

INLEIDING

(uit: Isaiah Berlin. 1958. *Twee Opvattingen van Vrijheid* (Two Concepts of Liberty, vertaling Tine Ausma). Amsterdam: Boom Klassiek, 1996, pp.7-34

HANS BLOKLAND

Isaiah Berlin geldt vooral in de Angelsaksische wereld als één van de meest vooraanstaande politiek filosofen van onze tijd. Het werk van deze in Rusland geboren, maar reeds op jonge leeftijd naar Engeland geëmigreerde denker vormt een uiterst lucide verwoording en uitwerking van het westerse pluralisme. Berlins hoofdthema is een afwijzing van de wijdverbreide monistische overtuiging, dat er op elke vraag, ook op elke *normatieve* vraag, slechts één juist antwoord bestaat en dat alle juiste antwoorden op harmonieuze wijze in één rationeel, en bovendien kenbaar, stelsel kunnen worden geordend. Tegenover deze overtuiging stelt hij, dat er een grote diversiteit aan nastrevenswaardige waarden bestaat en dat deze waarden geregeld conflicteren en derhalve tegen elkaar moeten worden afgewogen. Tegelijkertijd verzet Berlin zich echter hartgrondig tegen relativisme en subjectivisme: er bestaat in zijn optiek een universeel gedeelde, minimale moraal en het is altijd mogelijk rationeel over waarden te argumenteren.

Het werk van Berlin wordt evenzeer van groot belang geacht omdat zijn verdediging van de liberale samenleving niet lijdt aan de tekortkomingen die, volgens velen, de verdedigingen kenmerken die doorgaans worden geformuleerd. Berlins liberalisme is noch abstract, noch individualistisch, noch a-historisch: zijn politieke opvattingen zijn doordeesemd met het besef, dat mensen een diep ervaren behoefte bezitten te behoren tot een bestendige gemeenschap met een eigen culturele identiteit, dat zij vergaand door hun culturele omgeving zijn beïnvloed en dat zij ook eerst in de context van

deze omgeving kunnen worden begrepen. De afkeer die liberalen in de regel vertonen van noties van traditie, conventie en gemeenschap, heeft Berlin altijd voor onjuist gehouden en zijn liberalisme is derhalve minder vatbaar voor de doorgaans geformuleerde kritiek op het liberale mens- en maatschappijbeeld.

Hoewel Berlin in ons land inmiddels geen onbekende meer is, was zijn wellicht befaamdste essay, *Twee Opvattingen van Vrijheid*, nog niet in een Nederlandse vertaling beschikbaar. Dat is een gemis omdat dit oorspronkelijk als oratie uitgesproken opstel uit 1958 een centrale plaats in zijn oeuvre inneemt. Alle hoofdthema's en fundamentele uitgangspunten van zijn werk komen hierin aan de orde. Evenals John Stuart Mills *Over Vrijheid* vormt het daarnaast een klassieke politiek-filosofische tekst wier invloed aanmerkelijk verder reikte dan de beperkte gemeenschap der vakfilosofen.

Drie vormende tradities

Isaiah Berlin werd op 6 juni 1909 geboren in Riga, de hoofdstad van Letland. Met als tussenstop Petersburg (vanaf 1915), waar hij getuige was van beide Russische revoluties, emigreerde hij met zijn ouders, door Berlin getypeerd als 'bourgeois liberal', in 1919 naar Engeland. Hier bezocht hij de St.Paul's School in Londen en Corpus Christi College in Oxford. Het grootste gedeelte van zijn academische loopbaan is Berlin vervolgens verbonden geweest aan de Universiteit van Oxford, onder meer als hoogleeraar in de sociale en politieke theorie (1957-67), voorzitter van het Wolfson College (1966-75) en Fellow van All Souls College (1932-38 en 1967-heden). Berlin, die in 1957 werd geridderd, was tevens voorzitter van de British Academy (1974-78) en bestuurslid van het Royal Opera House, Covent Garden (1955-66, 1975-). Hij geniet vooral bekendheid als beoefenaar van de ideeëngeschiedenis en van de politieke theorie, maar hij is ook actief geweest op het gebied van de kennis- en wetenschapsleer, de (net name Russische) literatuur en de musicologie.

De rode draad door het werk van Berlin vormt, zoals gesteld, een kruistocht tegen het, zeker in onze westerse cultuur van oudsher en in brede kringen levende, monistische wereldbeeld. Dit houdt in dat er op elke vraag slechts één juist antwoord bestaat en dat alle juiste antwoorden op harmonieuze wijze in één rationeel stelsel kunnen worden geordend. Dit stelsel is bovendien kenbaar: voor een ieder of, een meer gebruikelijke veronderstelling, voor een beperkt aantal, tot leiderschap geroepen, uitverkorenen. Volledig rationele mensen hebben geen meningsverschillen en belangtengstellingen: zij allen baseren hun denken en handelen immers op dezelfde, voor iedereen en onder alle omstandigheden geldende, wetten, regels en standaarden. Waar toch tweedracht bestaat, bestaan slechts onduidelijkheid of onvolgroeidheid, tijdelijke gebreken die verholpen kunnen worden. Tegenover deze monistische overtuiging, die volgens Berlin voornamelijk heeft geleid tot inertie, intolerantie en wreedheden, stelt hij dat er vele, elk op zich nastrevenswaardige, doch vaak conflicterende waarden zijn die onvermijdelijk tegen elkaar moeten worden afgewogen. Dat wij niet alles in het leven kunnen realiseren, vormt voor Berlin een tragische, maar door een ieder dagelijks ervaren waarheid. In zijn ideeëngeschiedenis, die getypeerd kan worden als een soort fenomenologie van het westerse bewustzijn, onderzoekt hij vooral hoe dit idee van pluralisme zich vanaf de achttiende eeuw heeft ontwikkeld. De filosofen Giambattista Vico (1668-1744) en Johann Gottfried Herder (1744-1803) en vooral de Russische schrijver Alexander Herzen (1812-70) vormen in deze geschiedenis zijn helden.

Berlin schrijft in zijn, in de *Jewish Quarterly* gepubliceerde, autobiografische opstel 'The three strands in my life' (1979) dat zijn denken primair is gevormd door drie tradities: een Russische, een Britse en een Joodse. Het besef van de kracht van ideeën is, vermoedt Berlin, het belangrijkste wat hij van zijn Russische jeugd heeft overgehouden. Dit is niet verwonderlijk: zeker in Rusland zijn het in hoge mate ideeën geweest die de loop der geschiedenis in onze eeuw hebben bepaald. In zijn algemeenheid denkt Berlin dat zij de belangrijkste krachten zijn, die de moderne tijd hebben gevormd. Wil men derhalve de drijfveren achter de lotgevallen van

individuen, groepen en beschavingen begrijpen, dan zal men volgens Berlin, zo schrijft hij ook in de inleiding van *Twee Opvattingen van Vrijheid*, de ideeën moeten analyseren en evalueren die ten grondslag liggen aan het denken en handelen van mensen.

