

I. Algemene inleiding

1.1 *Cultuurparticipatie in de westerse liberale democratieën*

Ook de vrijheid is in onze westerse wereld ongelijk verdeeld. Zeker, een ieder bezit doorgaans een grondwettelijk beschermd privé-domein waarin hij in principe ongestoord door anderen zijn gang kan gaan. Maar niet voor iedereen zijn de materiële en immateriële voorwaarden om ook iets met deze vrijheid te doen in gelijke mate vervuld. Niet alle burgers van het voormalige ‘vrije Westen’ krijgen de mogelijkheid om hun vermogens ten volle te ontwikkelen en werkelijk meester te zijn over het eigen leven.

De pogingen om verandering in deze situatie te brengen, hebben zich de laatste eeuw vooral geconcentreerd op het materiële vlak. En niet zonder succes: de welvaart is enorm toegenomen en de onderlinge verschillen zijn kleiner geworden, ook al is er in landen als de Verenigde Staten, Groot-Brittannië en Nederland de laatste twee decennia weer gedenivelleerd. De zeker zo wezenlijke culturele aspecten van de individuele vrijheid hebben echter minder in de belangstelling gestaan. Eerst na de Tweede Wereldoorlog hebben diverse westerse maatschappelijke instellingen, politieke partijen en overheden zich serieus tot doel gesteld de grote sociale ongelijkheid in het kunnen deelnemen aan de cultuur enigermate te vereffenen. Het daartoe gevoerde cultuurspreidingsbeleid is echter vooralsnog weinig succesvol gebleken. Dit geldt voor de spreiding van kunst, van literatuur, van kennis, van alles wat een cultuur tot een beschaving maakt en, zoals zal worden betoogd, vrijheid tot autonomie.

Empirisch onderzoek, dat uitgebreid in hoofdstuk 7 zal worden behandeld, wijst keer op keer uit dat de cultuurparticipatie in absolute cijfers afneemt of hooguit op hetzelfde niveau blijft. Tevens blijkt dat met name mensen uit de lagere sociale strata zich van de cultuur afwenden. In toenemende mate zijn het de hogere, beter opgeleide en gesalarieerde strata die profiteren van de bestaande kunstsubsidies. Van de tegenwoordige bezoekers van theaters, concertzalen en musea heeft twee-

derde à driekwart een hogere beroeps- dan wel universitaire opleiding gevolgd. Uit onderzoek blijkt evenzo dat de tijd die gemiddeld wordt besteed aan het lezen van boeken, tijdschriften en kranten gedurende de laatste vier decennia sterk is afgenomen en dat ook het lezen in toenemende mate een bijna exclusieve activiteit van een economische en culturele elite is geworden. Met name relatief laaggeschoolde mensen die zijn geboren na 1950, dus na de introductie en verbreiding van de televisie, zijn grotendeels voor het geschreven woord verloren gegaan.

Deze ongelijkheid in het kunnen participeren in de cultuur staat niet op zich. Hoewel vandaag de dag de meeste mensen een betere opleiding hebben genoten dan hun ouders, is de sociale onderwijsongelijkheid nauwelijks afgenomen. Kinderen uit hogere milieus volgen nog steeds aanmerkelijk langer en beter onderwijs dan kinderen uit de lagere sociaal-economische klassen en krijgen ook daarom meer kansen deel te nemen aan de cultuur (zie § 7.10). Ook deze ongelijkheid is niet exclusief. Onderzoek wijst uit dat een 'tweedeling' binnen een aantal westerse samenlevingen meer dan een theoretische mogelijkheid is geworden. Zo wordt het betaalde werk in toenemende mate verricht door een kleine, in de kracht van haar leven verkerende groep mensen tussen de dertig en vijftig jaar (zie § 4.4). Deze geprivilegieerden beschikken over de betere inkomens, hebben de hogere opleidingen genoten, komen dus voornamelijk uit hetzelfde sociale milieu, maken het meest gebruik van allerlei culturele voorzieningen en subsidies, zijn het vaakst lid van politieke partijen, actiegroepen en pressiegroepen en oefenen dus ook de sterkste politieke invloed uit, en het zijn deze mensen die nog lezen en musea, concerten en theatervoorstellingen bezoeken.

Het is, kortom, moeilijk vol te houden dat er in de westerse liberale democratieën, sinds bij voorbeeld het einde van de Tweede Wereldoorlog, op het gebied van de culturele aspecten van de individuele vrijheid sterk is of wordt genivelleerd. Toenemende verschillen zijn zelfs denkbeeldig.

1.2 *Positieve en negatieve vrijheid*

Hoewel de materiële en immateriële aspecten van vrijheid samenhangen, de verdeling van kennis en cultuur niet los kan worden gezien van de distributie van werk, inkomen en macht, handelt dit boek in de eerste plaats over de culturele dimensie van de individuele vrijheid. De reden hiervoor ligt, zoals reeds werd opgemerkt, in de betrekkelijk geringe aandacht die zij in de politieke en ook wetenschappelijke discussie heeft gekregen.

