

# Vrijheid en vaardigheden

## Over de *Verovering van de vrijheid* en het failliet van negatieve vrijheid

Alicja Gescinska<sup>1</sup>

### Introductie

Sinds het verschijnen van Isaiah Berlins essay *Two Concepts of Liberty* neemt de tweedeling tussen positieve en negatieve vrijheid een dominante plaats in het filosofische denken omtrent vrijheid in. De impact van Berlin op dat debat is zelfs zo groot dat maar al te makkelijk wordt vergeten dat hij niet de bedenker van deze tweedeling was en dat velen (o.a. Kant) hem zijn voorgegaan in het gebruik van beide termen.

Berlin gaf een uiterst negatieve evaluatie mee aan het begrip “positieve vrijheid”. In mijn boek *De verovering van de vrijheid* poog ik evenwel te beargumenteren dat deze evaluatie niet helemaal correct is en dat er bovendien zelfs iets fundamenteels schort met het concept van negatieve vrijheid (meer dan de uitbouw van een positief vrijheidsbegrip is *De verovering van de vrijheid* een poging om het failliet van de negatieve vrijheid aan te tonen).

In het onderhavige artikel worden in drie hoofdstukken de filosofische kernpunten van mijn argumentatie uiteengezet. In het eerste hoofdstuk geef ik drie redenen aan waarom negatieve vrijheid niet volstaat om de concrete vrijheid van mensen te garanderen. Een negatief vrijheidsbegrip is vaak te abstract en destructief, zodat er uiteindelijk heel wat knechtschap onder de mantel van de negatieve vrijheid schuil kan gaan. Dat kan uiteindelijk tot een afkeer van de vrijheid zelf leiden, waardoor men dus een alternatief “totalitarian argument” kan bedenken. Het is gebruikelijk om positieve vrijheid te linken aan paternalisme, totalitarisme en despotisme (waarover later meer), maar ook negatieve vrijheid kan uiteindelijk

---

1. Alicja Gescinska promoveerde in 2012 aan de UGent als doctor in de Wijsbegeerte op het proefschrift *Freedom and Persons: A Philosophical Inquiry into the Meaning of Human Agency in the Thought of Max Scheler and Karol Wojtyła*. In 2011 verscheen haar boek *De verovering van de vrijheid* bij Lemniscaat. Ze is auteur van het essay *Van angst bevrijd* (dat in 2012 op Bevrijdingsdag in het Amsterdamse Felix Meritis werd voorgedragen als de jaarlijkse Vrijheidslezing), en publiceerde verschillende essays, opiniestukken en interviews voor onder andere *De Standaard*, *Filosofie Magazine*, *Liberales*, en *Trouw*. Ze behoort ook tot het zogenaamde ‘filosofische elftal’ van die laatste krant. Momenteel is ze als *William E. Simon Postdoctoral Research Associate in Religion and Public Life*, verbonden aan het *Department of Politics* aan Princeton University, waar ze onderzoek doet over personalistische ethiek en democratie. Contact: gescinska@gmail.com

een ongewild stimulerende rol spelen in de opkomst van een totalitaire politiek waarin vrijheid uiteindelijk het onderspit delft.

Vervolgens bespreek ik de relatie tussen (positieve) vrijheid en *capabilities*. De kern van de positieve vrijheidsvisie – ook al bestaan er heel diverse invullingen van positieve vrijheid – bestaat uit de overtuiging dat vrijheid niet bestaat uit formele rechten, maar uit concrete vaardigheden. Dat is bijvoorbeeld kenmerkend voor de *capabilities approach*, zoals die onder andere door Martha Nussbaum is ontwikkeld, maar ook voor de vrijheidsvisie van de Duitse filosoof Max Scheler. Daarbij duikt een interessante vraag op, met name de vraag, indien vrijheid in concrete vaardigheden ligt, over welke vaardigheden gaat het dan precies? Is elke vaardigheid vrijheidsvergroterend? En elk gebrek een teken van onvrijheid? Het zijn deze vragen die onder andere in het tweede hoofdstuk van dit artikel aan bod komen.

In het laatste hoofdstuk staat de relatie tussen vrijheid en verveling en passiviteit centraal. Het is een thema dat in mijn boek uitgebreid behandeld wordt en waarvan het belang benadrukt verdient te worden gezien het feit dat slechts weinig filosofen (de Franse filosoof Vladimir Jankélévitch niet te na gesproken) op die relatie gewezen hebben, terwijl er toch een fundamenteel negatief oorzakelijk verband moet bestaan tussen (positieve) vrijheid enerzijds – intrinsiek verbonden met onze concrete vaardigheden en vermogens – en passiviteit of verveling (cf. het Franse lethargische *ennui* of het Duitse *Langweile*) anderzijds.

Vooraleer daartoe over te gaan, dient eerst een beknopte definitie gegeven te worden van positieve en negatieve vrijheid. Negatieve vrijheid steunt op de overtuiging dat vrijheid vergroot, naarmate (externe) obstakels, restricties, belemmeringen, verboden verminderen, het summum waarvan gevat wordt in de leuze *Alles mag, niets hoeft*. Men spreekt van negatieve vrijheid – los van eender welk evaluatief oordeel – omdat vrijheid bestaat uit de afwezigheid van iets (namelijk de genoemde belemmeringen en restricties): hoe minder van het ene, hoe meer van het andere (vandaar een negatieve bepaling). Of met de woorden van Berlin: “By being free in this sense I mean not being interfered with by others. The wider the area of non-interference the wider my freedom” (Berlin 1969, 123).

Positieve vrijheid vertrekt vanuit de overtuiging dat er meer nodig is dan enkel de afwezigheid van restricties en belemmeringen opdat een individu echt vrij genoemd kan worden. Daardoor wordt gesteld dat vrijheid niet bestaat uit een vrijgeleide en formele rechten, maar uit concrete vermogens. Positieve vrijheid wortelt in het verlangen van de mens om de meester over zijn eigen leven te zijn; een meester in de echte zin van het woord (en waarvoor dus concrete vaardigheden vereist zijn). Positieve vrijheid “derives from the wish on the part of the individual to be his own master” (Berlin 1969, 131).

## Het tekort van de negatieve vrijheid

Zoals aangeven in de introductie meende Berlin, om verschillende redenen, dat ware vrijheid toch negatief gedefinieerd moet zijn. Al het overige bestempelt hij in hoofdzaak als verwarringen van vrijheid met andere begrippen, zoals het goede leven, moraliteit of deugdelijkheid. Maar vrijheid is vrijheid, zo stelt Berlin haast tautologisch (en in navolging van de Russische filosoof Nikolaj Berdjaev die hetzelfde optekende, ook al was Berdjaevs evaluatie van negatieve en positieve vrijheid heel anders dan die van Berlin), en dat is voor hem de afwezigheid van externe belemmeringen en restricties.

