

POSITIEVE VRIJHEID IN EEN LIBERALE SAMENLEVING

André Van de Putte

I

Er kan geen twijfel over bestaan dat het ontstaan van liberale samenlevingen verbonden is met het ontstaan van de moderniteit en meer in het bijzonder, zoals Rawls stelt, met de levensbeschouwelijke onenigheid over metafysische en religieuze kwesties (Rawls XXI e.v.). Het verdwijnen van een collectief geloof in een kosmische orde, het breken van de *great chain of being*, de onttovering van de wereld hebben als gevolg gehad dat de individuen aan zichzelf en aan elkaar verschenen als wezens die voortaan zelf, reflexief, de regels van hun gedrag en samenleven moesten bepalen. Maar waarop kunnen ze daarbij steunen nu ze niet meer kunnen terugvallen op een gedeeld inzicht in het wezen van de dingen? Hoe kunnen ze zonder een beroep te doen op religieuze of metafysische waarheden herstellen wat verloren is gegaan: een sociale orde die als legitiem kan verschijnen zodat allen er zich kunnen rond verenigen?

De liberale sociale contracttheorieën waren een poging om op deze vraag een antwoord te geven. Ze poogden te verduidelijken tot welk akkoord vrije en gelijke individuen zouden kunnen komen. Daarbij gingen ze uit van de norm dat een sociale orde slechts legitiem kan zijn als ze de redelijke instemming van alle leden van de politieke gemeenschap kan wegdragen. Op die manier trad de redelijkheid, de grondwet van het denken, als ultieme norm in de plaats van de vroegere sacrale gerechtigheidsbron. Rawls heeft dit uitgedrukt door te stellen dat moderne samenlevingen zich niet langer stellen in het teken van de waarheid, maar in het teken van de redelijkheid (Rawls, XX, 116, 127 e.v.). Bij het nemen van politieke beslissingen over elkaar moeten de individuen steunen op beginselen die ze allen redelijk kunnen aanvaarden en niet op opvattingen van het goede leven die niet langer door allen kunnen worden aanvaard. Zelfs al stelt men zich de partijen van het sociaal contract voor als rationeel, begaan met hun eigenbelang, dan nog dient men te beseffen dat de gehele constructie gedragen wordt door de gedachte van redelijkheid. Achter het idee van het sociaal contract vinden we dus het ideaal van autonomie in kantiaanse zin: het opleggen aan mijzelf van de regel van de rede die ik in mijzelf vind als redelijk wezen. Dit ideaal eist van de contractanten dat zij, wat zij zich voornemen te doen, moeten kunnen universaliseren; dat zij de anderen, *alle* anderen, in rekening

zouden brengen vanuit een onpartijdig standpunt; dat zij in een *erweiterte Denkungsart* de dingen ook vanuit het standpunt van de anderen zouden bekijken.

Moderne maatschappijen moeten dus zien te bepalen wat redelijkheid op politiek-juridisch vlak concreet inhoudt. Zoals reeds aangeduid impliceert redelijkheid de erkenning van allen. Aangezien echter deze erkenning niet meer steunt op een gedeelde conceptie of canon van het goede leven die het zou mogelijk maken ieders persoonlijke identiteit en levensgeschiedenis vanuit dat standpunt te erkennen, kan ze alleen *abstract* en *formeel* zijn, dat wil zeggen: alleen de erkenning inhouden van ieder als vrij en gelijk subject van rechten om het eigen leven te leiden volgens de eigen overtuiging. De erkenning kan dus geen ander voorwerp hebben dan de vrijheid en de gelijkheid van de rechtspersonen. Er is immers geen mogelijkheid meer om publiek de erkenning van de individuen te binden aan een canon. Een gevolg hiervan is dat de gemeenschappelijkheid en maatschappelijke integratie die deze wederzijdse erkenning bewerkt die zijn van een abstracte rechtsgemeenschap, die niet van nature bestaat, maar enkel in en door het wederzijds toekennen van door de wet gegarandeerde subjectieve rechten geconstitueerd wordt. De integratie van de samenleving loopt niet langer over een gedeeld ethos of een gedeelde geschiedenis maar over het recht.