Een centrale vraag in het volgende zal zijn hoe overheden of andere instellingen een cultuurpolitieke bijdrage kunnen leveren aan de ont-plooiing van de individuele vrijheid. Dit laatste streven is niet zonder problemen. Het belangrijkste vraagstuk is hoe er een evenwicht kan worden gevonden tussen, wat men in de politicologie noemt, ‘negatieve’ en (de voorwaarden van) ‘positieve vrijheid’. Men zou dit als een *emancipatiedilemma* kunnen betitelen, een dilemma omdat het gaat om twee betekenisvolle, maar ook deels confligerende waarden die niet gelijktijdig ten volle kunnen worden gerealiseerd en die men derhalve onvermijdelijk tegen elkaar zal moeten afwegen¹.

Negatieve vrijheid kan worden omschreven als het gebied waarin men ongestoord door anderen dat kan doen of zijn wat in zijn vermogen ligt. Hoe groter dit privé-domein, hoe groter de negatieve vrijheid. Het oordeel dat de overheid zich op het gebied van de cultuur nergens mee heeft te bemoeien, dat de burgers oud en wijs genoeg zijn om zelf te bepalen wat mooi en lelijk, of goed en slecht is, of dat de overheid eerst in iemands privé-domein mag interveniëren indien de betrokken persoon anderen schade berokkent, is vooral gefundeerd op de negatieve vrijheidsconceptie.

Mensen die daarentegen menen dat de overheid wél een taak heeft op het gebied van de cultuur, appelleren doorgaans aan de positieve vrijheidsconceptie. *Positieve vrijheid* of *autonomie* is een veel omvattender en meer fundamentele waarde dan haar negatieve tegenhanger. Zij betreft het vermogen van mensen zelfstandig richting geven aan hun leven, of meester te zijn over het eigen bestaan. Hoe groter dit vermogen, hoe groter de positieve vrijheid. Isaiah Berlin, die later nog uitvoerig aan de orde zal komen, stelt dat deze vrijheidsconceptie voortkomt uit het verlangen om zélf te kunnen kiezen en de gemaakte keuzen te kunnen rechtvaardigen door te verwijzen naar eigen ideeën

1. Een *dilemma* is, volgens Van Dale, ‘een toestand waarin tussen twee wegen, die beide grote bezwaren opleveren, een keuze moet worden gemaakt’. Omdat hier sprake is van twee betekenisvolle waarden zou men wellicht beter kunnen spreken van een *antinomie*, een ‘tegenstrijdigheid tussen twee oordelen die beide waar schijnen te zijn’. Omdat het betreffende probleem echter ook in termen van twee bezwaarlijke keuzen kan worden geformuleerd (volledig voor één der beide waarden kiezen is verwerpelijk daar dit onvermijdelijk ten koste gaat van de andere), en omdat het begrip *dilemma* in ons dagelijks spraakgebruik bekender is dan en meer en meer de betekenis is gaan omvatten van *antinomie*, is hier gekozen voor de formulering *emancipatiedilemma*. De door Benton gebruikte benaming *emancipatieparadox* (§ 5.4) wordt overigens verworpen omdat hier geen sprake is van een schijnbare, maar van een echte tegenstelling.

en doeleinden, de wens dus om *iemand* te zijn en niet zomaar iedereen, iemand die verantwoordelijk is voor zijn daden en niet één of andere willoze speelbal van externe machten en krachten.

Negatieve en positieve vrijheid zijn deels complementaire, deels elkaar overlappende, waarden. Zo kan men alleen meester over het eigen leven zijn, indien men niet door anderen tot iets wordt gedwongen wat men eigenlijk niet wil. Positieve vrijheid is breder omdat het ook een notie van 'zelfverwerkelijking' omvat. Mensen dienen zich eerst enigermate te hebben ontplooid, willen ze onafhankelijk van anderen het leven in eigen hand kunnen nemen. Zo moeten zij hun oordeelsvermogen ontwikkelen willen ze in staat zijn werkelijke keuzen te maken: geleerd moet worden alternatieven te onderscheiden, te evalueren en te kiezen. Om een autonome keuze te maken moet men daarnaast op de hoogte zijn van de keuzemogelijkheden. Iemand die zijn hele leven louter met 'populaire' muziek is geconfronteerd, heeft geen reële keuze tussen Mozart en Springsteen.

De idee van autonomie of positieve vrijheid is nauw verbonden met het humanistische cultuurideaal, het ideaal van de persoonlijkheidsvorming. De verlichte of autonome mens wordt hier gezien als een breed ontwikkelde persoonlijkheid, die zich niet laat leiden door vooroordeel, onwetendheid of gewoonte, maar bewust en weloverwogen zijn leven richting geeft, resoluut het eigen lot in handen heeft genomen. Liberalen én socialisten, sociaal-democraten of radicalen delen dit, mede op de Verlichting geënte, cultuurideaal. Er bestaan echter meningsverschillen over het antwoord op de vraag *hoe* de samenleving moet worden ingericht om dit ideaal te kunnen verwerkelijken. Deze verschillen van inzicht zijn in hoge mate het gevolg van een afwijkend mensbeeld. Meer dan socialisten denken liberalen dat het individu *zelfstandig* in staat is zijn talenten te ontplooiën. In het algemeen beschouwen liberalen de sociale omgeving eerder als een potentiële bedreiging dan als een stimulans voor deze ontplooiing en zij benadrukken derhalve de negatieve vrijheid van het individu. Dit vrijheidsbegrip is dan ook uiteindelijk bedoeld als een verdedigingswal tegen andere mensen, tegen de gemeenschap en de staat, en is dus anti-sociaal van karakter.