Deze definiëring van vrijheid roept uiteraard de vraag op of een afwezigheid van dergelijke belemmeringen en restricties inderdaad een afdoende voorwaarde is om de vrijheid van mensen te garanderen. Ben ik vrij als me niets in de weg wordt gelegd? Als niemand me naar het leven staat? Als ik kan doen en laten wat ik wil, zolang ik daarbij een ander maar niet te veel hinder in het doen en laten wat die wil (hierin galmt duidelijk Mills bekende schadebeginsel na en niet voor niets is Mills schadebeginsel terecht bestempeld als een heel prototypische definiëring van het negatieve vrijheidsbegrip, een “bij uitstek [...] negatief begrip van vrijheid” (Van Oenen 2005, 42)).

Het antwoord op deze vragen lijkt mij eerder negatief te moeten zijn. Negatieve vrijheid volstaat in vele gevallen niet om een individu echt vrij te kunnen noemen om deze of gene handeling te stellen. In vele gevallen lijkt negatieve vrijheid te abstract, zodat een individu in theorie vrij kan lijken, maar in de praktijk niet bij machte is om dat in de praktijk om te zetten. Een vrijheid op papier is dan een onvrijheid in de werkelijkheid.

Met een heel inzichtelijk, ongetwijfeld enigszins vereenvoudigend, voorbeeld kan deze problematiek duidelijker gemaakt worden. Is een analfabeet bijvoorbeeld vrij om te lezen, zolang niemand hem verbiedt om boeken te kopen of om een lidkaartje bij de bibliotheek aan te vragen? Of zou het niet eerder wrang zijn om de analfabeet hier vrij te noemen? Men zou kunnen opwerpen dat een dergelijk voorbeeld te simplistisch is en onder andere de Poolse filosoof Leszek Kolakowski heeft ooit expliciet betoogd dat het absurd zou zijn om te denken dat hij, als voorstander van negatieve vrijheid, een analfabeet vrij om te lezen zou noemen: hij vindt het begrip vrijheid hier helemaal niet van toepassing, omdat het onzinnig is te spreken van een “vrijdom van werkloosheid’, ‘vrijdom van onwetendheid’ en ‘vrijdom van honger’” (Kolakowski 1983, 128).

In navolging van Kolakowski en Berlin zou geopperd kunnen worden dat er enkel sprake kan zijn van een onvrijheid, indien het onvermogen om een daad te stellen (in dit geval dus een boek lezen; het analfabetisme zelf) het gevolg is van het handelen van derden, wanneer dus het structurele onvermogen bepaald is door het onrechtmatig of onrechtvaardig optreden van externe actoren of

factoren. Enkel in een samenleving waarin bijvoorbeeld vrouwen of immigranten de toegang tot bibliotheken, het recht op scholing en onderwijs ontzegd zou zijn, zou men kunnen zeggen dat het onvermogen om te lezen een onvrijheid is ten gevolge van een externe, belemmerende (f)actor.

Dit argument schiet evenwel tekort, omdat zelfs in een democratische, open samenleving fundamentele onvermogens bestaan die niet het gevolg zijn van een totalitair of onverdraagzaam bewind, maar wel een gevolg van structurele, maatschappelijke ontoereikendheden eigen aan deze open, democratische samenleving. Hoewel in Amerika, in strikte zin, niemand op basis van sekse of origine verboden wordt (of alleszins zou mogen worden) om gedegen onderwijs te genieten of om medische hulp te krijgen, zien we dat in de praktijk dit formele “recht” voor honderdduizenden mensen een dode letter blijft, ten gevolge van een gebrek aan financiële middelen om dit recht te benutten. Terecht heeft de Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum, net als Amartya Sen en andere pleitbezorgers van de *capabilities approach*, benadrukt dat geld en materiële welvaart een fundamentele factor vormen van de menselijke vrijheid. Gezien de formele rechten en vrijheden die op papier gelden in Amerika, noemt ze de wijdverspreide concrete “ongelijkheden in de toegang tot de gezondheidszorg en de beschikbaarheid van goede voeding” alsook in de toegang tot degelijk onderwijs, in de Verenigde Staten “een grof schandaal” (Nussbaum 2012, 34). Elke vrijheid moet volgens haar dan ook een positieve vrijheid zijn.

Op dit al te abstracte, formele aspect van de negatieve vrijheid heeft reeds menig filosoof gewezen. De reeds genoemde Russische filosoof Nikolaj Berdjaev stelde: “de formele inhoudsloze en negatieve opvatting der vrijheid houdt een gif in zich verborgen” (Berdjaev 1934, 136), terwijl Ronald Commers ooit optekende dat de negatieve vrijheid ons bestaan maar blijft “verkankeren” (Commers 1995, 26).

Enkele jaren geleden nog maakten Frits de Lange en Evelin Tonkens gelijkaardige kritische bedenkingen bij de abstracte, formele negatieve vrijheid. In hun respectievelijke bijdragen voor de bundel *Moderne levens lopen niet vanzelf* – die een evaluatie biedt van een Nederlands overheidsrapport – lezen we dat een “voluntaristisch individualisme” aan de grondslag ligt van het betreffende overheidsrapport dat de mensen paait met een lofzang op keuzevrijheid, maar voorbij gaat aan het feit dat diverse sociale groepen (allochtonen, kansarmen, laagopgeleiden en ouderen) in werkelijkheid gelimiteerd zijn in hun keuzemogelijkheden; “dat er een discrepantie bestaat tussen de wens tot keuzevrijheid en de realiteit die nog niet alle keuzemogelijkheden biedt” (Tonkens 2006, 51).

Dit is het sinistere gevolg van een negatieve vrijheidsvisie waarbij enkel het domein van de vrijheid telt en waarbij de reële keuzemogelijkheden los gekoppeld worden van de eigenlijke vrijheid zelf. Een discours dat de keuzevrijheid looft, zou

nooit voorbij mogen gaan aan de realiteit van keuzemogelijkheden (De Lange 2006, 27-43).