De politieke vrijheid wordt dan ook in liberale samenlevingen geïnterpreteerd als een natuurlijk recht dat elk individu, als individu, toekomt en dat als een troefkaart kan worden uitgespeeld tegen elke claim van de gemeenschap als geheel. Wat in deze rechtsgemeenschap centraal staat is de gedachte van burgerschap als het legale genot van de natuurrechtelijke vrijheid in zoverre die compatibel is met de gelijke vrijheid van allen. Deze natuurrechtelijke vrijheid wordt bovendien geïnterpreteerd als negatieve vrijheid. In een liberale samenleving valt de vrijheid samen met de afwezigheid van externe beperkingen die van andere individuen of de maatschappij uitgaan en die de persoon beletten om zelfstandig te handelen bij het nastreven van zelf gekozen doelen. Vrijheid hangt in deze zin samen met de constitutie van een *area of non-interference* waarin ieder kan handelen zoals hij wenst, dat wil zeggen: volgens zijn eigen individueel inzicht in het goede. Dit betekent dat in de liberale maatschappij de persoon in de eerste plaats gedacht wordt als rationeel, in staat om doel-rationele, strategische beslissingen te nemen. De rechten garanderen een vrij domein waarin het individu strategisch mag handelen, volgens om het even welke motieven, als het maar blijft binnen de grenzen van de wet. De liberale strijd voor de vrijheid is dus de strijd voor de vrijheid *van* politieke bemoeienis, voor de afbakening van een privé-domein dat buiten de politieke jurisdictie valt en waarin men immuun is voor de plichten van de publieke moraliteit. In ruimere zin is het de strijd voor de autonomie van het natuurlijke, zichzelf regulerende sociale leven waarin de individuen in vrije en spontane interacties hun bestaan op elkaar kunnen betrekken. Wezenlijk voor dit denken is dus de gedachte van een maat-

schappelijke tweeledigheid: de burgerlijke samenleving die wel sociaal is, maar niet publiek noch politiek en de sfeer van het politieke en publieke.

Taylor heeft deze vrijheid van de modernen een *opportunity-concept* genoemd (Taylor, 177). Vrijheid valt samen met het bezit van de 'opportunity' tot zelfstandig handelen. Vrijheid is geen *exercise-concept*. Ze is niet verbonden met de performantie van bepaalde daden of deugden. Dit betekent echter niet dat elk *exercise-concept* in het liberalisme onmogelijk is of dat een *exercise-concept* niet kan worden gecombineerd met een opvatting van negatieve vrijheid. Zo herinnert Taylor ons aan het feit dat vele theorieën van negatieve vrijheid functioneren binnen de context van een bredere theorie van zelfrealisatie (Taylor, 177-8). Ook hebben wij zelf zopas nog gezegd dat de liberale vrijheid de afwezigheid is van externe beperkingen die beletten om zelfstandig te handelen bij het realiseren van de eigen conceptie van het goede. En als Rawls stelt "justice draws the limit, and the good shows the point" dan erkent hij dat het liberale kader van rechten en vrijheden zijn doel niet in zichzelf vindt, maar in het leven volgens de eigen conceptie van het goede (Rawls, 174). Liberalen zijn dus perfect in staat te begrijpen dat de vrijheid *van* niet los te maken is van de vrijheid *om* en dus dat vrijheid niet alleen het verwijderen van externe obstakels veronderstelt, maar ook de emancipatie kan vereisen van inwendige constraints, van inauthentieke vormen van motivatie: gebrekkige zelfkennis en oordeelsvermogen, gebrekkige zelfcontrole die mij beletten mijzelf te dirigeren en te realiseren wat voor mij werkelijk goed is. Er is dus ruimte binnen het liberalisme voor een positief *exercise-concept* van vrijheid waarin vrijheid verbonden is met actie van een bepaald type, namelijk dat type dat onze menselijke potentialiteiten meest volledig reflecteert en ons tot onze voltooiing brengt.

In een dergelijke aristotelisch-communitaristische benadering van de vrijheid is men slechts vrij als men *feitelijk* de activiteiten uitoefent en de doelen nastreeft die beantwoorden aan het mens-zijn. Het bezit van de 'opportunity' tot handelen is dan geen voldoende voorwaarde van vrijheid. En vrijheid bevorderen veronderstelt dan niet louter het scheppen van een institutioneel kader van rechten en vrijheden, van een *area of non-interference* waarbinnen individuen strategisch mogen handelen maar een *politics of the common good*, het bevorderen van bepaalde gedragingen en, in zoverre de mens sociaal is, het bevorderen van particuliere vormen van samenleven, van bepaalde gedeelde betekenissen en gemeenschappelijke doelen die de personen ervaren als ten diepste verbonden met hun identiteit. Noteer de twee verschillende opvattingen van de wet die hier aan het werk zijn. In de liberale visie moet de wet een institutioneel kader van rechten en vrijheden instellen en garanderen waarbinnen de individuen dan door vrije interacties hun samenleven zelf gestalte kunnen geven en hun positieve vrijheid realiseren. In de alternatieve visie moet de wet het goede veilig stellen dat de individuen ervaren als ten diepste verbonden met hun identiteit.