De positieve vrijheidsconceptie is vooral in socialistische kring geformuleerd. Socialisten hebben een socialer mensbeeld en gaan er in hogere mate vanuit dat individuen zich pas in interactie met anderen kunnen ontwikkelen. De ontplooiing van de intelligentie vormt een illustratie: de grenzen van wat mogelijk is, zijn genetisch vastgelegd, maar deze liggen tamelijk ver uit elkaar. Het is uiteindelijk afhankelijk

van de stimulansen die men uit zijn omgeving ontvangt, in welke mate de aanwezige potenties worden ontwikkeld.

Er bestaat dus een belangrijk verschil tussen positieve en negatieve vrijheid, dat relevant is voor cultuurbeleid. Men zou kunnen stellen dat negatieve vrijheid betrekking heeft op de vraag of mensen ongestoord door anderen eventuele keuzen kunnen maken, terwijl positieve vrijheid tevens betrokken is op de vraag of mensen ook werkelijke iets te kiezen hebben, of zij dus beschikken over reële keuze-alternatieven en competent zijn om een beredeneerde keuze te maken. Hiermee hangt samen dat men voor negatieve vrijheid, in tegenstelling tot voor haar positieve tegenhanger, niemand nodig heeft. Van zijn privacy geniet iemand bij voorkeur op een onbewoond eiland. Autonoom, echter, kan men, althans volgens de pleitbezorgers van positieve vrijheid, uitsluitend worden met behulp van anderen, in een cultuur.

1.3 *Het emancipatiedilemma*

Wij komen terug op de idee van sociale cultuurspreiding. Het doel hiervan is niet dat mensen een specifieke ethische of esthetische voorkeur wordt opgedrongen. Het doel is de situatie te scheppen waarin zij zélf reële keuzen kunnen maken, keuzen dus op basis van een eniger-mate ontwikkeld vermogen tot beredeneerd kiezen en een redelijke kennis van de beschikbare alternatieven. Dit vermogen en deze kennis kan men alleen krijgen door te *leren*. Het verwerven van cultuur, en hiermee van positieve vrijheid, is dus nauw verbonden met enculturatie, educatie en socialisatie. En hierin kunnen de samenleving en haar politieke verbanden een belangrijke rol spelen.

Het ligt voor de hand dat dit voor de ontplooiing van de individuele autonomie onontbeerlijke leerproces op gespannen voet staat met de even zo betekenisvolle negatieve vrijheid van het individu. Men kan weliswaar stellen dat een mens zich in hoge mate slechts dank zij de vorming of stimuli ontwikkelt, die hij van zijn omgeving ontvangt, maar deze ontwikkeling wordt eerst waardevol wanneer hem vervolgens de vrijheid wordt gelaten om er ook iets mee te doen. De aldus onvermijdelijke afweging tussen positieve en negatieve vrijheid die door iedere serieuze sociaal-politieke theorie gemaakt zal moeten worden, kan worden beschouwd als de *eerste dimensie* van het emancipatiedilemma. Het gaat bij deze dimensie niet alleen om kinderen van wie mag worden verondersteld dat ze nog geen eigen vastomlijnde persoonlijke voorkeuren hebben ontwikkeld en dat hun beoordelingsvermogen nog te wensen overlaat. Het gaat ook om volwassenen (in

zoverre men deze kan onderscheiden), die niet uit zichzelf op zoek gaan naar alternatieven die zij, indien zij er wel bekend mee zouden zijn, mogelijk ten zeerste zouden waarderen.

Cultuurcritici die verandering willen brengen in de tegenwoordige, als verwerpelijk of niet optimaal beschouwde culturele preferenties stuiten op een bijkomend probleem, dat gezien kan worden als de *tweede dimensie* van het emancipatiedilemma. Heeft de eerste dimensie vooral betrekking op een nog te vormen individualiteit met eigen voorkeuren, bij de tweede, slechts analytisch van de eerste te scheiden dimensie gaat het om *reeds bestaande* preferenties. Het betreffende probleem wordt gedeeld door tal van socialisten, christen-democraten en sociaal-liberalen, die in de Angelsaksische landen veelal als 'radicals' worden aangeduid en in de landen van het Europese continent dikwijls als 'progressieven'. De betrokken critici benadrukken dat de waarden, doeleinden, verlangens en voorkeuren van het individu in belangrijke mate een produkt vormen van de sociale interacties met zijn omgeving. De authenticiteit en hiermee de status van de individuele preferenties kan dus enigszins worden gerelativeerd. Gesteld kan worden dat het individu voorkeuren heeft ontwikkeld die door hemzelf weliswaar als waardevol en oorspronkelijk worden ervaren, maar die in feite een toevallig, al dan niet verwerpelijk, produkt vormen van de bestaande maatschappelijke structuren en die niet optimaal zijn: er bestaan wensen en bijbehorende bevredigingen die het individu zou prefereren boven zijn huidige voorkeuren, indien het met deze alternatieven bekend zou zijn.

