

Liberalisme en pluralisme: Isaiah Berlin over de grondvesten van de westerse beschaving

(in: Hans Blokland. 2008. *Een Lange Leegte: Over Maatschappelijk Onbehagen, Politieke Competentie en het Plannen van een Toekomst*. Kampen: Uitgeverij Klement. pp. 257-90).

Hans Blokland

De in 1997 overleden Britse politiek filosoof Isaiah Berlin heeft zich gedurende de laatste jaren van zijn leven kunnen verheugen in een groeiende belangstelling voor zijn gedachtengoed.¹ Vermoedelijk wordt dit door een tweetal factoren verklaard. Allereerst hebben de bloei van het postmodernisme en de verwarring die deze stroming met zich meebracht, Berlins ethisch pluralisme een toenemende actualiteitswaarde geschonken. Ook hij verzet zich tegen het geloof in laatste waarheden, maar hij vervalt niet in impotent relativisme. Daarnaast lijdt zijn verdediging van het liberalisme niet aan de tekortkomingen die door critici worden toegeschreven aan de verdedigingen, die doorgaans worden geformuleerd.

Vandaag zijn het vooral, eveneens sterk in de belangstelling staande, communautaire denkers als Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre en Michael Sandel die op de laatste gebreken de aandacht vestigen. Berlins liberalisme is abstract, 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

¹ Er verschenen diverse studies over zijn ideeën (Kocis 1989; Galipeau 1994; Gray 1995), een biografie (Ignatieff 1998), een interviewboek (Jahanbegloo 1992), twee libri amicorum (Ryan 1979; Margalit 1991), een bundel niet eerder gepubliceerde essays (1996) en nieuwe compilaties van eerder verschenen opstellen (1997). In Nederland kwamen er twee nieuwe vertalingen uit (1995 en 1996).

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 dikwijls geformuleerde bezwaren tegen het liberale mens- en maatschappijbeeld.

Berlins positie kenmerkt zich in het algemeen door een behoedzaam balanceren tussen liberalisme en communitarisme, tussen universalisme en relativisme, en tussen empirisme en subjectivisme. Voor een dergelijke evenwichtskunst zijn geduld, beheersing en maatgevoel onontbeerlijk. Dit blijkt voor tal van zijn lezers te veel gevraagd. Berlin behoort tot geen enkel kamp, maar herhaaldelijk wordt getracht hem in te lijven of onder te brengen in een bepaalde stroming. Op politiek terrein willen, bij voorbeeld, marktliberalen in Berlin een voorvechter zien van de nachtwakerstaat, het vrije ondernemerschap of van laissez-faire. En op ethisch gebied wordt hij geregeld gepositioneerd als een pleitbezorger of wegbereider van relativisme, subjectivisme of postmodernisme. Er is ook altijd wel een aantal citaten te vinden die dit schijnbaar rechtvaardigen.

Zeker nu Berlin is overleden wordt de balans van zijn denken opgemaakt, een balans waarin zijn ideeën worden samengevat, geëvalueerd en geplaatst. De desbetreffende intellectuele biografieën kunnen vervolgens richtinggevend worden voor de toekomstige interpretatie van zijn werk. Mensen zien er vanaf om het omvangrijke originele oeuvre te bestuderen of lezen het werk door de ogen van een gezaghebbende interpretator. De studie over Berlin van de vooraanstaande Engelse politiek filosoof John Gray (1995) heeft de potentie gezaghebbend te worden. Zij is aanmerkelijk ambitieuzer van opzet dan gebruikelijk. Gray tracht niet louter een systematisch overzicht te geven van Berlins centrale ideeën. Hij poogt tevens de spanningen en tegenstrijdigheden die er volgens hem tussen deze ideeën bestaan op te heffen en daar door te redeneren waar Berlin, in Grays opvatting, ten onrechte stopte. Dit laatste geldt dan vooral voor het waardenpluralisme: dit moet volgens Gray ook worden toegepast op het liberalisme.

Wanneer, zoals Berlin in de interpretatie van Gray stelt, waarden historisch en cultureel zijn bepaald en tal van waarden niet alleen onverenigbaar, maar vaak tevens volstrekt onvergelykbaar zijn, dan moet naar de mening Gray worden geconcludeerd, dat het liberalisme even fundamenteel is als welke doctrine dan ook. Hiermee voegt Gray zich bij uiteenlopende denkers als MacIntyre, Walzer, Rorty en Crowder. Hij stelt

echter bovendien dat dit standpunt door Berlin wordt gedeeld, of in ieder geval gedeeld zou moeten worden: het vloeit logisch voort uit zijn opvattingen over pluralisme. Het is vooral deze stelling die in dit essay zal worden bekritiseerd. De kwestie in hoeverre een verdediging van het liberalisme verder kan reiken dan de culturele traditie waarin deze stroming is ontwikkeld, zal dus centraal staan. De tegenwoordige relevantie hiervan voor de problematiek van de multiculturele samenleving en voor de zogenaamde 'clash of civilizations' is evident. Betekent een multiculturele samenleving dat een ieder binnen het eigen gelijk kan en mag leven of bestaat er een gezamenlijke horizon van waarden? En is de botsing der beschavingen slechts militair op te lossen, of bestaat er een universeel herkenbare horizon van waarden die kan dienen als een gemeenschappelijke basis voor een redelijke discussie?

Bij de analyse van de standpunten van Gray en Berlin wordt zo dicht mogelijk gebleven bij de oorspronkelijke teksten. Dit is niet zonder reden. In de filosofie en de maatschappijwetenschappen lijkt het steeds gebruikelijker geworden te parafraseren en losjes, via de vermelding van enige, vaak betrekkelijk willekeurige jaartallen te verwijzen. Hoewel dit de schijnbare productiviteit en eruditie zeker ten goede komt, wordt hiermee het oorspronkelijke werk en gedachtengoed zelden recht gedaan. Bovendien frustreert een dergelijke praktijk de vooruitgang in het debat. Zeker met betrekking tot Berlin moet worden geconstateerd, dat een zeer groot deel van de reacties op zijn werk bestaat uit een accumulatie van misinterpretaties en misverstanden, die vervolgens een eigen leven zijn gaan leiden (voor een overzicht hiervan: Blokland 1995 en 1997). Een nauwkeurige weergave van posities kost wellicht op de korte termijn iets meer tijd, energie en bladzijden, op de lange termijn wordt een groot aantal aanvallen op en verdedigingen van nooit betrokken stellingen uitgespaard.

1 Grays interpretatie van en kritiek op Berlin

1.1 Mensbeeld

Berlin ziet de mens volgens Gray (1995: 10, 23-5) als een wezen dat zijn eigen identiteit definieert en deze voortdurend herschept. Er bestaat daarom geen constante of universele menselijke natuur en er is geen sprake van een wezenlijke, reeds aanwezige identiteit die – bij voorbeeld door het maken van keuzen – wordt 'ontdekt'. Mensen zijn juist in staat een enorme pluraliteit aan identiteiten te creëren. Het enige wat zij in de

lezing van Gray (1995: 14) volgens Berlin gemeen hebben en wat tevens hun wezen bepaalt, is het vermogen keuzen te maken en hun leven zelfstandig vorm te geven. Dit vermogen sluit een universaliteit en continuïteit in identiteit, in verlangens, behoeften, drijfveren, uit.

Individuen scheppen weliswaar de eigen persoonlijkheid, maar zij doen dit niet vanuit het niets: zij bouwen voort op datgene wat hun door hun specifieke culturele en historische omgeving wordt aangereikt. De identiteit is een sociaal product. Evenals dat van zijn twee grote inspirators Herder en Vico is Berlins mensbeeld, schrijft Gray, 'historistisch': 'most human goods (and evils) are conceived as historical creations, and human identities are seen as expressions of specific cultural forms, themselves historical creations' (1995: 84). De implicatie hiervan is, stelt Gray, dat 'human identities are, and cannot be other than, local and particular in their natures...' (1995: 90). Berlin verwerpt derhalve de overtuiging van de denkers van de Verlichting en van Marx, dat de culturele diversiteit in de loop der geschiedenis zal afnemen en dat de verschillende culturen, op het snijvlak dat wordt gevormd door een menselijke essentie, zullen convergeren. Als er al iets bestaat van een dergelijke essentie dan wordt deze gevormd door culturele diversiteit (Gray 1995: 95).

Zoals reeds werd opgemerkt, is de doorsnee communitaristische kritiek op het liberalisme niet op Berlins werk van toepassing (Gray 1995: 101; cf. Galipeau 1994: 149-58). In zijn visie wordt het denken en handelen van individuen diepgaand beïnvloed door, en kunnen zij pas worden begrepen in, hun culturele en historische context. Bovendien ervaren zij een diepe behoefte tot een culturele gemeenschap te behoren. Hun welbevinden en ontwikkeling heeft aldus een onlosmakelijke publieke of communale dimensie: mensen kunnen, zoals ook MacIntyre, Sandel en Taylor benadrukken, niet los worden gezien van hun sociale banden en projecten, deze zijn niet instrumenteel, maar constituerend voor hun individualiteit.

Hoewel Berlin veel van de kritiek van de communautaire denkers op het liberale mensbeeld deelt, zijn er ook belangrijke verschillen. Gray merkt op dat Berlins 'communitarian liberalism' afwijkt in zijn uitgangspunt, dat de communautaire behoeften en waarden altijd afgewogen zullen moeten worden tegen behoeften en waarden, die niet minder belangrijk zijn voor het menselijk welzijn. Met name de voor een ieder herkenbare behoefte

aan negatieve vrijheid, aan een privé-domein waarin men zonder de interventie van anderen dat kan doen of zijn wat in zijn vermogen ligt, is hier van belang. Daarnaast waakt Berlin voor een te sterke koppeling tussen de individuele identiteit en één culturele gemeenschap: mensen behoren, zeker in de moderne tijd, altijd tot verschillende gemeenschappen tegelijkertijd en zij bezitten verschillende en vaak tegenstrijdige affiniteiten en loyaliteiten. Pluraliteit en conflicten zijn een integraal onderdeel van onze persoonlijkheden (Gray 1995: 103).

Berlins mensvisie is voorts volgens Gray (1995: 32-4) niet alleen voluntaristisch en historistisch, maar tevens anti-perfectionistisch van aard: er kunnen geen kwalitatieve onderscheiden worden gemaakt tussen verschillende levensvervullingen. Zo acht Berlin, in de lezing van Gray, een autonoom, door zelfverwerkelijking en zelfbepaling gekenmerkt leven weliswaar waardevol, maar zijn er volgens hem nog vele alternatieve, niet minder waardevolle bestaanswijzen. De levens van een non, een beroepssoldaat, een gepassioneerde en gepreoccupeerde kunstenaar, een mysticus, een traditionalist die zijn bestaan volgens overgeleverde ideeën en waarden inricht, of een grillige hedonist die een duurzame identiteit als een dwangbuis ervaart en de voor autonomie vereiste doordachtigheid en distantie als een vermoeiende last, kunnen verre van autonoom zijn, en toch zeker zo betekenisvol. Het gaat Berlin in de optiek van Gray (1995: 33) primair om het maken van keuzen, om het zelfstandig creëren van de eigen identiteit. Dat deze creatie eventueel geen autonome persoonlijkheid oplevert, valt geenszins te betreuren.