Niet enkel blijkt negatieve vrijheid in de praktijk voor grote groepen mensen te abstract en onbenut te zijn; het is een vrijheid die ook heel nefast kan zijn, omdat je onder het mom van het schadebeginsel en het motto “alles mag, niets hoeft” heel wat gedragingen kunt rechtvaardigen die zelfdestruïf en vanuit moreel en maatschappelijk oogpunt niet enkel te betreuren, maar ook te bestrijden zijn.

In de praktijk zie je dat vaak en dat komt misschien wel het meest prangend naar voren als het gaat om verslavingen. Volgens de negatieve vrijheidsvisie is het bijvoorbeeld de vrijheid van de verslaafde om zichzelf in de vernieling te helpen, zolang hij anderen daarbij maar niet schaadt. Wanneer het individu zichzelf op een of andere wijze in een lastig parket zou brengen, zoals bijvoorbeeld door een verslaving, dan mag men niet ingrijpen, omdat dan de vrijheid van het individu aangetast wordt. Dan rest de samenleving als enige middelen “goede raad, inlichtingen, pogingen om iemand te overhalen, en iemand uit de weg gaan” (Mill 1986, 151).

Het klinkt cru, maar inderdaad heerst in de samenleving vaak de opvatting dat wie verslaafd is een vrije keuze maakt en dat die keuze gerespecteerd moet worden. Je kon dat bijvoorbeeld her en der lezen toen Amy Winehouse stierf: een teveel aan talent en een teveel aan vrijheid, zo luidde het in de necrologieën. Maar wat voor een vrijheid was dat dan wel? Vrijheid als zelfdestructie. Wat is de vrijheid van de verslaafde?

Ik vind het nogal een wrede samenleving waarin de verslaafde vrij genoemd wordt. Dan blijven we toch blind voor de ernst van het probleem, voor het feit dat aan de grondslag van het uiterlijke gedrag heel wat verknechtende factoren liggen, van externe en interne, van maatschappelijk of psychologische aard. Zelfdestructie is geen vrijheid, maar altijd de ondergang van de vrijheid.

Toen bijvoorbeeld Jan Palach zichzelf in brand stak naar aanleiding van het neerslaan van de Praagse Lente, was dat een daad van protest. Het was geen *vrije* daad, maar een daad om net het gebrek aan vrijheid aan te klagen. Niet door psychische verslavende factoren, maar verknecht door het verdrukkende communistische systeem zag Palach zich genoodzaakt om zichzelf in brand te steken. En hetzelfde geldt voor Mohammed Bouazizi, de Tunesische straathandelaar die de Arabische lente op gang trok door zichzelf in brand te steken. Was het zijn *vrije* keuze om zich in brand te steken? Is iedereen *vrij* om met zichzelf te doen wat hij wil? Of was die man net verknecht en beknót in zijn vrijheid om zichzelf te vormen? Beknót door de maatschappij waarin hij leefde?

In de negatieve vrijheidsvisie is het heel moeilijk om te erkennen dat aan de basis van zelfdestruïf gedrag onvrijheid ligt en maar al te vaak worden we

daarmee geconfronteerd. Enkele maanden geleden doken bijvoorbeeld verontrustende berichten in het nieuws op dat steeds meer Vlaamse jongeren zelfmoord pleegden. Elke week was er wel één geval dat het nieuws haalde. In een opiniestuk in De Standaard klaagde een professor terecht aan dat er wel iets fout moest zijn. Wat was er aan de hand? Hoe komt het dat die jongeren uit het leven stappen? Scheelt er iets met de toekomstverwachtingen van de jeugd? En, zo besloot de professor in kwestie, waarom zien die studenten zich genoodzaakt om “de laatste vrijheid” die ze hebben te gebruiken.

Maar over welke vrijheid gaat het hier nog? Dat is toch wel een erg wrange vrijheidsvisie. Er is duidelijk wat aan de hand. Deze jongeren verliezen hun geloof in het leven dat voor hen ligt, of dat nu te wijten is aan psychische of maatschappelijke factoren. Maar zo’n wanhoopsdaad, is dat vrijheid? Volgens mij wijst dat toch eerder op onderliggende, verknechtende factoren, waardoor mensen plots het gevoel hebben dat ze *niet anders kunnen*. En zonder de mogelijkheid om *anders te kunnen*, is er ook geen vrijheid. Vandaar ook dat de Duitse filosoof Max Scheler, waarover meer in het volgende deel van dit artikel, terecht benadrukte dat vrijheid fundamenteel verbonden is met de eigen machtigheid en het bewustzijn van het eigen vermogen om dingen te doen en anders te kunnen doen, terwijl onmacht positief correleert met onvrijheid. Voor die subtiliteit en complexiteit blijft de negatieve vrijheid vooral blind. En dan gaan we vrijheid noemen wat eigenlijk onvrijheid is. Je kan pas vrij zijn in de vrije ruimte, als de mogelijkheden en kansen daarin benut kunnen worden. Als zij geen dode letter of abstracties blijven.

Een bijkomend gevaar van de negatieve vrijheid die al te abstract en zelfdestructief kan blijken te zijn, ligt in het feit dat mensen uiteindelijk het belang van vrijheid zelf gaan loochenen. De kloof tussen de abstracte, theoretische, formele vrijheid en de werkelijkheid mag niet te groot worden. En dat, niet enkel omwille van het welzijn van net de zwakkeren, de hulpbehoevenden en de kansarmen die de formele rechten niet ten gelde kunnen maken, maar ook omwille van de samenleving zelf en de stabiliteit in die samenleving. Wanneer de kloof tussen de theoretische vrijheid en de praktijk te groot is, dan creëert dat namelijk een gevaarlijk spanningsveld. Het vormt, zoals de reeds aangehaalde Max Scheler opmerkte, de basis van maatschappelijk ressentiment dat kan leiden tot een afkeer van vrijheid zelf, van democratische waarden en zo een totalitair regime kan rechtvaardigen. Scheler meende dat op te merken in het Duitsland van de jaren ’10 en ’20 van de vorige eeuw en gezien de latere ontwikkelingen kunnen we stellen dat hij niet helemaal ongelijk had.

Bovendien hebben verschillende andere grote denkers reeds gewezen op dit fenomeen waarbij negatieve vrijheid leidt tot een afkeer en angst van vrijheid. In de eerste plaats kan verwezen worden naar Fjodor Dostojevski, die in *De gebroe-*

ders *Karamazov* optekent dat vrijheid een vloek en last kan zijn. Als niemand je wat in de weg legt, word je immers ook vaak aan je lot overgelaten. En zulk een vrijheid weegt de mens te zwaar, waardoor hij maar wat graag knielt voor een externe autoriteit die deze last zal overnemen. In ruil voor veiligheid en bescherming.