Dat dit laatste niet het geval is, kan twee oorzaken hebben. *Ten eerste* kunnen de betrokkenen te weinig, voor autonomie noodzakelijke, aandrang bezitten om op zoek te gaan naar alternatieve waarheden, om te onderzoeken of datgene wat tot dusverre werd aangenomen wel waar, goed of schoon is. *Ten tweede* en hier wellicht mede voor verklaarend, kunnen de bestaande sociale structuren en processen het de betrokken mensen in meer of mindere mate onmogelijk maken om met alternatieven in contact te komen. Ook kunnen deze hen tot de overtuiging brengen dat hun huidige voorkeuren de enig denkbare zijn. Zeker wanneer men het niet met deze culturele preferenties eens is, ligt het voor de hand om de socialisatiemechanismen, die in iedere cultuur werkzaam zijn, te willen veranderen. De wil hiertoe is in radicale of progressieve (en overigens evenzo in conservatieve kringen) ook altijd aanwezig geweest. Zo heeft men binnen het socialisme en stromingen als de Frankfurter Schule immer een aversie gekoesterd tegen de massacultuur, een cultuur die men voornamelijk als het produkt ziet

van de cultuurindustrie en die men hoofdzakelijk ziet uitblinken door haar vlakheid en uniformiteit.

Omdat progressieven doorgaans democratisch en egalitair zijn geïnspireerd, worstelen ze echter ten aanzien van de betreunde voorkeuren met een dilemma. Dit bestaat hieruit dat zij *enerzijds*, op grond van de beleden democratische beginselen, de bestaande individuele voorkeuren wensen te respecteren, terwijl zij deze *anderzijds*, inhoudelijk of om reden van de wijze waarop ze tot stand zijn gekomen, verwerpelijk achten en willen wijzigen. Aan de ene kant gaan zij er dus op basis van de negatieve conceptie van uit dat mensen behoren te worden behandeld als mondig wezens, die in staat zijn zelfstandig keuzen te maken of voorkeuren te ontwikkelen en hierin niet door anderen betutteld behoren te worden. Aan de andere kant echter, weigeren zij de bestaande voorkeuren volledig als vertrekpunt te nemen daar dit als nadelen heeft dat men onkritisch staat tegen de wijze waarop deze tot stand zijn gekomen en men nimmer de situatie kan creëren die, wanneer de betrokken mensen met haar bekend zouden zijn, zij zouden prefereren boven de bestaande. De vraag is opnieuw hoe deze preferabele situatie kan worden geschapen zonder de negatieve vrijheid van het individu onaanvaardbaar te beperken.

Resumerend: indien men cultuur wenst te spreiden en tegelijkertijd negatieve vrijheid serieus wil nemen, dan kan men geen veranderingen doorvoeren zonder de instemming van degenen die hierdoor geraakt worden. Deze instemming zal men echter door de bestaande (productie van) culturele voorkeuren niet snel verkrijgen. Dwingt men echter geen veranderingen af, dan betekent dat in de praktijk dat er wordt berust in het voortbestaan van een maatschappelijk bestel en de hierdoor voortgebrachte culturele voorkeuren en behoeften, die moeilijk te verenigen vallen met de gekoesterde ontplooiingsidealen. Het is dus het één of het ander. Wil men de soevereiniteit van de culturele preferenties van mensen volledig respecteren, dan zal men de ambities aangaande de zelfontplooiing of culturele emancipatie van grote delen van de bevolking moeten temperen. Wil men daarentegen de ontplooiing van velen wel mogelijk maken, dan zal men moeten aanvaarden, zoals Benton heeft opgemerkt (cf. § 5.4), dat dit niet altijd *zelf*-ontplooiing zal kunnen zijn.

De taak met zo weinig mogelijk kleerscheuren uit dit dilemma te komen kan worden beschouwd als één van de belangrijkste hedendaagse cultuurpolitieke problemen. Aan het oplossen hiervan wordt gepoogd in dit boek een bijdrage te leveren. Getracht zal worden een autonomieconceptie te ontwikkelen, die het mogelijk maakt het bo-

ven omschreven dilemma op een voor de betrokkenen aanvaardbare wijze te doorbreken. Een centrale vraag zal dus in het volgende zijn op welke wijze met name de overheid, door het voeren van een cultuurbeleid, een bijdrage kan leveren aan de vergroting van de positieve vrijheid van het individu, zonder dat daarbij zijn negatieve vrijheid onaanvaardbaar wordt beperkt.

Voordat aan dit alles wordt begonnen, zal echter eerst enige aandacht worden besteed aan de aard, de mogelijkheden en de zin van een politicologische analyse van begrippen als vrijheid en autonomie. Gezien het scepticisme dat zich in onze jaren op dit gebied heeft ontwikkeld, lijkt dit geen overbodige excursie. Tevens kan zo het doel van deze studie nader worden bepaald.

1.4 *Wezenlijk betwiste concepten*

Termen als 'vrijheid', 'autonomie', 'emancipatie', 'democratie' en 'paternalisme' vormen wat de Amerikaanse filosoof W.B. Gallie heeft betiteld als *essentially contested concepts* (Gallie 1956: 169). Over de betekenis van deze concepten kan eindeloos worden gediscussieerd omdat zij altijd worden gedefinieerd in het kader van een bepaalde wereldbeschouwing. Wijzigt zich deze beschouwing, dan krijgen ook deze concepten andere betekenissen. Wereldbeelden zijn onvermijdelijk gebaseerd op een aantal, altijd aanvechtbare, metafysische, epistemologische en ethische vooronderstellingen. Het debat over hun 'juiste' betekenis blijft derhalve, net als het debat over en tussen de verschillende wereldbeelden, altijd open².