Het realiseren van het autonomie-ideaal, het vergroten van zijn (zelf-) kennis en het ontwikkelen van zoveel mogelijk vermogens, kan zelfs ten koste gaan van capaciteiten, die niet gecombineerd kunnen worden met een dergelijke emancipatie. Berlin bracht het laatste volgens Gray naar voren in zijn essay 'From hope and fear set free' (1964). De artistieke talenten van Van Gogh en Dostojewski kunnen afhankelijk zijn geweest van een gebrek aan zelfkennis. Wanneer dit gebrek zou zijn opgeheven, zouden deze talenten teloor kunnen zijn gegaan. 'A successful psychologist', schrijft Gray, 'might have turned Van Gogh into a contented bourgeois; it is unlikely that it would have left him with the power to paint as he did' (1995: 34). Gray leidt hiervan af, dat het nastreven van autonomie 'may deplete in a person powers and capacities that are centrally constitutive of the self his choices has created, that are necessary for the pursuit of projects by which that self is defined, and

which are recognized by others as essential for the accomplishment of intrinsically valuable activities' (1995: 34).

Er zijn, kortom, vele mogelijke invullingen van het Goede leven en er is geen maatstaf waarlangs de kwaliteit van deze levens kan worden afgemeten. Daarom, schrijft Gray, kan het autonomie-ideaal volgens Berlin niet als fundament dienen voor een liberale orde. De rechtvaardiging van deze orde ligt niet hierin dat zij de ontwikkeling van autonome persoonlijkheden bevordert, maar dat zij 'permits a far greater variety of forms of self-creation through choice-making' (Gray 1995: 36). Berlin prefereert volgens Gray om deze reden de negatieve conceptie van vrijheid (non-interventie) boven haar positieve tegenhanger (zelfbepaling). Negatieve vrijheid 'allows individuals to engage in forms of self-creation in which autonomy does not figure, which autonomy might undermine, or which develop some dimensions of autonomy at the expense of other...' (Gray 1995: 36)²

² Gray beweert overigens (1995: 21-3), dat volgens Berlin positieve vrijheid en rationalisme of monisme *onverbreekelijk* met elkaar zijn verbonden. Ook Gray (1995: 30) veronderstelt deze relatie. Zoals door onder anderen Macpherson (1967) en Parekh (1982) is betoogd, is er echter geen enkel logisch of vanzelfsprekend verband tussen de opvatting, dat zelfbepaling en zelfontplooiing betekenisvolle waarden zijn en de opvatting, dat mensen eerst deze (complementaire) waarden hebben gerealiseerd wanneer zij hun leven en talenten volgens één, rationeel, universeel, monistisch plan richting geven en, respectievelijk, ontwikkelen (cf. Blokland 1997). Berlin heeft dit ook nimmer betoogd. Daar waar positieve vrijheid, en waardecognitivism, monisme en uiteindelijk despotisme samengaan, is er volgens Berlin sprake van een perverteren van de positieve vrijheidsconceptie, een ontaarding die *psychologisch* en *historisch* moet worden begrepen (Berlin 1958: 132, 152, 134; 1969: x, xliv, xlvi, xvii; zie ook: Jahanbegloo 1992: 41 en 147; Galipeau 1994: 147; Blokland 1997: 40-2). Onhoudbaar is tevens Grays stelling, dat 'kiezen' zowel aan de positieve als de negatieve conceptie van vrijheid ten grondslag ligt. Dit zou impliceren dat mensen die deze *activiteit* niet aan de dag leggen, onvrij in negatieve zin zijn. Negatieve vrijheid is echter, in de woorden van Taylor (1979), een 'opportunity' en geen 'exercise' concept. Het gaat er hier om dat men met rust wordt gelaten. Verder niets (zie Blokland 1997: ch. 4.2).

1.2 Pluralisme

Berlins ethische opvattingen worden door Gray (1995: 41-4) bestempeld als 'objectief pluralisme': het behoort tot onze onbetwistbare kennis, dat mensen een grote diversiteit aan betekenisvolle waarden aanhangen, dat deze waarden vaak botsen en dat zij derhalve niet in één harmonieus en hiërarchisch systeem geordend kunnen worden. Bovendien weten wij, stelt Gray, dat waarden geregeld niet alleen onverenigbaar (*uncombinable*) zijn, maar tevens volstrekt onvergelijkbaar (*incommensurable*). Een rationele afweging of een compromis is in een dergelijk geval onmogelijk. Er is geen enkel referentiepunt, geen enkele gemeenschappelijke noemer, en dus rest er slechts een niet-rationele, 'radicale' keuze, een *wilsuïting*. Het gaat om waarden, schrijft Gray, 'without a common currency for their measurement, between we must nevertheless choose' (1995: 71). De rede laat ons hier in de steek, wat overblijft is een beroep op onze waarachtigheid en authenticiteit.³ evenals de romantici gaat Berlin er vanuit, dat 'when incommensurable values and counter-values must be reconciled in practice, it is human commitment and authenticity rather than reflective deliberation, or reason, that are called upon...' (1995: 135). Wat voorts geldt tussen waarden, geldt ook tussen culturen. Culturen brengen afwijkende waardenstelsels voort die onvergelijkbare concepties van het Goede definiëren. Ook hier bestaat geen meta-maatstaf waarlangs de waarde van deze concepties zou kunnen worden afgemeten.

Onvergelijkbaarheid van waarden wil niet zeggen, benadrukt Gray, dat de betreffende waarden *gelijk* zijn. Dit suggereert reeds een standaard, een standaard waarvan het bestaan juist wordt ontkend. Gray, die hier verwijst naar Joseph Raz¹ uiteenzettingen in *The Morality of Freedom* (1986), schrijft: 'Incommensurability among values discloses itself, instead, as a breakdown or failure in transitivity' (1995: 50). Twee waarden zijn onvergelijkbaar wanneer het mogelijk is dat één van deze waarden in hogere mate wordt gerealiseerd, zonder dat men vervolgens kan zeggen dat zij hierdoor betekenisvoller wordt ten opzichte van de

³. Uiteraard, schrijft Gray (1995: 71), kiezen individuen niet *ex nihilo*, maar tussen waarden en op wijzen die hen door hun omgeving worden aangereikt. Deze culturele bepaaldheid sluit ook mede een moreel subjectivisme uit: waarden zijn een objectief waarneembaar constituerend onderdeel van het samenleven.

andere. Gray noemt vooral voorbeelden uit de esthetica. Barokke en gotische kathedralen zijn in hun stijl en schoonheid volkomen eigensoortig en derhalve onmogelijk op één noemer te brengen. Men kan, bij gebrek aan een vocabulaire dat op beide van toepassing is, niet zeggen dat een willekeurige gotische kathedraal beter, fraaier of welgevormder is dan een willekeurige barokke tegenhanger. Vergelijkingen kunnen er hooguit worden gemaakt binnen één stijl (Gray 1995: 51). Zo is er ook een grote diversiteit aan waardevolle levensvervullingen en kan men, daar ons een criterium ontbeert om dit te bepalen, niet zeggen dat de een beter is dan de andere. De levens van een beroepssoldaat, een spion, een boeddhistische monnik, een courtisane of een succesrijke gokker zijn, schrijft Gray, 'not lesser, nor greater, forms of human flourishing than that of the research scientist, the devoted teacher, or the carer in the leprosarium' (1995: 53). Dit wil niet zeggen dat er geen armzalige levens zijn waarin niets dat het bestaan de moeite waard kan maken tot ontwikkeling is gebracht. Het gaat erom dat 'human flourishing' op vele, onderling onvergelijkbare, wijzen inhoud kan worden gegeven. Het mensbeeld van Berlin is, nogmaals, 'anti-perfectionistisch'.

De tragiek van het leven is het grootst wanneer, zoals volgens Gray (1995: 54) vaak het geval is, verschillende waarden of levensvervullingen niet alleen onvergelijkbaar zijn, maar ook onverenigbaar. Onvergelijkbaar en onverenigbaar zijn bij voorbeeld het leven van een non en van een courtisane, of van een autonome persoonlijkheid en een naïeve, spontane en ongeremde kunstenaar. Men kan hier niet voor beide levens opteren, er zal een tragische keuze gemaakt moeten worden: het is onmogelijk haar uit de weg te gaan, er zijn geen plausibele rationele argumenten beschikbaar om de keuze te vergemakkelijken en, wat men ook kiest, het is niet mogelijk een beschadiging of een verlies van andere betekenisvolle waarden te voorkomen. Volgens Gray (1995: 47, 61, 145) is het deze nadruk op onverenigbaarheid en onvergelijkbaarheid die Berlin wezenlijk onderscheidt van andere pluralisten en die ten grondslag ligt aan zijn, met tragiek doortrokken, 'agonistic liberalism'. Andere pluralisten gaan in de regel niet verder dan de stelling, dat er vele betekenisvolle, doch onverenigbare waarden zijn. De noodzakelijke afweging kan echter wel, zo wordt verondersteld, op een rationele, weloverwogen wijze geschieden. Berlins levensvisie is aanmerkelijk

tragischer: de keuzen die wij voortdurend moeten maken, dienen veelal 'radicaal' te zijn en zij gaan altijd ten koste van betekenisvolle waarden.

Het spreekt voor zich dat de these van onvergelykbaarheid iedere utilitaire calculus, zoals Bentham, de Mills en hun tegenwoordige erfopvolgers voorstaan, onmogelijk maakt (Gray 1995: 58-61). Berlin onderscheidt zich volgens Gray echter niet alleen van de utilitaristen, maar ook van die liberalen in de kantiaanse traditie (Gray noemt hier Hillel Steiner, Rawls, Dworkin, Hayek, Gauthier en Nozick), die uiteindelijk uitgaan van de mogelijkheid een coherente politieke ethiek te formuleren welke wordt uitgedrukt in een enkel beginsel of een systeem van beginselen. Al deze conventionele liberale theoretici zijn volgens Gray (1995: 9, 145) uiteindelijk rationalistisch geïnspireerd: zij veronderstellen dat problemen en dilemma's het gevolg zijn van een, te zijner tijd oplosbare, tekortkoming van onze kennis of ons begrip.⁴ Berlin gaat daarentegen uit van onze praktische ervaringen in de morele en politieke sfeer, ervaringen die gekenmerkt worden door radicale keuzen tussen onverenigbare en onvergelykbare waarden. Over deze keuzen kan niet worden geargumenteed, zij kunnen slechts worden verhelderd (1995: 62). Met deze opvattingen over de beperkingen van de rede legt Berlin in de optiek van Gray de bijl aan de wortel van de hoofdstroom van de westerse filosofie. Dit verklaart ook zijn, volgens Gray (1995: 9), betrekkelijk geringe invloed.