Jean-Paul Sartre – wiens wereldbeeld fundamenteel door Dostojevski is beïnvloed – noemde dat later kwade trouw. De mens wil de verantwoordelijkheid niet die met de vrijheid komt en dus geeft hij die vrijheid uit handen. Maar wie de vrijheid uit handen geeft, geeft zichzelf uit handen. Zo iemand is te kwader trouw. Iets gelijkaardigs merkte ook de Russische schrijver Aleksander Herzen op. Volgens Herzen draagt de mens liever het juk van de slavernij dan een teveel aan vrijheid te moeten verduren (Herzen 1956, 591).

Naast Sartre liet ook de Duitse filosoof en psycholoog Erich Fromm zich inspireren door Dostojevski's vrijheidsvisie en wijdde hij een van zijn belangrijkste boeken aan dit fenomeen van de angst voor vrijheid. Ook bij Fromm zie je dat vrijheid en geluk niet probleemloos samengaan. In een vrije ruimte voelt het individu zich vaak alleen. Hij weet niet wat hij met al die keuzes en kansen aanvangen moet – als hij er al iets mee aanvangen kan. Aldus raakt hij vertwijfeld en vervreemd van zichzelf. Het ressentiment en de angst voor de vrijheid bekruipten hem. “The frightened individual seeks for somebody or something to tie his self to; he cannot bear to be his own individual self” (Fromm 2004, 130).

Aldus kan een omgekeerd *totalitarian argument* geformuleerd worden – daartoe gaf ik al een aanzet in *De verovering van de vrijheid*, maar dat komt in meer uitgewerkte vorm naar voren in mijn proefschrift *Freedom and Persons*. Het is populair om positieve vrijheid als een wegbereider van het totalitarisme te zien en onder andere Berlin, Kolakowski en Quentin Skinner hebben dat heel expliciet gedaan. Als positieve vrijheid draait om zelfmeesterschap en daarvoor soms externe inmenging nodig kan zijn, wie bepaalt om welk meesterschap het gaat en welke inmenging gerechtvaardigd en “vrijheidsvergrotend” is? Een despoot of externe autoriteit kan daar makkelijk misbruik van maken en zijn eigen visie en wil opleggen aan de onderdanen of ondergeschikten. “Those who imagine that human nature has an essence, and thereby hold that there is just one goal to which we all ought to commit ourselves, tend to bully or at least to behave self-righteously towards those of more pluralist allegiances” (Skinner 2002, 243).

Die kritiek op positieve vrijheid is om verschillende redenen niet terecht. Zonder daarop verder te willen en kunnen ingaan, moet opgemerkt worden dat die kritiek het belang van autonomie in positieve vrijheid over het hoofd ziet. Alleszins is het relevant om op te merken dat ook negatieve vrijheid, ongewild, maar wel rechtstreeks tot minder in plaats van meer vrijheid kan leiden en ook tot minder vrijheidsliefde. Het is dit fenomeen waar zowel Dostojevski als Fromm en

Scheler expliciet op wijzen en dat eigen is aan het manco van een al te abstract, formeel vrijheidsbegrip.

## Vrijheid en vermogens

Gezien het feit dat concrete onvermogens ertoe leiden dat formele rechten niet benut kunnen worden, leggen pleitbezorgers van positieve vrijheid vaak expliciet de klemtoon op het belang van deze (on)vermogens. Om een *master of one's own* te zijn volstaat negatieve vrijheid niet: de bovengenoemde kansarme of de verslaafde is in positieve zin onvrij, want onmachtig om de interne of externe factoren te overkomen die het aanwenden van zijn rechten en vrijheden in de weg staan.

Dat een gebrek aan macht of vermogens een directe rem zet op de persoonlijke vrijheid is een centraal motief in het denken van Max Scheler. Zowel in zijn geschriften over liefde en ressentiment als in zijn ethiek, politieke filosofie en metafysica benadrukt Scheler dat negatieve vrijheid slechts onbepaaldheid is, maar onbepaaldheid nog geen werkelijke vrijheid: werkelijke vrijheid is de eigen machtigheid van het individu om vorm en zin te geven aan zijn eigen bestaan. Daarin is Scheler sterk geïnspireerd door Spinoza's (positieve) vrijheidsbegrip:

Es gibt keine Freiheit zum Guten oder Bösen, sonder *ein Wesen ist in dem Maße gut und vollkommen, als es frei ist* – und das heißt für Spinoza immer: soweit als es selbsttätig und mächtig ist, und nicht leidend und ohnmächtig. (Scheler 1976, 178)

Vrij is een mens in die mate waarin hij zichzelf kan zijn, zijn persoon kan ontwikkelen en vorm kan geven aan zijn eigen leven. Het is, met andere woorden, het vermogen tot zelfrealisatie, zoals dat door veel aanhangers van positieve vrijheid verdedigd is.<sup>2</sup> Andermaal wordt daarbij benadrukt dat louter de afwezigheid van externe obstakels (negatieve vrijheid) geen voldoende garantie is om in staat te zijn jezelf te zijn, te ontwikkelen, te realiseren (positieve vrijheid); hetgeen Scheler vooral als een dwaalredenering van het liberalisme ziet. “Der Liberalismus hat den tiefen Irrtum zur Grundlage, daß Befreiung von äußeren Faktoren frei mache: frei im positiven Sinne!” (Scheler 1957, 164).

Dat negatieve vrijheid niet volstaat om van ware vrijheid te spreken blijkt uit een voorbeeld dat Scheler zelf aanhaalt. Scheler merkt op dat je mensen niet meer autonomie of politieke vrijheid bezorgt door ze louter stemrecht te geven,

2. Het begrip zelfrealisatie is zeker niet ongecontesteerd, maar op deze problematiek kan hier niet dieper ingegaan worden. Voor een uitgebreidere bespreking ervan verwijs ik naar *Freedom and Persons*.



wanneer niet ook een emancipatie op intellectueel vlak daaraan gekoppeld is. Wat hebben een vrouw of een kansarme aan het recht om te stemmen, als zij onvoldoende geïnformeerd, geschoold, geëmancipeerd zijn? Een stem, zonder te weten hoe die te gebruiken? (Scheler 1957, 165).

Keuzevrijheid is nog geen keuzevermogen, laat staan keuzeblijheid. Het is een vaststelling die uitgebreid aandacht krijgt in *De verovering van de vrijheid*. Onder andere verwijs ik naar psychologisch en markteconomisch onderzoek, zoals dat van Barry Schwartz, waaruit blijkt dat een maximalisatie van het aanbod (keuzevrijheid) een contraproductief effect kan hebben op de keuzevermogens van het individu.