De idee dat concepten nimmer onbetwiste inhouden kunnen worden verleend, is uiteraard zelf ook aanvechtbaar. Zij is, stelt Gray, een uitdrukking van 'the pluralist, morally and politically polyarchic character of contemporary Western liberal society' (Gray 1977: 337). Mensen met een monistisch wereldbeeld die menen dat er een kenbare orde in de kosmos bestaat, zullen de betreffende these niet willen onderschrijven. Niettegenstaande het rationaliseringsproces dat binnen onze westerse cultuur gaande is en anders dan Gray suggereert, zijn deze mensen waarschijnlijk nog altijd in de meerderheid. Velen onder

2. Gray omschrijft een wezenlijk betwist concept als: '...a concept such that any use of it in a social or political context presupposes a specific understanding of a whole range of other, contextually related concepts whose proper uses are no less disputed and which lock together so as to compose a single, identifiable conceptual framework (...) (these) concepts occur characteristically in social contexts which are recognizable those of an ideological dispute' (Gray 1977: 332-3).

ons gaan er, gewoonlijk onbewust, van uit dat elk woord slechts één juiste betekenis bezit. Richard Rorty schrijft dat zij geloven ‘in an order beyond time and change which both determines the point of human existence and establishes a hierarchy of responsibilities’. De intellectuelen die dit geloof niet delen, zijn volgens hem ‘far outnumbered (even in the lucky, rich, literate democracies) by people who believe that there *must* be one. Most nonintellectuals are still committed either to some form of religious faith or to some form of Enlightenment rationalism’ (Rorty 1989: xv). Wij zullen dan ook in het volgende zien dat tal van auteurs met een, slechts door zo’n geloof verklaarbare verbetenheid, op zoek zijn geweest naar het laatste woord over, de enig correcte betekenis van, het concept vrijheid.

Ondanks het wezenlijk betwiste karakter van sociaal-politieke concepten is het onnodig, en zeker ook ongewenst, om hieruit de conclusie af te leiden dat ieder debat over hun inhoud zinloos of onvermijdelijk zonder resultaat is. Het is niet zo dat iedere betekenis een onvergelijkbaar produkt vormt van een volkomen op zichzelf staande, volstrekt gesloten ideologie of wereldbeschouwing, die geen enkele overeenkomst bezit met andere visies op de werkelijkheid. Was dit wel het geval, dan kon er helemaal geen debat plaatsvinden. Waar zouden de deelnemers het immers met elkaar over kunnen hebben? Gray merkt in dit verband terecht op dat ‘unless divergent theories or world-views have something in common, their constituent concepts cannot be “contested”, even though their proponents are in conflict. References to definitional “contests” have a point only if there is something which is not treated as “contestable”’ (Gray 1977: 342; cf. Rorty 1989: 40 e.v.). Extreme interpretaties van de ‘betwistbaarheids-these’ zijn dus met zichzelf in tegenspraak, daar er in dat geval geen criteria meer zouden zijn om de betreffende concepten en disputen zelfs maar te onderscheiden.

1.5 Taak en methode van de politicologie

Door iets dieper in te gaan op de methodologie van de politicologie kunnen de mogelijkheden en de betekenis van het debat over termen als vrijheid en autonomie worden verduidelijkt. Politicologen hebben twee taken. *In de eerste plaats* trachten zij de vooronderstellingen van het politieke denken te expliciteren en te evalueren. *In de tweede plaats* pogen zij algemene theorieën of modellen te ontwikkelen waarin onze waarden, doeleinden en empirische kennis op consistente wijze ge(re)organiseerd worden. De politicologie omvat de empirische én de

normatieve politieke theorie. Deze twee theorievelden zijn voor wat betreft de vraagstukken waarop zij zich concentreren epistemologisch te scheiden: de vragen naar het 'zijn', respectievelijk, het 'behoren' verschillen, althans binnen het westerse denken, analytisch. De kennis-theoretisch status van de antwoorden vertoont echter sterke overeenkomsten. Behaviouristische politicologen die zich slechts bezig wensen en menen te houden met 'empirische' vraagstukken, beseffen onvoldoende op welke wijze impliciete uitgangspunten op metafysisch, epistemologisch en ethisch gebied hun waarneming, beschrijving en verklaring van de politieke werkelijkheid bepalen. Zij zijn dus geen beoefenaren van de politieke *wetenschap*, die zich door hun distantie, objectiviteit en systematiek onderscheiden van hun doorgaans voor zweverig, confuus en onverantwoord geëngageerd gehouden filosofische tegenpolen. Zij zijn niet meer dan slechte politicologen.

