

2. Berlin over positieve en negatieve vrijheid

2.1 Inleiding

Isaiah Berlin werd op 6 juni 1909 als zoon van een Joodse houthandelaar geboren in Riga, de hoofdstad van Letland. In 1915 vertrok hij met zijn ouders naar Petersburg, waar hij getuige was van beide Russische revoluties. Vandaar emigreerde het gezin, 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 hij vervolgens verbonden geweest aan de Universiteit van Oxford, onder andere als hoogleraar in de sociale en politieke theorie (1957-67), voorzitter van Wolfson College (1966-75) en Fellow van All Souls College (1932-1938 en 1967-heden). Berlin, die in 1957 werd geridderd, was tevens voorzitter van de British Academy (1974-1978). 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 (vooral Russische) literatuur en de musicologie¹.

Een rode draad door het werk van Berlin vormt zijn kruistocht tegen de wijdverbreide monistische overtuiging dat er op elke vraag

1. Een uitgebreide door Henry Hardy samengestelde bibliografie van Berlin (174 publicaties tot januari 1981) is te vinden in Berlins *Against the Current* (1981). Deels autobiografische herinneringen aan door hem gekende persoonlijkheden heeft Berlin opgetekend in zijn *Personal impressions* (1981). Een diepgravend, in de vorm van een boek verschenen, interview waarin wordt ingegaan op zijn leven en werk gaf Berlin in 1988 aan de Frans-Iraanse filosoof en journalist Ramin Jahanbegloo. Dit werd onder de titel *Conversations with Isaiah Berlin* (1992) gepubliceerd. Zeer goede, korte intellectuele biografieën zijn geschreven door Roger Hausheer: de 'Introduction' in Berlins *Against the Current* (1981) 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. Ter ere van Berlin verschenen Festschriften zijn: Ryan 1979 en Margalit 1991.

slechts één juist antwoord bestaat en dat alle juiste antwoorden op harmonieuze wijze in één kenbaar rationeel stelsel kunnen worden geordend. Tegenover deze overtuiging, die volgens Berlin voornamelijk heeft geleid tot inertie, intolerantie en wreedheden, stelt hij dat er vele, elk op zich nastrevenswaardige, doch confligerende waarden zijn die onvermijdelijk tegen elkaar moeten worden afgewogen. In zijn ideeëngeschiedenis, die getypeerd kan worden als een soort fenomenologie van het westerse bewustzijn, onderzoekt hij met name hoe dit idee van pluralisme zich vanaf het einde van de achttiende eeuw heeft ontwikkeld. De filosofen Giambattista Vico (1668-1744) en Johann Gottfried Herder (1744-1803), en vooral de Russische schrijver Alexander Herzen (1812-1870) zijn in deze geschiedenis zijn helden.

Men zou kunnen stellen dat het denken van Berlin is gevormd door drie tradities: een Russische, een Britse en een Joodse (cf. Hausheer 1983: 50-1). Het belangrijkste wat hij van zijn korte, maar bewogen Russische jeugd heeft overgehouden, is wellicht het besef van de kracht van ideeën. Van de krachten die de moderne tijd hebben gevormd, lijkt deze Berlin van primair belang. Wil men derhalve de drijfveren achter de historie van individuen, groepen en beschavingen begrijpen en zo mogelijk in goede banen leiden, dan zal men volgens Berlin zeker de concepten en categorieën die ten grondslag liggen aan het denken en handelen van mensen, moeten analyseren en evalueren.

De tweede vormende traditie, het Britse voorzichtige empiricisme, compenseert wellicht voor de Russische passies en hartstochten. Ondanks zijn Russische afkomst lijkt Berlin, zoals wel vaker met emigré's, meer Brit dan de Britten zelf. In een naar aanleiding van het ontvangen van de Erasmusprijs gehouden vraaggelbesprek in *NRC-Handelsblad* 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' (*NRC-Handelsblad*, 21-10-1983).