Ook wat betreft de seksuele bevrijding die de afgelopen decennia op fundamentele wijze invloed heeft uitgeoefend op de Westerse maatschappij, kan opgemerkt worden dat een eenzijdige focus op het uitbreiden van (keuze)vrijheden niet noodzakelijk hand in hand gaat met meer vaardigheden of vermogens (een betere seksuele beleving). Het is een casestudy die in *De verovering van de vrijheid* al uitgebreid aan bod komt, maar die het zeker verdient om nog afzonderlijk uitgewerkt te worden.

De seksuele revoluties stonden veelal in het teken van het uitbreiden van de negatieve vrijheid, met als gevolg ook een uitbreiden van de negatieve uitwassen van die vrijheid. Als je stelt dat op het vlak van seksualiteit iedereen maar moet doen wat hij of zij wil, zonder dat er voldoende geïnvesteerd wordt in seksuele voorlichting en educatie, krijg je situaties waarbij er in de theorie wel seksuele vrijheden gelden, maar in de praktijk ook heel wat onwetendheid en onkunde die een concrete rem zetten op de seksuele vrijheid. Dat kan gaan van vooroordelen over bijvoorbeeld homoseksualiteit tot onwetendheid over seksueel overdraagbare aandoeningen. Daarnaast blijkt ook dat de overtuiging dat louter marktmechanismen wel voor een zekere zelfregulering van de seksuele vrijheid zullen zorgen problematisch, aangezien net deze mechanismen in de praktijk heel wat vormen van seksuele onvrijheid in stand houden en misschien zelfs bevorderen.

In een interessante studie wijst Sharif Mowlabocus onder andere op het feit dat de zogehete vrijheid van de *gay porn* een rem zet op de uitoefening van de eigen vrijheid en identiteitsvorming van homoseksuelen (waarin uiteraard een parallel schuilt met andere vormen van pornografie). Ook al wordt een beroep gedaan op de vrijheid van meningsuiting, creativiteit of seksualiteit (of welke vrijheid ook) om zulke *gay porn* te rechtvaardigen, vrijheid wordt er niet altijd mee uitgebreid.

[T]he exact opposite is occurring in gay cyberspace. Gay-porn is securing the perimeters of gay identity, forming ever more impenetrable boundaries and validating a set of identifications and practices at the expense of all others [...] One does little to challenge hegemonic norms or to liberate sexuality. (Mowlabocus 2007, 71)

Ook op andere vlakken blijkt de relatie tussen vrijheid en seksualiteit heel wat problematischer dan een louter neoliberaal discours zou toelaten te erkennen. Monzini heeft onder andere een scherpe kritiek geformuleerd op de opvatting dat sekstoerisme of de commerciële exploitatie van seks niet enkel mogelijk is dankzij (negatieve) vrijheid (i.e. de afwezigheid van verboden en geboden), maar ook die vrijheid vergroot. Dit is niet de triomf van de vrijheid of de vrije markt. “The prostitution market that revolves around sexual desire is based on a business structure of exploitation. [...] The only person to be ‘liberated’ is the one who pays” (Monzini 2005, 20).

Iets gelijkaardigs werd ook opgemerkt door andere auteurs, waarbij expliciet de negatieve, louter formele of individualistische vrijheid met de vinger wordt gewezen. We hebben nood aan een meer sociaal, rechtvaardig, relationeel vrijheidsbegrip. Negatieve vrijheid is niet enkel voor mensen soms te abstract en formeel, maar soms is zij ook de vrijheid van de sterke (zij die wel de afwezigheid van externe bepalingen tot hun eigen voordeel kunnen aanwenden) ten koste van de zwakke. Zelfs Berlin erkende dat: “Freedom of the pike is death for the minnows” (Berlin 1969, 124).

Ook op het vlak van de seksuele vrijheid en de commerciële exploitatie die door deze vrijheid gerechtvaardigd wordt, kan dus opgemerkt worden dat een mate van negatieve vrijheid niet zelden over de (onvrije) rug van de ander wordt gerealiseerd. “Freedom means the triumph of markets over most of the globe and the concomitant individual privilege of consumption” (Jakobsen & Lapovsky Kennedy 2005, 251). Het is veelal de vrijheid van de rijke, blanke man: een vrijheid, zo men wil, die geconsumeerd wordt in plaats van veroverd.

Dit zijn maar enkele observaties betreffende een zeer omvattende, maar ook complexe materie die op vele manieren naar de kern van onze huidige maatschappij grijpt. Een uitgebreide analyse daarvan is noch het onderwerp van *De verovering van de vrijheid*, noch van dit artikel. Desalniettemin tonen deze observaties, hoe beperkt ook, twee belangrijke zaken aan.

Ten eerste: negatieve vrijheid is wel degelijk een fenomeen dat een belangrijke stempel zet op onze maatschappij. Het klinkt enerzijds ongetwijfeld als een boutade of boude uitspraak om te beweren dat we in tijden van negatieve vrijheid leven. Anderzijds kan men wel opmerken dat een dergelijke observatie in de lijn ligt van bijvoorbeeld Tony Judts analyse (zie *Het land is moe*) van de uitholling van de sociaaldemocratie in de afgelopen dertig jaar en de opkomst van het neoliberalisme. In zijn niet onbesproken *Identiteit* stelt psycholoog Paul Verhaeghe dat het neoliberalisme in te veel segmenten van het maatschappelijke leven is doorgedrongen en daarmee wordt het paradigma van sterken en zwakken, succesvollen en verliezers, van snoeken en witwassen alomtegenwoordig. Met het neoliberalisme komt ook de negatieve vrijheid, zoals ook recentelijk nog Raymond Plant

opmerkte: neoliberalisme is “a legal framework which essentially protects negative freedom” (Plant 2012, 11).

Ten tweede tonen de korte aantekeningen bij de seksuele vrijheid die we de afgelopen decennia verworven hebben – zonder daarmee de verdienste ervan te willen trivialisieren – dat negatieve vrijheid heel wat uitwassen met zich meebrengt die uiteindelijk heel wat onvrijheid inhouden. Ze onderstrepen met andere woorden het manco van de negatieve vrijheid: de afwezigheid van externe restricties en belemmeringen kan voor sommigen heel voordelig blijken te zijn, anderen (de witwassen, de kansarmen, de hulpbehoevenden) ontbreekt het aan de vermogens om het hoofd te bieden aan de problemen die met die afwezigheid gepaard gaan. Zij zijn de underdogs van de negatieve vrijheid.