De tweede vormende traditie, het Britse voorzichtige empiricisme, compenseert wellicht voor de door passies en hartstochten gekenmerkte eerste traditie. Ondanks zijn Russische afkomst lijkt Berlin, zoals wel vaker met emigré's, meer Brit dan de Britten zelf. In een interview in *NRC-Handelsblad* in 1983 vertelde hij: "Al mijn ideeën heb ik te danken aan Groot-Brittannië. Het idee van tolerantie, het je inzetten voor een fatsoenlijke samenleving, het besef dat menselijke wezens niet perfect zijn, het diepe vertrouwen in empirische methodes, de overtuiging dat de enige bron van kennis over de wereld voortkomt uit ervaring en waarneming, dat komt allemaal uit Engeland." Als politiek filosoof is Berlin, zo kan men stellen, een typische Angelsaksische, sterk analytisch georiënteerde denker. Hij werd oorspronkelijk opgeleid in de Hegeliaanse denkwijze, maar rebelleerde hier al spoedig tegen en bekende zich tot het "Oxford realisme", waarvan denkers als Russel, Moore, Price, Ryle en Kneale de belangrijkste exponenten waren. Helderheid van denken en taal stond hierin, vertelt Berlin in een interview aan Ramin Jahanbegloo, centraal en dit was 'een grote opluchting na de metafysische retoriek en nevelen van het Idealisme' (Jahanbegloo 1992: 153). Berlins ideeën kenmerken zich inderdaad door een grote transparantie. Zijn Russische achtergrond wordt echter verraden door de wijze waarop deze zijn verwoord. Een fraaie beschrijving hiervan leverde de eveneens Russische emigré Joseph Brodsky. Ter ere van Berlins tachtigste verjaardag schreef deze in de *The New York Review of Books* dat toen hij voor het eerst kennis maakte met Berlins 'Four Essays on Liberty' (1969), hij tijdens het lezen geregeld stopte en verrast uitriep: 'Hoe Russisch is dit!' En hiermee bedoelde hij niet zo zeer de door Berlin gebruikte argumenten, maar vooral de wijze waarop hij ze presenteerde: 'zijn opstapeling van bijzinnen, zijn trapsgewijs aflopende zinnen en vragen, de intoneringen of cadensen van zijn proza welke overeenkwamen met de sardonische welsprekendheid van de beste negentiende-eeuwse

Russische romans.' Tegelijkertijd, schreef Brodsky, is Berlins werk meer dan 'Russisch' of 'Engels' of een samengaan van westers rationalisme en slavische gepassioneerdeheid. Eerder lijkt het hem 'de meest volledige articulatie van een unieke menselijke geest die zich bewust is van de beperkingen die hem worden opgelegd door beide talen en van de gevaren van deze beperkingen'. Daar waar hij 'Russisch!' of 'Engels!' had uitgeroepen, had hij eigenlijk, schrijft Brodsky, 'humaan!' moeten verzuchten (Brodsky 1989: 45; herdrukt in: Margalit 1991: 205-15).

De laatste traditie die Berlin naar eigen zeggen heeft gevormd, is de Joodse (cf. Jahanbegloo 1992: 85-90, 99-106). Hiervan heeft hij het besef overgehouden, dat mensen een diepe behoefte ervaren te behoren tot een duurzame gemeenschap met een eigen, ook door anderen gerespecteerde, culturele identiteit. Het denken en handelen van individuen wordt volgens Berlin bovendien diepgaand beïnvloed door, en zij kunnen eerst worden begrepen in, de desbetreffende culturele en historische context. Hun welbevinden en ontwikkeling hebben dan ook een onlosmakelijke publieke of communale dimensie. Mensen kunnen niet los worden gezien van hun sociale interacties en relaties: deze zijn niet instrumenteel, maar constituerend voor het subject.

Deze communautaire mensvisie van Berlin komt onder meer tot uitdrukking in zijn opvattingen over nationalisme (cf. Galipeau 1994: 149-52; Gray 1995: 104, 115). Berlin stelt dat de waardigheid van de mens niet alleen afhankelijk is van het bezit van rechten en vrijheden, maar ook van de erkenning, het niet onderdrukt worden, van zijn culturele eigenheid en traditie. Het streven naar erkenning uit zich in het verlangen van de leden van een culturele gemeenschap om hun identiteit herkenbaar weerspiegelt te zien in de instituties van hun samenleving. Een eigen natiestaat vormt derhalve voor degenen die onderdeel zijn van een authentieke culturele traditie een natuurlijke wens. Slechts binnen een eigen territorium met eigen instituties kan een volk eerst werkelijk het eigen lot beschikken, zijn - nationale identiteit uitdrukken en deze beschermen. Berlin is dan ook altijd een overtuigd Zionist geweest (alsmede een pleitbezorger van Palestijns zelfbestuur) en heeft in de regel weinig gezien in internationalistische

concepten als 'wereldregering' en 'wereldcultuur'. Ook in *Twee Opvattingen van Vrijheid* komen de onderwerpen nationalisme en culturele erkenning overigens aan de orde (zie § VI). Impliciet verwijzend naar de bevrijdingsoorlogen van tal van (voormalige) westerse koloniën schrijft Berlin hier, dat de behoefte aan erkenning dermate diep wordt gevoeld dat het vaak wordt verward met (negatieve) vrijheid: het verkrijgen van een soevereine status van het eigen land wordt gedefinieerd als een vergroting van de individuele vrijheid. Geregeld blijken mensen zelfs expliciet een onderdrukking door leden van de eigen gemeenschap te prefereren boven een liberaal bestuur van een uitheemse mogendheid.

Het zijn, schrijft Berlin, juist zijn 'Joodse wortels' geweest die hem hebben behoed voor het abstracte en atomistische individualisme en het cosmopolitisme van tal van, door de Verlichting geïnspireerde, liberalen. In 'The three strands of my life' noteert hij: 'Ik heb nooit de neiging gehad, ondanks mijn aanhoudende verdediging van individuele vrijheid, om samen op te trekken met degenen die, in de naam van een dergelijke vrijheid, afhankelijkheid afwijzen aan een specifieke natie, gemeenschap, cultuur, traditie, taal, de "myriade aan ongrijpbare draden", subtiel doch reëel, die mensen verbinden tot te onderscheiden groepen. Deze afwijzing van natuurlijke banden lijkt mij weliswaar nobel, maar misplaatst. Wanneer mensen klagen over eenzaamheid, dan bedoelen zij dat niemand begrijpt wat zij zeggen: begrepen worden betekent een gezamenlijk verleden delen, gezamenlijke gevoelens en woorden. Gemeenschappelijke veronderstellingen, de mogelijkheid tot vertrouwelijke communicatie - in het kort, het delen van gemeenschappelijke levensvormen. Dit is een wezenlijke menselijke behoefte: haar ontkenning is een gevaarlijke dwaling. Afgesneden zijn van zijn vertrouwde omgeving betekent dat men is veroordeeld tot doelloos dwalen. Tweeduizend jaar Joodse geschiedenis is niets anders geweest dan een hunkering zich ergens thuis te voelen, op te houden overall een vreemde te zijn.' (Berlin 1979: 7)

De Duitse filosoof Herder was volgens Berlin de eerste die het belang inzag van het behoren tot een culturele gemeenschap en terecht de rationalistische en universalistische idealen van de denkers van de Verlichting in

twijfel trok (Berlin 1965, 1973). Niettemin typeert Berlin zichzelf ook als een 'liberal rationalist'. Een overmaat aan subjectivisme en particularisme worden door hem verworpen. Hij onderschrijft, zegt Berlin in een interview met Jahanbegloo (1992: 70), de verlichtingsidealen van denkers als Voltaire, Condorcet, H elvetius en Holbach: 'zij bevrijdden mensen van gruwelen, obscurantisme, fanatisme, monsterlijke opvattingen. Zij waren tegen wreedheid, zij waren tegen onderdrukking, zij vochten de goede strijd tegen bijgeloof en onwetendheid en tegen een groot aantal zaken die het leven van mensen verwoestten.' Hun ideeën zijn echter volgens Berlin te simpel. H oe simpel kan met name worden geleerd van hun tegenstanders, denkers als De Maistre, Burke, Hamann, Vico en Herder die te zamen de, wat Berlin noemt, 'Counter-Enlightment' vormen.

Kennis- en wetenschapsleer

Eén van Berlins befaamdste politiek-filosofische essays is het (oorspronkelijk) in 1961 verschenen *Does political theory still exist?*. Hij opent hierin een frontale aanval op de behaviouristische overtuiging, dat er met het aanvaarden van de logische kloof tussen feiten en waarden binnen de politicologie geen plaats meer was voor de normatieve politieke theorie. De door het logisch-positivisme van de Wiener Kreis geïnspireerde behaviouristen achtten het namelijk zinloos zich nog langer met vragen bezig te houden, die niet op een, in hun ogen, wetenschappelijk verantwoorde wijze beantwoord konden worden. Dit gold bij uitstek voor de problemen waarmee de normatieve politieke theorie zich van oudsher bezighoudt: de voor deze vraagstukken ontwikkelde antwoorden kunnen, bij aanvaarding van de logische kloof, nimmer empirisch of logisch gefundeerd worden. Antwoorden  en vragen konden derhalve in de visie van de behaviouristen als 'onwetenschappelijk' en daarmee zinloos worden afgedaan. Normatieve politieke theorie was een aardige bezigheid voor in de avonduren, maar diende verder uit de serieuze wetenschapsbeoefening geweerd te worden.

