

door Boudewijn de Bruin

## Versneden vrijheid

Over onbenutte mogelijkheden als meetbaar kapitaal

*De Academische Boekengids* 58, september 2006, pp. 13-14.

**Is de menselijke vrijheid in formules te vatten? Is zij absoluut of heeft zij een wisselkoers, zoals geld? Twee filosofen menen het antwoord op die vragen te hebben gevonden.**

Het Canadese Fraser Institute meet de economische vrijheid van ruim honderd landen op basis van belastingwetgeving en economische grootheden als inflatie en overheidsuitgaven. Deze index is heel precies, maar heeft een klein toepassingsbereik. Over mensenrechten, bijvoorbeeld, wordt weinig gezegd. De in de jaren negentig gebruikte 'Human Freedom Index' van het United Nations Development Programme had als doel de politieke vrijheid in VN-landen te vergelijken. Maar na aarzelende pogingen stapte men daarvan af omdat de gehanteerde definities conceptueel problematisch waren en moeilijk geoperationaliseerd konden worden.

Het is ook niet gemakkelijk. 'Vrijheid' is een abstract begrip dat je op velerlei wijzen kunt uitleggen. Bovendien ligt het niet op voorhand vast dat je de mate van vrijheid coherent zou kunnen vergelijken, laat staan kwantificeren.

Toch kan het! Dat beweren althans de filosofen Hillel Steiner, Ian Carter en Matthew Kramer. In de jaren zeventig van de vorige eeuw zette Steiner een zeer radicale benadering van vrijheidsmeting in gang. Hij analyseerde vrijheid als de mogelijke objectverplaatsingen die iemand in ruimte-tijd kan uitvoeren. Dat vrijheid met zo'n haast natuurkundige definitie kwantificeerbaar wordt, hoeft niet te verbazen. Maar het is natuurlijk zeer de vraag of deze definitie nog wel relevant is wanneer onze aandacht vooral uitgaat naar bijvoorbeeld de vrijheid van meningsuiting of die van godsdienst. Steiner, en later ook Carter en Kramer, doen er alles aan deze vraag bevestigend te beantwoorden. Of beter nog, zij laten zien dat naast de waarde van specifieke vrijheden (zoals van godsdienst) ook vrijheid in het algemeen waardevol is. Of dat nu wel of niet overtuigend is voor iemand die vrijheid ziet als zelfontplooiing of autonomie (om maar eens een paar alternatieven voor Steiners definitie te noemen), de originaliteit van de argumenten van de drie filosofen zal niemand onberoerd laten.

De eerste ingeving van Kramer is al briljant. Hij onderscheidt vrijheid en onvrijheid op zo'n manier dat onvrijheid niet direct het tegengestelde is van vrijheid. Vrijheid is alles wat je kunt doen. Onvrijheid is alles wat je niet kunt doen doordat een ander het je onmogelijk maakt. Als je niet naar je werk kunt doordat er sneeuw ligt, ben je dus niet-vrij om naar je werk te gaan. Maar je bent niet onvrij. Dat ben je bijvoorbeeld als er een treinstaking zou zijn en je op geen andere manier zou kunnen reizen.

Om dit precies te maken, introduceert Kramer twee postulaten. Volgens zijn 'vrijheidspostulaat' is een persoon  $P$  vrij om  $s$  te doen precies wanneer hij in staat is  $s$  te doen.

Zolang Kramer niet specificeert wat zo'n  $s$  kan zijn en wat het betekent dat iemand in staat is  $s$  te doen, helpt deze definitie ons natuurlijk weinig verder. Als  $s$  gelden ten eerste handelingen zoals naar iemand zwaaien, een bal wegtrappen, een petitie ondertekenen, een wandeling maken of een hand opsteken om voor een amendement te stemmen. Ten tweede gaat het, voor Kramer althans, om zaken die men in het Engels met de term 'becomings' aanduidt, in tegenstelling tot de 'actions' van de eerste soort, zoals brandweerman worden. Wat betekent het dan voor Kramer in staat te zijn zo'n handeling of becoming  $s$  uit te voeren? Zijn antwoord: zodra er voor persoon  $P$  ook maar één route tot  $s$  leidt, kunnen we zeggen dat  $P$  in staat is  $s$  te doen.