Onder andere in de capabilities approach van Martha Nussbaum – vandaag de dag waarschijnlijk het meest omvangrijke en bekende sociaal-politieke filosofische programma dat steunt op een positief vrijheidsbegrip – wordt daardoor het belang van deze vermogens (*capabilities*) benadrukt. Niet formele rechten, maar concrete vaardigheden vormen de menselijke vrijheid.

Uiteraard dient daarbij de vraag gesteld te worden over welke vaardigheden het dan gaat. Welke vaardigheden zijn nodig om van positieve vrijheid te kunnen spreken? Het spreekt immers voor zich dat niet elk vermogen vrijheidsvergroten genoemd kan worden, terwijl niet elk onvermogen een aantasting van de persoonlijke vrijheid genoemd mag worden. Dat was al spottend opgemerkt door de Nederlandse filosoof en politicoloog Hans Blokland: “Het is tamelijk zonderling het mij onaangename klimaat in Nederland of mijn onvermogen over de Maas (ter hoogte van Rotterdam) te springen als een aanslag op mijn vrijheid te beschouwen” (Blokland 1995, 48).

Het is een probleem en vraagstuk waarop ik ook wijs in *De verovering van de vrijheid*. Ik spreek er van zingevende vermogens: het gaat om die eigenschappen die noodzakelijk zijn om zelf vorm en zin te geven aan je eigen persoon en leven. Tegelijkertijd achterwaarts en voorwaarts met je duimen draaien hoort daar meer dan waarschijnlijk niet bij. Het bezit van bepaalde financiële en intellectuele vermogens ongetwijfeld wel, aangezien een gebrek aan middelen of kennis mensen concreet belemmert in de uitoefening van de vrijheid: in het vormen van hun eigen leven en persoon.

Via deze term – zingevende vermogens – kom ik ook bij het begrip levenskunst en hoe dat zich verhoudt tot positieve vrijheid (en zingeving). Hoewel levenskunst als begrip, net zoals zelfrealisatie (en een authentiek, autonoom zelf), enigszins problematisch lijkt, hoeven we niet in metafysische of ontologische speculatie te vervallen om de claim hard te maken dat vrijheid concrete vaardigheden vergt die het mogelijk moeten maken om aan het stuur van ons eigen leven te staan (*a master of one's own*) en dat iemand met meer vaardigheden beter in staat

is om het schip van zijn leven te besturen dan iemand zonder bepaalde vaardigheden.

Dezelfde problematiek staat ook centraal in Nussbaums *Mogelijkheden scheppen*. De Amerikaanse filosoof probeert een lijst van essentiële *capabilities* – een eigen uitwerking van wat Amartya Sen *substantiële vrijheden* heeft genoemd – op te stellen, zonder dewelke een rechtvaardige, vrije samenleving waarin zoveel mogelijk mensen een respectvol, waardig en waardevol leven kunnen opbouwen, niet kan. Deze vaardigheden zijn zowel van interne (intellectuele, emotionele) als externe (sociale, economische, politieke) aard. Men kan bedenkingen maken bij deze lijst (Nussbaum erkent zelf dat de lijst niet exhaustief is), zonder daarmee de relatie tussen vrijheid en (sommige) vermogens zelf te betwijfelen.

Het is geen toeval dat Nussbaum, net zoals veel pleitbezorgers van de positieve vrijheid, ook de klemtoon legt op onderwijs als fundamentele basis voor het verwerven van die vermogens die noodzakelijk zijn om positief vrij te kunnen zijn. Dat is ook zo bij Scheler of andere personalistische denkers die hun positief vrijheidsbegrip direct verbinden aan een *philosophy of education*.<sup>3</sup> Onderwijs ligt aan de basis van het in stand houden en verwerven van al onze vrijheden. “Als wij vrijheid en onafhankelijkheid in stand willen houden, is onderwijs noodzakelijk” (Nussbaum 2012, 211).

Anders dan bijvoorbeeld Rousseau beweerde geloven personalistische denkers als Marcel en Scheler, en aanhangers van de *capabilities approach*, niet dat vrijheid een geboren eigenschap is. Vrijheid moet verworven, veroverd worden. Vrijheid is, zoals Scheler opmerkte steeds “nur *relativ*, sie ist ein Wirken” (Scheler 1957, 174). Of met de woorden van Marcel:

Men moet veeleer zeggen dat ieder van ons zichzelf tot een vrij mens moet maken, dat hij in de mate waarin hem dat mogelijk is een nuttig gebruik moet maken van de structurele omstandigheden [die] de vrijheid mogelijk maken. Met andere woorden: vrijheid is iets wat veroverd moet worden, een verovering die dan altijd gedeeltelijk, precair en betwist is. (Marcel 1969, 149)

## Vrijheid en verveling

Hiermee komen we ook uit bij de problematiek van de verveling en de passiviteit, die niet toevallig een centrale plaats inneemt in de eerste hoofdstukken van *De verovering van de vrijheid*. Verveling en vrijheid staan immers op gespannen voet. Daarmee wil ik niet zeggen dat verveling het tegendeel is van vrijheid; wel dat

3. Over deze personalistische denkers die zich expliciet over de vraag van het onderwijs en de relatie tot vrijheid hebben gebogen (zoals Maritain en Buber) valt meer te lezen in *Freedom and Persons*.

verveling een negatieve invloed kan hebben op onze vrijheid, net zoals zingevende vermogens (*capabilities*) een positieve invloed kunnen hebben op onze vrijheid (zonder daarmee vrijheid te willen gelijkstellen aan deze vermogens zelf).

Dat is een belangrijk onderscheid, te meer daar veel debatten omtrent, en kritieken op, positieve vrijheid draaien rond het thema van zelfrealisatie, de identificatie en verwarring van vrijheid met andere begrippen (zoals zelfrealisatie, moreel handelen, etc.). Het is net om die verwarring te vermijden en te anticiperen op de bestaande en mogelijke kritieken op de positieve vrijheid belangrijk om vrijheid te onderscheiden van factoren die vrijheid kunnen vergroten of verkleinen. Tot de eerste reken ik de zingevende vermogens of *capabilities* (waaronder ook onderwijs, zonder dat onderwijs vrijheid *is*), tot de tweede onder andere verveling en lethargie.