Daar de politicologie altijd wordt beoefend binnen het kader van een bepaald wereldbeeld of paradigma, is zij onvermijdelijk politiek betrokken (cf. Taylor 1967 en 1971; Bluhm 1978, hst. I & I 5; Bernstein 1979). Iedere politicoloog is dus tevens politicus. Niet iedere politicus is echter ook een politicoloog. De laatstgenoemde onderscheidt zich door het vermogen en de bereidheid zijn uitgangspunten te expliciteren en te beargumenteren en door het besef op welke wijze deze zijn waarneming en verklaring van de werkelijkheid dirigeren. Hij kenmerkt zich, kortom, door zijn, wat William Connolly heeft genoemd, 'theoretisch zelfbewustzijn'. Dit zelfbewustzijn kan worden verworven door een wetenschapstheoretisch onderbouwde confrontatie van het eigen tijd- en plaatsgebonden denken met dat van anderen³. Kennis van (de geschiedenis van) het politieke denken en van de weten-

3. Connolly schrijft dat theoretisch zelfbewustzijn wordt bereikt 'as I attain awareness of previously unexamined assumptions at the center of my theory, as I attend to its conceptual contours and to the test procedures it supports, as I probe the inner connections among these three dimensions and explore the normative implications of the entire system. Such self-consciousness is best attained through a comparison of my theory, at each of these levels, with alternative systems. In this way I begin to make underlying assumptions more explicit and thus more amenable to critical scrutiny; I begin to see how my concepts may appear limited or even defective from the vantage point of other systems; I start to probe the ways in which my test procedures protect key assumptions; I begin to explore the possibility that my commitment to those assumptions is shaped in part by my desire to sustain the normative conclusions they support. In this way I probe the depth connections among the assumptions, concepts, test procedures, and normative commitments of my theory...' (Connolly 1974: 65).

schapstheorie is hiervoor onontbeerlijk. Vandaag wordt deze kennis, als gevolg van de door de positivisten aangebrachte harde scheiding tussen, aan de ene kant, empirische politieke theorie of wetenschap en, aan de andere kant, normatieve politieke theorie of filosofie, nog slechts van politiek filosofen verwacht. Ten onrechte: iedere serieuze beoefenaar der politieke wetenschap is tevens politiek filosoof, zoals iedere politiek filosoof, willen zijn theorieën enige realiteitswaarde bezitten en dus niet als zeepbellen boven de werkelijkheid zweven, tevens politieke wetenschap bedrijft (cf. § 2.2).

Door haar pogen de uitgangspunten van ons denken te expliciteren en te evalueren is de politicologie uit den aard der zaak een kritische wetenschap. Zij stelt de waarden, ideeën, opvattingen die door mensen als vanzelfsprekend worden aangenomen, omdat het hen zo is geleerd, omdat het altijd zo is geweest, ter discussie. In deze discussie of evaluatie toetst men het denken op interne consistentie en op empirische ondersteuning. Een sociaal mensbeeld is bij voorbeeld slecht te combineren met een atomistische maatschappijvisie. En mensbeelden, die ten grondslag liggen aan iedere politieke theorie, winnen aan 'feitelijke' plausibiliteit wanneer zij stroken met in een bepaald aannemelijk paradigma verworven psychologische en sociologische inzichten. Hierbij wordt uiteraard niet de *logische* kloof tussen waarden en feiten overbrugd, maar de *feitelijke* kloof.

Wil men tot een consensus komen wanneer men de onderlinge consistentie van iemands opvattingen aanvecht, dan zal men pogen plausibel te maken dat A en B samenhangen, en dat de opponent, omdat hij A deelt, ook B moet onderschrijven. Voorwaarde voor het voeren van een zinvolle discussie die wordt besloten met een gezamenlijke conclusie, is dus dat er één of meerdere gemeenschappelijke uitgangspunten zijn, die als vertrekpunt, als basis, kunnen dienen. John Rawls schrijft hierover in zijn *A theory of justice*, in een hoofdstuk over het rechtvaardigen van morele theorieën in het algemeen: 'Being designed to reconcile by reason, justification proceeds from what all parties to the discussion hold in common. Ideally, to justify a conception of justice to someone is to give him a proof of its principles from premises that we both accept, these principles having in turn consequences that match our considered judgments.(...) Thus mere proof is not justification. A proof simply displays logical relations between propositions. But proof becomes justification once the starting points are mutually recognized...' (Rawls 1971: 580-1; cf. 1987). Voorwaarde voor een vruchtbaar debat is dus tevens dat de participanten een logisch consistente kijk op de werkelijkheid wensen te bezitten. Voldoen zij niet aan deze (kanti-

aanse) conditie, dan is iedere discussie uiteraard bij voorbaat zinloos.

Dit brengt ons op de kennistheoretische basis van een politieke theorie. De ideeën van Rawls kunnen hier een uitgangspunt vormen. Het ontwikkelen van een binnen een bepaalde cultuur plausibele politieke theorie komt volgens hem neer op het op zo consistent mogelijke wijze (re)organiseren van de binnen deze beschaving levende, veelal onsamenhangende en ondoordachte opvattingen en intuïties. Wij doen dit door als het ware ‘heen en weer’ te gaan tussen, *enerzijds*, de bestaande gevoelens en oordelen en, *anderzijds*, de te formuleren, abstracte, consistente theorie. De eerste opvattingen vormen het vertrekpunt: de theorie poogt men hier op zo aannemelijke wijze vanaf te leiden. Men tracht hierbij de coherentie tussen de bestaande oordelen en de theorie zo groot mogelijk te laten zijn. De onmiddellijke plausibiliteit van de laatste is dan immers het sterkst. Van de abstracte theorie redeneert men vervolgens terug naar de concrete opvattingen. Het kan nu blijken dat sommige daarvan niet met elkaar in één theorie te verenigen zijn. Men zal dan óf de theorie moeten bijstellen óf, indien dit niet mogelijk is, één of meerdere van de oorspronkelijke oordelen moeten verwerpen. Door zo heen en weer te gaan kunnen wij uiteindelijk een, wat Rawls noemt, *reflective equilibrium* bereiken (Rawls 1971: 20)⁴, een, overigens niet noodzakelijk stabiel, evenwicht waarin onze algemene theoretische principes samenvallen met onze, tot dan, ongerefecteerde overtuigingen.