Maar als het zo is dat de liberalen ruimte laten voor positieve vrijheid, wat belet hen dan om dit, zoals de communitaristen, te doen in *een politics of the common good*. Het antwoord heeft te maken met de onenigheid over metafysische kwesties waarop de neutrale liberale staat een antwoord is. Op grond van zijn levensbeschouwelijke neutraliteit ziet de liberale staat zich verplicht de kwestie van het *waartoe* van de vrijheid politiek tussen haakjes te zetten en over te laten aan het vrije samenleven van de individuen in de *civil society*. Hij wenst zich niet uit te spreken over authentieke of inauthentieke motivaties, over inwendige obstakels voor de vrijheid. Want dit zou hem dwingen een standpunt in te nemen met betrekking tot het metafysisch ware, te discrimineren tussen doelen en betekenissen. Waarom hij dat niet wil heeft Berlin duidelijk uitgedrukt in zijn kritiek van het concept van de positieve vrijheid (Berlin, 131 e.v.). Na gesteld te hebben dat negatieve en positieve vrijheid kunnen worden begrepen als "negatieve en positieve manieren om grotendeels het zelfde te zeggen" (Berlin, 131-2) en dus ruimte gemaakt te hebben voor positieve vrijheid, wijst hij erop dat het perspectief van de positieve vrijheid al te gemakkelijk leidt tot het onderscheid tussen een dieper en een oppervlakkig zelf, met als gevolg dat anderen zich kunnen opwerpen, als vertegenwoordigers van dit dieper zelf, als diegenen die beter weten wat ik wens, en kunnen menen daaraan het recht te ontnemen om mij met geweld vrij te maken. Voor Berlin zou een dergelijke ontwikkeling ingaan tegen de menselijke diversiteit en originaliteit en de noodzakelijke voorwaarde van de vrijheid vernietigen. Vele liberalen wijzen bovendien de aristotelisch-communitaristische benadering met haar politiek van het *common good* af omdat ze met deze laatste van mening verschillen over het bestaan en de kenbaarheid van een objectieve notie van *eudaimonia*. Rawls' politiek liberalisme stelt zich hier bescheidener, als het ware pragmatischer op. Het vermijdt over deze centrale kwestie een standpunt in te nemen en wijst op het eenvoudige feit dat er hoe dan ook politiek geen consensus meer mogelijk is over de vraag naar de menselijke essentie, zodat alleen reeds op grond daarvan politieke vrijheid alleen negatieve vrijheid kan zijn.

II

We hebben vastgesteld dat de liberale samenleving de gedachte van positieve vrijheid niet uitsluit, maar haar politiek tussen haakjes plaatst en aan de *civil society* overlaat. We dienen echter de vraag te stellen of dit de volle waarheid is, of de liberale maatschappij inderdaad kan zonder een politiek concept van positieve vrijheid. Moet de liberale maatschappij niet toch op politiek vlak de performantie van pu-

blijke activiteiten en civiele deugden evenals het nastreven van bepaalde doelen vooropstellen?

Om op deze vraag te antwoorden volstaat het eraan te herinneren dat de metafoor van het sociaal contract in zich een verwijzing draagt naar redelijkheid en autonomie. Dit betekent in de allereerste plaats dat de liberale samenleving een aanvaarding van het gezag van de wet door de burgers veronderstelt. Zonder een dergelijke aanvaarding, en de burgerzin die ermee samenhangt, kan de burgerlijke samenleving niet bestaan. Ze is immers een rechtsgemeenschap die niet van nature bestaat, maar enkel in en door de wettelijke vastlegging en voortdurende aanvaarding van rechten en plichten geconstitueerd wordt. Deze aanvaarding vertegenwoordigt binnen de liberale samenleving het moment van de kantiaanse autonomie, van het aannemen, in het eigen bestaan, van het standpunt van het redelijke. In de wetsvorm ligt immers de idee van de universalisering besloten.