Tegen deze overmoedige conclusie stelt Berlin zich krachtig te weer. In de inleiding van *Twee Opvattingen van Vrijheid* wordt hier reeds op gepreludeerd. Ook hier hamert hij op het blijvende, zelfs primaire belang van normatieve vraagstukken. Ideeën over het Goede leven en de Goede maatschappij kunnen 'een verwoestend effect' hebben op ons bestaan. 'Wie het terrein van het politieke denken verwaarloost.', concludeert Berlin derhalve, 'die staat toe, dat hij overgeleverd blijft aan de genade van primitieve en kritiekloos aanvaarde politieke overtuigingen.' En even verder stelt hij: 'Mogelijk zijn politieke ideeën zonder de druk van maatschappelijke krachten inderdaad niet levensvatbaar: zeker is dat deze krachten blind en ongericht blijven als zij niet in ideeën worden ingebed.' In *Does political theory still exist?* wijst Berlin verder op de bepalende rol die metafysische, epistemologische en ethische vooronderstellingen spelen in de waarneming, beschrijving en verklaring van de werkelijkheid, en noemt hij de gedachte dat het mogelijk is deze altijd betwistbare elementen te elimineren een kennistheoretisch misverstand (Berlin 1961, 154-8).

In Berlins visie, die hier zwaar is beïnvloed door de Italiaanse filosoof Giambattista Vico, berust het menselijk denken en handelen op het beeld dat mensen van zichzelf en anderen gevormd hebben, een beeld dat onderdeel is van een bepaald wereldbeeld. Veranderen deze beelden, modellen of paradigma's dan veranderen evenzo hun waarneming en interpretatie van 'de werkelijkheid' en, in lijn hiermee, hun gedrag. Modellen constitueren het sociale en politieke leven en wil men dit leven begrijpen, verklaren of bekritisieren dan zal men zich dus onvermijdelijk in deze modellen moeten verdiepen. Het is niet mogelijk, zoals de logisch-positivisten menen, binnen de mens- en maatschappijwetenschappen een hard onderscheid te maken tussen empirische en normatieve uitspraken, en zich verder tot de eerste categorie te beperken. Ook empirische uitspraken zijn doortrokken met normatieve vooronderstellingen en het is derhalve onmogelijk deze uit de serieuze wetenschapsbeoefening te bannen. Hetzelfde kan worden gesteld met betrekking tot concepten als vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid. Deze zijn altijd een onderdeel van een bepaald model en krijgen dus binnen verschillende 'Weltanschauungen' afwijkende betekenissen. Om iets over

deze concepten te kunnen zeggen, zal men zich dus in de achterliggende wereldbeelden moeten verdiepen.

Het al of niet aanvaarden van een bepaald model wordt volgens Berlin bepaald door de mate waarin het in staat is de door ons ervaren werkelijkheid op een bruikbare of aannemelijke wijze te beschrijven en te verklaren. Een zeer belangrijke factor vormt hierbij de mate waarin het betreffende model recht doet aan een aantal als min of meer permanent en universeel te beschouwen wezenskenmerken van mens en wereld. Deze 'permanente kenmerken van mens en wereld', die communicatie tussen verschillende culturen en tijdvakken mogelijk maken, worden door Berlin, onder verwijzing naar Kant, als 'categorieën' bestempeld. Zij zijn niet logisch noodzakelijk of a priori waar, maar moeten worden beschouwd als 'brute facts' of als 'simply given' (Berlin 1961: 164-6). Mensen denken noodzakelijk in termen van deze categorieën, met als gevolg dat zij deze als vanzelfsprekend aannemen. Voorbeelden hiervan zijn menselijke kenmerken als rationaliteit, het vermogen keuzen te maken en morele oordelen te vellen, en het besef op een of andere wijze 'anders' te zijn dan de ons omringende fysische werkelijkheid. Andere voorbeelden zijn 'wereldse' kenmerken als driedimensionaliteit, causaliteit en de onomkeerbaarheid van de tijd. Het begrip 'mens' kunnen wij dus slechts bevatten *in termen van* categorien als goed en slecht, juist en fout, vrijheid en dwang, geluk en tegenspoed, gevoel voor tijd en verandering. Het zou tamelijk excentriek en ook onnavolgbaar zijn om iemand als een menselijk wezen aan te duiden, maar er tegelijkertijd bij te vermelden dat noties als waarheid, rechtvaardigheid, vrijheid, hoop en angst voor hem of haar geen enkele betekenis bezitten. Dienovereenkomstig zijn sommige *waarden* onlosmakelijk met het concept 'mens' verbonden, hetgeen duidt op de mogelijkheid een minimum aan universele waarden te onderscheiden. Berlin schrijft: '... wanneer ik iemand tegenkom voor wie het letterlijk geen enkel verschil maakt of hij tegen een steentje trapt of zijn familie uitmoordt, daar beide een tegengif zijn voor *ennui* of inactiviteit, dan zal ik, zoals consistente relativisten, niet geneigd zijn om hem een moraliteit toe te schrijven die slechts afwijkt van die van mij of van die van het merendeel der mensen. In plaats daarvan zal ik spreken van

krankzinnigheid en onmenselijkheid; ik zal geneigd zijn hem als een gek te beschouwen, zoals iemand die denkt dat hij Napoleon is, gek is; hetgeen erop neerkomt dat ik een dergelijk wezen helemaal niet als een volwaardig mens beschouw. Het zijn dit soort gevallen die duidelijk lijken te maken dat de mogelijkheid universele - of bijna universele - waarden te onderkennen onze analyse aangaan van zulke fundamentele concepten als 'mens', 'rationeel', 'gezond', 'natuurlijk', et cetera.' (Berlin 1961: 166) Overwegingen van deze aard, stelt Berlin, ondermijnen derhalve de veronderstelde logische kloof tussen descriptieve en evaluatieve uitspraken: het is niet mogelijk een puur beschrijvende uitspraak over het wezen 'mens' te doen.

Uit de nadruk die Berlin legt op de rol van subjectieve vooronderstellingen in de waarneming en verklaring van gebeurtenissen en de definiëring van concepten, dient overigens niet afgeleid te worden dat hij een scepticus of relativist is. Empirische uitspraken, die in onvoldoende mate gesteund worden door de binnen een specifieke groep mensen als betrouwbaar en controleerbaar beschouwde 'feiten', kunnen wij met recht als (te) subjectief blijven betitelen. Termen als 'objectief' en 'waar' hebben wel degelijk een betekenis. Deze is weliswaar niet vast omljnd en kan verschuiven, maar zal toch binnen over lange perioden redelijk stabiele kaders blijven, kaders die gesteld en geaccepteerd worden door grote, relevante groepen mensen. Waar de lijn tussen 'objectief' en 'subjectief' dus getrokken moet worden, schrijft Berlin in zijn essay *Historical inevitability*: '... is een kwestie van alledaagse beoordeling, hetgeen wil zeggen van wat als zodanig doorgaat in onze samenleving, in onze eigen tijd en omstandigheden, onder de mensen tot wie wij ons richten, met al de assumpties die, min of meer, tijdens de gebruikelijke communicatie voor vanzelfsprekend worden gehouden. Uit het gegeven dat er geen harde en vaste grens bestaat tussen "subjectief" en "objectief", volgt niet dat er helemaal geen grens is.' (Berlin 1953: 95; zie ook: 96-104)

In het kader van zijn kennisleer ziet Berlin nu een tweetal belangrijke taken voor de (politieke) filosofie weggelegd. In de eerste plaats tracht zij de categorieën, concepten en modellen te expliciteren die, doorgaans zonder dat zij zich daarvan bewust zijn, ten grondslag liggen aan het denken en handelen van mensen. In de tweede plaats poogt zij deze categorieën, concepten en modellen kritisch te evalueren en, zo nodig, bij te stellen of te vervangen door meer adequate (Berlin 1961: 159; 1962: 9; 1979: 27-31). Het zijn deze twee opdrachten die Berlin evenzo in *Twee Opvattingen van Vrijheid* tracht te volbrengen.