De aannemelijkheid van een politieke theorie is nu niet alleen afhankelijk van haar coherentie met de oorspronkelijke overtuigingen, overtuigingen die uiteraard geen aanspraak kunnen maken op absolute geldigheid of onaanvechtbaarheid, maar ook van de consistentie van het hele theoretische bouwwerk dat hierop is gefundeerd. Een rechtvaardiging, schrijft Rawls, ‘rests upon the entire conception and how it fits in with and organizes our considered judgments in reflective equilibrium (...) justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view’ (Rawls 1971: 579; cf. Rorty 1989: 67 e.v.). Tot deze overwegingen kan dus ook, iets wat Rawls niet expliciet (maar natuurlijk wel altijd impliciet) doet, de empirische ondersteuning worden gerekend die voor de theorie kan worden gevonden.

4. Deze methode voor het ontwikkelen van een politieke theorie is uiteraard geen uitvinding van Rawls: in de praktijk hebben politieke theoretici zelden anders gedaan. Zijn verdienste is voornamelijk dat hij haar meer heeft geëxpliciteerd dan anderen.

De in het volgende te ontwikkelen vrijheidsconceptie zal dus, resumerend, voor haar plausibiliteit afhankelijk zijn van drie factoren. *In de eerste plaats* van haar empirische ondersteuning. Een conceptie die bij voorbeeld van mensen verlangt dat zij volkomen onafhankelijk van en onbeïnvloed door anderen tot een bepaalde handeling of gedachte komen, bezit weinig realiteitswaarde. Dit gezien onze kennis over het feitelijk functioneren van mensen, kennis die geldt binnen een aantal, in onze huidige cultuur als plausibel beschouwde psychologische paradigma's⁵. *In de tweede plaats* van haar interne consistentie. Zij kan niet, enerzijds, bepleiten dat individuen volkomen met rust worden gelaten en, anderzijds, gestoeld zijn op de wetenschap dat mensen eerst in interactie met anderen hun individualiteit ontwikkelen. *In de derde plaats*, tenslotte, wordt haar plausibiliteit bepaald door haar coherentie met reeds bestaande morele intuïties en opvattingen. Het gevoel of de notie, dat het wezenlijk is dat mensen een privé-domein wordt gelaten waarin zij ongestoord door anderen hun gang kunnen gaan, is wijdverbreid en diep doorleefd en concepties die hieraan geen recht doen, verliezen om deze reden aan overtuigingskracht.

In het volgende zal blijken dat er in onze cultuur geen gebrek bestaat aan gemeenschappelijke intuïties en kennis die als basis kunnen dienen voor een vruchtbaar debat over vrijheid. In de westerse politieke en sociale theorie bestaat een grotere overeenstemming over de inhoudelijke betekenis van dit concept dan de somtijds heftige debatten doen vermoeden. Overeenkomstig de hier gestelde taken voor de politicologie is aldus een tweede doel van dit boek het expliciteren en kritisch evalueren van de belangrijkste vooronderstellingen van het hedendaagse westerse denken over vrijheid en het formuleren van een zo consistent mogelijke synthese van onze overtuigingen en kennis op dit gebied. (Als een eerste, meer specifiek doel werd eerder genoemd het onderzoeken van de wijze waarop bij voorbeeld de overheid door het voeren van een cultuurbeleid een bijdrage zou kunnen leveren aan het vergroten van de positieve vrijheid van het individu, zonder dat daarbij zijn negatieve vrijheid onaanvaardbaar wordt beperkt.)

5. Hier wordt, nogmaals, niet de logische kloof tussen feiten en waarden overbrugd (het is niet onlogisch om de betreffende conceptie als ideaal te koesteren), maar de zogenaamde feitelijk kloof: een theorie boet in aan realiteitswaarde wanneer zij dingen van mensen eist, die zij nimmer op zullen kunnen brengen.