Een onmiddellijk gevolg van deze eis van autonomie en redelijkheid – en dat is de tweede betekenis van redelijkheid die de burgerlijke samenleving veronderstelt – is de noodzaak voor de liberale samenleving van de constitutie van een publieke ruimte waarin allen aan de politiek-juridische beslissingen kunnen deelnemen. In een soort van beweging van reflectie op zichzelf eist de redelijkheid dat de liberale samenleving institutioneel gestalte zou geven aan de *erweiterte Denkungsart* door een procedure op te zetten die garandeert dat alle relevante vragen worden gesteld en alle relevante standpunten gehoord, kortom dat het nodige wordt gedaan opdat de wet inhoudelijk redelijk zou zijn. Daarom hoort de democratie wezenlijk tot de uitgangspunten van het liberalisme al is dit door liberalen niet steeds erkend geworden.

Ons interesseren echter niet de wederwaardigheden van de verhouding van liberalisme en democratie, maar wel de vaststelling dat de liberale maatschappij van haar burgers de uitoefening eist van de politieke deugd die Rawls heeft aangeduid als de plicht van *civility*. De liberale maatschappij kan zich op politiek vlak niet tevreden stellen met de louter negatieve vrijheid. Ze eist van de burgers dat ze zich tegelijk richten op het algemene en zich zodoende als burgers positief vrij betonen, en dit op de twee genoemde vlakken: als burgers die het gezag van de wet te erkennen hebben en als burgers-wetgevers die beslissingen nemen over de wet. Daarom gaat trouwens volgens Rawls de liberale maatschappij er niet alleen vanuit dat de persoon rationeel is, in staat strategische beslissingen te nemen binnen zijn *area of non-interference*, maar ook dat hij redelijk is, in staat tot een *sense of justice* (Rawls, 48 ff., 72 ff.).

Natuurlijk blijft dit positieve vrijheidsconcept inhoudelijk verschillen van dat van de aristotelisch-communitaristische traditie dat we kort eerder hebben getypeerd. Het is immers verbonden met het zuiver politieke en abstracte concept van persoon en maatschappij dat fungeert als uitgangspunt voor het bepalen van de primaire sociale goederen in functie van de hogere-ordebelenen van de persoon *als*

vrije en gelijke burger. Dit positieve vrijheidsbegrip is dus niet verbonden met de uitoefening van de acties en deugden die ons tot onze menselijke voltooiing brengen. Wel heeft het een analoge invloed op de structuur van de liberale theorie. Zoals met elk concept van positieve vrijheid gebeurt, leidt het immers tot het onderscheiden van bepaalde doelen en betekenissen als significant. Op grond daarvan worden kwalitatieve discriminaties doorgevoerd die het mogelijk maken te bepalen wat redelijke primaire sociale goederen zijn en wat een redelijke verdeling ervan is, met andere woorden wat telt als te vermijden obstakel van vrijheid en wat helemaal niet als een obstakel kan worden beschouwd. Nogmaals het gaat hier niet om een significant goed en doel in metafysische zin dat het zuiver politieke samenleven zelf zou transcenderen als een omvattend goed. Het gaat om een goed en doel dat niet verder reikt dan het realiseren van het politieke goed van een goed-geordende samenleving. De verwijzing echter naar een zuiver immanent politiek doel heeft toch als gevolg dat een liberalisme als dat van Rawls verlangens niet als brute feiten kan zien die het nu eenmaal moet aanvaarden en coördineren. Het onderscheidt kwalitatief tussen aanvaardbare verlangens en andere. Daarom kan Rawls zeggen dat zijn rechtvaardigheidsconceptie niet louter proceduralistisch is maar substantieel en kan hij opvoeding tot politieke deugd en dus tot positieve vrijheid in zijn theorie opnemen.

Zonder de inhoudelijke verschillen over het hoofd te zien kunnen we dus besluiten dat de liberale maatschappij niet kan volstaan met een louter negatieve vrijheid. Ze stelt eigenlijk dat de burger niet echt vrij is, niet echt burger is en dat een liberale maatschappij niet kan bestaan zolang de burgers zich niet richten op het algemene, zolang zij niet komen tot de uitoefening van de civiele deugden, zolang zij niet bepaalde interne obstakels hebben opgeruimd en hun motivatie hebben gewijzigd, zolang zij niet het doorzicht en het zelfverstaan hebben ontwikkeld die het hen mogelijk maken hun voltooiing van burger te bereiken.