De laatste traditie is de Joodse (cf. Jahanbegloo 1992: 85-90; 99-106). Hiervan heeft hij mogelijk het besef overgehouden dat mensen een diepe behoefte hebben te behoren tot een bestendige gemeenschap met een eigen culturele identiteit. Herder, ten onrechte gezien als de vader van het nationalisme, was volgens Berlin de eerste die dit inzag (Berlin 1965: 1973). De rationalistische, cosmopolitische of universalistische ideeën van de denkers van de Verlichting en hun bijbehorende afkeer van 'Gemeinschaftlichen' noties van traditie, conventie en cul-

tuur houdt Berlin dan ook voor onjuist. Niettemin typeert Berlin zichzelf ook als een 'liberal rationalist' (Jahanbegloo 1992: 70). Hij onderschrijft de verlichtingsidealen van denkers als Voltaire, Condorcet, Helvetius en Holbach: zij zijn belangrijke bevrijders van onderdrukking, onwetendheid en vooroordeel. 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.

Berlin is een typische Angelsaksische analytische politiek filosoof. Hij werd oorspronkelijk opgeleid in de Hegeliaanse denkrichting, maar rebelleerde hier al spoedig tegen en bekende zich tot het *Oxford realisme*, waarvan denkers als Russell, Moore, Price, Ryle en Kneale de belangrijkste exponenten waren. Helderheid en transparantie stonden hierin centraal. Zoals wij echter nog zullen zien, heeft Berlins somtijds wat archaïsche, 'Russische' taalgebruik niet altijd bijgedragen tot een goed overkomen van zijn denkbeelden. Het is niet geheel onbegrijpelijk dat Marshall Cohen het essay *Two concepts of liberty* in een eerste, furieuze reactie typeerde als 'academic', 'inflated' en 'fundamentally obscure' (Cohen 1960: 216-7). Een belangrijk deel van de door Berlin geëntameerde discussie bestaat dan ook uit een cumulatie van meningsverschillen over de juiste exegese van zijn opstel.

In het volgende zullen eerst de belangrijkste vooronderstellingen van Berlin worden behandeld. Daarna wordt specifiek ingegaan op zijn vrijheidsconceptie. De door Berlin gepareerde of verwerkte kritiek op zijn oorspronkelijke standpunt zal hier zo veel mogelijk in worden verdisconteerd. Besloten wordt met een opsomming van de centrale meningsverschillen die naar aanleiding van deze conceptie gerezen zijn en die in de volgende hoofdstukken uitgebreid aan de orde zullen komen.

2.2 *Berlins wereldbeschouwing*

2.2.1 *Kennis- en wetenschapsleer*

Eén van Berlins befaamdste politiek-filosofische essays is het in 1961, oorspronkelijk in het Frans 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 én vragen konden derhalve in de visie van de behaviouristen als 'onwetenschappelijk' en daarmee zinloos worden afgedaan. Politieke theorie was, net als het kweken van grasparkieten, een leuke hobby voor in de avonduren, maar diende verder uit de serieuze wetenschapsbeoefening geweerd te worden².

Tegen deze overmoedige en enigszins parmantige conclusie, die overigens nog steeds door het invloedrijkste deel der (in ieder geval Nederlandse) politicologie getrokken wordt, stelt Berlin zich krachtig te weer. Hij hamert op het blijvende, zelfs primaire belang van normatieve vraagstukken, wijst op de bepalende rol die metafysische, epistemologische en ethische vooronderstellingen spelen in de waarneming, beschrijving en verklaring van de werkelijkheid, en noemt de gedachte dat het mogelijk is dit betwistbare element te elimineren een kennis-theoretisch misverstand (Berlin 1962: 154-8).

Het menselijk denken en handelen berust in Berlins, zwaar door Vico beïnvloede, visie op het beeld dat mensen van zichzelf en anderen gevormd hebben, een beeld dat inherent is aan een bepaald wereldbeeld. Veranderen deze beelden, modellen of paradigma's dan veranderen ook hun waarneming en interpretatie van 'de werkelijkheid' en hun gedrag. De 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, 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, zoals wij reeds in § 1.4 zagen, immer een onderdeel van een bepaald model en krijgen dus bin-