Pluralisme en vrijheid

Het pluralisme speelt ook in Berlins analyse van de vigerende concepties van vrijheid een hoofdrol. Het westerse denken is in de visie van Berlin sinds de Grieken in de ban geweest van waardecognitivismen, monisme en rationalisme. Tal van vooraanstaande denkers, van Plato en Aristoteles tot Augustinus en Thomas van Aquino, en van Montesquieu en Condillac tot Hegel en Marx, zijn er van uit gegaan, dat er een kenbare, rationele orde in de kosmos aanwezig is die aan ons leven een zin en betekenis verleent, dat de door deze kosmische orde bepaalde waarden objectief, universeel en absoluut zijn en op logische en hiërarchische wijze in één harmonieus geheel passen, en dat conflicten tussen werkelijk rationele mensen feitelijk niet mogelijk zijn en in de realiseerbare, ideale samenleving volledig uitgebannen zouden zijn. Tegen deze hoofdstroom in het westerse denken voert Berlin, zoals gesteld, in zijn complete oeuvre een niet aflatende, gepassioneerde strijd.¹ In de laatste paragraaf van *Twee Opvattingen van Vrijheid* schrijft hij onomwonden: 'Eén overtuiging is meer dan enig andere

¹ Hoe hij in zijn studietijd, via het werk van Machiavelli, Vico en Herder, tot een afwijzing van de rationalistische vooronderstellingen van het westerse denken is gekomen, beschrijft Berlin in zijn in 1988 verschenen *'On the pursuit of the ideal'*; zie ook: Hausheer 1983: 60-72.

overtuiging verantwoordelijk voor de slachting van individuen op het altaar van de grote historische idealen.... Dit is de overtuiging dat er ergens .. een definitieve oplossing is. Dit zeer oude geloof berust op de overtuiging dat alle nastrevenswaardige waarden waarin mensen hebben geloofd, in laatste instantie, verenigbaar moeten zijn en wellicht zelfs uit elkaar voortkomen... Maar is dit waar?' (Berlin 1958: 167) Berlin meent van niet. Hij is zich er van bewust dat hij niet kan *bewijzen* dat er geen, door God, de Natuur of de Rede geïnspireerde orde in de kosmos heerst, maar uit zijn wetenschapsopvatting bleek reeds dat er in zijn opvatting wel iets gezegd kan worden over de *aannemelijkheid* van dit soort vooronderstellingen: zij wordt uiteindelijk bepaald door hun `empirische' ondersteuning of relevantie. Onze dagelijkse ervaring is nu volgens Berlin dat er vele, elk op zich zeer respectabele waarden zijn, dat deze waarden geregeld met elkaar conflicteren en dat er in zo'n geval keuzen gemaakt moeten worden. De verwezenlijking van het ene doel gaat niet zelden ten koste van het andere, waarden moeten voortdurend tegen elkaar afgewogen worden: te veel individuele vrijheid leidt tot ongelijkheid; het afdwingen van gelijkheid leidt doorgaans weer tot onvrijheid; edelmoedigheid staat vaak op gespannen voet met rechtvaardigheid; gelijkheid en rechtvaardigheid met doelmatigheid; et cetera. De hoop dat er een theorie of een maatschappelijke ordening bestaat waarin al deze waarden tegelijkertijd en op harmonieuze wijze verwezenlijkt kunnen worden, is naar Berlins overtuiging incoherent en vals. Er bestaan vele waardevolle, maar ook onvereenigbare doeleinden en de kans op conflicten zal derhalve altijd blijven bestaan. Om dezelfde reden is een samenleving zonder politiek ondenkbaar. Dit gegeven is voor Berlin onafwendbaar: `De noodzaak te kiezen tussen absolute aanspraken is een onontkoombaar kenmerk van de menselijke conditie.' `Dat wij niet alles kunnen hebben is een noodzakelijke, geen contingente, waarheid.' (Berlin 1958: 169 en 170; zie ook Berlin 1969: li en Berlin 1988: 11-8)

Gezien dit metafysische uitgangspunt is het niet vreemd dat Berlin grote betekenis toekent aan vrijheid: juist omdat dit het wezenskenmerk van de menselijke conditie is, hechten mensen volgens hem zo veel

waarde aan de vrijheid zelfstandig te kunnen kiezen. Bestonden er namelijk wél ultieme, universele waarheden en nimmer keuzeconflicten, dan zou de voortdurende worsteling met keuzeproblemen verdwijnen en daarmee ook het primaire belang van keuzevrijheid (Berlin 1958: 118-20, 168). Ook wordt hiermee enigszins begrijpelijk waarom Berlin zoveel belang hecht aan maatschappelijke diversiteit, tolerantie, relativiseringsvermogen en incrementalisme (zie voor het laatste met name: Berlin 1950: 39 en 40) en waarom hij denkers als John Stuart Mill en Alexander Herzen een warm hart toedraagt. Berlin bespreekt beiden met zoveel toewijding, waardering en begrip dat duidelijk is dat hij zich sterk met hun ideeën verbonden voelt. Zijn essays over deze auteurs geven dus ook een beeld van zijn eigen denken.

Zo ongekend fel als Berlin uithaalt naar Bakoenin in bijvoorbeeld *Herzen and Bakunin on individual liberty* (1955), zo vol bewondering en mild is hij voor Herzen. In zijn visie was Bakoenin vaak niet meer dan een politieke avonturier, die, voortgestuwd door een ongenueerde haat tegen de gevestigde orde en tegen iedere mogelijke beperking van de individuele vrijheid, de meest merkwaardige en onverantwoordelijke politieke ideeën, of beter: slogans, ontwikkelde. Herzen is daarentegen in zijn ogen 'een politiek (en dus ook moreel) filosoof van grote betekenis', een bedaagd, erudiet, genuanceerd, maar tevens met een grote verbeeldingskracht en hartstocht toegerust denker van blijvende importantie. In de jaren dertig kwam Berlin voor het eerst met zijn werk in aanraking, en: 'Herzen werd mijn held voor de rest van mijn leven.' (Jahanbegloo 1992: 13) Het was Herzen die zijn belangstelling wekte voor de geschiedenis van het sociale en politieke denken. Herzen dorst, in tegenstelling tot Bakoenin, échte politieke problemen onder ogen te zien. Deze problemen zijn dan volgens Berlin: '... de onverenigbaarheid van onbegrensde persoonlijke vrijheid met ofwel sociale gelijkheid, of het minimum aan maatschappelijke organisatie en maatschappelijk gezag; de noodzaak uiterst voorzichtig te moeten laveren tussen de Scylla van individualistische 'atomisering' en de Charybdis van collectivistische onderdrukking; de trieste deviatie en onverenigbaarheid tussen vele, gelijkelijk nobele menselijke idealen; de non-existentie van

"objectieve", eeuwige, universele morele en politieke standaarden .. en de onmogelijkheid om volledig zonder te kunnen.' (Berlin 1955: 105)

Uit zijn essay over John Stuart Mill komt men ook iets meer te weten over Berlins mens- en maatschappijbeeld. Naar zijn mening zijn Mills centrale uitgangspunten nog steeds van toepassing (Berlin 1969: 201; zie voor de relatie tussen Berlin en Mill ook: Wollheim 1979). Hij onderschrijft onder andere Mills overtuiging, dat onze kennis altijd beperkt en voorlopig is, dat er geen universele, kenbare, ultieme waarheden bestaan, dat mensen zich voortdurend, in een spontane interactie met hun omgeving, naar iets nieuws en unieks ontwikkelen, dat dit vermogen zelfstandig te kiezen en zich te ontplooiën het wezenskenmerk van mensen is, en dat mensen juist om deze reden een begrensde privé-terrein nodig hebben waarbinnen zij, vrij van de interventie van anderen, datgene kunnen doen wat zij verkiezen (Berlin 1969: 188-90 en 206). Berlin kan zich voorts Mills vrees indenken voor de druk die er in een moderne samenleving door de massa op het individu wordt uitgeoefend zich te conformeren aan de standaard van de grootste gemene deler. Begrip heeft Berlin ook voor zijn angst voor een tirannie van een intolerante democratische meerderheid, en zijn vrees voor een anomische massa, die uit onvermogen en uit benauwdheid om zelf keuzen te moeten maken, om zelf de waarden te moeten scheppen, die haar in vroeger tijden door wereldse en hemelse autoriteiten aangereikt werden, op zoek kan gaan naar rust en orde, naar zekerheid en organisatie, en dit alles meent te vinden in een weliswaar duidelijke en herkenbare, maar uiterst gevaarlijke, ondemocratische en irrationele autoriteit. Maar net als Mill ziet Berlin geen andere uitweg uit deze precaire situatie dan te pleiten voor méér democratie, méér vrijheid en méér educatie. 'Rede, educatie, zelfkennis, verantwoordelijkheid', herhaalt Berlin de klassieke humanistische denkers, 'welke andere hoop is er voor ons, of is er ooit geweest?' (Berlin 1969: 199)