De vraag dringt zich inmiddels op waarin Berlins pluralisme zich nog onderscheidt van scepticisme of relativisme. Het antwoord is volgens Gray (1995: 62) dat Berlin uitgaat van onze feitelijke, fenomenologische

⁴ Deze stelling van Gray lijkt onhoudbaar. Niettemin is deze veronderstelde rationalistische basis van het liberalisme voor Gray één van de redenen om in zijn eigen denken op te schuiven van (neo)liberalisme naar conservatisme. De diepe conservatieve waarheid van 'the imperfectibility of all human things, and the ultimate vanity of all political projects' impliceert voor hem, dat wordt ingezien, dat het politieke debat en het leven nimmer ondubbelzinnige en onomstotelijke conclusies kan voortbrengen en niet meer is dan 'a practical art of mutual accommodation', en dat dus, bij voorbeeld, de staatsfuncties niet voor eens en voor altijd door een theorie kunnen worden gespecificeerd, maar variëren 'with the history, traditions, and circumstances that peoples and their governments inherit' (1993: xii).

ervaring van waardenconflicten, zijn pluralisme is, zoals gesteld, 'objectief'. Nu zou men kunnen tegenwerpen dat, in zoverre een waarde geconstitueerd wordt door een specifieke culturele en historische constellatie, een ogenschijnlijk onbemiddelbaar conflict met een andere waarde zou worden opgelost, wanneer deze constellatie zou veranderen. Er zijn echter volgens Berlin waarden of morele categorieën die altijd en overal, ongeacht de maatschappelijke context, door mensen worden ervaren en die onveranderlijk onverenigbaar en onvergelijkbaar zijn. Het is dus een antropologisch *gegeven* dat er een universeel kader van moreel denken bestaat en het is een antropologisch en fenomenologisch *gegeven* dat dit denken onvermijdelijk onoplosbare dilemma's genereert.

Niettemin reikt datgene wat mensen gemeenschappelijk hebben naar de mening van Gray niet verder dan dit kader van denkcategorieën en het vermogen tot kiezen. Berlins mensvisie sluit volgens Gray (1995: 66) ook iedere notie van een universele menselijke natuur uit: de geaardheid van de mens wordt altijd gedefinieerd in een specifieke culturele context en is door zijn vermogen tot scheppen onderhevig aan een voortdurende transformatie.

Toch kan ook Gray niet onder de constatering uit dat wanneer Berlin schrijft over universele denkcategorieën hij de indruk wekt deze niet louter formeel, maar ook substantieel op te vatten. Dit zou een kern van een universele menselijke natuur en hiermee een kern van een universele moraliteit impliceren. In bij voorbeeld zijn befaamde essay 'Does political theory still exist?' (1961) stelt Berlin eerst, dat wij het concept 'mens' slechts kunnen bevatten *in termen van* categorieën als goed en slecht, juist en fout, vrijheid en dwang, geluk en tegenspoed, en dat het dus tamelijk excentriek en ook onnavolgbaar zou zijn om iemand als een menselijk wezen aan te duiden, maar er tegelijkertijd bij te vermelden dat noties als rechtvaardigheid, waarheid, vrijheid, hoop en angst voor hem of haar geen enkele betekenis bezitten. Vervolgens stelt Berlin echter dat dienovereenkomstig sommige waarden onlosmakelijk met het concept 'mens' zijn verbonden. Hij schrijft:

'... if I find a man to whom it literally makes no difference whether he kicks a pebble or kills his family, since either would be an antidote to *ennui* or inactivity, I shall not be disposed, like consistent relativists to attribute to him merely a different code of morality from my own or that of most men but shall begin to speak of insanity and inhumanity; I shall be

inclined to consider him mad, as a man who thinks he is Napoleon is mad; which is a way of saying that I do not regard such a being as being fully a man at all. It is cases of this kind, which seem to make clear that ability to recognize universal – or almost universal – values enters into our analysis of such fundamental concepts as "man", "rational", "sane", "natural", etc. (...) that lie at the basis of modern translations into empirical terms of the kernel of truth in the old a priori natural law tradition' (Berlin 1961: 166; Gray 1995: 68).

Zulke overwegingen, stelt Berlin voorts, 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.

De vraag is nu wat de basis en de reikwijdte is van de universele morele categorieën ('waarheid', 'rechtvaardigheid') waarover Berlin spreekt. Gray (1995: 69-70) veronderstelt dat hier in de optiek van Berlin noch sprake is van onveranderlijke kantiaanse a priori's, noch van empirische generalisaties. Zij zitten er meer tussenin: zij liggen niet voor eens en altijd vast, kunnen per culturele context een andere inhoud krijgen en wij achterhalen ze door een filosofische introspectie die nochtans niet volkomen losstaat van ontwikkelingen in onze empirische kennis. Berlin verschaft echter naar de mening van Gray geen volkomen helderheid over het antwoord op de vraag hoe stevig, hoe onveranderlijk en universeel, dit fundament is (cf. Galipeau 1994: 178). Hetzelfde geldt voor de reikwijdte van de betreffende denkcategorieën: is de denkstructuur nu universeel (iedereen denkt in termen van goed en slecht, mooi en lelijk) of is er tevens een kern van een universele inhoud (in alle tijden en plaatsen wordt iemand die even makkelijk zijn familie uitmoordt als een kiezel wegtrapt, als onmenselijk beschouwt). Gray zelf verwerpt op de meeste (doch niet op alle: zie § 14.3.1) plaatsen in zijn betoog de laatstgenoemde mogelijkheid.

1.3 Het liberalisme als product van een willekeurige beschaving

Wanneer waarden inderdaad historisch en cultureel zijn bepaald en onderling onvergelijkbaar zijn, dan is het een probleem hoe de liberale levenshouding, met zijn nadruk op kiezen en zelfreflectie, rationeel geprefereerd zou kunnen worden boven andere houdingen. In hoeverre

aanvaardt Berlin, met andere woorden, het totale voluntarisme van de door hem geprezen denkers van de Romantiek en de tegen-Verlichting? Zijn, zoals Hamann en Herder suggereren, al onze eigenaardigheden, waarden en doeleinden uitsluitend het product van een individuele of collectieve schepping, zelfs van een fundamentloze wilsuiting of radicale keuze, of worden er door een bepaalde grootheid grenzen gesteld, bij voorbeeld door een menselijke 'natuur'? Zijn de hang naar vrijheid en de geneigdheid keuzen te maken, die volgens Berlin de uiteindelijke rechtvaardiging van het liberalisme vormen, universeel of louter een willekeurig product van een plaats- en tijdgebonden cultuur? Dit probleem, dat in het tegenwoordige politiek filosofische debat een cruciale rol speelt, vormt ook het leidmotief van Grays boek (1995: 2, 97, 120-1, 136, 146, 149).

In Grays lezing van Berlin creëren mensen de eigen identiteit door het maken van keuzen. Zij kunnen dit doen omdat hun persoonlijkheid noch vastligt, noch voltooid of 'af' is. Van geen enkele identiteit of levensvervulling kan voorts worden gesteld dat zij voor ons het 'beste' is. Er zijn vele betekenisvolle, doch geregeld conflicterende en onvergelykbare, waarden waartussen wij niettemin voortdurend en onvermijdelijk keuzen moeten maken. Mensen worden derhalve ook *gedwongen* te kiezen tussen verschillende opties en zichzelf aldus te definiëren. De rechtvaardiging van het liberalisme wordt nu volgens Berlin, in de interpretatie van Gray, gevormd door het objectieve gegeven, dat kiezen het wezenskenmerk is van onze existentie. Gray (1995: 143-5) vraagt zich echter af of het verband tussen pluralisme en liberalisme wel zo sterk is. De door hem onderscheiden argumenten waarmee Berlin dit verband volgens hem onderbouwt (in § 14.3.4 wordt hier specifieker op ingegaan), schieten alle tekort. De belangrijkste reden hiervoor wordt gevormd door hetzelfde pluralisme, dat volgens Berlin het liberalisme schraagt: wanneer er inderdaad een grote diversiteit aan betekenisvolle doch veelal onverenigbare en vooral onvergelykbare waarden bestaat, dan is er altijd een mogelijkheid om voor de tegenpolen te kiezen van de waarden, die binnen het liberalisme van belang worden geacht. Zo kunnen mensen, schrijft Gray (1995: 159), een identiteit scheppen waarvoor negatieve vrijheid en 'kiezen', dat door deze vrijheid mogelijk wordt gemaakt, geen waarde bezitten. Evenzo kan een niet-liberaal regime dat geen keuzevrijheid toestaat er zich altijd op beroepen een betekenisvolle leefwijze te beschermen, die ondermijnd zou worden

wanneer de burgers een onbeperkte vrijheid van kiezen zouden genieten. De door een liberale ordening aangeprezen en gewaarborgde diversiteit aan waarden is, met andere woorden, juist een reden om ook niet-liberale ordeningen in hun bestaan te continueren (Gray 1995: 152). Kortom, van de waarheid van het pluralisme kan in de optiek van Gray slechts worden afgeleid, 'that liberal institutions can have no universal authority. Where liberal values come into conflict with others which depend for their existence on non-liberal social or political structures and forms of life, and where these values are truly incommensurables, there can – if pluralism is true – be no argument according universal priority to liberal values. To deny this is to deny the thesis of the incommensurability of values' (1995: 155).

Uiteraard wil dit niet zeggen, dat de liberale samenleving op geen enkele wijze kan worden verdedigd. Dit kan echter volgens Gray (1995: 155) louter *binnen* een specifieke historische en culturele context. Hoewel Gray toegeeft dat dit een conclusie is die Berlin mogelijk niet zou willen onderschrijven, kan dus uitsluitend een liberale culturele traditie, een toevallige traditie waarin het maken van keuzen een centrale plaats wordt toegedacht in het Goede leven, een rechtvaardiging vormen voor een liberale maatschappelijke ordening (1995: 160). In deze optiek, die volgens Gray spoort met Berlins historicisme, is plaats voor, noch behoefte aan, een universele rechtvaardiging van het liberalisme. Het liberalisme heeft geen 'fundament'. De relatie die wij hebben tot liberale praktijken 'is in the nature of a groundless commitment' (1995: 165). Wanneer mensen moeten kiezen, zoals soms het geval is (men denke aan het in het huwelijk treden met iemand van een andere culturele traditie), tussen een cultuur waarin wel en een cultuur waarin geen waarde wordt gehecht aan keuzevrijheid, dan kan deze keuze dus slechts 'radicaal' zijn. Berlins pluralisme is, kortom, uiteindelijk sterker dan zijn liberalisme en de implicatie hiervan is, dat 'the commitment to the liberal form of life – like that of any form of life that meets the minimal standards of decency – is a groundless one, which nothing in reason compels us to make. If value-pluralism is true all the way down, then it follows inexorably that the identity of practitioners of a liberal form of life is a contingent matter, not a privileged expression of universal human nature' (1995: 168).

2 Het pluralisme volgens Berlin

Zoals reeds werd gesteld, kunnen zowel zijn interpretatie van het denken van Berlin als de conclusies die Gray hieraan verbindt, worden bekritiseerd. Centraal in deze kritiek staat de kwestie hoe relativistisch Berlins pluralisme is. Meent hij, in de eerste plaats, dat er (een kern van) een universele menselijke natuur en hierbij behorend universeel waardepatroon bestaat of zijn er volgens hem slechts vele verschillende, volledig door mensen geschapen, culturen met evenzovele, in essentie onvergelykbare, waardenpatronen (cf. Wollheim 1991)? Kan men, in de tweede plaats, op een zinvolle wijze over waarden argumenteren of is iedere voorkeur voor een waarde, in de opvatting van Berlin, uiteindelijk het product van een radicale keuze? Een laatste, nauw hiermee verbonden vraagstuk betreft het verband tussen pluralisme en liberalisme: kan de liberale samenleving worden gefundeerd op het pluralisme of is deze samenleving, zoals onder anderen Gray, Walzer en MacIntyre stellen, even fundamenteel als alle andere mogelijke ordeningen? Achtereenvolgens zal ik op deze onderwerpen ingaan.