2. Voor een verslag van de opkomst van het positivisme in de politieke wetenschappen, van de hierop geuite kritiek door de zogenaamde revisionistische wetenschapsfilosofie, en Berlins plaats in deze discussie, zie: Bernstein 1976

nen 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 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, en door de mate waarin het hierbij recht doet aan een aantal als min of meer permanent en universeel te beschouwen wezenskenmerken van mens en wereld. Deze 'permanent features of man and the world' worden door Berlin, onder verwijzing naar Kant, als 'categorieke' bestempeld. 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 niet-menselijke wereld; en aan 'wereldse' kenmerken als drie-dimensionaliteit, causaliteit en de onomkeerbaarheid van de tijd. Deze tamelijk stabiele categorieën, die communicatie tussen verschillende culturen en tijdvakken mogelijk maken, zijn niet logisch noodzakelijk of a priori waar, zij moeten beschouwd worden als 'brute facts' of als 'simply given' (Berlin 1962: 164-6). Politiek filosofen hebben altijd een buitengewone belangstelling voor deze categorieën gehad. Hoe adequater zij deze namelijk in hun theorieën weten te verwerken, hoe groter hun realiteitswaarde en overtuigingskracht (Berlin 1961: 169-71).

Uit de nadruk die Berlin legt op de rol van subjectieve vooronderstellingen in de waarneming en verklaring van gebeurtenissen, 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 *Historical inevitability*, negen jaar voordat de wetenschapstheoreticus Thomas Kuhn met vergelijkbare denkbeelden beroemd werd,

'...is a question for ordinary judgment, that is to say for what passes as such in our society, in our own time and place, among the people to whom

we are addressing ourselves, with all the assumptions which are taken for granted, more or less, in normal communication. Because there is no hard and fast line between "subjective" and "objective", it does not follow that there is no line at all' (Berlin 1953: 95; cf. 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).

Wat zijn, in het licht van deze twee opdrachten voor de filosofie, Berlins eigen centrale uitgangspunten?

2.2.2 Pluralisme

Het westerse denken is in de visie van Berlin sinds de Grieken in de ban geweest van waarde-cognitivism, 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 was die aan ons leven een zin en betekenis verleende, dat de door deze kosmische orde bepaalde waarden objectief, universeel en absoluut waren en op logische en hiërarchische wijze in één harmonieus geheel pasten, en dat conflicten tussen werkelijk rationale mensen feitelijk niet mogelijk waren en in de realiseerbare perfecte, ideale samenleving volledig uitgebannen zouden zijn (in § 2.3.5 wordt uitgebreider op deze uitgangspunten ingegaan). Tegen deze hoofdstroom in het westerse denken voert Berlin in zijn complete oeuvre een niet aflatende, gepassioneerde strijd³. In de laatste paragraaf van *Two concepts of liberty* schrijft hij onomwonden:

'One belief, more than any other, is responsible for the slaughter of individuals on the altars of the great historical ideals. (...) This is the belief that somewhere (...) there is a final solution. This ancient faith rests on the conviction that all the positive values in which men have believed must,

3. 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 opstel *On the pursuit of the ideal* (1988); zie ook: Hausheer 1983: 60-72.

in the end, be compatible, and perhaps even entail one another (...) But is this true?' (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 efficiency; et cetera. De hoop dat er een theorie bestaat waarin al deze waarden tegelijkertijd en op harmonieuze wijze verwezenlijkt kunnen worden, is naar Berlins overtuiging vals. Er bestaan vele waardevolle, maar ook onvereenigbare doeleinden en de kans op conflicten zal derhalve altijd blijven bestaan. Dit gegeven is voor Berlin onontkoombaar: 'The necessity of choosing between absolute claims is an inescapable characteristic of the human condition'. 'That we can not have everything is a necessary, not a contingent, truth' (Berlin 1959: 169 resp. 170; zie ook de 'Introduction' tot zijn, in 1969 verschenen, bundel *Four essays on liberty*: 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 kenmerkende gegeven 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 keuzec conflicten, 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 pluralisme, tolerantie, relativiseringsvermogen en incrementalisme, en 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 ongekeerd fel als Berlin uithaalt naar Bakoenin in bij voorbeeld *Herzen and Bakunin on individual liberty*, zo vol bewondering en mild is hij voor Herzen. Bakoenin betitelt hij onder andere als een 'kinderlijk', 'a-serieus' en 'onzindelijk' denker, en zijn geschriften bestaan voor hem voornamelijk uit 'holle formules', 'radicaal koeterwaals' en 'gladde Hegeliaanse kletspraat'. In zijn visie was Bakoenin vaak niet meer dan een politieke avonturier, die, voortgestuwd door een ongezuanceerde haat tegen de gevestigde orde en tegen iedere mogelijke beperking van de individuele vrijheid, de meest merkwuurdigste en onverantwoordelijke politieke ideeën, of beter: slogans, ontwikkelde⁴.