1.6 Opzet van het betoog

Het in *het volgende hoofdstuk* behandelde vertrekpunt van de discussie wordt gevormd door de twee vrijheidsconcepties die door Isaiah Berlin in zijn oratie *Two concepts of liberty* werden ontwikkeld. Om een aantal redenen is hier voor gekozen. Ten eerste gezien de centrale plaats die Berlin sinds 1958, het jaar van zijn rede, in het debat over vrijheid heeft ingenomen. Bijkans alle auteurs gaan direct of indirect op zijn positie in en deze kan derhalve als een kapstok voor het betoog dienen. Ten tweede omdat het merendeel van de vraagstukken die voor het hier gestelde doel relevant zijn, in de door Berlin geëntameerde discussie aan de orde is gekomen. Met behulp van deze discussie kan dus op een verantwoorde wijze een selectie uit de grote hoeveelheid beschikbare literatuur worden gemaakt. Ten derde is Berlin bij uitstek degene geweest, die heeft gewaarschuwd voor de wijzen waarop pleidooien voor positieve vrijheid, in theorie en praktijk, kunnen ontaarden in totalitarisme. Juist omdat hier zal worden verdedigd dat positieve vrijheid een centraler plaats in onze waardenhiërarchie dient te krijgen dan thans gebruikelijk is, vormt Berlins standpunt een aantrekkelijk uitgangspunt. Het verwerken van zijn scherpzinnige en grotendeels terechte kritiek op en waarschuwingen voor bepaalde interpretaties van deze vrijheidsconceptie kan de eigen positie alleen maar sterker maken. Ten vierde, en tenslotte, vormt Berlin een geschikt vertrekpunt daar zijn metafysische, epistemologische en goeddeels ook ethische uitgangspunten representatief zijn voor de hoofdstroom van de westerse intellectuele traditie en ook worden gedeeld door de schrijver dezes. Dank zij deze gemeenschappelijke uitgangspunten is er een stevige basis voor een vruchtbaar debat en voor een binnen de westerse denktraditie evenzeer aannemelijke, alternatieve vrijheidsconceptie.

In *het derde hoofdstuk* wordt nader ingegaan op de positieve vrijheidsconceptie. In zijn behandeling van deze conceptie heeft Berlin vooral haar minder wenselijke kanten belicht. Met name benadrukt hij de, volgens hem, door deze theorie geboden mogelijkheid totalitarisme te rechtvaardigen. Het behoeft geen toelichting dat hij hiermee veel kritiek heeft uitgelokt van pleitbezorgers van de positieve conceptie. Deels op basis van deze kritiek zal in dit hoofdstuk getracht worden de, door Berlin slechts summier omschreven, positieve vrijheidsconceptie verder uit te werken. Dit zal, voor zover dat mogelijk is, gebeuren van uit het perspectief van het individu. De vraag zal dus zijn welke eisen er aan dit individu of zijn situatie gesteld kunnen worden voordat men het 'vrij' in positieve zin kan noemen.

In *het vierde hoofdstuk* zal aandacht worden besteed aan de vraag hoe iemands positieve vrijheid door zijn sociale omgeving belemmerd, dan wel bevorderd kan worden en hoe reëel bij dit laatste de kans op een totalitaire ontarding is. De kritiek op de maatschappijmodellen die eenzijdig op de negatieve vrijheidsconceptie zijn gebaseerd, zal worden behandeld door dieper in te gaan op het denken van een aantal, voor de positieve conceptie representatieve theoretici. Enige overlap is zo onvermijdelijk, maar daar staat tegenover dat de samenhangen tussen de verschillende onderdelen van een vrijheidsconceptie beter zichtbaar worden en vermeden wordt dat standpunten uit hun context worden gehaald.

Conform de eerdere uiteenzetting over essentieel betwiste concepties vormt het laatste een algemeen uitgangspunt van dit boek. Omdat iedere conceptie onlosmakelijk is verbonden met een bepaalde wereldbeschouwing dient deze beschouwing, wil men recht doen aan de desbetreffende conceptie, in haar presentatie en analyse betrokken te worden. Het is derhalve beter om dieper in te gaan op een beperkt aantal standpunten, dan om uit een grote hoeveelheid concepties datgene te lichten, wat ogenschijnlijk een ondersteuning van de eigen positie is.

In het vierde hoofdstuk staan vooral de maatschappelijke context van de individuele autonomie en de eerste dimensie van het emancipatiedilemma in de belangstelling. In *het vijfde hoofdstuk* wordt primair ingegaan op de tweede dimensie van dit dilemma. De vraag zal hier dus zijn op welke wijze de bestaande socialisatie- en preferentiestructuur kan worden doorbroken zonder dat de negatieve vrijheid van het individu onaanvaardbaar wordt ingeperkt. In het bijzonder zal hierbij de mogelijke rol van paternalisme worden behandeld.

In *het zesde hoofdstuk* zal worden gepoogd tot een synthese te komen van de eerder verworven inzichten. Tevens zal op theoretisch niveau worden geprobeerd een verband te leggen tussen het bevorderen van de individuele autonomie en het sociaal of 'verticaal' spreiden van cultuur.

In *hoofdstuk zeven* zal, tot slot, meer concreet worden ingegaan op het cultuurbeleid dat in een vijftal westerse landen met name sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog is gevoerd. Het gaat hier om de Verenigde Staten, Groot-Brittannië, Frankrijk, Zweden en Nederland. De belangrijkste vragen zijn hier, ten eerste, hoe de participatie in culturele activiteiten sociaal is verspreid, ten tweede, op welke wijze in de praktijk is getracht de cultuurdeelname en daarmee de ontwikkeling van de individuele autonomie te bevorderen, ten derde, in welke mate dit doel is gerealiseerd en, ten vierde, hoe het beleid, zo nodig, verbe-

terd zou kunnen worden. Gezien zijn belang voor de individuele vrijheid in het algemeen en de cultuurparticipatie in het bijzonder zal hier tevens uitgebreid aandacht worden besteed aan het onderwijs.