Volgens Kramers 'onvrijheidspostulaat' is een persoon  $P$  onvrij om  $s$  te doen precies wanneer aan de volgende twee voorwaarden is voldaan:

- 1) Of  $P$  nu probeert  $s$  te doen of niet, er is sowieso een derde persoon  $Q$  die door zijn handelingen of door zijn disposities om bepaalde handelingen te verrichten het voor  $P$  onmogelijk maakt  $s$  te doen;
- 2)  $P$  zou  $s$  kunnen doen als conditie 1) niet gold.

De eerste conditie laat duidelijk zien dat we iemand slechts dan onvrij kunnen noemen als hij door een derde persoon in zijn handelen beperkt wordt. In het bovenstaande voorbeeld ben je door de sneeuw niet onvrij om naar je werk te gaan. Maar je bent evenmin vrij dat te doen, want daartoe zou er, volgens het vrijheidspostulaat, een mogelijke route moeten leiden van huis naar werk en die is er nu niet, want die is door de sneeuw geblokkeerd.

Maar de crux van Kramers onvrijheidsanalyse ligt elders. Want naast daadwerkelijke handelingen kunnen ook disposities om zekere handelingen te verrichten vrijheidsbeperkend zijn. Kramer past zijn

analyse toe op de verhouding tussen vrijheid en dwang. Als een politieagent je op straffe van het inleveren van je auto vraagt je gordel om te doen, berooft hij je dan van een deel van je vrijheid? Sommige theoretici zeggen dat je na de uiting van dit dreigement nog steeds vrij bent om al dan niet autogordels te dragen, in ieder geval zolang de agent je auto niet in beslag genomen heeft. Maar Kramer lokaliseert de onvrijheid in het bestaan van de naar wij aannemen daadwerkelijk aanwezige disposities of voornemens van de politieagent dit dreigement ook echt uit te voeren, mocht je ongehoorzaam blijven. De bevoegdheid de auto te confisqueren, omvat precies het vermogen een handeling te verrichten die verder rijden onmogelijk maakt.

‘KRAMER ONDERSCHIEDT VRIJHEID EN ONVRIJHEID OP ZO’N MANIER DAT ONVRIJHEID NIET DIRECT HET TEGENGESTELDE IS VAN VRIJHEID. ALS JE NIET NAAR JE WERK KUNT DOORDAT ER SNEEUW LIGT, BEN JE NIET-VRIJ OM NAAR JE WERK TE GAAN. MAAR JE BENT NIET ONVRIJ.’

En dat niet alleen. In aansluiting op een suggestie van Steiner en een gedetailleerd uitgewerkt voorstel van Carter, laat Kramer zien dat de samenstelbaarheid (Eng. ‘compossibility’) van handelingen een beter analytisch perspectief biedt op dreigementen. Gegeven bovenstaand dreigement ben je weliswaar vrij je auto te houden, maar niet om dan ook verder je gordel af te laten. Autorijden zonder gordel is, onder dit dreigement, dus niet samenstelbaar.

Dat is allemaal analytisch briljant en geestig, maar is het ook politiek en maatschappelijk relevant? Met name in Carters *A Measure of Freedom* vinden we een uitgebreid bevestigend antwoord op deze vraag. Hij doet daar twee dingen. Ten eerste verschuift hij de gangbare preoccupatie met specifieke vrijheden, zoals de vrijheid van meningsuiting en van godsdienst, naar wat hij ‘overall freedom’ noemt. Anders dan deze terminologie wellicht suggereert, is dat niet totale vrijheid in de zin van absolute of algehele vrijheid, maar veeleer dé totale vrijheid waarover iemand op een zeker moment beschikt. Vrijheid vergelijken is, aldus Carter, het vergelijken van de totale vrijheid van bijvoorbeeld de gemiddelde Nederlander met de totale vrijheid van de gemiddelde Witrus. In Steiners fysicaïstisch-materialistische vocabulaire waarmee we begonnen, is je totale vrijheid dan zoiets als alle mogelijke objectverplaatsingen die je op een zeker moment kunt uitvoeren. Daaronder kunnen bijvoorbeeld alle mogelijke vormen van meningsuiting en religieuze rituelen vallen, het uitbrengen van een stem bij de gemeenteraadsverkiezingen en alles wat onder de specifieke politieke vrijheden geschaard wordt. Maar daarbovenop ook ogenschijnlijk onnozele vrijheden, zoals het rechts- of linksom door een kamer lopen en het bestellen van aardbeien- of vanilleijs. De totale vrijheid is dus zoiets als de som van alle specifieke vrijheden.