Uiteraard gaat het daarbij niet om een banaal of alledaags vervelen, maar wel om een vorm van verveling – *ennui* of *Langweile* – waarmee een soort existentiële crisis gemoeid gaat, zoals die onder andere in de literatuur meesterlijk door Ivan Gontsjarov is verwoord in *Obломov*. De crisis van de verveelde, luie mens is een diepe zingevingscrisis. Hij ziet geen zin meer in het leven, in het waarom van zijn doen en laten. Daardoor laat hij steeds meer, doet hij steeds minder om uiteindelijk niet meer te weten waarom hij ook nog maar iets zou moeten doen.

Als vrijheid inderdaad, zoals Scheler en Marcel beweren, een werken, een doen en een veroveren is; intrinsiek verbonden aan het verwerven van vaardigheden (vrijheid als een *exercise-concept*, zoals Charles Taylor het verwoordde), dan is de verveelde mens onvrij in zijn onwil of onmacht om aan het werk te gaan, om iets te doen, laat staan vorm en zin te geven aan zijn leven.<sup>4</sup>

Vladimir Jankélévitch is een van de weinige filosofen die expliciet de link tussen vrijheid en verveling hebben gelegd. Françoise Schwab schrijft in haar inleiding tot Jankélévitch's verzamelbundel *Philosophie Morale* dat de verveling als ziekte van de tijd ook als “la peur de la liberté” (geciteerd in: Jankélévitch 1998, 22) opgevat kan worden. “La peur de la liberté – au sens d’un arbitraire illimité – sans liberté authentique ni limite montre la profondeur de la maladie métaphysique de l’ennui” (Jankélévitch 1998, 821).

Naast Jankélévitch hebben evenwel nog verscheidene andere filosofen erop gewezen dat verveling niet zomaar een banaal fenomeen is, maar een zingevingscrisis – de Nederlandse filosoof Awee Prins vatte het in zijn fenomenologie van de verveling mooi samen in de zin: “De verveling lijkt wel een ontkenkend antwoord te zijn op de vraag of er een leven is vóór de dood. In de verveling gebeurt niets, is niets gaande” (Prins 2007, 27) – waarin begrippen als onmacht en onvermogen

4. Dat komt ook heel paradigmatisch naar voren in een ander Russisch meesterwerk, namelijk in de ondergrondse mens van Dostojevski, bij wie de verveling ook heel duidelijk verknicht en samengaat met een zingevingscrisis.

veelal een centrale rol spelen. Levinas verwoordde het ooit aldus (en erg Jankélévitchiaans):

Luiheid (ennui) is een machteloze en vreugdeloze afkeer van het zijn zelf als last. Het is een angst voor het leven. [...] De zijns-tragedie die zij openbaart is er des te erger door. Zij is toekomst-moeheid. Het beginnen spreekt haar niet aan als een kans om weer bij te komen, als fris en vreugdevol ogenblik. (Levinas 1988, 35)

Machteloosheid, onmacht, een gebrek aan kracht om de vrijheid te dragen of te verwerven. De verveelde mens kan of wil niet aan het stuur van zijn leven staan en dat zorgt, zo stelt Jankélévitch niet zonder reden, niet enkel voor een existentiële, maar ook een moreel probleem: “L’ennui c’est donc la valeur tarié” (Jankélévitch 1963, 133). Er is geen streven naar vrijheid of zingeving, de toekomst spreekt voor de verveelde mens enkel nog in de verleden tijd. De tijd van de verveelde mens is *le temps perdu*. De verveelde mens vult zijn tijd niet, “il s’agit de le passer” (Jankélévitch 1963, 155).

Ook in *Oblomov* komt dat – zowel het doelloos verstrijken van de tijd, als de onmacht om *one’s own master* te zijn en de daarmee gepaard gaande existentiële vertwijfeling – letterlijk aan bod, daar waar het gelijknamige hoofdpersonage zich de vraag stelt of het leven überhaupt wel een zin heeft en of zijn verveelde lethargie wel een schuldig verzuim is. Daarbij beweert Oblomov wel eens dat het nietsdoen in niets verschilt van het iets doen. Het is allemaal even onzinnig, ijdelheid en vergeefs. “Zijn dat [mensen die actief proberen zin te geven aan het bestaan] soms geen doden? Slapen zij soms niet hun leven lang op hun stoel? Waarom ben ik schuldiger dan zij...” (Gontsjarov 2004, 267).

De verveling is een onverschillige ontkenning van de zin van het leven. Het is de wereld “où toutes choses s’enveloppent du voile gris de l’indifférence” (Jankélévitch 1963, 72). Aangezien vrijheid in positieve zin nauw verbonden is met zingevende factoren en vermogens, bestaat er dus wel degelijk een spanningsverhouding tussen vrijheid en verveling. De ziekte van de verveling is de angst en afkeer voor de vrijheid, voor het leven zelf met al zijn kansen en bedreigingen, mogelijkheden en mogelijke mislukkingen. Echte vrijheid is niet de vrijheid van de verveelde of verslaafde, van de onmachtige of onwillende. Echte vrijheid is positief: verbonden aan het intern en extern bepaalde vermogen om een waardig en zinvol leven te leiden. Vrijheid is een werkwoord, een doen. Zo niet, dreig je vrijheid te verwarren met een abstractie ervan.

De meesterlijke roman van Gontsjarov gunt ons niet enkel een blik op de diepgaande existentiële problematiek van de verveling, maar ook op het failliet van de negatieve vrijheid. Oblomov is immers een bij uitstek negatief vrij iemand: hij is immers de heer en niet de lijfeigene, de geschoolde en niet de analfabeet, de

rijke en niet de pauper. “Als er iemand zou kunnen genieten van de vrijheid, dan hij wel” (Dobroljoebov 1995, 38) merkte ooit de Russische criticus Nikolaj Dobroljoebov op. Oblomov heeft in principe de materiële mogelijkheid om te handelen: het politieke en intellectuele klimaat was dan weliswaar vreselijk verstikkend in de tijd waarin de roman zich situeert, maar sociaaleconomisch kon Oblomov ondanks de algemene terugval van de adellijke rijkdom en zijn kleine (opgeblazen) financiële beslommeringen niet klagen. Als vrijheid de afwezigheid van externe belemmeringen of restricties is, dan was Oblomov in grote mate een vrij mens.