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 became my hero for the rest of my life' (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:

'...the incompatibility of unlimited personal liberty with either social equality, or the minimum of social organization and authority; the need to sail precariously between the scylla of individualist 'atomization' and the harybdis of collectivist oppression; the sad disparity and conflict between many, equally noble human ideals; the nonexistence of "objective", eternal, universal moral and political standards, to justify either coercion or resistance to it; the mirage of distant ends, and the impossibility of doing wholly without them' (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 1959: 201; zie voor de relatie tussen Berlin en Mill tevens: Wollheim 1979). Hij onderschrijft onder andere Mills overtuiging dat onze kennis altijd beperkt, voorlopig is, dat er geen universele, kenbare, ultieme waarheid is, dat mensen zich voortdurend, in een spontane interactie met hun

4. Vijftienvintig jaar later, in een interview met de Belgische journalist Boenders (1980: 186), herroept Berlin deze harde oordelen enigszins. Hij stelt: '...ik ben inderdaad te ver gegaan met mijn veroordeling. Ik betreur zulks, want ik meen nu dat ik hem onrecht heb gedaan.' Hij blijft hem echter een 'vrij onverantwoordelijke man en een onzindelijk denker' noemen.

omgeving, naar iets nieuws en unieks ontwikkelen, dat dit vermogen zelfstandig te kiezen en zich te ontplooien 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 1958: 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 anonieme massa, die uit onvermogen en uit angst 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. 'Reason, education, self-knowledge, responsibility', herhaalt Berlin de klassieke humanistische denkers, 'What other hope is there for men, or has there ever been?' (Berlin 1958: 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 keuzeprocess 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; 1958: 127, 137, 138 en 157; 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 een onmisbaar element vormt van hun mens-zijn: '...it is sufficient to say that those who have ever valued liberty for its own sake believed that to be free to choose, and not to be chosen for, is an inalienable ingredient in what makes human beings human' (Berlin 1969: lx).

2.2.3 *Waardere relativisme?*

Tot slot dient te worden ingegaan op de vraag of Berlin een waardere relativist is. Onder anderen de Britse politiek filosoof Bhikhu Parekh en de Amerikaan Robert Kocis hebben hem als zodanig geïnterpreteerd (Parekh 1982: 34, 43 en 44; Kocis 1983: 374-5 en 387), en toegegeven moet worden dat Berlin hier in een aantal uitlatingen wellicht ook aanleiding toe geeft. Richard Wollheim vermoedt niet voor niets dat over de jaren steeds meer de vraag zal rijzen: 'Did Berlin believe, or did he not, in a common human nature?' (Wollheim 1991: 64)⁵.

Zoals gesteld ziet Berlin 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 maatstaf waaraan de juistheid van door verschillende personen gekozen waarden kan worden afgemeten. Alle waarden, die geen middel vormen om een andere, hogere waarde te verwerklijken, zijn derhalve, schrijft Berlin, 'equally ultimate and sacred' (Berlin 1953: 102). In het essay *Equality* kan hij dus stellen dat gelijkheid een belangrijke waarde binnen het liberalisme is, welke, '...is neither more nor less "natural" or "rational" than any other constituent in them. Like all human ends it cannot itself be defended or justified, for it is itself that which justifies other acts – means taken towards its realisation' (Berlin 1956: 102; zie ook 96).

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-democraat⁶. Parekh be-

5. Het antwoord van Wollheim is bevestigend. De suggestie die door hem wordt uitgewerkt, een suggestie die door Berlin zou worden onderschreven, is 'that the commonality of human nature is to be found in the mode of explanation to which we are all susceptible. In other words, we are all comprehensible – comprehensible to ourselves and to others – along the same lines, in the same broad terms' (1991: 65). Een vergelijkbare verdediging van het pluralisme van Berlin tegen relativisme en subjectivisme levert Hausheer (1983: 72-7).

