, G. (2011). *Nu Even Niet! Over de Interpassieve Samenleving*. Amsterdam: van Genneep.

Polanyi, K. (1968). *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.

Taylor, C. (1979). 'What's Wrong with Negative Liberty', in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, reprinted in J.S. Miller 1991.

Taylor, C. (2003). *De Malaise van de Moderniteit*. Kampen: Kok Agora.

Žižek, S. (2008). *In Defense of Lost Causes*. Londen: Verso.

Žižek, S. (2009). *First as Tragedy, Then as Farce*. Londen: Verso.

III. *Internetbronnen*

Bourdieu, P. (1998). *The Essence of Neoliberalism*. Geraadpleegd op 1 februari 2013, op <http://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu>

Deleuze, G. (1990). *Society of Control*. Geraadpleegd op 26 maart 2013, op <http://www.nadir.org/nadir/archiv/netzkritik/societyofcontrol.html>

Hayek, F.A. (1949). *The Intellectuals and Socialism*. Geraadpleegd 10 mei 2013, op <http://library.mises.org/books/friedrich%20a%20hayek/Intellectuals%20and%20Socialism.pdf>

Hobbes, T. (1909). *Leviathan*. Geraadpleegd op 14 augustus 2012, op <http://archive.org/stream/hobbessleviathan00hobbuoft#page/96/mode/2up>

Kant, E. (1784). *What is Enlightenment?* Geraadpleegd op 5 September 2012, op <http://philosophy.eserver.org/kant/what-is-enlightenment.txt>

Marx, K. (1844). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Geraadpleegd op 3 maart 2013, op <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/index.htm>

Mises, L., von. (2010). *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*. Geraadpleegd op 24 Januari 2013, op <http://mises.org/books/og.pdf>

IV. Summary. *“The Utopia of Negative Freedom”*

In this thesis the author argues that our notion of 'freedom' has shifted to a rather one sided, 'Utopian' perspective. The reason for calling this notion of freedom 'Utopian', is because the common-sense notion of freedom embodies an impossible idea, which at the same time argues that a perfect, or harmonious social order is possible. As the author shows, the unaccounted for Utopian element in our notion of freedom, has unexpected consequences which, in the end, threaten to turn against our (personal) freedom. Rather than exorcizing Utopian thinking from political discourse, the author argues that Utopian thinking is both necessary and useful. What is needed, therefore, is not only to show that our Utopian take on freedom has detrimental consequences for our society, but also that the Utopian discourse needs to be opened for other Utopian perspectives, which can alter our way of thinking about our (personal) freedom.

To do this, the author first tries to show how this dominant 'Utopian' notion of freedom came into being. He states that our common-sense concept of freedom can (partly) be traced back to liberal thinkers like Bentham and J.S. Mill. In both thinkers, the author argues, there is a focus on 'coercion': the liberal thinkers, and their (neo)liberal 'offspring', are primarily concerned with the legal limits of our freedom. They try to carve out a private space in which the individual can do as he pleases: a 'private-area'. This 'private-area' should protect the individual from coercion by the state, or by others. This is a freedom which is based on the concept of 'negative freedom' as described by Isaiah Berlin during the '50s in the last century.

In the twentieth century, radical thinkers like Friedman and Hayek have built upon the liberal 'negative' concept of freedom. They presented, however, a new and rather radical view of freedom in which the state was presented as the most likely enemy of our freedom. Not the state, but the market is, according to (neo)liberal theory, the best means to protect and extend our freedom. This presented a radical break with previous liberal thinkers, and for decades this new political philosophy had few, albeit dedicated, followers. This changed, however, in the latter part of the twentieth century, when the welfare-state was presented with a crisis it could not overcome. The politicians in that era saw the implementation of parts of the (neo)liberal doctrine as a possible solution to the crisis, as it promised to solve social and economical problems at reduced costs. From then on, it was a matter of decades before the

Utopia of Negative Freedom – as the author calls it – was widespread.

This is, however, not without its problems. First it should be noted that thinkers like Taylor, Bauman, and Fromm, have shown that a strictly 'negative' concept of freedom is impossible: to decide what freedom is, and what it should consist of, we always need (positive) values which draw the boundaries – for example for the boundaries of our 'private-area'. We can argue that there is no reason why we should strive for freedom or defend it, if we have no way to value our freedom. A strictly 'negative' freedom, arguing that freedom from coercion is enough to secure a good and free society, is therefore unattainable. It is shown, therefore, that there have to be certain values that make our Utopian concept of freedom worthwhile. The second problem is that this Utopian view of freedom has detrimental consequences for our society: while the Utopian view of freedom tries to protect the citizen and society, it actually makes them more vulnerable to forces whose influence does not depend on coercion. The author signals two of these 'possible dangerous forces'.

In the second chapter the author argues, in line with the Frankfurt School and Foucault, that the Enlightenment has given rise to new power-techniques that use instrumental thinking and quantification as their basis. This mode of power cannot be understood correctly when conceptualised in terms of physical or mental coercion. Rather, power transforms itself into a phenomenon that can hardly be distinguished from personal freedom. Power 'learns' to use personal freedom to attain its goals. The case in point here is the *Panopticon* devised by Bentham: in his design for a modern prison, power becomes more effective due to the fact that its prime mechanism is the 'free act' of the prisoner. It is the prisoner itself who decides to behave in accordance with the goals of the institution.