III

Deze ontdekking binnen het politieke van een *exercise-concept* van vrijheid voert ons binnen in een paradox en spanning die inherent blijkt te zijn aan de liberale *democratie*. De liberale rechtsorde zoals we ze beschreven hebben, ontketent aan de ene kant de willekeur en de doelrationaliteit van strategisch handelende subjecten binnen de banen van dwingende wetten die gelijke negatieve vrijheden compatibel moeten maken. Maar aan de andere kant doet ze een beroep op de politieke autonomie van de burgers die geacht worden als *burgers-wetgevers* zich te laten leiden door redelijkheid, zich te oriënteren op 'Verständigung', dit is: een publiek (en geen strategisch-privé) gebruik te maken van hun rede. Maar binnen de logica van de

liberale democratie kan het politiek gebruik van de rede slechts geïnstitutionaliseerd worden in de vorm van politieke participatierechten die, als subjectieve vrijheidsrechten, de rechtssubjecten de vrijheid laten om al dan niet van hun rede een publiek gebruik te maken. Het wordt aan de willekeur van de burgers overgelaten of ze hun redelijke autonomie in werking zullen stellen en in de plaats van strategisch te handelen een perspectiefwisseling en motivatiewisseling zullen doorvoeren en zich zullen richten op het algemene. Daarom kan Rawls de plicht van *civility* slechts als een morele en geen legale, afdwingbare plicht bestempelen. De liberale democratie moet dus leven van een morele impetus die ze echter niet kan opleggen en afdwingen. Vandaar het belang voor een liberale samenleving van een politieke cultuur van vrijheidstradities die de burgers de gewoonten van redelijkheid bijbrengen. Vandaar ook het belang van het inherente democratische element van het liberalisme waarover we het eerder gehad hebben. Men kan immers de juridisch geïnstitutionaliseerde publieke ruimte zien als de plaats waar de ont-ketende willekeur, in en door de democratische discussie kan worden opgevoed tot de politieke autonomie en politieke deugd die tegelijk reeds worden verondersteld. In en door de publieke discussie kunnen de burgers een houding van redelijkheid inoefenen en leren ontdekken wat ze elkaar redelijk verschuldigd zijn. Democratie blijkt dan een belangrijk moreel correlaat te kunnen zijn van de liberale samenleving van de negatieve vrijheid omdat ze kan worden begrepen als een moreel leerproces dat de subjectieve vrijheden opvoedt tot de gerichtheid op het algemene, tot de aanvaarding van de wet en het noodzakelijke, tot de redelijke, positieve vrijheid waarin ze hun voltooiing vinden. Tegelijk echter belet de opvatting van politieke participatie als subjectieve vrijheid dat de positieve vrijheid zou worden afgedwongen of opgelegd. Ze moet een vrije en dus altijd bedreigde realisatie blijven van de negatief vrije individuen.

IV

De spanning die liberale democratische maatschappijen kenmerkt is ons allen bekend als de scheiding van *bourgeois* en *citoyen*, die de scheiding en de tweeledigheid van staat en maatschappij weerspiegelt. De jonge Marx heeft deze paradox bekritiseerd en gepleit voor de opheffing ervan. Voortaan moet de algemeenheid die op een illusorische wijze gerealiseerd was in het hemelse leven van de staat gerealiseerd worden in het aardse leven van de burgerlijke maatschappij. Maar precies daardoor brak hij met de uitgangspunten van de liberale samenleving en opende hij de weg naar het totalitarisme. Het lijkt dan ook niet onmogelijk het totalitarisme als modern fenomeen in verband te brengen met de eerder geschetste paradox van de liberale samenleving.

Zoals ik heb gezegd, garandeert niets dat de opvoeding tot redelijkheid zal lukken, dat burgers zichzelf zullen verheffen tot de redelijkheid die nochtans wordt verondersteld. Om deze steeds mogelijke mislukking voor te blijven heeft Rousseau het sociaal contract geïnterpreteerd als een existentiële daad van identificatie met de algemene wil van het volk waardoor de individuen in één grote beweging zichzelf transformeren en met hun hele vrijheid aliëneren aan het volk dat begrepen wordt als een natuurlijke substantie met een eigen wil. In deze metamorfose verdwijnen ze dan als strategisch handelende individuen, dragers van subjectieve rechten, fuseren ze met het ene volk en wordt het burgerschap niet meer bemiddeld door de subjectieve rechten die in een proces van zelfopvoeding zichzelf moeten bewegen tot een publiek gebruik van de rede. Het is Rousseau's verdienste de paradox van de moderne liberale democratie begrepen te hebben. Hij heeft begrepen dat de liberale samenleving onvermijdelijk blokkeert zonder de performantie van burgerlijke deugden en heeft gepoogd de noodzakelijke positieve vrijheid veilig te stellen door de negatieve vrijheid en meteen de relatieve autonomie van de burgerlijke maatschappij op te heffen en de samenleving totaal te politiseren. Op die manier anticipeerde hij, althans op dit vlak, de gedachten van Marx. Cruciaal is daarbij dat Rousseau de algemene wil liet uitgroeien tot een quasi-mystieke entiteit die door latere denkers kon worden geïnterpreteerd in termen van *Volksgeist* of van een klasse met een historische zending. Overgave daaraan kon dan verschijnen als positieve vrijheid.