6. Parekh schrijft: 'To say that whatever an individual chooses is a value, and that all such values are ultimate, is to imply that the purposes men follow and the choices they make are beyond moral evaluation, and that is simply not true. We do evaluate human purposes, and would not allow a Hitler to claim that his purposes were sacred, ultimate and beyond criticism' (1982: 44). Om aan te tonen dat absoluut waardere relativisme logisch onhoudbaar is, gebruikt Parekh nota bene hetzelfde argument als Berlin in 'Historical inevitability' (1953: 87 en 104): de stelling dat alles relatief is,

schuldigt Berlin aldus van ‘radical pluralism’ en ‘pluralistic absolutism’. 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 (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 eigen werkmethode en kennistheoretische opvattingen indien zij bedoeld waren als een pleidooi voor waarderelativisme. Indien Berlin werkelijk van mening zou zijn dat er over waarden niet te twisten valt, dan had hij nimmer een poging ondernomen om, zoals in *Two concepts of liberty*, door een vijftig pagina’s lang, geargumenteed betoog, zijn gehoor te overtuigen van de waarde van (niet-geperverteerde vormen van) negatieve en positieve vrijheid. Hij had dan volstaan met de simpele mededeling dat hij voor vrijheid was.

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

impliceert dat de stelling zélf ook relatief moet zijn en vormt dus een *reductio ad absurdum*.

ongehinderd door anderen hun gang kunnen gaan. Normatieve politieke theorieën die dit ervaringsfeit, 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 1953: 96-103; 1969: xxxi, xxxii en lii; 1988: 18).

In zijn vernietigende antwoord aan Kocis – hij kan maar niet begrijpen hoe het toch mogelijk is dat zo'n 'intelligente', 'welbelezen' en 'welwillende' criticus een dermate merkwaardige interpretatie van zijn denkbeelden kan produceren – stelt Berlin in deze trant dat mensen uiteraard altijd *redenen* kunnen geven voor hun handelen. Rationaliteit betekent hier '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).

De eigenheid van en de verschillen tussen volkeren en culturen, welke door Herder terecht werden benadrukt, kunnen ook worden overdreven, stelt Berlin in zijn vraaggesprek met 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' (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 man-

kind – between it is necessary, often painfully, to choose’ (1992: 108)⁷. In zekere zin gelooft Berlin dan ook in universele morele waarden: ‘I believe in moral rules which a great many people, in a great many countries, for a long time have lived by. This acceptance makes it possible to live together’ (1992: 108). 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’ (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 bij voorbeeld de Rede zien als ‘a magical eye, which sees non-empirical universal truths’ (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 en concepten, kan men dus verder bouwen aan een normatieve theorie, die deze fundamentele waarden mede rechtvaardigt (1992: 113). Wij geloven derhalve 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’ (1992: 114).

Op een wijze die Berlin tot op zekere hoogte zal kunnen onderschrijven, formuleert de Amerikaanse pragmatist Richard Rorty in zijn recente studie *Contingency, irony and solidarity* een verdediging van Berlins standpunt, die de moeite waard is om hier kort te behandelen. Rorty gaat in op de stelling van Michael Sandel (1984) dat Berlins visie vervaarlijk naar relativisme neigt: wat is de ‘bevoorrechte status’ van de waarde ‘vrijheid’, en daarmee van het liberalisme, vraagt Sandel zich af, wanneer er, zoals Berlin beweert, vele betekenisvolle, vaak onverenigbare waarden bestaan die ‘only relatively valid’ zijn?

7. ‘Pluralisme’, schrijft Hausheer derhalve over het werk van Berlin, ‘does not (...) entail relativism or subjectivism. What it does entail is that there is a plurality of objective values which cannot – logically cannot – be ranked hierarchically, and that therefore the possibility of conflict between values, or between the total outlooks of different civilizations or ages, can never in principle be eliminated’ (1983, p.77).

Rorty antwoordt dat dit soort vragen slechts door mensen kunnen worden gesteld, die de rationalistische uitgangspunten van de Verlichting – er is één kenbare waarheid – voor vanzelfsprekend houden. Uitsluitend dán heeft men immers een vast referentiepunt, een maatstaf, met behulp waarvan men de juistheid van, en een rangorde tussen, verschillende waarden zou kunnen bepalen. Het centrale a priori van Berlin, en de grondslag van het westerse, liberale denken, is echter dat er géén vaste standaard, geen *kenbare* kosmische orde met één waarheid, bestaat. Er zijn louter, stelt Rorty, verschillende, wat Wittgenstein betitelde als ‘taalspelen’, en Nietzsche als ‘mobiele legers van metaforen’. Hij schrijft: ‘...since truth is a property of sentences, since sentences are dependent for their existence upon vocabularies, and since vocabularies are made by human beings, so are truths’ (Rorty 1989: 21).