2.1 Universaliteit in plaats van voluntarisme en particularisme

Gray bespeurt in het werk van Berlin duidelijke relativistische en particularistische tendenties. Niettemin houdt hij enige slagen om de arm. Bij onder anderen Bhikhu Parekh (1982), Robert Kocis (1983), Michael Sandel (1984) en George Crowder (1994) is dit veel minder het geval. Zo beschuldigt Parekh Berlin van 'radical pluralism' en 'pluralistic absolutism': volgens Berlin zouden alle waarden, die van Stalin en Hitler inbegrepen, boven kritiek verheven en even betekenisvol zijn (Parekh 1982: 44). Ook Kocis schrijft Berlin de overtuiging toe '... that there are no rational grounds for preferring one value (not even liberty) over any other' (Kocis 1983: 375). Omdat voor Berlin, in de interpretatie van Kocis, alle doeleinden even waardevol zijn, zou hij geen reden kunnen geven waarom sommigen hun preferenties niet aan anderen zouden mogen opleggen.

In een replek op Kocis wijst Berlin op het, volgens hem, *empirische* gegeven dat mensen groot belang hechten aan specifieke waarden, waaronder negatieve vrijheid, en dat de door mensen aangehangen waarden tamelijk stabiel en algemeen blijken. De communicatie tussen individuen uit verschillende culturen en tijden verloopt om deze reden veel succesvoller dan in geval van werkelijk particularisme mogelijk zou

zijn. Wij zijn in staat, op een wijze zoals Vico voorstond, ons te verplaatsen, ons in te leven in andere culturen. Evenzo is het altijd mogelijk uitstekende *redenen* te geven waarom men op een bepaalde wijze handelt, waarom men bij voorbeeld 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 Berlin vervolgt: 'What rationality means here is that my choices are not arbitrary, incapable of rational defence, but can be explained in terms of my scale of values – my plan or way of life, an entire outlook which cannot but be to a high degree connected with that of others who form the society, nation, party, church, class, species to which I belong (...) Men, because they are men, have enough in common biologically, psychologically, socially, however this comes about, to make social life and social morality possible' (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 verschillende van zijn, tot boek uitgewerkte, vraaggesprekken met Ramin Jahanbegloo: 'There are universal values. This is an empirical fact about mankind, what Leibniz called *vérités du fait*, not *vérités de la raison*. There are values that a great many human beings in the vast majority of places and situations, at almost all times, do in fact hold in common, whether consciously and explicitly or as expressed in their behaviour, gestures, actions' (Jahanbegloo 1992: 37). 'Relativists, Spenglerians, Positivists, deconstructivists are wrong: communication is possible between individuals, groups, cultures, because the values of men are not infinitely many; they belong to a common horizon – the objective, often incompatible values of mankind – between it is necessary, often painfully, to choose' (Jahanbegloo 1992: 108). In zekere zin gelooft Berlin dan ook in universele morele waarden. Zo heeft men naar zijn indruk binnen alle tot nu toe bestaande culturen aangenomen, dat er een minimum aan 'mensenrechten' bestond: 'There may be disagreements about how far to expand this minimum (...) but that such rights exist and that they are an empirical pre-condition of the leading of full human lives – that has been recognized by every culture' (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 dan ook de filosofen niet die bij

voorbeeld de Rede zien als 'a magical eye, which sees non-empirical universal truths' (Jahanbegloo 1992: 113). Fundamentele waarden worden niet rationeel gerechtvaardigd: 'The norms don't need justification, it is they which justify the rest, because they are basic.' Vanaf de empirische constatering dat mensen (wensen te) leven volgens bepaalde waarden, kan men dus verder bouwen aan een normatieve theorie, die deze fundamentele waarden mede rechtvaardigt (Jahanbegloo 1992: 113). Wij geloven daarom volgens Berlin in mensenrechten omdat wij in de praktijk ervaren, dat mensen dank zij het erkennen van deze rechten op een 'decente' manier samenleven. 'Don't ask me what I mean by decent', zegt Berlin tot slot tegen Jahanbegloo. 'By decent I mean decent – we all know what that is. But if you tell me that one day we will have a different culture, I can't prove the contrary' (Jahanbegloo 1992: 114).

Niet alle politieke theorieën, zo betoogde Berlin onder meer in 'Does political theory still exist?' (1961), zijn bijgevolg even plausibel. Deze theorieën zijn uiteindelijk gebaseerd op mens- en maatschappijbeelden en deze kunnen in meer of mindere mate recht doen aan de concepten en categorieën waarin wij denken over mens en maatschappij. Naarmate zij hiermee meer strijdig zijn, is de kans groter dat zij verdwijnen op de mestvaalt van de geschiedenis van het denken. Het is dus niet zo dat 'anything goes' (Berlin 1961; cf. Galipeau 1994: 39-42).

Omdat Berlin onderscheid maakt tussen meer of minder valide politieke theorieën, en meer of minder adequate onderzoeksmethoden, lijkt hij, heeft Bernard Williams (1978: xv) opgemerkt, een *voortgang* in onze kennis niet uit te sluiten. Dit is inderdaad het geval. In persoonlijke correspondentie met Galipeau (1994: 45) geeft Berlin als voorbeeld de notie dat sommige mensen worden geboren als slaven. In tegenstelling tot klassieke denkers als Aristoteles weten wij, dat slavernij een *sociale* en geen *natuurlijke* categorie is. Slaven hebben geen ingeschapen, biologische kenmerken, deze kenmerken worden hun toegeschreven. Wij weten dit dank zij onze, inmiddels verworven, psychologische, sociologische en historische kennis. Daardoor is ons mensbeeld dichter bij de waarheid dan dat van de klassieken en daarom gelooft Berlin, dat er, in zijn woorden, 'progress' bestaat met betrekking tot 'the objective knowledge of what men are' (Galipeau 1994: 45). Dienovereenkomstig bestaat er

volgens Berlin, in tegenstelling tot de interpretatie van Gray⁵, ook morele vooruitgang. In een organisch maatschappijbeeld, zoals dat van de klassieken, worden mensen geen individuele vrijheidsrechten toegekend. Het betreffende beeld hebben wij achter ons gelaten en dit heeft de formulering van individuele vrijheidsrechten mogelijk gemaakt, hetgeen, zo verklaart Berlin in een interview met Galipeau (1994: 46; cf. 81), een morele vooruitgang betekent (uiteraard kan er op een ander gebied weer sprake zijn van een verval).

Dat bepaalde waarden eerst expliciet in een specifieke historische constellatie worden geformuleerd, bewijst voorts geenszins dat deze waarden slechts in deze constellatie voor mensen betekenis bezitten (Galipeau 1994: 46; cf. Blokland 1997: 37). Wellicht zijn bepaalde waarden in sommige culturen dermate vanzelfsprekend en algemeen geaccepteerd dat niemand het nodig acht ze te expliciteren en te rechtvaardigen. Evenzo bewijst het bestaan van uitzonderingen op de regel, dat iemand als onmenselijk wordt beschouwd wanneer hij even makkelijk zijn familie uitmoordt als een kiezel wegtrapt, weinig. Er zijn altijd kwalificaties: wie tot de familie behoort, kan bij voorbeeld per cultuur variëren en de tendens kan altijd worden doorkruist door andere zingevingstendensen. Kwalificaties ondergraven echter niet de regel.

2.2 Rationele argumentatie in plaats van radicale keuzen

Volgens Gray, zo bleek eerder, is het wezenlijke kenmerk van Berlins pluralisme de veronderstelling, dat waarden vaak volstrekt onvergelijkbaar zijn en dat wij derhalve veelal niet meer dan 'radicale' keuzen kunnen maken. Gray acht het onnodig in te gaan op het mogelijke pluralistische standpunt dat waarden weliswaar voortdurend concluderen, maar dat het altijd mogelijk blijft deze op een redelijke wijze tegen elkaar af te wegen. Dit standpunt onderstelt volgens hem een alles overstijgende maatstaf. Bijgevolg is hij er absoluut van overtuigd dat dit niet de positie van Berlin vormt (Gray 1995: 156). Zowel deze interpretatie van Berlin als Grays eigen positie lijken echter onhoudbaar.

⁵. Berlins waardenpluralisme impliceert volgens Gray een verwerping van de gedachte, dat de geschiedenis geïnterpreteerd kan worden in termen van voor- of achteruitgang. Een dergelijke gedachte is incoherent daar wij niet over een metastandaard beschikken waarmee een gunstige of kwalijke ontwikkeling vastgesteld zou kunnen worden (Gray 1995: 83).

Via een artikel van George Crowder (1994) kan het standpunt van Berlin worden toegelicht. Net als Gray bestrijdt Crowder de opvatting, dat er een nauwe relatie bestaat tussen pluralisme en liberalisme. Ook in zijn geval is de positie van Berlin hierbij de te veroveren stelling. Op Crowders desbetreffende argumenten wordt in 3.4 ingegaan. Eerst wordt aandacht besteed aan zijn uiteenzetting over onvergelykbaarheid, die, net als bij Gray, de basis vormt van zijn conclusies.

Crowder (1994: 294) stelt dat pluralisme noodzakelijkerwijze méér moet inhouden dan de onverenigbaarheid van waarden. Wanneer slechts sprake zou zijn van het laatste, zou monisme namelijk niet worden uitgesloten: het zou mogelijk blijven om confligerende waarden met behulp van een hogere maatstaf tegen elkaar af te wegen. Het idee van onvergelykbaarheid sluit dit wel uit en het is dan ook dit idee dat volgens Crowder (1994: 295) de kern vormt van het pluralisme. Aan 'onvergelykbaarheid' wordt door hem vervolgens dezelfde betekenis gegeven als door Gray (beiden verwijzen hiervoor overigens naar Raz 1986: hst. 13): 'Incommensurability (and therefore pluralism) implies that there is no *summum bonum* or super-value in terms of which all other values can be quantified and weighed against one another. (...) Conflicts among such goods [happiness, justice, knowledge, security and so on] will consequently not be resolvable by reasoned ranking or trade-off. Such conflicts will be clashes of absolutes. (...) Since there is no common measure or ranking to refer to, it follows that such choices must be, at least in some degree, non-rational' (1994: 295). Wanneer, kortom, twee onvergelykbare waarden confligeren, zoals het lezen van een boek of het doen van lichamelijke oefeningen, dan zal ik simpelweg moeten vertrouwen 'on my own preferences and desires to settle the issue' (1994: 296).⁶

⁶. Opvallend is dat Crowder en Gray aan het begrip 'waarde' alle mogelijke grootheden verbinden - van fundamentele rechtvaardigheidsbeginselen tot het doen van gymnastiek - en vervolgens in hun argumentatie probleemloos van het ene niveau naar het andere menen te kunnen springen. Het is echter twijfelachtig of er, bij voorbeeld, van het bestaan van afwijkende persoonlijke voorkeuren voor een beroepsidentiteit conclusies zijn te trekken over de principes, die ten grondslag behoren te liggen aan de inrichting van de maatschappij.