De beweging naar een expliciete behandeling van de totale vrijheid, die door Kramer overigens gekopieerd wordt en in feite op Steiner teruggaat, stelt Carter ten tweede in staat de vraag naar de waarde van vrijheid preciezer te stellen. Hij verwerpt de populaire opvatting van filosofen als Ronald Dworkin, Will Kymlicka en John Rawls dat de waarde van totale vrijheid louter en alleen ligt in de waarde van de specifieke handelingen die men vrij is te verrichten. Totale vrijheid is waardevol, zo gaat het argument, want dan kun je je mening uiten, Coca-Cola drinken in plaats van Pepsi en naar de kerk gaan. En dat zijn nu juist zaken die je waardevol vindt.

Nu is dat niet helemaal onzinnig volgens Carter, maar er ontbreekt iets. Totale vrijheid heeft namelijk ook ‘niet-specifieke’ waarde, zoals hij dat noemt. Iets heeft niet-specifieke waarde als de waarde niet geheel beschreven kan worden in termen van de waarde van de specifieke gevallen. Op vrijheid toegepast: iets in de waarde van de totale vrijheid kan niet gereduceerd worden tot het feit dat zoveel dingen die men vrij is te verrichten waardevol zijn. De waarde van vrijheid stijgt als het ware uit boven de waarde van de specifieke vrijheden. Natuurlijk is het waardevol dat je je mening kunt uiten of naar de kerk kunt gaan, maar ook als je die vrijheden helemaal niet waardevol vindt, zou het toch waardevol zijn om ze te hebben.

Nu vrijheid in de fysicaïstisch-materialistische definitie waardevol blijkt te zijn, is de relevantie van vrijheidsmeting zonneklaar. Volgens Carter is vrijheid het sociale distribuendum bij uitstek en is het dus van het hoogste belang te kunnen meten hoeveel vrijheid een individu bezit. De boeken van Carter en Kramer zijn dan ook niet alleen van belang voor politicologen en politiek filosofen, maar ook voor sommige beleidsmakers.

Maar tegen hun argumenten valt ook wel wat in te brengen. Volgens Kramers vrijheidspostulaat is een persoon  $P$  vrij om  $s$  te doen precies wanneer hij in staat is  $s$  te doen. Om de enorme impact van deze bedrieglijk simpele benadering in te zien, stellen we ons met Kramer voor dat persoon  $P$  zich bevindt in een cel zonder ramen, met dikke betonnen wanden en een vergrendelde stalen deur. Naast de deur bevindt zich een klein cijfertoetsenbord dat  $P$  kan gebruiken om de deur te openen. Hoe? Door een code van tweehonderd cijfers in te typen. Niet zomaar in willekeurige volgorde, maar uit alle mogelijke combinaties precies één code. En hij weet niet welke. Volgens Kramer is  $P$  in staat de cel te verlaten, want er is een route die tot het openen van de deur leidt. Dat  $P$  die route hoogstwaarschijnlijk niet zal nemen, doet daaraan volgens hem niets af. Want het is niet onmogelijk dat  $P$  per toeval net de juiste code intoetst en de deur ziet opengaan.

Het is nog niet eens zo’n ramp dat dit een perverse theoretische consequentie is. Een fundamentele

bezwaar is dat Kramer allerlei verschillende verschijningsvormen van waarschijnlijkheid door elkaar haalt. Om niet al te zeer in detail te verzanden, stappen we even met zevenmijlslaarzen door de filosofische discussie over de interpretatie van kans heen. Als Louis van Gaal na een verloren wedstrijd tegen FC Groningen beweert dat AZ nog dertig procent kans heeft de tweede ronde in de play-offs te bereiken, dan drukt hij daarmee een 'subjectieve' waarschijnlijkheid uit. Als je zegt dat de kans om met een dobbelsteen zes ogen te gooien eenzesde is, dan druk je daarmee een 'objectieve' waarschijnlijkheid uit (voor scherpshijpers was ook een voorbeeld uit de kwantumfysica mogelijk geweest). Subjectieve kansen gaan over verwachtingen; objectieve kansen liggen in de natuur.