Berlin stemt, kortom, in grote lijnen in met Mills mensbeeld. Ook voor hem is het wezen van de mens zijn vermogen zelfstandig keuzen te maken en meester te zijn over het eigen leven. In dit continue keuzeprocessus verwerkelijkt de mens zichzelf en Berlin beschouwt het derhalve als een

ontkenning van iemands mens-zijn wanneer de betrokkene niet de noodzakelijke ruimte gelaten wordt het leven zelfstandig richting te geven. De mens is een autonoom wezen dat in staat is zijn eigen doeleinden te formuleren. Omdat hij, zo bevestigt Berlin Immanuel Kant, de bron, de schepper is van alle waarden, is de mens een doel op zich, en derhalve mag hij nimmer als een middel gebruikt worden om de verwerkelijking van andere waarden dichterbij te brengen, door welke autoriteit deze waarden ook gedefinieerd zijn (Berlin 1964: 190; Berlin 1958: 127, 137, 138 en 157; Berlin 1955: 87, 95 en 101). Maar om te verklaren waarom vrijheid zo waardevol is, is het, stelt Berlin, eigenlijk al voldoende om (empirisch) te constateren, dat mensen in de praktijk altijd gemeend hebben dat de vrijheid om zelf keuzen te maken, en niet het lijdend voorwerp te zijn van de keuzen van anderen, een onmisbaar ingrediënt vormt van wat menselijke wezens tot mens maakt.' (Berlin 1969: lx)

Waarderrelativisme?

Eerder werd gesteld dat Berlin zich, ondanks zijn aanvallen op het rationalisme en zijn pleidooien voor pluralisme, tevens hartstochtelijk verzet tegen relativisme en subjectivisme. Niettemin hebben velen zijn ideeën toch als zodanig geïnterpreteerd (zie onder anderen: Parekh 1982, Kocis 1983 en Sandel 1984). Anderen hebben betoogd dat Berlins standpunt logischerwijze relativisme impliceert, ook ten opzichte van de liberale samenleving (zie hiervoor vooral Crowder 1994 en Gray 1995).² Toegege-

² Volgens Gray en Crowder is het wezenlijke kenmerk van Berlins pluralisme dat niet alleen wordt verondersteld dat er een grote diversiteit aan, veelal onverenigbare (*uncombinable*), waarden bestaat, maar dat deze waarden geregeld volstrekt onvergelijkbaar (*incommensurable*) zijn. De consequentie hiervan is dat wij in een belangrijk aantal gevallen niet meer dan 'radicale' keuzen kunnen maken. Een rationele afweging of een compromis is in een dergelijk geval onmogelijk. Er is geen enkel referentie-

ven moet allereerst worden dat Berlin in een aantal uitlatingen ook aanleiding geeft tot dergelijke interpretaties.

Berlin ziet de mens als de bron van alle waarden. Er bestaat geen kenbare autoriteit die hoger is dan het individu en wij beschikken niet over een objectieve, universele, eeuwige maatstaf waaraan de juistheid van door verschillende personen gekozen waarden onverbiddelijk kan worden afgemeten. Alle waarden, die geen middel vormen om een andere, hogere waarde te verwerklijken, zijn derhalve, schrijft Berlin, 'even ultiem en heilig.' (Berlin 1953: 102) In het essay *Equality* kan hij dus stellen, dat gelijkheid een belangrijke waarde binnen het liberalisme is, welke, 'noch meer, noch minder "natuurlijk" of "rationeel" is dan elk ander van zijn bestanddelen. Net als alle menselijke doeleinden kan zij zelf niet worden verdedigd of gerechtvaardigd daar zij juist zelf andere handelingen rechtvaardigt - middelen ten behoeve van haar realisatie.' (Berlin 1956: 102; zie ook 96)

Onder anderen Sandel, Parekh en Kocis leiden hier nu van af dat Berlin de opinie huldigt, dat alle doeleinden even waardevol en zelfs boven kritiek verheven zijn. De door Hitler en Stalin gekoesterde waarden zouden dus, veronderstelt Parekh, in de visie van Berlin even 'heilig' en 'natuurlijk' zijn als de waarden van de gemiddelde westerse sociaal-democraat. Parekh beschuldigt Berlin aldus van 'radicaal pluralisme' en 'pluralistisch absolutisme' (Parekh 1982: 44). Ook Kocis schrijft Berlin de overtuiging toe '... dat er geen rationele gronden zijn om een waarde (zelfs vrijheid niet) te prefereren boven enig andere.' (Kocis 1983: 375) Omdat voor Berlin, in de interpretatie van Kocis, alle doeleinden even waardevol zijn, zou hij

punt, geen enkele gemeenschappelijke noemer, en derhalve rest er slechts een niet-rationele keuze, een *wilsuiting*. Zowel deze interpretatie van Berlin als Grays en Crowders eigen positie lijken echter onhoudbaar. Zie hiervoor de reactie die Berlin samen met Bernard Williams (1994) heeft geschreven op Crowder, een reactie die onbedoeld tevens een recensie vormt van Grays studie. Zie tevens mijn 'Berlin on liberalism and pluralism: a defense' (1999).

geen reden kunnen geven waarom sommigen hun preferenties niet aan anderen zouden mogen opleggen (Kocis 1983: 374).

Berlin wordt hiermee geen recht gedaan. Zijn eerder aangehaalde (wellicht onzorgvuldige) uitspraken moeten in het licht worden gezien van zijn afkeer van waarde-absolutisme en monisme. Het zou in strijd zijn met Berlins kennistheoretische opvattingen indien zij bedoeld waren als een pleidooi voor waardrelativisme. Omdat Berlin geen relativist of scepticus is op het gebied van de empirische kennis, is hij, gezien zijn wetenschapsopvatting, ook geen relativist op het gebied van de normatieve oordelen: zoals het inzicht dat in de waarneming en verklaring van empirische fenomenen betwistbare, normatieve uitgangspunten een bepalende rol spelen niet leidt tot de conclusie, dat iedere uitspraak over de empirie even 'waar' is, zo leidt de erkenning van de onmogelijkheid een voor iedereen acceptabele of controleerbare fundering van normatieve uitspraken te vinden niet tot de opvatting dat alle waarden even 'juist' zijn. Net als bij 'empirische' theorieën wordt, volgens Berlin, de houdbaarheid of de realiteitswaarde van 'normatieve' theorieën (in welk kader waarden worden gerechtvaardigd) uiteindelijk bepaald in hun confrontatie met de empirie: deze wijst uit in hoeverre zij in staat zijn de door ons ervaren werkelijkheid op een aannemelijke en bruikbare wijze te beschrijven en te verklaren (Berlin 1962, 160) (Het zal, ten overvloede, duidelijk zijn, dat volgens Berlin bij deze empirische toetsing van normatieve theorieën niet de *logische*, maar de *feitelijke* kloof tussen 'feiten' en waarden wordt overbrugd).