Samen met Bernard Williams heeft Berlin een reactie op het artikel van Crowder geschreven. Hij heeft hiermee impliciet tevens een recensie vervaardigd van Grays studie. Gray noemt haar overigens wel (1995: 176), maar gaat er verder niet op in. Berlin en Williams schrijven dat er binnen de pluralistische zienswijze van uit wordt gegaan, dat er vele betekenisvolle, doch conflicterende waarden bestaan en dat het van de situatie, een situatie waarin specifieke waarden van toepassing zijn, afhangt op welke wijze zij tegen elkaar worden afgewogen. Zo zal doorgaans aan rechtvaardigheid een groter belang worden toegekend dan aan loyaliteit. Maar in bepaalde omstandigheden kan de verhouding andersom liggen. Berlin en Williams achten het hiermee volkomen in overeenstemming, 'that the answer in any particular case could be the subject of discussion and potential agreement by reasonable people' (1994: 307). Zij begrijpen niet waarom Crowder denkt, dat wanneer iemand van opvatting is dat in een specifieke situatie loyaliteit zwaarder moet wegen dan rechtvaardigheid, deze opvatting een willekeurige, non-rationele, preferentie is waarover niet op een redelijke wijze met anderen gedebatteerd zou kunnen worden. Het gegeven dat er geen waarde is die in alle gevallen zwaarder weegt dan andere waarden, sluit geenszins uit dat men op een rationele wijze waarden tegen elkaar kan afwegen. Er is geen enkele reden om aan te nemen waarom deze afweging minder redelijk of rationeel zou zijn dan het onder alle omstandigheden prioriteit verlenen aan een, superieur veronderstelde, waarde.⁷

⁷ Berlin schrijft aldus in zijn intellectueel testament, 'The pursuit of the ideal' (1988): 'How do we choose between possibilities? What and how much must we sacrifice to what? There is, it seems to me, no clear reply. But the collisions, even if they cannot be avoided, can be softened. Claims can be balanced, compromises can be reached: in concrete situations not every claim is of equal force – so much liberty and so much equality; so much for sharp moral condemnation, and so much for understanding a given human situation; so much for the full force of the law, and so much for the prerogative of mercy; for feeding the hungry, clothing the naked, healing the sick, sheltering the homeless. Priorities, never final and absolute, must be established.' De wijze waarop dit geschiedt, is uiteindelijk 'not a matter of purely subjective judgment: it is dictated by the forms of life of the society to which one belongs, a society among other societies, with values held in common, whether or not they are in conflict, by the majority of mankind throughout recorded history. There are, if not universal values, at any rate a minimum without which societies could scarcely survive' (Berlin 1988: 17-8). Dit

In aanvulling hierop kan men zich afvragen of Gray en Crowder zich niet laten verleiden tot een vorm van filosofisch reductionisme. Zij zoeken exclusief naar waarden die hoger in een hiërarchie geplaatst kunnen worden, waarden dank zij welke van secundaire waarden het gewicht kan worden bepaald en secundaire waarden tegen elkaar kunnen worden afgewogen. Wanneer zij deze superieure maatstaf niet kunnen vinden, concluderen zij vervolgens dat waarden veelal onvergelykbaar zijn en willekeurige voorkeuren vormen, waarvoor louter radicaal kan worden gekozen. Het lijkt nochtans zinvoller de blik in plaats van uitsluitend 'naar boven', ook 'naar opzij' en 'naar beneden' te richten. Wanneer twee waarden binnen een bepaalde constellatie confligeren en tegen elkaar moeten worden afgewogen, dan dient men niet te zoeken naar een waarde die hoger in een veronderstelde hiërarchie staat, dan moet men juist andere waarden, waarden waarmee de eerstgenoemde waarden onvermijdelijk op een specifieke manier zijn verbonden, in de overwegingen betrekken. Men dient geen individuele waarden met elkaar te vergelijken, maar de gehele culturele matrix waarin deze een specifieke plaats bezitten. Dit is ook wat Berlin doet, wat Rawls en Rorty voorstaan (cf. Rorty 1989: hst. 3) en trouwens het merendeel der politiek filosofen, bewust of onbewust, in de praktijk brengt. In de regel blijken theoretici gelijktijdig verschillende soorten methoden en argumenten te hanteren om de plausibiliteit van een bepaalde positie te schilderen. Zo is Berlins verdediging van vrijheid, merkt Galipeau (1994: 85, 123) terecht op, gebaseerd op conceptuele, historische, sociologische en politicologische argumenten. Er is geen sprake van, ook al hebben en wekken zijn critici veelal deze indruk, dat hij op zoek is naar één, alles beslissend inzicht, argument

alles neemt overigens niet weg, Raz wijst hier terecht op, dat er situaties zijn waarin de simpele bereidheid tot afweging van twee waarden één van deze waarden onherstelbaar kan beschadigen, hetgeen een motivatie kan zijn van iedere afweging af te zien. Men kan hier denken aan een afweging tussen, enerzijds, geld of materiële welstand en, anderzijds, vriendschap of het krijgen van kinderen. Geld is van 'een andere orde' dan vriendschap: 'Only those who hold the view that friendship is neither better nor worse than money, but is simply not comparable to money or other commodities are *capable* of having friends' (1986: 346). Mensen die kiezen voor geld zijn niet irrationeel, zij missen echter in onze ogen de capaciteit om een vriendschap te onderhouden. De conclusies die Raz uit dit soort gevallen trekt voor de onvergelykbaarheid van waarden, gaan overigens veel minder ver dan die van Gray en Crowder.

of standpunt waarvan de rest op logisch-consistente wijze kan worden afgeleid. Pogingen van critici om de opvattingen van Berlin in één kern samen te vatten en vervolgens te falsificeren, doen Berlin en de politieke theorie derhalve ernstig te kort.

Het is om deze reden niet verbazingwekkend dat Berlin en Williams zich in hun reactie beklagen over 'the immensely abstract level of argument which Crowder has chosen'. Wanneer men de voors en tegens, alsmede de relatie tussen pluralisme en liberalisme wenst te beschouwen dan is de door Crowder (en Gray) gevolgde strikt formele methode volgens Berlin en Williams niet bepaald 'the most illuminating way'. Het is daarentegen 'from social and historical reality that we are likely to be instructed in liberalism's strengths, and to be reminded of the brutal and fraudulent simplifications which, as a matter of fact, are the usual offerings of its actual enemies' (1994: 309).

Omdat volgens Gray en Crowder de these van onvergelykbaarheid van waarden het centrum van het pluralisme vormt, hebben zij ook weinig geloof in de mogelijkheden van de filosofie. Crowder verklaart haar simpelweg failliet (1994: 304), iets wat Berlin volgens Gray goedbeschouwd al veel eerder had gedaan, hetgeen zijn relatief geringe invloed zou verklaren.⁸ In de lezing van Gray, zo bleek eerder, zou Berlins filosofie-opvatting fundamenteel afwijken van die van de hoofdstroom van het westerse denken omdat Berlin ervan uit zou gaan, dat filosofen slechts in staat zijn om de onvermijdelijke conflicten tussen tot niets herleidbare en volstrekt onvergelykbare waarden als vrijheid, gelijkheid en utiliteit te verhelderen. Zij kunnen geen redelijke afwegingen maken of deze aanbevelen daar het hier gaat om radicale keuzen: 'For Berlin, no theory or principle can govern these choices, precisely because they are radical choices among incommensurables' (1995: 62).

Ook deze lezing van Berlin is onjuist. In werkelijkheid ziet Berlin niet alleen als taak voor de filosofie om de concepten en concepties, de modellen, die ons denken bepalen, te expliciteren en te verhelderen, maar ook om ze kritisch te evalueren en, zo nodig, te vervangen door

⁸ Dit stemt overeen met de opvattingen van Rorty, die deze mede baseert op Berlin. De vraag is echter ook hier of de interpretatie van Rorty correct is (cf. Blokland 1995: 45-7).

meer adequate modellen, modellen die meer recht doen aan onze inzichten over mens en maatschappij (Berlin 1961: 159; 1962: 9; 1979: 27-31). Het is, zoals al eerder bleek, volgens Berlin mogelijk om denkmodellen en afwegingen tussen waarden op redelijke gronden te bekritisieren omdat zij geen recht doen aan onze, onder meer in concepten en categorieën gevatte *kennis* van mens en maatschappij (cf. Taylor 1989, 1992).

2.3 Individuele autonomie in plaats van anti-perfectionisme

Een uitvloeisel van Grays overtuiging dat waarden vaak volstrekt onvergelijkbaar zijn, is dat er geen kwalitatieve onderscheiden kunnen worden gemaakt tussen levenswijzen. Individuen creëren, goedbeschouwd vrij willekeurig, de identiteit van een beroepssoldaat, een non, een courtisane, een mysticus, een traditionalist, een hedonist of een arts en er bestaat geen enkel criterium of argument op basis waarvan men zou kunnen stellen dat de ene identiteit te prefereren valt boven de andere. Evenmin kan worden beargumenteerd dat een autonoom bestaan preferabel is boven een heteronoom leven. De realisatie van autonomie kan zelfs ten koste gaan van andere waardevolle levensvervolgingen, zoals volgens Gray het leven van Van Gogh illustreert.

Dit standpunt kan noch uit het werk van Berlin worden afgeleid, noch plausibel worden gemaakt. Allereerst kan er, zo bleek reeds in de vorige paragraaf, wel degelijk worden geargumenteerd over de wijze waarop individuen de grote diversiteit aan betekenisvolle waarden, waarmee zij in hun bestaan onvermijdelijk worden geconfronteerd, tegen elkaar afwegen. De levens die Gray noemt, staan voor evenzovele waarden die in de betreffende levens in aanmerkelijk hogere mate dan gewoonlijk worden gerealiseerd: de soldaat wellicht voor trouw en moed, de non voor devotie, de hedonist voor genot, de wetenschapper voor waarheid en reflectie, de ontwikkelingswerker voor altruïsme, et cetera. Deze waarden komen voort uit voor mensen wezenlijke behoeften en vermogens. De waarde negatieve vrijheid is bij voorbeeld een vertaling van onze behoefte aan en ons vermogen tot onder meer zelfreflectie, zelfexpressie en zelfbepaling. Anders dan Gray suggereert, bezitten mensen echter niet één, maar een groot aantal van deze, vaak conflicterende, behoeften en vermogens: behoeften aan, onder vele andere, liefde, geborgenheid, veiligheid, bevestiging, privacy, zelfexpressie, zelfbeschikking, zelfreflectie. In hun leven worden mensen voortdurend en onvermijdelijk met deze behoeften geconfronteerd en zij

zullen deze op een evenwichtige wijze tegen elkaar moeten afwegen.⁹ Wat hierbij evenwichtig is, wordt mede bepaald door de omstandigheden (moed is ten tijde van oorlog belangrijker dan ten tijde van vrede) en door de eigenschappen en talenten, die het individu met zijn geboorte heeft meegekregen en in interactie met zijn omgeving heeft ontwikkeld.¹⁰ Men kan niet voor deze afwegingen weglopen: de onherleidbare pluraliteit aan behoeften, vermogens en waarden is eigen aan de menselijke conditie. Iemand die in zijn leven slechts één behoefte zou vervullen, leidt (of lijdt) een beperkt, geamputeerd bestaan, heeft een geforceerde en vermoedelijk een gefrustreerde persoonlijkheid. Daarom is het leven van iemand die ten koste van alles louter één waarde tracht te realiseren, weinig nastrevenswaardig. Dit geldt voor het leven van een non, die *uitsluitend* bidt, een courtesane die *uitsluitend* de liefde bedrijft of een soldaat die *uitsluitend* moedig is (een dergelijk leven zal waarschijnlijk tevens vrij kort zijn).