De liberale, open samenleving heeft dus geen ‘filosofisch fundament’, er bestaat geen waarheid ‘buiten’ of ‘binnen’ ons, zij wordt door ons, door onze taal, gemaakt. Bijgevolg, stelt Rorty: ‘will there be no such activity as scrutinizing competing values in order to see which are morally privileged. For there will be no way to rise above the language, culture, institutions, and practices one has adopted and view all these as on a par with all the others. As Davidson puts it, “speaking a language (...) is not a trait a man can lose while retaining the power of thought. So there is no chance that someone can take up a vantage point for comparing conceptual schemes by temporarily shedding his own.”’ (Rorty 1989: 50). Hiermee is niet beweerd dat er ‘buiten’ geen waarheid bestaat. Dit, of het tegendeel, kan niet worden aangetoond. Het punt is alleen dat men degenen die, zoals Berlin, *geen* orde in de kosmos onderstellen, niet kan bekritisieren, niet van relativisme kan beschuldigen, vanuit het paradigma, vanuit het taalspel of leger van metaforen, van degenen die dat wel doen. Kortom: de aantijging van relativisme ‘should not be answered, but rather evaded’ (Rorty 1989: 54). De enige rechtvaardiging die men uiteindelijk kan geven, stelt Rorty onder verwijzing naar Oakeshott, Dewey en Rawls, is ‘a circular justification of our practices, a justification which makes one feature of our culture look good by citing still another, or comparing our culture invidiously with others by reference to our own standards’ (Rorty 1989: 57) (cf. § 1.5). Evenzo geldt dat morele principes (zoals Kants categorisch imperatief en de utilistische calculus) ‘only have a point insofar as they incorporate tacit reference to a whole range of institutions, practices, and vocabularies of moral and political deliberation. They are reminders of, abbreviations for, such practices, not justifications for such practices’ (Rorty 1989: 59).

Of Berlin Rorty volledig in zijn taalspel zal volgen, is de vraag. Hij lijkt allereerst meer vertrouwen te hebben in de mogelijkheid metaforen empirisch te toetsen, een toetsing waarbij communiceerbare, universele ervaringen, ‘categorieën’ of ‘brute facts’ de maatstaf vormen. Het verband tussen taal en realiteit wordt daarbij door hem voor sterker gehouden dan Rorty doet. Een taal vormt voor hem geen toeval, willekeurig voertuig van onze gedachten, maar vormt een neerslag of beschrijving van onze ervaringen. Evenzo houdt Berlin onze ervaringswereld voor aanmerkelijk stabiel en universeler dan binnen Rortys taalspel wordt gesuggereerd. Tot slot zal Berlin bepaald niet kunnen instemmen met Rortys sombere inschatting van de mogelijkheden en taken van de filosofie en met zijn voorstel deze discipline op te laten gaan in de letteren. De cultuurdrager Berlin is onmiskenbaar overtuigd van het belang van de kunsten en de letteren voor onze beschaving. Maar als een Rus gelooft hij te veel in de kracht van ideeën en als een Engelsman te veel in de mogelijkheid om deze op een redelijke, mede door empirische ervaringen gevoede, wijze te rechtvaardigen om de wereld der waarden aan amateurs over te laten.

Een demonstratie van de mogelijkheid tot argumentatie in het domein van de politieke theorie levert Berlin in zijn analyse van het concept ‘vrijheid’. Deze komt in de volgende paragrafen aan de orde.

2.3 *Positieve en negatieve vrijheid*

2.3.1 *Inleiding*

Waarom, wanneer en in hoeverre mensen anderen behoren te gehoorzamen of mogen dwingen zijn de vragen die, volgens Berlin, sinds lange tijd centraal in de politiek staan. De tegenstrijdige antwoorden die worden gegeven door de twee belangrijkste ideeënstelsels van de twintigste eeuw, het liberalisme en het marxisme, bepalen ook de politieke strijd van onze tijd. De in het volgende, voornamelijk op basis van zijn befaamde oratie *Two concepts of liberty*, geschetste negatieve en positieve vrijheidsconceptie⁸ vormen, naar zijn mening, in deze strijd de theoretische achtergrond.