Zo is het voor Berlin een gegeven dat mensen in de praktijk, in hun dagelijkse leven, grote waarde hechten aan een privé-gebied waarin zij ongehinderd door anderen hun gang kunnen gaan. Normatieve politieke theorieën die dit ervarings*feit*, deze categorie, *niet* in hun uitgangspunten opnemen, boeten in aan realiteitswaarde en daarmee aan overtuigingskracht. Deze theorieën raken dan ook, net als alle andere theorieën die geen recht doen aan een aantal wezenskenmerken van mens en wereld, doorgaans snel in vergetelheid. Empirisch blijkt nu, in de ogen van Berlin, dat de door mensen aangehangen waarden door de eeuwen heen en over verschillende culturen beschouwd, tamelijk stabiel zijn. De communicatie

tussen verschillende culturen en tijdvakken verloopt dan ook veel succesvoller dan met extreem waarderelativisme mogelijk zou zijn. Wij zijn in staat, op een wijze zoals Vico voorstond, ons te verplaatsen, ons in te leven, in andere culturen. Mensen hebben vrij veel met elkaar gemeen, delen tal van waarden, en normatieve uitspraken, gebaseerd op deze gedeelde uitgangspunten en met een redelijke reikwijdte, zijn derhalve heel wel mogelijk. Berlin schrijft voorts in zijn reactie op Kocis dat het altijd mogelijk is uitstekende *redenen* te geven waarom men op een bepaalde wijze handelt, waarom men bijvoorbeeld niet kiest voor zijn veiligheid, maar het prefereert weerstand te bieden tegen degenen die uit zijn op de vernietiging van zijn familie, vrienden, land. En hij vervolgt: 'Wat rationaliteit hier betekent is dat mijn keuzen niet arbitrair zijn, .. maar verklaard kunnen worden in termen van mijn waardenpatroon - mijn levenswijze of -plan, een complete levensopvatting die onvermijdelijk in hoge mate is verbonden met die van anderen, anderen die de samenleving, natie, partij, kerk, klasse, soort vormen waartoe ik behoort... Mensen, juist omdat zij mensen zijn, hebben biologisch, psychologisch, sociologisch .. voldoende gemeenschappelijk om een sociaal leven en een publieke moraal mogelijk te maken.' (Berlin 1983: 390-1; cf. Berlin 1953: 96-103; Berlin 1969: xxxi, xxxii en lii; Berlin 1988: 14-8).

De eigenheid van en de verschillen tussen volkeren en culturen, welke door Herder terecht werden benadrukt, kunnen ook worden overdreven, stelt Berlin in zijn, tot boek uitgewerkte, vraaggesprek met Jahanbegloo: 'Er zijn universele waarden. Dit is een empirisch feit over de mensheid, wat Leibniz noemde *vérités du fait*, niet *vérités de la raison*. Er zijn waarden die een groot aantal menselijke wezens in de overgrote meerderheid van plaatsen en omstandigheden, in bijna alle tijden, in de praktijk gemeenschappelijk hebben, ofwel bewust en expliciet of uitgedrukt in hun gedrag, gebaren, handelingen.' (Jahanbegloo 1992: 37) 'Relativisten, Spenglerianen, Positivisten, deconstructivisten zitten er naast: communicatie is mogelijk tussen individuen, groepen, culturen, omdat de diversiteit van menselijke waarden niet oneindig groot is; zij behoren tot een gemeenschappelijke horizon - de objectieve, vaak onverenigbare

waarden van de mensheid - waartussen noodzakelijkerwijze, vaak pijnlijke, keuzen gemaakt moeten worden' (Jahanbegloo 1992: 108). In zekere zin gelooft Berlin dus in universele morele standaarden. Zo heeft men naar zijn indruk binnen alle tot nu toe bestaande culturen aangenomen dat er een minimum aan 'mensenrechten' bestond: 'Er mogen meningsverschillen zijn over tot hoever dit minimum reikt .. maar dat er dergelijke rechten bestaan en dat zij een empirische voorwaarde zijn om een volwaardig menselijk leven te leiden - dat is erkend door iedere cultuur.' (Jahanbegloo 1992: 39)

Maar dit alles wil niet zeggen dat Berlin ook gelooft in *absolute* waarden: hij zou niet weten op welke wijze hij deze ondubbelzinnig zou moeten funderen of bewijzen. Berlin begrijpt derhalve de filosofen niet die bijvoorbeeld de Rede zien als 'een magisch oog, dat non-empirische universele waarheden ziet.' (Jahanbegloo 1992: 113) Fundamentele waarden worden niet rationeel gerechtvaardigd: 'De normen hebben geen rechtvaardiging nodig, zij rechtvaardigen juist de rest, omdat zij fundamenteel zijn.' Vanaf de empirische constatering dat mensen (wensen te) leven volgens bepaalde waarden en concepten, kan men dus verder bouwen aan een normatieve theorie, die deze fundamentele waarden articuleert en mede rechtvaardigt (Jahanbegloo 1992: 113). Wij geloven derhalve volgens Berlin in mensenrechten omdat wij in de praktijk ervaren, dat mensen dankzij het erkennen van deze rechten op een 'decente' of fatsoenlijke manier samenleven. 'Vraag mij niet wat ik bedoel met decent.', zegt Berlin tot slot tegen Jahanbegloo, 'Met decent bedoel ik decent - wij weten allemaal wat dat is. Maar wanneer U mij vertelt dat wij op zekere dag een andere cultuur zullen hebben, dan kan ik niet het tegendeel bewijzen.' (Jahanbegloo 1992: 114)

Positieve en negatieve vrijheid

Wellicht mede als gevolg van het enigszins polemische karakter van *Twee Opvattingen van Vrijheid* - het gaat hier om een oratie, een rede waarin de spreker geacht wordt een duidelijke stelling te betrekken, en het gaat hier

bovendien om een oratie die werd gehouden ten tijde van de Koude Oorlog - zijn Berlin in de loop der jaren standpunten toegeschreven, die hij beslist niet huldigt. Ook omdat kwalificaties van denkers veelal plaatsvinden op basis van secundaire bronnen, zijn deze interpretaties vervolgens een eigen leven gaan leiden. Een groot deel van het debat over het vrijheidsbegrip dat door Berlins essay werd geëntameerd, bestaat dan ook uit een cumulatie van misverstanden (cf. Blokland 1995). Het lijkt derhalve opportuun om reeds bij voorbaat op enige belangrijke misinterpretaties in te gaan.

De kern van Berlins essay vormt het onderscheid tussen negatieve en positieve vrijheid en de ontsporingen die de laatste conceptie historisch te zien heeft gegeven. Negatieve vrijheid is het domein waarbinnen iemand ongestoord door anderen dat kan doen of zijn wat in zijn vermogen ligt. Hoe groter dit domein hoe groter zijn negatieve vrijheid. Deze opvatting van vrijheid, die eerst in de achttiende eeuw expliciet werd geformuleerd, is vooral bedoeld als een verdedigingswal tegen de staat. Zij kan in conflict komen met de positieve opvatting van vrijheid. Binnen deze opvatting gaat het om de mate waarin iemand meester is over zijn eigen bestaan, om de mate waarin iemand zelfstandig en weloverwogen richting geeft aan zijn leven. De politieke vertaling hiervan, waarop Berlin zich in zijn essay concentreert, wordt gevormd door de democratie: de mogelijkheid voor individuen om samen met degenen waarmee zij een gemeenschap vormen, richting te geven aan hun samenleving. In navolging van de Franse liberale denker Benjamin Constant maakt Berlin duidelijk, dat deze klassieke Republikeinse opvatting van politieke vrijheid geen enkele garantie biedt dat het privé-domein van het individu gevrijwaard wordt van staatsinterventie. Binnen een democratie kan de overheid zich veel diepgaander en omvatter met het persoonlijke leven bemoeien en kan de burger derhalve aanmerkelijk minder negatieve vrijheid genieten, dan binnen een autocratie. De vraag naar de *bron* van machtsoefening, de focus van de positieve conceptie, moet dan ook logisch worden onderscheiden van de vraag naar de *begrenzing* van machtsuitoefening, de focus van de negatieve conceptie. Daar waar dit onderscheid niet wordt gemaakt, dreigt het streven naar positieve vrijheid te ontsporen in staatsterreur.