Evenzo zijn er, in de woorden van Edgerton (1992), 'sick societies', samenlevingen waarin het vigerende waardenpatroon individuen noopt tot een bestaan waarin voor de mens belangrijke behoeften niet, onvoldoende of in mindere mate dan mogelijk zou zijn, worden vervuld. Er zijn bijgevolg samenlevingen waarin mensen, volgens hun eigen definitie van welbevinden en naar hun eigen oordeel, minder met hun

⁹. Het is een gemis dat de onderhavige filosofische discussie nauwelijks sociologisch en psychologisch is geïnspireerd. De ingenomen standpunten zijn gebaseerd op specifieke ideeën over het wezen en het functioneren van mensen, maar deze worden zelden getoetst aan inzichten uit relevante disciplines (cf. Bay 1958; Doob 1987).

¹⁰. Ook Raz stelt weliswaar dat wij redenen ontberen 'for judging a career as a graphic designer to be intrinsically better or worse for those engaged in it than a career as a livestock farmer or a gliding instructor', maar hij voegt hier aan toe: 'assuming that they are likely to be equally successful and content in them' (1986: 343). De mate waarin men slaagt in zijn strevingen of ondernemingen is belangrijk voor het persoonlijk welbevinden. Mensen kunnen echter de noodzakelijke kwaliteiten missen om in bepaalde ondernemingen succesvol te zijn. Zij doen er dan verstandig aan om hiervan af te zien. Het is beter om een bekwame, succesvolle accountant te zijn dan een slechte tandarts. Ook de samenleving wint wanneer individuen doelen nastreven die, gezien hun persoonlijke omstandigheden en kwaliteiten, gerealiseerd kunnen worden.

bestaan tevreden zijn dan in andere samenlevingen. Zo komt uit empirisch onderzoek van, onder anderen, Veenhoven (1996) naar voren dat het welbevinden, zoals mensen dit *zelf* definiëren, *grosso modo* hoger is in samenlevingen die meer dan gemiddeld worden gekenmerkt door: sociale gelijkheid (tussen vooral vrouwen en mannen), materiële welvaart (tot een bepaald niveau, daarna wordt de wet van de afnemende meeropbrengst van kracht), sociale zekerheid, rechtszekerheid en fysieke veiligheid, politieke en persoonlijke vrijheid (uitgedrukt in onder meer vrijheid van vereniging en vergadering en in acceptatie van echtscheiding en homosexualiteit), en een cultuur waarin individuele zelfbeschikking hoog in het vaandel staat en macht en gehoorzaamheid laag gewaardeerd worden.

Culturen en identiteiten kunnen dus met elkaar worden vergeleken in de mate waarin zij recht doen aan voor mensen wezenlijke behoeften en ervaringen. De ervaring van het bestaan van een grote diversiteit aan betekenisvolle waarden, waarden waartussen niettemin geregeld gekozen moet worden, is hier slechts een voorbeeld van. Bijgevolg zijn culturen niet vanzelfsprekend gelijkwaardig en boven kritiek verheven. Het is het *vermogen* van mensen om een eigen cultuur of identiteit te creëren dat wellicht ten alle tijden dient te worden gerespecteerd, maar dit geldt zeker niet voor de *producten* die door dit vermogen worden voortgebracht. Charles Taylor (1992) heeft in deze geest voorgesteld om de gelijkwaardigheid van culturen als een *uitgangspunt* te aanvaarden om een serieuze studie van andere culturen mogelijk te maken. Immers: 'It is reasonable to suppose that cultures that have provided the horizon of meaning for large numbers of human beings, of diverse characters and temperaments, over a long period of time .. are almost certain to have something that deserves our admiration and respect, even if it is accompanied by much that we have to abhor and reject' (1992: 73). Dit uitgangspunt kan echter, benadrukt Taylor, worden gefalsificeerd: 'The validity of the claim has to be demonstrated concretely in the actual study of the culture' (1992: 67). In deze studie dient men zich een bredere horizon van waarden eigen te maken opdat men beseft dat de eigen cultuur er één is onder vele. Daarenboven dient men een nieuw vocabulaire te scheppen waarmee de verschillende culturen kunnen worden vergeleken en ten opzichte van elkaar kunnen worden gewaardeerd. Er bij voorbaat vanuit gaan dat alle voortbrengselen van een bepaalde cultuur waardevol zijn, is volgens Taylor echter een vorm van

minzaamheid waar de betrokkenen bepaald niet op zitten te wachten: 'Objectively, such an act involves contempt for the latter's intelligence. To be an object of such an act of respect demeans' (1992: 70). Mensen verlangen waarachtig, oprecht respect op basis van hun verdiensten, niet op basis van een a priori.

Culturen en identiteiten kunnen dus worden vergeleken en gewaardeerd. Dit geldt ook voor een heteronoom en autonoom bestaan, waarvan Berlin volgens Gray stelt dat zij onvergelijkbaar en gelijkwaardig zijn (hetgeen overigens tegenstrijdig is). In het door Gray aangehaalde artikel 'From hope and fear set free' is Berlin in deze aanmerkelijk minder ondubbelzinnig dan Gray suggereert. Vrijheid, schrijft Berlin hier, wordt door ons in de regel ervaren en gewaardeerd als het wezenskenmerk van de mens. Wij 'weten' tevens dat onze graad van vrijheid wordt bepaald 'by the absence of obstacles to the exercise of choice' (1964: 190). Deze obstakels kunnen innerlijk zijn ('fears and "complexes", ignorance, error, prejudice, illusions, fantasies, compulsions, neuroses, psychoses – irrational factors of many kinds') of van buitenaf komen (fysieke bedreiging, gevangensmuren, gebrek aan voedsel, et cetera). Mensen die in hun leven worden geleid door onwetendheid, vooroordelen, bijgeloof, irrationele angsten zijn dus minder vrij dan mogelijk is, zijn heteronoom, *en* – de connotaties die aan de betreffende begrippen zijn verbonden geven dit reeds aan – dit valt te *betreuren*. Wanneer het juist zou zijn dat Berlin geen rangorde aanlegt tussen autonomie en heteronomie, hoe kan hij dan tegen Jahanbegloo verklaren, dat hij de verlichtingsdenkers beschouwt als 'great liberators'? Mensen als Voltaire en Condorcet, stelt hij, 'liberated people from horrors, obscurantism, fanaticism, monstrous views. They were against cruelty, they were against oppression, they fought the good fight against superstition and ignorance and a great many other things which ruined people's lives. So I am on their side' (Jahanbegloo 1992: 70). Wanneer Berlin een autonoom en heteronoom bestaan even waardevol zou achten, dan kunnen concepten als 'bijgeloof', 'onwetendheid', 'obscurantisme' en 'irrationele angsten', laat staan het streven om mensen hiervan te 'bevrijden', geen enkele betekenis bezitten. Maar ze *bezitten* betekenis voor Berlin en voor de overgrote meerderheid van de mensen. Berlin is geen subjectivist. Hij gaat ervan uit dat mensen het prefereren in waarheid te leven en dat sommige opvattingen over de werkelijkheid meer waarheid bevatten,

rationeler zijn, dan andere opvattingen (vergelijk hier de verwante opvattingen van Taylor (1982) over rationaliteit).

De enige vraag die Berlin aan het einde van zijn artikel oproept (1964: 194-6)¹¹, en op basis waarvan Gray vervolgens de liberale samenleving een fundament ontzegt, is of kennis, hoewel deze dus inherent valt toe te juichen, niet in sommige omstandigheden en in een bepaald opzicht iemands vrijheid kan verkleinen. Kan bij voorbeeld het scheppende vermogen van een dichter niet ten dele afhankelijk zijn van illusies en mythen, en kan dit vermogen niet beperkt worden wanneer een 'honourable rationalist' deze illusies en mythen zou ontkrachten? 'It may be said', antwoordt Berlin, 'that an increase in knowledge cannot (this would, I think, be claimed as an analytical truth) diminish my freedom; for to know the roots of my activity is to be rescued from servitude to the unknown – from stumbling in a darkness populated with figments which breed fears and irrational conduct. Moreover, it will be said that as a result of the destruction of my idols I have clearly gained in freedom of self-determination; for I can now give a rational justification of my beliefs, and the motives of my actions are clearer to me' (Berlin 1964: 194-5). Maar, vervolgt Berlin, wat wanneer ik nu minder vrij ben om de poëzie te schrijven die ik gewoon was voort te brengen? Is dan niet een deur gesloten als gevolg van het openen van een andere? Hij stelt: 'The question I wish to ask – *and one to which I do not know the answer* – is whether such absence of knowledge may not be a necessary condition for certain states of mind or emotion in which alone certain impediments to some forms of creative labour are absent. This is an empirical question, but on the answer to it the answer to a larger question depends: whether knowledge never impedes, always increases, the sum total of human freedom' (Berlin 1964: 195; cursivering HB). Berlin vermoedt dat het idee dat een toeneming van kennis altijd en zonder meer een toeneming van onze vrijheid impliceert, voortkomt uit de optimistische, metafysische

¹¹ Berlins primaire onderwerp in het onderhavige artikel betreft overigens de vraag of het bestaan van determinisme gerechtvaardigd kan worden. Zijn centrale vraag is dus: als onze kennis toeneemt van datgene wat noodzakelijk gebeurt, van de wetten die onze werkelijkheid bepalen, neemt dan onze vrijheid toe of af? De problematiek die Gray misplaatst aangrijpt om zijn these dat Berlin uitgaat van onvergelykbare waarden te bewijzen, is niet meer dan een terzijde.

gedachte dat alle goede dingen samengaan. Dit lijkt hem echter, zoals bekend, een weinig plausibele hoop (1964: 198).

Het enige wat dit alles nogmaals bevestigt, is dat de menselijke conditie wordt getypeerd door een pluraliteit aan waarden en dat zelfs deze waarden vele dimensies hebben, bestaan uit subwaarden, die confluïeren en tegen elkaar moeten worden afgewogen. Iedere ondubbelzinnige, eendimensionale voorkeur voor of definitie van vrijheid – bij voorbeeld: iemands vrijheid neemt rechtevenredig toe met het aantal keuzemogelijkheden – schiet dus tekort omdat zij geen recht doet aan deze pluraliteit (Blokland 1997: 131-5; 185-89). Bruno Bettelheim (1960: 78 e.v.; cf. Dworkin 1982: 47-58) kan dus bij voorbeeld benadrukken dat het beschikken over meer en meer opties niet noodzakelijk de vrijheidsbeleving doet toenemen omdat het verwerken van een voortdurend groeiend aantal keuzemogelijkheden een steeds meer geïntegreerde persoonlijkheid vergt, een eis waaraan niet altijd wordt voldaan, waardoor desoriëntatie volgt. Ook kunnen nieuwe mogelijkheden de waarde van de oude doen afnemen. Zo wees Titmuss er op dat de vrijheid om bloed aan andere mensen te geven verdwijnt wanneer de mogelijkheid wordt geschapen om zijn bloed te verkopen. De vrijheid om iets te schenken dat niet als handelswaar wordt beschouwd, is in het laatste geval vernietigd. Kortom, wat hier, anders dan Gray wil doen geloven, niet wordt bewezen is dat autonomie even betekenisvol is, aan evenveel beperkingen lijdt, als heteronomie. Er wordt slechts gedemonstreerd dat ook autonomie of keuzevrijheid tegen andere waarden moet worden afgewogen. Men weerlegt een waarde niet door haar reikwijdte te nuanceren.