8. Berlin maakt in zijn essay geen duidelijk onderscheid tussen de termen vrijheidsconcept en *-conceptie*. Meestentijds gebruikt hij ze door elkaar. In § 4.2 wordt verder ingegaan op de vraag of er één concept en meerdere concepties van vrijheid zijn (waarbij het woord ‘concept’ wordt gebruikt als een synoniem voor ‘begrip’ en ‘conceptie’ als een mogelijke interpretatie hiervan), of twee of meer concepten (in Rawlsiaanse zin), die elk weer één of meerdere concepties kunnen hebben.

‘Dwang’ betekent dat iemand zijn vrijheid wordt ontnomen, maar wanneer, zo luidt dan de volgende vraag, kan men stellen dat iemand ‘vrij’ is? Hoewel de antwoorden op deze vraag in de loop der tijden zeer verschillend en veranderlijk zijn geweest, kan er in de visie van Berlin toch een tweetal fundamentele concepties onderscheiden worden. Van deze twee heeft de eerste, *negatieve* conceptie betrekking op het antwoord van de vraag: ‘What is the area within which the subject – a person or a group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?’ en de tweede, *positieve* conceptie op het antwoord van de vraag: ‘What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?’ (Berlin 1958: 121–2) Hoewel de antwoorden elkaar deels kunnen overlappen, dienen, om redenen die later duidelijk zullen worden, de vragen ten allen tijde strikt van elkaar gescheiden te worden.

2.3.2 *Negatieve vrijheid*

De negatieve vrijheid van iemand wordt door Berlin omschreven als het gebied waarin hij ongehinderd door anderen zijn gang kan gaan. Hoe groter dit privé-terrein, des te groter de individuele vrijheid. Er is sprake van dwang wanneer dit gebied *doelbewust* door andere *mensen* wordt ingeperkt: ‘Coercion implies the deliberate interference of other human beings within the area in which I could otherwise act’ (Berlin 1958: 122). Mijn onvermogen een bepaalde wens te realiseren, betekent dus niet automatisch dat mijn vrijheid wordt aangetast: het is tamelijk zonderling het mij onaangename klimaat in Nederland of mijn onvermogen over de Maas (ter hoogte van Rotterdam) te springen als een aanslag op mijn vrijheid te beschouwen.

Een probleem, dat wel door Berlin onderkend, maar niet uitgewerkt wordt (hij wekt de indruk er niet goed raad mee te weten), ontstaat wanneer moet worden vastgesteld in welke gevallen er sprake is van een *doelbewuste, menselijke* aantasting van mijn vrijheid. Zolang het gaat om aangeboren menselijke beperkingen of om gegeven natuurlijke omstandigheden zijn er weinig meningsverschillen. Anders ligt het met de, ook voor Berlin vrij plausibele gedachte dat mijn onvermogen om bij voorbeeld een brood te kopen of op vakantie te gaan (omdat ik hiervoor te arm ben) en, verder redenerend, mijn onvermogen om te genieten van klassieke muziek of moderne schilderkunst (omdat ik hier door mijn sociale afkomst nooit vertrouwd mee ben gemaakt) het gevolg is van een door mensen gecreëerde en gehandhaafde maatschap-

pelijke orde en daarom wel degelijk als een aantasting van mijn (negatieve) vrijheid kan worden gezien. Berlin stelt dat het wel of niet aanvaarden van deze redenering wordt bepaald door de sociaal-economische theorie die men aanhangt. Wanneer ik denk dat mijn onvermogen om iets te verkrijgen het gevolg is van de structuren die anderen hebben gecreëerd, zal ik mijzelf als een slachtoffer van dwang beschouwen. Hoe het concept dwang wordt ingevuld, hangt dus af van de gehanteerde sociaal-economische theorie over de oorzaken van mijn armoede of zwakte (Berlin 1958: 123). Welke theorie Berlin zelf plausibel acht, laat hij verder impliciet. In het vervolg van zijn betoog onderschrijft hij echter de definitie die klassieke, meest liberale, Engelse politiek filosofen als Hobbes, Locke, Bentham en J.S. Mill aan vrijheid gegeven hebben en die ook het meest 'ingeburgerd' is: men is vrij wanneer men binnen een bepaald privé-domein ongestoord door anderen zijn gang kan gaan.