This new form of power has shown itself to be highly effective. The danger is, however, that the effectiveness of this technique *itself*, does not come into question. One of the reasons is that it seems perfectly compatible with our common-sense notion of freedom: as long as the appearance of freedom is maintained, the effectiveness of the new power-technique does not seem to be an issue. Society is hence in danger of becoming a giant database that can be manipulated and influenced as everyone wishes. The 'Utopia of Negative Freedom' makes this rational requisitioning of the world, for productive forces at large, possible. A requisition which cannot be accounted for in the archaic 'liberal' theories, as they try to conceptualize power primarily in terms of coercion.

Our 'Enlightened' rationality is thus one of the dangerous forces the author envisages

as a possible enemy of our freedom, since it cannot ask the question about the value of effectiveness itself: our 'Enlightened' rationality is only good for finding the most suitable means for a predetermined end, not for deciding about the ends in themselves – as they cannot be quantified.

The second danger the author sees is the linchpin of the neoliberal discourse about freedom: the market-economy. In line with the argument set forth in the second chapter, the author argues in the third chapter that our Utopian notion of freedom is the driving force behind a smooth functioning of the economic system: the market-economy can only be said to be benevolent to our personal freedom if we have a one-sided view of what our freedom consists in. It is true that the market does not necessarily coerce, and hence it seems justifiable to not perceive the market as a primary threat to our freedom. This is, nevertheless, only an attainable vision if we view power in the old sense. The transposition of power, set forth in the second chapter, sheds new light on the power that the market possesses: our individual freedom turns out to be the driving force behind the power of the market-economy.

This is typical for the liberal method of disciplining. Liberal theory, as Foucault and the Frankfurt School have shown, can be viewed as a particular way to make capitalism work. The individual freedom – at the centre of the (neo)liberal doctrine – in this sense has to be regarded as a means to an end, not as an end in itself, as we would often like to believe. Liberal theory is thus not only concerned with a strictly negative concept of freedom, – which is an impossibility as is shown in chapter one – it can only make sense of this concept within the values of the market society, in turn making the whole (liberal) distinction between 'negative' and 'positive' freedom questionable. In this way The 'Utopia of Negative Freedom' indirectly legitimises and strengthens the hold of capital on our lives.

In the remainder of the third chapter, the author reinforces his case by analysing the everyday phenomena of labour and consumption. Individual freedom, he argues, primarily consists of an obligation to choose. The Utopian aspect of freedom makes us blind to the fact that this freedom is a freedom to produce and consume as one pleases. According to the author, it is the freedom to live a predetermined, productive life. This further strengthens his case that our Utopian concept of freedom is unattainable and dangerous: our personal choices seem to directly benefit the smooth integration of the individual in the dominant socio-economic system, a system which cannot deliver the individual the freedom it promises.

There is one last question that needs to be answered, however. Is there a way out? As

it turns out, a better understanding of freedom, power, and the way these two phenomena are related, can be a first step towards a more realistic and 'healthy' vision of the way society can be organized. What is first and foremost needed, is an understanding of the way our rational (free) actions, are embedded in power relations. With this knowledge the individual is able to perceive that his own way of experiencing the world, and his egoistic calculations, are in fact part and parcel of the way society as a whole is organized. True freedom thus not only consists in rationally acting upon given situations – as these are in itself largely constructed or 'heteronomous' – but also in determining or creating the situations upon which we wish to act. The 'Utopia of Negative Freedom', with its focus on (individual) freedom from coercion, cannot account for this.

This is, however, not an easy task. As is shown, rationality itself cannot be seen as distinct from power-relations. By formulating an alternative to the central Utopia in our society, our language not only has to appeal to the broader masses, but also needs to transcend the language in which the masses learn to conceptualize the world. As the author shows, this means that 'egoistic' 'rational' calculations on the side of the subject, must be transcended: the subject must learn to see rational calculations as a part of the political organization of society.

According to the author, the sheer complexity of this task should not discourage (political) philosophers. History shows that it can be done. Thinking about Utopia has shown to be a useful tool to anticipate and criticize society. In this sense, (neo)liberalism is a paradigm case. It was formulated as an answer to the welfare-state when it was on the peak of its power. At that point, this Utopia had no way to mobilize the masses. Their critique of the welfare-state was not a product of the dominant rationality, but the product of a small group of visionary economists and political philosophers. As it turned out, they formulated a picture of Utopia which set out to transform the world we live in.

It would be useful therefore, to take (our) Utopia seriously. Apart from acknowledging the potential power of Utopia's, it also saves our political freedom from a timely death. Thinking about Utopia, we are able to challenge the dominant 'Enlightened' rationality, which seems to restrict our (political) freedom. Speculating about Utopia can open up discourse about the future of our society, without this discussion being truncated by solely pragmatic considerations. Discussions about Utopia can thus be one of the ways in which situations can be created upon which we, in turn, can act. That is why the author states at the end of his

thesis, that as soon as we have the nerve to dream about our future again, we have already taken the first step towards a better life.