2.4 Het verband tussen pluralisme en liberalisme

Het hoofdthema van Grays latere werk (1989, 1997) en zo ook van zijn studie over Berlin wordt, zoals gesteld, gevormd door zijn ontkenning van een relatie tussen pluralisme en liberalisme. Gray erkent weliswaar de 'waarheid' van het pluralisme, maar stelt dat hier geen enkel argument ten faveure van de liberale samenleving van kan worden afgeleid (zie § 14.2.3).

Ook Crowder ziet geen logisch verband tussen pluralisme en liberalisme. Op basis van Berlins 'Two concepts of liberty' en Bernard Williams' inleiding (1980) tot Berlins bundel *Concepts and Categories* onderscheidt hij zelfs zes mogelijke argumentaties voor een dergelijk verband. Deze hebben alle dezelfde vorm: 'To recognize the plurality of values is to have

a reason to value X, which is a good best advanced by the institutions of liberalism' (1994: 296). Voor de waarde X ziet hij zes kandidaten: tolerantie, keuzevrijheid, humaniteit, diversiteit, waarheid(sgetrouwheid) en individuele autonomie. Crowder is bereid aan te nemen dat de betreffende waarden inderdaad het beste door liberale instituties worden bevorderd en concentreert zich derhalve op de relaties tussen pluralisme en de waarde X. Geen van deze relaties houdt volgens hem stand.

Essentieel voor Crowders redenering is, net als in het geval van Gray, de idee van de onvergelijkbaarheid van waarden. Ook omdat hij op geen enkele wijze gegeven menselijke behoeften en strevingen wenst te onderscheiden, zijn er voor hem zelden redenen te formuleren waarom de ene waarde betekenisvoller zou zijn dan een andere. Bijgevolg kan Crowder verklaren dat het pluralisme ons weliswaar noodzaakt te kiezen, maar dat het geen inhoudelijke keuzen voorschrijft en dus ook geen keuze voor een liberale samenleving. Het liberalisme wordt goedbeschouwd zelfs door het pluralisme ondermijnd: 'Not only does pluralism provide no support for liberalism, it positively undermines the liberal case, since it is always open to the pluralist to ask, why not the illiberal option?' (1994: 304)

Een voorbeeld van een aldus verworpen mogelijke verdediging van het liberalisme is de these, dat de aanvaarding van de waarheid van het pluralisme een erkenning impliceert van de waarde van keuzevrijheid, een vrijheid die het beste door liberale instituties wordt gewaarborgd. Juist omdat mensen voortdurend worden geconfronteerd met conflicterende waarden waartussen afwegingen gemaakt moeten worden, hechten zij een enorm belang, stelt Berlin, aan de vrijheid tot kiezen. Deze waarde geeft bovendien uitdrukking aan het zelftransformerende vermogen van mensen. Individuen creëren de eigen identiteit en het zou in strijd met dit wezenskenmerk zijn wanneer zij door anderen een vast levenspatroon opgelegd zouden krijgen. Crowder acht dit een onhoudbare redenering. Ten eerste omdat het gegeven dat mensen onvermijdelijk keuzen moeten maken, niets zegt over de waarde van kiezen. Keuzen zijn vaak pijnlijk, dus waarom zouden wij de activiteit 'kiezen' als iets waardevols beschouwen? Omdat, oppert Crowder (1994: 298), dit een erkenning van de menselijke conditie en dus een respect voor de menselijke waardigheid betekent? Onzin, zo vervolgt hij: 'the human condition is as consistent with the rejection of free choice and liberalism as with its promotion' (1994: 299). Pluralisten benadrukken

weliswaar de noodzaak van het maken van harde keuzen tussen onvergelykbare, ultieme waarden, 'but the plurality of values implies nothing about the *content* of those hard choices' (1994: 299). De nadruk die Berlin legt op het zelftransformerende wezen van mensen en op kiezen is volgens Crowder tamelijk willekeurig. Men zou mensen evengoed kunnen typeren als imitators en conformisten, en als liefhebbers van gewoonte en routine. 'The fact is', schrijft hij, 'that "human nature" is broad and rich enough to embrace all these tendencies; appeals to such a wide notion rule out hardly anything at all' (1994: 300).

Berlin en Williams verzetten zich in hun reactie zowel tegen Crowders interpretatie van het pluralisme als tegen de conclusies die hij aan het pluralisme verbindt. Cruciaal hierbij is hun – reeds behandelde – afwijzing van Crowders (en Grays) centrale these van onvergelykbaarheid van waarden. Ook al is er geen *summum bonum*, dan nog blijft het altijd mogelijk om waarden op een redelijke wijze tegen elkaar af te wegen. Bovendien veronderstelt Berlin, zo bleek ook reeds, het bestaan van een minimale universele horizon van menselijke waarden. Hij weet niet waar deze vandaan komen, hij constateert slechts empirisch dat zij bestaan. De voortdurend herhaalde stelling van Crowder, dat 'the notion of human nature is far too wide to provide any useful criterion for any particular choices' (1994: 302), zal Berlin op biologische, psychologische, sociologische en historische gronden als onhoudbaar (en gevaarlijk) kwalificeren. Op Crowders stelling dat het pluralisme in wezen het liberalisme ondermijnt omdat de pluralist altijd de mogelijkheid behoudt om te vragen 'why not the illiberal option?', reageren Berlin en Williams om deze redenen verbaasd. Uiteraard kan deze vraag altijd worden gesteld, maar waar het werkelijk om gaat 'is whether pluralism must find the question peculiarly difficult to answer' (1994: 308). Alleen omdat Crowder wordt gehinderd door het misverstand dat waarden onvergelykbare, 'radicaal' gekozen, grootheden zijn, kan hij denken dat hierop geen antwoord geformuleerd kan worden.

Een andere, zowel door Gray als Crowder onderscheiden, specifieke rechtvaardiging van het verband tussen pluralisme en liberalisme luidt, dat niet-liberale stelsels de waarheid van het pluralisme negeren. Er is, schrijft Williams (1980: xviii), 'value in knowledge and true understanding themselves' en de liberale samenleving 'expresses more than any other does a true understanding of the pluralistic nature of values.' In reactie

hierop stelt Gray (1995: 152), dat deze argumentatie alleen opgaat wanneer deze niet-liberale stelsels zijn gebaseerd op universalistische uitgangspunten. Dit hoeft echter geenszins het geval te zijn: de leiders van een autoritair systeem kunnen het pluralisme erkennen en zichzelf niettemin rechtvaardigen door te stellen, dat de betreffende orde een waardevolle manier van leven bevat welke ondermijnd zou worden indien de uitoefening van keuzevrijheid zou worden toegestaan. Wanneer het waardenpluralisme inderdaad juist is waarom zou dan de waarde keuzevrijheid altijd voorrang moeten krijgen boven levenswijzen die worden aangetast door de uitoefening van deze vrijheid? De betrokkenen kunnen, stelt Crowder (1994: 301) evenzo, de waarheid van het pluralisme erkennen, maar er vervolgens voor kiezen het liberalisme te verwerpen. Niets in het pluralisme schrijft ook voor dat burgers in plaats van leiders dergelijke keuzen behoren te maken.

De kern van deze redenering van Gray en Crowder is opnieuw het onjuiste uitgangspunt, dat wij louter radicale keuzen kunnen maken tussen onvergelykbare waarden en levenswijzen. Een specifiek probleem, een probleem waarover *geargumenteerd* kan worden, is hier *wie* er beslist over de aanwezigheid van keuzevrijheid. Wanneer dit de leiders van het betreffende niet-liberale regime zijn dan wordt er dus *voor* anderen bepaald, dat de plaatselijke levenswijze geprefereerd moet worden boven keuzevrijheid en boven de alternatieve levenswijzen die deze vrijheid eventueel zou kunnen opleveren. Door een dergelijke constellatie te billijken – zij weten geen argumenten om haar te verwerpen – rechtvaardigen Gray en Crowder de Grootinquisiteur uit Dostojewski's *De gebroeders Karamazow*, die de mensen van de ondraaglijke last verlost waarmee God hen had opgezadeld: de individuele vrijheid om zelf hun waarden te (moeten) kiezen (cf. Blokland 1997: 193 e.v.). De moeilijkheid van deze redenering van de Grootinquisiteur is echter, dat slechts weinigen van degenen, die *weten* dat de (non-)keuzen die zij in het leven maken, volledig worden gestuurd door een andere autoriteit dan henzelf, deze situatie zouden willen laten voortduren. Het empirische gegeven dat bepaalde culturele gemeenschappen of sekten voortbestaan omdat de betreffende leiders hun onderdanen met succes afhouden van keuzevrijheid, van kennis van alternatieve ziens- en levenswijzen, doet hier niets van af: het bewijst slechts de repressieve kwaliteiten van de leiders. Zodra mensen eenmaal bekend zijn met de mogelijkheid te kunnen kiezen tussen alternatieven, willen zij deze

mogelijkheid niet meer kwijt – ook al kiezen zij vervolgens voor een continuering van hun oude levenswijze. Mensen, stelt Robert Nozick (1974: 42 e.v.), zijn ontevreden met een werkelijkheid die, zoals de wereld van hen die zijn aangesloten op een 'ervaringenmachine', volledig door anderen is geconstrueerd en beperkt. Mensen willen een eigen leven *leven*. Dit kan niet vóór hen, door machines of (door machthebbers van andere werkelijkheden afgesloten) culturen, worden gedaan.

Op basis van dit ervaringsgegeven, en op basis van de hieraan verbonden noties van billijkheid, kan men dan ook stellen dat uitsluitend de betrokken individuele burgers gerechtigd zijn te beslissen of hun, door de afwezigheid van keuzevrijheid getypeerde, samenleving zou moeten voortbestaan. Wat in hun belang is, wordt dan gedefinieerd op een wijze zoals deze onder meer door William Connolly wordt bepleit: 'Policy X is more in A's interest than policy Y if A, were he to experience the *results* of both X and Y, would *choose* X as the result he would rather have for himself' (Connolly 1972: 472; cf. Mill 1861/71: 282; Elster 1982: 220-2; Lukes 1974: 34; Blokland 1997: hst.5). Een probleem met deze definitie is nochtans dat de aanwezigheid van keuzevrijheid, de aanwezigheid van kennis over gedragsalternatieven alsmede de aanwezigheid van de mogelijkheid om hier vrijelijk, zonder interventie door anderen, uit te kiezen, het individu dusdanig verandert dat het niet meer 'objectief' kan kiezen tussen de situatie waarin hij niet en die waarin hij wel over keuzevrijheid beschikt. Mensen *veranderen* door te participeren in verschillende culturen. Als gevolg hiervan worden de alternatieven beoordeeld vanuit het perspectief van de laatst ervaren cultuur, terwijl deze juist mede ter discussie zou moeten staan. Connolly concludeert om deze reden: 'Even under ideal conditions of choice, then, elements of conjecture and speculation will enter into our assessment of the extent to which alternative modes of social life are more or less in our interests' (1972: 477). Dit dilemma is onoplosbaar. De optie mensen nimmer in de gelegenheid te stellen *zelf* te kiezen, mensen tot gevangenen te maken van de culturele gemeenschap waarin zij toevallig zijn geboren, botst echter met, nogmaals, de ervaring dat mensen geen genoegen nemen met een werkelijkheid waarvan zij weten dat deze bewust door anderen

wordt beperkt.¹² De onvermijdelijke conclusie is dat wij gedoemd zijn om vrij te zijn.