'JE BENT ZEKER VRIJ AAN DE LOTERIJ DEEL TE NEMEN, MAAR HET GAAT TE VER TE ZEGGEN DAT JE VRIJ BENT OM DE JACKPOT TE WINNEN.'

Kramer houdt deze twee vormen van kans niet goed uit elkaar. Hij kan dus in feite geen theoretisch verschil maken tussen de rol van kans in het voorbeeld van de cijfercode en in bijvoorbeeld een loterij. Ben je vrij om de jackpot in de Staatsloterij te winnen? Stel, alle tickets zijn nog beschikbaar en je hebt geld voor precies één lot. Als je een bepaald nummer wilt kopen, dan kun je dat dus ook. Maar je weet niet welk lot gaat winnen en je kunt het ook niet weten zolang er geen trekking heeft plaatsgehad. En na de trekking is het natuurlijk te laat. Volgens de logica van Kramers benadering ben je dus vrij om de jackpot te winnen. Dat lijkt me dubieus. Eerder ben je, in deze situatie, vrij elk willekeurig lot te kopen. Je bent dus zeker vrij aan de loterij deel te nemen, maar het gaat te ver te zeggen dat je ook vrij bent om de jackpot te winnen.

Dit lijkt een te simpele tegenwerping, maar dat is het niet, want de interne consistentie van Kramers handelingsopvatting ligt nu onder vuur. Heel kort gezegd komt het erop neer dat er een belangrijk verschil bestaat tussen beide gevallen als we kijken naar welke verwachtingen een rol kunnen spelen bij het motief voor een bewuste handeling. Kramer kan dit verschil niet onderkennen. Het is conceptueel mogelijk dat je de cijfercode kent en dat je die intoetst omdat je de cel wilt verlaten. Dat weten, die kennis, wordt dan bijvoorbeeld geleverd doordat de bewaker de code heeft opgeschreven. Maar zoiets is conceptueel onmogelijk in het geval van de jackpot. Je kunt nooit weten hoe de trekking zal uitvallen, dus je zult nooit op grond van wat je weet, je kennis over het winnende nummer dus, een lot met een bepaald nummer aanschaffen. Je kunt alleen maar bepaalde lotnummers prefereren op grond van irrelevante criteria, zoals of het een priemgetal is of eindigt op je geboortejaar.

Nu de waarde van vrijheid. Carter betoogt dat de waarde van 'totale' vrijheid niet alleen gelegen is in de waarde van de specifieke handelingen die je kunt verrichten, maar dat totale vrijheid ook waarde op zichzelf heeft. Zijn positie verdiepend roept hij de welbekende tegenstelling tussen 'intrinsieke' en 'instrumentele' waarde aan. Een fiets is instrumenteel waardevol omdat je je daarmee vlot naar je werk kunt verplaatsen. Maar Schönbergs *Kammersinfonie* waardeert je op zichzelf, niet als middel tot een doel. Die heeft dus intrinsieke waarde. Carters claim dat vrijheid niet-specifiek waardevol is, zouden we kunnen interpreteren als zei hij dat vrijheid intrinsiek waardevol is. Niet voor specifieke doelen, maar in het algemeen, is vrijheid waardevol. Dat is evenwel niet wat Carter bedoelt. Zijn stelling is dat vrijheid niet-specifiek waarde heeft die toch instrumenteel is. Hoe kan dat?