Een ontsporing treedt evenzo op wanneer de met positieve vrijheid verbonden noties van individuele zelfbepaling en zelfverwerkelijking worden verbonden met de monistische overtuiging, dat er één juiste manier bestaat waarop mensen hun leven moeten inrichten. Wanneer bovendien wordt verondersteld dat deze enig juiste levenswijze *kenbaar* is, dan zijn er altijd Goede redenen te bedenken om individuen die waarden aanhangen of voorkeuren vertonen die hiermee strijdig zijn, voor hun eigen bestwil tot andere gedachten te dwingen. Het zijn deze en andere rechtvaardigingen van staatsterreur waar Berlin voor waarschuwt en waarom hij negatieve vrijheid in het centrum van zijn waardenpatroon plaatst.

Dit alles wil echter niet zeggen dat Berlin uitsluitend de negatieve opvatting van vrijheid acceptabel acht en dus iedere vorm van positieve vrijheid verwierpt. Berlin beschouwt ook positieve vrijheid, individuele zelfbepaling en zelfverwerkelijking, als een uiterst betekenisvolle waarde, maar waarschuwt voor de ontspoorde versies van deze vrijheidsopvatting, met name voor die rationalistische versies waarin men eerst vrij is wanneer men zijn leven heeft ingericht volgens een, voor allen of sommigen, kenbaar, objectief en als enig juist verondersteld plan. Er is echter geen logisch verband tussen positieve vrijheid en rationalisme, en het is geen historische noodzakelijkheid dat positieve vrijheid ontaardt in een rationalistische vrijheidsopvatting. Wel blijkt positieve vrijheid in de praktijk voor een dergelijke ontsporing ontvankelijker te zijn dan haar negatieve tegenhanger. Evenzo hecht Berlin groot belang aan de positieve vrijheid om gezamenlijk, via democratische procedures, richting te geven aan het samenleven. Hij wijst er slechts op dat deze vorm van vrijheid logisch onderscheiden moet worden van, en kan conflicteren met, het antwoord op de vraag in hoeverre een regime intervenueert in de negatieve vrijheid van burgers. Er zal hier, zoals voortdurend, een, mede door de omstandigheden bepaalde, afweging gemaakt moeten worden tussen twee waardevolle principes.

Hierop voortbordurend is het ook bepaaldelijk onjuist om, zoals geregeld is gebeurd, in Berlins werk een pleidooi te lezen voor *laissez-faire*, voor een nachtwakerstaat, voor een markteconomie, voor het vrije-ondernemerschap of voor welk neo-liberaal stokpaard dan ook. Berlin is een warm

voorstander van overheidsinterventie in de markt en van de verzorgingsstaat. In een interview met Galipeau verklaart hij zich een tegenstander van Hayeks economisch liberalisme (Galipeau 1994: 135), van eigendomsrechten ('I don't agree that we have a right to property, or that we have a natural right (to it)' en, in zijn algemeenheid, van het kapitalisme ('I'm not pro-capitalist') (Galipeau 1994: 129). In de Israëlische politieke context steunt hij de Arbeiderspartij en prijst hij zich gelukkig dat de vormgevers van Israël diepgaand waren beïnvloed door de Westeuropese sociaal-liberale en sociaal-democratische politieke traditie (Galipeau 1994: 160-2). Berlin is bereid, acht het niet meer dan een uiting van beschaving, de vrijheid van de wolven in te perken ter bescherming van de vrijheid van de schapen, hij is bereid overheidsmacht aan te wenden om de behoeftigen te kleden, te voeden en te onderwijzen, maar hij staat erop een inperking van iemands negatieve vrijheid, hoezeer deze inperking ook gerechtvaardigd kan worden en gewenst is, een inperking van vrijheid te blijven noemen.

Tot slot is een kwestie welke vormen van belemmeringen van vrijheid en dwang Berlin wenst te erkennen. Zijn er allereerst naast externe ook innerlijke belemmeringen (neurosen, angsten, onwetendheid) van vrijheid? En in het verlengde hiervan: kan men onderscheiden tussen doeleinden, verlangens of wensen van een hogere dan wel lagere orde? Uit Berlins uiteenzetting over het perverteren van de positieve vrijheidsconceptie, een ontarding waarbij het onderscheiden van innerlijke belemmeringen tot de verwezenlijking van 'hogere' doeleinden een eerste stap vormt, is door velen opgemaakt dat Berlin onder geen enkele voorwaarde het bestaan van dit soort belemmeringen en doeleinden wil onderkennen. Dit is niet het geval. Berlin wenst te benadrukken dat psychische belemmeringen slechts één categorie van obstakels vormen en dat het gewicht dat hieraan wordt verleend, nimmer ten koste mag gaan van de aandacht voor andere categorieën van obstakels. Naar zijn opvatting is dit echter wel gedaan door die theoretici die vrijheid gelijk hebben gesteld aan 'zelfbepaling' (zie hiervoor met name het zes jaar later verschenen artikel '*From hope and fear set free*'). Het blijft echter de vraag hoe deze innerlijke belemmeringen in een

consistente vrijheidsconceptie moeten worden opgenomen. Berlin heeft daar volgens theoretici als Charles Taylor (1979) en Benjamin Barber (1975) onvoldoende aandacht voor gehad.

Hetzelfde is hem verweten met betrekking tot het vraagstuk in welke zin er dwang kan worden uitgeoefend door maatschappelijke structuren en processen. Berlin neemt, zoals zal blijken, aanvankelijk het standpunt in dat er alleen sprake is van dwang in geval van een *doelbewuste, menselijke* inperking van iemands vrijheid. Vervolgens voegt hij hier echter aan toe dat het uiteindelijk afhankelijk is van de aangehangen sociaal-economische theorie in welke gevallen men dit het geval acht. Berlin acht zelf de redenering plausibel dat iemand bijvoorbeeld arm, hulpbehoevend of onwetend kan zijn als gevolg van door anderen in stand gehouden maatschappelijke structuren. Bij deze constatering laat hij het echter. Zo lijkt hij zich onvoldoende bewust van de gevolgen die dit standpunt kan hebben voor met name zijn onderscheid tussen vrijheid en haar condities (zie MacPherson 1973).

Het debat over negatieve en positieve vrijheid is, kortom, nog altijd niet ten einde. En in dit debat neemt Berlins *Twee Opvattingen van Vrijheid* tot op de dag van vandaag een vooraanstaande plaats in. In een tijd waarin te pas, en nog vaker, te onpas wordt gerefereerd aan het vrijheidsbegrip om het eigen denken en handelen te duiden en te rechtvaardigen lijkt het belang van Berlins uiteenzettingen over dit begrip alleen nog maar toe te nemen.

BIBLIOGRAFIE

Werken van Isaiah Berlin

Het oeuvre van Berlin, dat in meer dan vijftig jaar is geschapen, bestaat uit een enorme hoeveelheid zeer verspreid gepubliceerde essays, een bloemlezing van denkers uit de Verlichting en twee biografische studies. *Karl Marx: His Life and Environment* (London, Thornton Butterworth, 1939) vormde zijn eerste boek. De vierde, herziene druk hiervan, welke oorspronkelijk in 1978 werd uitgegeven door Oxford University Press, is tegenwoordig verkrijgbaar als een Fontana paperback. Deze druk verscheen tevens in een Nederlandse vertaling van Elise Marijns bij De Arbeiderspers (1981). Berlins tweede boek is het recente: *The Magus of the North: J.G.Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (London, John Murray, 1993; tevens gepubliceerd als Fontana paperback). De bloemlezing wordt gevormd door: *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers* (New York, The New American Library, 1956; sinds 1979 tevens uitgegeven door Oxford University Press). Berlin geeft hier een inleiding en een commentaar op teksten van, onder anderen, Locke, Voltaire, Berkeley, Hume, Condillac en Hamann.

Vooraf dankzij de redactionele inspanningen van Henry Hardy zijn Berlins belangrijkste essays inmiddels gebundeld. Verschenen zijn tot nu toe de volgende verzamelingen:

Four Essays on Liberty (Oxford, Oxford University Press, 1969). Hierin zijn opgenomen: 'Political ideas in the twentieth century' (1950), 'Historical inevitability' (1953), 'Two concepts of liberty' (1958), 'John Stuart Mill and the ends of life' (1959), alsmede een in 1969 geschreven, zeer lezenswaardige 'Introduction' waarin Berlin ingaat op met name de kritiek die sinds 1958 was verschenen op zijn essay over positieve en negatieve vrijheid.

Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas (London, Hogarth Press, 1976). Bestaande uit een 'Introduction' en herziene versies

van de essays 'The Philosophical Ideas of Giambattista Vico' (1960) en 'Herder and the Enlightenment' (1965).

Russian Thinkers (London, The Hogarth Press, 1978; tevens als Penguin-paperback). Ook deze bundel is in een Nederlandse vertaling van Elise Marijns verkrijgbaar (De Arbeiderspers, 1981). Zij bevat: 'Russia and 1848' (1948), 'The Hedgehog and the Fox' (1953), 'Herzen and Bakunin on individual liberty' (1955), 'A Remarkable Decade 1838-48' (waaronder: 'Alexander Herzen' (1955)), 'Russian Populism' (1960), 'Tolstoy and Enlightenment' (1961) en 'Fathers and Children: Turgenev and the Liberal Predicament' (1973).

Concepts & Categories: Philosophical Essays (Oxford, Oxford University Press, 1978). Hierin zijn de opstellen opgenomen die het meeste licht schijnen op Berlins wetenschapsopvatting: 'The purpose of philosophy' (1962), 'Verification' (1939), 'Empirical Propositions and Hypothetical Statements' (1950), 'Logical Translation' (1950), 'Equality' (1956), 'The Concept of Scientific History' (1960), 'Does Political Theory Still Exist?' (1962), "'From Hope and Fear Set Free'" (1964). Het laatste opstel, dat niet goed in deze bundel past, vormt een waardevolle aanvulling op Berlins eerdere 'Two Concepts of Liberty'.

Against the Current: Essays in the History of Ideas (Oxford, Oxford University Press, 1979) Hierin zijn opgenomen: 'The Counter-Enlightenment' (1973), 'The Originality of Machiavelli' (1972), 'The Divorce between the Sciences and the Humanities' (1974), 'Vico's Concept of Knowledge' (1969), 'Vico and the Ideal of the Enlightenment' (1976), 'Montesquieu' (1955), 'Hume and the Sources of German Anti-Rationalism' (1977), 'Herzen and his Memoirs' (1968), 'The Life and Opinions of Moses Hess' (1959), 'Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity' (1970), 'The "Naïveté" of Verdi' (1969), 'Georges Sorel' (1974) en 'Nationalism, Past neglect and present power', (1978). In deze bundel zijn tevens een door Roger Hausheer geschreven uitgebreide introductie op het denken van Berlin opgenomen en een door Henry Hardy samengestelde, inmiddels tot 1991 bijgewerkte, bibliografie van Berlin.

Personal Impressions (London, Hogarth Press, 1980). Berlin heeft hierin deels autobiografische herinneringen opgetekend aan door hem gekende persoonlijkheden, waaronder: Chaim Weizmann, Aldous Huxley, Auberon Herbert, Winston Churchill, Felix Frankfurter, L.B.Namier en J.L.Austin.

The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas (London, John Murray, 1990). Deze bundel is inmiddels in een Nederlandse vertaling van Babet Mossel verkrijgbaar bij Kok Agora (1994). Zij bevat: 'The Pursuit of the Ideal' (1988), 'The Decline of Utopian Ideas in the West' (1978), 'Giambattista Vico and Cultural History' (1983), 'Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought' (1980), 'Joseph de Maistre and the Origins of Fascism' (1960), 'European Unity and its Vicissitudes' (1959), 'The Apotheosis of the Romantic Will: the Revolt against the Myth of an Ideal World' (1975), 'The Bent Twig: on the Rise of Nationalism' (1972).

Werken over Berlin

Goede, korte intellectuele biografieën over Berlin zijn geschreven door Roger Hausheer: de 'Introduction' in Berlins *Against the Current* en het deels hierop gebaseerde 'Berlin and the Emergence of Liberal Pluralism'. Dit laatste artikel verscheen in 1983 naar aanleiding van de toekenning van de Erasmus-prijs aan Aron, Kolakowski, Yourcenar en Berlin. Het is opgenomen in: Manent, P., Hausheer, R., Karpinsky, W., Kaiser, W. *European Liberty: Four Essays on the Occasion of the 25th Anniversary of the Erasmus Prize Foundation* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1983). Ter ere van Berlin verschenen Festschriften waarin nader op zijn denken wordt ingegaan, zijn: Ryan, A.(ed.) *The Idea of Freedom*, (Oxford, Oxford University Press, 1979); en Margalit, E.& A.(eds.) *Isaiah Berlin, A Celebration* (London, The Hogarth Press, 1991). Een uitgebreid, in de vorm van een boek verschenen, interview waarin aandacht wordt besteed aan zijn leven en werk, gaf Berlin gedurende 1988 aan de Frans-Iraanse filosoof en

journalist Ramin Jahanbegloo: *Conversations with Isaiah Berlin* (London, Peter Halban, 1992; in 1991 verschenen in het Frans bij Editions du Félin te Parijs). Recente intellectuele biografieën zijn: Kocis, R.A. *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy* (Lewiston (NY), Edwin Mellen Press, 1989), Gray, J. *Berlin* (London, Fontana Press, 1995) en Galipeau, C.J. *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford, Clarendon, 1994). Van deze studies is die van Gray intellectueel het meest uitdagend (zie echter: Blokland 1996), maar houdt Galipeau zich het meest aan Berlins oorspronkelijke bedoelingen. Een biografie waarin zowel wordt ingegaan op Berlins werk als op zijn leven, is in voorbereiding door de Britse schrijver en journalist Michael Ignatieff.

Belangrijke publicaties waarin specifiek Berlins opvattingen over vrijheid aan de orde komen zijn, onder vele anderen: MacPherson, C.B.(1973) 'Berlin's division of liberty', in: *Democratic Theory, Essays in Retrieval*, Oxford, Clarendon Press, 1973; Barber, B.R. (1975) *Freedom, Anarchy and the Revolution*; New York, Praeger; Parekh, B.(1982) *Contemporary Political Thinkers*, Oxford, Martin Robertson; en Taylor, Ch.(1979) 'What's wrong with negative liberty', in: Ryan, A.(ed.) *The Idea of Freedom*, ibid. Een kritisch overzicht van het, vooral door Berlin geëntameerde, debat over negatieve en positieve vrijheid gedurende de laatste decennia is te vinden in: Blokland, H.T. (1995) *Wegen naar Vrijheid: Autonomie, Emancipatie en Cultuur in de Westerse Wereld*, Amsterdam, Boom.

Andere aangehaalde literatuur

Berlin, I. (1979) 'The Three Strands in My Life', *Jewish Quarterly*, Vol.27
Berlin, I. (1983) 'Reply to Robert Kocis', *Political Studies*, Vol.XXXI
Berlin, I. & Williams, B.(1994) 'Pluralism and Liberalism: A Reply', *Political Studies*, Vol.XLII
Bernstein, R.J.(1976) *The Reconstructing of Social and Political Theory*, London, Methuen & Co

- Blokland, H.T.(1999) 'Berlin on liberalism and pluralism: a defense', *The European Legacy*, Vol.4, No.1, pp.1-24
- Brodsky, J.(1989) 'Isaiah Berlin at eighty', *The New York Review of Books*, 17.VIII.1989; herdrukt in: Margalit 1991: 205-15
- Crowder, G.(1994) 'Pluralism and liberalism', *Political Studies*, Vol.XLII, p.293-305
- Kocis, R.A.(1983) 'Toward a coherent theory of human moral development: Beyond Sir Isaiah Berlin's vision of human nature', *Political Studies*, Vol.XXXI
- Sandel, M.(1984) *Liberalism and its Critics*, New York, New York University Press
- Wollheim, R. (1979) 'John Stuart Mill and Isaiah Berlin, The ends of life and the Preliminaries of Morality', in: Ryan, A.(ed.) *The idea of freedom*, ibid.