Wie echter de mening is toegedaan dat vrijheid meer is dan de afwezigheid van externe restricties en belemmeringen, maar eerder de aanwezigheid van concrete persoonlijke vermogens, zal beter in staat zijn om te erkennen dat Oblomov een onvrij man was. Oblomov is geen *master of his own*: hij is een gevangene en slachtoffer van zichzelf. Onmachtig om het heft van zijn eigen leven in handen te nemen. Geen boegbeeld van vrijheid, maar een slachtoffer van een gebrek aan zingevende vermogens; van een *capability*-falen. Dat de negatieve vrijheid niet toelaat om de complexiteit en zelfs tragiek van Oblomovs situatie te erkennen – zoals dat ook het geval is met de situatie van al diegenen voor wie negatieve vrijheid abstract of zelfdestructief blijkt te zijn – toont andermaal aan dat vrijheid meer is of meer vergt dan louter de afwezigheid van externe belemmerende factoren.

## Conclusie

De vaststelling dat een individu niet meteen vrij is wanneer niemand anders hem wat in de weg legt en dat wel degelijk concrete vermogens en vaardigheden vereist zijn om te vermijden dat de menselijke vrijheid louter een dode letter is – en dat het verwerven van die vaardigheden (en het verwerven van vrijheid zelf) een actief, zelfs zingevend proces is – laat ons toe om een vrijheidsparadigma op te stellen dat genuanceerder is dan louter negatieve vrijheid.

In dat paradigma bevindt zich aan de ene zijde de onvrijheid, die positief correleert met fenomenen als existentiële onmacht (in heel diverse verschijningsvormen, gaande van onwil, onwetendheid tot onkunde en ook ongeschooldheid of een maatschappelijk achtergestelde positie), onverschilligheid, passiviteit en verveling, zelfdestructie (of ook zelfvervreemding). Aan de andere zijde bevindt zich de vrijheid, die positief correleert met de eigen macht om zelf vorm te geven aan het eigen leven (andermaal in heel diverse vormen), i.e. de essentiële *capabilities* of zingevende vermogens, een betrokken en actief streven dienaangaande (vrijheid als een *Wirken*), zelfrealisatie of zelfmeesterschap.

Dat paradigma vergt uiteraard de nodige conceptuele aanscherping en een concrete invulling aan de betrokken begrippen. Maar alleszins wijst het paradigma op een complexiteit van het vrijheidsbegrip voorbij de loutere negatieve definiëring. Het laat ons ook beter toe om te beseffen dat vrijheid moeilijk is, een verworvenheid en geen gegevenheid, maar ook bijzonder waardevol.

## Bibliografie

- Berlin, I. 1969. "Two Concepts of Liberty." In I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, 118-172. Oxford/London/New York: Oxford University Press.
- Berdjaev, N. 1934. *De nieuwe middeleeuwen: Beschouwingen over het lot van Rusland en Europa*. Antwerpen: Die Poorte.
- Blokland, H. 1995. *Wegen naar vrijheid: Autonomie, emancipatie en cultuur in de westerse wereld*. Amsterdam: Boom.
- Commers, R. 1995. *De wijzen en de zotten: De moderniteit en haar filosofie*. Brussel: VUBPress.
- De Lange, F. 2006. "De burger als manager: Kanttekeningen bij het rapport Verkenning Levensloop." In *Moderne levens lopen niet vanzelf*, red. J. Dohmen & F. de Langhe, 27-43. Amsterdam: Humanistic University Press.
- Fromm, E. 2004. *Fear of Freedom*. London: Routledge.
- Gescinska, A. 2011. *De verovering van de vrijheid*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Gescinska, A. 2012. *Freedom and Persons: A Philosophical Inquiry into the Meaning of Human Agency in the Thought of Max Scheler and Karol Wojtyła*. Gent: Ghent University.
- Gontsjarov, I. 2004. *Oblomov*. Amsterdam: Maarten Muntinga bv.
- Herzen, A. 1956. *Selected Philosophical Works*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Jakobsen, J. & E. Lapovsky Kennedy 2005. "Sex and Freedom." In *Regulating Sex: The Politics of Intimacy and Identity*, red. E. Bernstein & L. Schaffner, 247-270. New York/London: Routledge.
- Jankélévitch, V. 1963. *L'aventure, l'ennui, le sérieux*. Paris: Aubier Montaigne.
- Jankélévitch, V. 1998. *Philosophie Morale*. Paris: Flammarion, 1998.
- Judt, T. 2011. *Het land is moe: Verhandeling over onze ontevredenheid*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Kolakowski, L. 1983. "Vrijheid en vrijheden." In L. Kolakowski, *Essays van Leszek Kolakowski*, 119-130. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Langeveld, A. & N. Dobroljoebov 1995. *Onze held Oblomov*. Heiloo: Reservaat.
- Lévinas, E. 1988. *Van het zijn naar de zijnde*. Baarn: Ambo.
- Marcel, G. 1969. *Om de menselijke waardigheid: Terugblik op mijn existentiële uitgangspunten*. Utrecht: Bijleveld.



- Mill, J.S. 1986. *Over vrijheid*. Amsterdam: Boom.
- Monzini, P. 2005. *Sex Traffic, Prostitution, Crime and Exploitation*. New York/London: Zed Books, 2005.
- Mowlabocus, S. 2007. "Gay Men and the Pornification of Everyday Life." In *Pornification: Sex and Sexuality in Media Culture*, red. S. Paasonen, K. Nikunen & L. Saarenmaa, 61-71. Oxford: Berg Publishers.
- Nussbaum, M. 2012 *Mogelijkheden scheppen: Een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling*. Amsterdam: Ambo.
- Plant, R. 2012. *The Neo-Liberal State*. Oxford: Oxford University Press.
- Prins, A. 2007. *Uit verveling*. Kampen: Klement.
- Scheler, M. 1957. "Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit." In *Schriften aus dem Nachlass I: Zur Ethik und Erkenntnislehre 155-177*. Bern/München: Francke Verlag.
- Scheler, M. 1976. "Philosophische Weltanschauung." In *Späte Schriften*, 73-182. Bern/ München: Francke Verlag.
- Skinner, Q. 2002. "A Third Concept of Liberty." *Isaiah Berlin Lecture: Proceedings of the British Academy* 117: 237-268.
- Tonkens, E. 2006. "Keuzevrijheid als rem op emancipatie: Waarom levensloopbeleid dreigt te bevestigen wat het wil bestrijden." In *Moderne levens lopen niet vanzelf*, red. J. Dohmen & F. de Langhe, 44-58. Amsterdam: Humanistic University Press.
- Van Oenen, G. 2005. "De actualiteit van Mills vrijheidsbegrip." *Wijsgerig perspectief* 45,4: 38-49.