2.5 De minimale horizon van universele waarden en het liberalisme

Berlin gaat uit van een minimale gemeenschappelijke horizon van substantiële waarden. Gaat men deze horizon voorbij, dan wordt het betreffende handelen en denken niet meer begrijpelijk of vatbaar in menselijke termen. Gray blijkt hier niet helemaal mee uit de voeten te kunnen. De betreffende waarden dienen, in Berlins optiek, te worden achterhaald via een vorm van filosofisch onderzoek die gevoelig blijft voor antropologische en historische inzichten.¹³ Deze filosofieopvatting staat

¹² De antropoloog en filosoof Ernest Gellner (1992) bestrijdt op analoge wijze het wijdverbreide antropologische uitgangspunt, dat alle culturen onvergelijkbaar zijn en dat geen enkele beschaving vanuit een andere civilisatie beoordeeld, laat staan veroordeeld, kan worden. Gellner betoogt dat een belangrijk probleem van dit sympathieke uitgangspunt is, dat het geen accurate beschrijving biedt van de werkelijkheid. Dat wat doorgaans met de westerse beschaving wordt aangeduid, heeft zich vanuit Europa als een olievlek over de wereld uitgebreid. Alle culturen die zij hierbij op haar weg tegenkwam, heeft zij in meer of mindere mate verzwolgen. Dit is volgens Gellner niet alleen het gevolg geweest van machtsuitoefening en van de kennelijke superioriteit van de westerse wetenschap en kennis, maar ook van de aantrekkingskracht die klaarblijkelijk uitgaat van haar waarden of van haar verwoordingen van mogelijk universele waarden. Gedacht moet hier in zijn optiek met name worden aan de westerse, vooral op de idee van vrijheid gebaseerde, formuleringen van mensenrechten: zodra mensen deze vrijheden hebben ervaren en verworven, willen zij niet meer terug naar de oude situatie.

¹³ Vergelijk hier het pleidooi van Arnold Brecht in het vierde deel van zijn *Political theory* (1959) voor een grootschalig empirisch onderzoek naar 'universal elements in human moral thinking'. Dit onderzoek moet gestuurd worden door, via 'phenomenological introspection' en via een studie van de kunsten en de letteren verkregen werkhypothesen. Tot deze hypothesen, die voorlopig naar zijn gevoelen de toets der kritiek kunnen doorstaan, rekent Brecht bij voorbeeld de postulaten dat rechtvaardigheid vereist, dat gelijke gevallen gelijk behandeld worden, dat mensen niet aansprakelijk gesteld worden voor zaken waar zij geen invloed op kunnen uitoefenen en dat de individuele vrijheid niet willekeurig wordt ingeperkt (1959: 396). Evenals Berlin en Taylor (1989) vermoedt Brecht dat er universele, transculturele en transhistorische, waarden of 'inner voices' zijn, die het waardenrelativisme kunnen verzachten en in politiek en beleid als leidraad

echter, stelt Gray (1995: 163), in een gespannen relatie tot Berlins historicisme. Deze spanning kan volgens hem slechts worden opgeheven door ook de filosofiebeoefening in een historicistisch kader te beschouwen. Filosofen houden zich dan bezig met het onderzoeken van de uitgangspunten van specifieke levensvormen. Filosofie wordt een plaats- en tijdgebonden reflectie op de empirische antropologie. Hiermee verbonden moeten wij er mee ophouden om universele rechtvaardigingen voor het liberalisme te zoeken. Het liberalisme is niet meer dan 'one form of life among many that may flourish *within the common human horizon of the minimal values that are universal*' (1995: 163; cursivering HB). Keuzen tussen vrijheid en andere waarden, of tussen een cultuur waarin vrijheid wel en een waarin vrijheid geen betekenis wordt toegekend, kunnen niet anders dan radicaal zijn. Dit is ook van toepassing op het liberalisme: 'the relation we have to liberal practices is in the nature of a groundless commitment' (1995: 165). Bij zijn stelling dat 'the commitment to the liberal form of life is a groundless one, which nothing in reason compels us to make', voegt Gray echter de clausule toe: 'like that of any form of life that meets the minimal standards of decency' (1995: 168).

De vraag is evenwel wanneer volgens Gray aan 'the minimal standards of decency' is voldaan. Hoe groot is verder 'the common human horizon of the minimal values that are universal' waarover hij hierboven spreekt? Wellicht is dan reeds de liberale samenleving gedefinieerd en heeft Gray dus wat dit betreft niet meer dan een pyrrhusoverwinning op het gedachtegoed van Berlin behaald. Zijn stelling dat levenswijzen en culturen volstrekt onvergelijkbaar zijn, moet dan eveneens danig worden gekwalificeerd: het zal altijd mogelijk blijven om te onderzoeken of andere levenswijzen en culturen recht doen aan de gemeenschappelijke

kunnen dienen. Het relativisme en subjectivisme dat zeker binnen de antropologie gedurende lange tijd dominant was, heeft een dergelijk onderzoek echter langdurig bij voorbaat verdacht en onmogelijk gemaakt.

horizon van minimale menselijke waarden. Wanneer dit niet het geval is, is de cultuur waarin deze horizon wel wordt erkend dus superieur.

3 Conclusie

Ondanks het gegeven dat het waardenpluralisme zoals dat door Berlin is geformuleerd een onwankelbaar fundament mist en alle ruimte biedt aan twijfel, verandering en diversiteit van en conflicten tussen waarden, blijkt dit pluralisme voor aanvallen als die van Gray en Crowder vooralsnog een niet te nemen vesting. Het is niet mogelijk om Berlin in een historicistisch, voluntaristisch, relativistisch of postmodernistisch kamp te trekken, net zomin als hij door aanhangers van een laissez-faire-economie, een minimale nachtwakerstaat of het private ondernemerschap kan worden geclaimd als een intellectuele leidsman (cf. Blokland 1996; Galipeau 1994: 129, 135, 160-2). Berlin neemt een eigen positie in en bewijst dat een permanente bereidheid om te twijfelen wel degelijk gepaard kan gaan met standvastigheid en redelijkheid. Voortdurend balancerend tussen rationalisme en relativisme verliest hij nimmer zijn evenwicht. De 'verbeteringen' die onder anderen Gray aanbrengt aan Berlins pluralisme, verstoren dit slechts. Zij zijn gebaseerd op een onjuiste interpretatie van het pluralisme van Berlin en op onjuiste, onnodig historicistische, uitgangspunten over de mogelijkheid te argumenteren op normatief terrein en over het 'wezen' van de mens. Voor een adequate verdediging van de westerse, open samenleving kan daarom nog altijd het beste het werk van Berlin worden geraadpleegd.

Literatuur

Bay, Christian. 1958. *The Structure of Freedom*. Stanford (Cal.): Stanford University Press.

Berlin, Isaiah. 1953. 'Historical inevitability', in *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press. 1979.

Berlin, Isaiah. 1958. 'Two concepts of liberty', in *Four Essays on Liberty*, ibid.

Berlin, Isaiah. 1959. 'John Stuart Mill and the ends of life', in *Four Essays on Liberty*, ibid.

Berlin, Isaiah. 1961. 'Does political theory still exist?', in *Concepts & Categories*, ibid.

- Berlin, Isaiah. 1962. 'The purpose of philosophy', in: *Concepts & Categories, Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press. 1980.
- Berlin, Isaiah. 1964. 'From hope and fear set free', in *Concepts & Categories*, *ibid*.
- Berlin, Isaiah. 1969. 'Introduction', in *Four Essays on Liberty*, *ibid*.
- Berlin, Isaiah. 1979. 'An introduction to philosophy', in Magee, Brian. 1979. *Men of Ideas*. New York: the Viking Press.
- Berlin, Isaiah. 1983. 'Reply to Robert Kocis: toward a coherent theory of human development: beyond Sir Isaiah Berlin's vision of human nature', *Political Studies* XXXI.
- Berlin, Isaiah. 1988. 'On the pursuit of the ideal', in *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. London: John Murray. 1990.
- Berlin, Isaiah. 1996. *The sense of reality: studies in ideas and their history*. London: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaiah. 1997. *The proper study of mankind: an anthology of essays*. London: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaiah and Williams, Bernard. 1994. 'Pluralism and liberalism: a reply', *Political Studies* XLII: 306-9.
- Bettelheim, Bruno. 1960. *The informed heart, Autonomy in a mass age*. The Free Press of Glencoe.
- Crowder, George. 1994. 'Pluralism and liberalism', in *Political Studies* XLII, 293-305.
- Dworkin, G. 1982. Is more choice better than less? in: French, P.A.(ed.) *Midwest Studies in Philosophy* 7. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Edgerton, R.B. 1992. *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. New York: The Free Press.
- Elster, John 1982. 'Sour grapes - utilitarianism and the genesis of wants', in: Sen, A. and Williams, B.(eds.) *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Galipeau, Jean-Claude. 1994. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Gallie, W.B. 1956. 'Essentially contested concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, pp.167-98.
- Gray, John. 1989. *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London and New York: Routledge.
- Gray, John. 1993. *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*. London and New York: Routledge.
- Gray, John. 1995. *Berlin*. London: Fontana Press.
- Gray, John. 1997. *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*. Cambridge: Polity Press.
- Hausheer, R. 1983. 'Berlin and the emergence of liberal pluralism', in: Manent, P. et al. 1983. *European Liberty, Four Essays on the Occasion of the 25th Anniversary of the Erasmus Prize Foundation*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Jahanbegloo, R. 1992. *Conversations with Isaiah Berlin*. London: Peter Halban.
- Kocis, R.A. 1983. 'Toward a coherent theory of human moral development: Beyond Sir Isaiah Berlin's vision of human nature'. *Political Studies* XXXI.
- Kocis, R.A. 1989. *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Lewiston (NY): Edwin Mellen Press.
- MacPherson, C.B. 1973. 'Berlin's division of liberty', in: *Democratic Theory, Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press.
- Margalit, E. & A. 1991. *Isaiah Berlin, A Celebration*. London: The Hogarth Press.
- Mill, John Stuart. 1861/71. *Utilitarianism*, in: *Utilitarianism and other essays*. Penguin. 1987
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.

- Parekh, Bikhu. 1982. *Contemporary Political Thinkers*. Oxford: Martin Robertson.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryan, Allen. 1979. (ed.) *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press.
- Sandel, Michael. 1984. *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self, The making of the modern identity*. Cambridge (Australia): Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*: An Essay by Charles Taylor, with commentary by Amy Gutmann (ed.), Steven, C. Rockefeller; Michael Walzer and Susan Wolf. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, Bernard. 1980. 'Introduction', in: Berlin, I. 1980. *Concepts and Categories*. *ibid.*