Het is deze metamorfose die Berlin in zijn kritiek op de positieve vrijheid boven alles vreest. Het zou immers de terugkeer betekenen naar een staat geregeerd door een omvattende doctrine, beheerst niet zozeer door een echte religie, maar door de quasi-religie van de *Volksgeist* of een metafysica van de geschiedenis. Om de instelling, in naam van de positieve vrijheid, van een totalitaire staat onmogelijk te maken wensen liberalen vrijheid enkel te begrijpen als negatieve vrijheid. We hopen aangetoond te hebben dat deze strategie, alhoewel begrijpelijk, onhoudbaar is. Zo maken de liberalen een karikatuur van hun eigen standpunt (Taylor, 176-7). Want ook liberalen hebben de notie van positieve vrijheid nodig. We hebben haar ontmoet op twee niveaus: allereerst in de *civil society* waar de burgers, alleen of samen met anderen, kunnen leven volgens hun opvatting van het goede en zo de positieve vrijheid in hun leven realiseren, maar eveneens op het civiele en politieke niveau waar ze respectievelijk het gezag van de wet moeten aanvaarden en als wetgevers zich moeten verheffen tot het algemene bij het vaststellen van het kader van rechten en vrijheden waarbinnen ze zullen handelen. Het is trouwens de vraag of de liberalen in werkelijkheid de politieke deugd daartoe kunnen beperken. Zo stelt Rawls enigszins enigmatisch dat burgers in een goed-geordende maatschappij nog andere doelen delen dan het ene immanente doel: rechtvaardige instellingen tot stand brengen en elkaar rechtvaardig behandelen (Rawls, 202). De politiek wordt niet alleen ge-

confronteerd met vragen rond *constitutional essentials* en fundamentele rechtvaardigheid, maar ook met andere vragen die de burgers, volgens Rawls, wel mogen pogen op te lossen vanuit hun omvattende doctrines en dus vanuit hun negatieve vrijheid (Rawls, 214-5). Op die manier erkent hij dat het in de politiek om meer gaat dan het instellen van een rechtvaardig kader. Ook Habermas wijst er trouwens op dat in politieke kwesties niet alleen 'morele' vragen van rechtvaardigheid aan de orde zijn, maar zeer dikwijls – en vermengd daarmee – 'ethische' vragen die te maken hebben met de identiteit en de levensvorm van de burgers (Habermas, 198 ff.). Wat daar ook van zij, in geen geval kunnen liberalen aanvaarden dat de antwoorden op dergelijke vragen ertoe zou leiden de rechtvaardige basisordening van rechten en vrijheden op de korrel te nemen of te relativiseren. Zelfs al moeten ze het belang van de positieve vrijheid erkennen, de negatieve blijft de prioritaire noodzakelijke voorwaarde van de vrijheid. Op die manier assumeren de liberalen de paradox van de liberale democratie. Ze zijn bereid het geduld op te brengen om de positieve vrijheid te laten groeien uit de vrije zelfopvoeding van het volk, om de spanning uit te staan tussen de individuele subjectieve vrijheden die de liberale democratie verleent en de politieke autonomie die ze eist. In deze bereidheid ligt het wezenlijke verschil met het totalitarisme dat *zonder de bemiddeling* van de subjectiviteit de individuen vrij wil maken. In *What is wrong with negative liberty* heeft Taylor de uitdagende vraag gesteld "hoe het goede van het slechte in de concepten van de positieve vrijheid onderscheiden?" (Taylor, 178). Ik hoop met deze enkele schetsmatige aanduidingen over het totalitarisme de richting te hebben aangeduid waarin een antwoord kan worden gezocht.

Bibliografie

- Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969, pp. 118-172.
- Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- John Rawls, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993.
- Charles Taylor, 'What's Wrong with Negative Liberty', in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 175-193.