Hier stuiten we op een zwak punt in Carters betoog. Niet dat niet-specifiek waarde nooit instrumenteel kan zijn. Maar zijn theoretische invulling van de notie van niet-specifiek instrumentele waarde spoort niet of nauwelijks met zijn zeer lucide observaties over contexten waarin de waarde van vrijheid uitstijgt boven die van specifieke vrijheden. Carters theoretisch raamwerk hebben we gezien. Wat zijn dan die observaties? Carter vergelijkt de waarde van vrijheid met die van geld. Geld is niet intrinsiek waardevol, zegt Carter, behalve misschien voor een paar vrekken. Het is evenmin specifiek waardevol. De waarde van geld is er veeleer in gelegen dat de specifieke waardevolle goederen die je ermee kunt kopen nog onbepaald zijn. Zolang je geld hebt, kun je nog van alles kopen. Carter contrasteert dit met brandstofbonnen in tijden van rantsoenering. Die bonnen zijn specifiek waardevol, omdat brandstof waardevol is. Anders dan geld zijn brandstofbonnen niet niet-specifiek waardevol, want je kunt er alleen brandstof mee kopen. Als je nog niet weet wat je precies wilt kopen, heb je dus meer aan geld dan aan brandstofbonnen.

'VRIJHEID VERGELIJKEN IS, ALDUS CARTER, HET VERGELIJKEN VAN DE TOTALE VRIJHEID VAN BIJVOORBEELD DE GEMIDDELDE NEDERLANDER MET DE TOTALE VRIJHEID VAN DE GEMIDDELDE WITRUS.'

Carters analogie tussen de waarde van geld en die van vrijheid is goed getroffen. Zijn notie van niet-specifiek waarde bevat daarentegen veel te zwaar theoretisch geschut om haar recht te doen. Immers, aan Carter nu de taak te laten zien dat de waarde van geld en vrijheid, zoals de definitie van niet-specifiek waarde vereist, niet geheel gereduceerd kan worden tot de waarde van de individuele verschijningsvormen van geld en vrijheid. En zo raken we, helemaal zonder dat dat nodig is, verzeild in allerlei technisch-filosofische reduceerbaarheids- en definieerbaarheidsproblemen.

Want waarin ligt de waarde van totale vrijheid nu als we de analogie met geld verder uitwerken? Toch alleen maar in het feit dat je nog niet precies weet wat je in de toekomst gaat doen? Maar dan kun je niet-specifiek waarde ook in een veel simpeler argument vatten. Je weet weliswaar niet specifiek wat je

met je vrijheid wilt gaan doen, welke vrijheden je wel en welke je niet zult willen benutten, maar je weet wel dát je vrijheden zult willen benutten. En zolang je niet concreet weet wat je in de toekomst wilt gaan doen, is het dan ook beter voor je dat je totale vrijheid toeneemt in plaats van afneemt.

Ondanks deze bezwaren zijn de boeken van Carter en Kramer belangrijke lectuur voor politicologen en politiek filosofen, en voor sommige beleidsmakers. Maar zullen ze, met name door de laatsten, ook gelezen worden? Carters *A Measure of Freedom* heeft met ruim driehonderd pagina's de omvang van een roman, is helder geschreven en vereist nauwelijks politicologische of filosofische voorkennis. Wel vereist het de bereidheid argumenten van een complexere structuur te volgen. Echt een aanrader! Kramers *The Quality of Freedom* daarentegen telt bijna vijfhonderd bladzijden zeer dicht en argumentatief vaak hoogst complex proza vergezeld van een afschuwelijk pedant academisch jargon. Nog helemaal afgezien van verwijzingen als 'In this final principal subsection of the first half of this chapter', en de oeverloze uitweidingen, overbodige kwalificaties en triviale inperkingen waarvan hij zijn argumenten standaard voorziet. Voor diehard politiek filosofen en politicologen is dat misschien geen probleem. Maar de beleidsmakers en ontwikkelingswerkers bij de Verenigde Naties en andere instanties zullen aan Carter, niet Kramer, de voorkeur geven.

**Boudewijn de Bruin** is als filosoof verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Groningen, waar hij onderzoek doet naar politieke vrijheid.

### **Besproken boeken:**

*A Measure of Freedom*  
door **Ian Carter**  
Oxford University Press. Oxford 1999.  
324 pag. (Pbk 2004), € 40,00

*The Quality of Freedom*  
door **Matthew H. Kramer**  
Oxford University Press. Oxford 2003.  
482 pag., € 57,80

### **Literatuur:**

- **Hillel Steiner** (1983). 'How Free. Computing Personal Liberty', in: A. Phillips-Griffiths (red.), *Of Liberty*. Londen: Cambridge University Press.