Het is van belang in dit verband op te merken dat het in Berlins opvatting onvoldoende of onnauwkeurig is om, zoals onder anderen John Stuart Mill heeft gedaan, vrijheid te omschrijven als 'de afwezigheid van hindernissen bij het uitoefenen van de wil' of als 'het beschikken over de mogelijkheid datgene te doen wat men wenst'. Om van 'vrijheid' te kunnen spreken, zou het dan immers voldoende zijn afstand te nemen van al die wensen, die niet vervuld kunnen worden⁹. Het gaat Berlin om de *feitelijke* beschikbaarheid van keuzealternatieven, of men ook daadwerkelijk van deze alternatieven gebruik maakt is niet van belang. In de, in 1969 geschreven introductie tot zijn essaybundel *Four essays on liberty* geeft Berlin de toelichting:

'The sense of freedom, in which I use this term, entails not simply the absence of frustration (which may be obtained by killing desires), but the absence of obstacles to *possible* choices and activities – absence of obstructions on roads along which a man *can* decide to walk. Such freedom ultimately depends not on whether I wish to walk at all, or how far, but on how many doors are open, how open they are, upon their relative importance in my life, even though it may be impossible literally to measure this in any quantitative fashion' (Berlin 1969: xl; zie ook 1964: 193) (curs. HTB).

De afwezigheid van deze vrijheid, schrijft Berlin in een veel interpretatieproblemen oproepende volgende zinsnede:

9. In de eerste versie van *Two concepts of liberty* viel Berlin overigens zelf ook aan de betreffende onnauwkeurigheid ten prooi. In de tweede, hier gebruikte editie uit 1969 is dit verbeterd, zie: Berlin 1969: xxxviii

'...is due to the closing of such doors or *failure to open them*, as a result, *intended or unintended*, of *alterable human practices*, of the operation of human agencies; although only if such acts are deliberately intended (or, *perhaps*, are accompanied by awareness that they may block paths) will they liable to be called oppression' (Berlin 1969: xl) (curs. HTB).

Het is duidelijk dat deze laatste formulering ruimte laat voor een vrijheidsconceptie waarin (positieve), onliberale elementen een rol spelen: de eerder gesignaleerde twijfels over de beperkte, negatieve invulling van het vrijheidsbegrip klinken ook hier door (in § 2.4.5 wordt hier verder op ingegaan).

Waar Berlin weinig twijfels over heeft, zo blijkt reeds uit het bovenstaande, is over het antwoord op de vraag of vrijheid gezien moet worden als een, in de woorden van Taylor, 'opportunity' of 'exercise'-concept. Vrijheid bestaat voor Berlin uit de *mogelijkheid* tot actie, niet uit de activiteit zelf. Iemand die dus de gelegenheid heeft door allerlei open deuren te wandelen, maar niettemin prefereert om rustig te blijven zitten en te vegeteren, is een vrij mens (Berlin 1969: xlii). Berlin zet zich hiermee af tegen, onder anderen, Bernard Crick, Erich Fromm, Brough Macpherson, Charles Taylor, Benjamin Barber en Richard Lindley, die de *uitoefening* van vrijheid in hun conceptie centraal stellen. Hoewel Berlin een grote sympathie koestert voor de idealen van deze 'exercise'-theoretici inzake het leiden van een 'full life', acht hij het niettemin een verwarring van termen wanneer deze idealen met 'vrijheid' worden geïdentificeerd.

Berlin erkent voorts dat iemand die te arm, te zwak of te slecht opgeleid is om van zijn wettelijke vrijheden gebruik te kunnen maken, of zelfs niet op de hoogte is van de wegen die hij zou *kunnen* inslaan, in de praktijk weinig aan dit soort vrijheden heeft. Maar deze vrijheden zijn hiermee niet vernietigd. Berlin benadrukt dat er een onderscheid moet worden gemaakt tussen vrijheid op zich en de condities waaronder deze vrijheid zinvol wordt. Dit om te voorkomen dat in de, ook voor Berlin terechte, strijd voor het vervullen van de voorwaarden die vrijheid effectief maken, de vrijheid zelf vergeten wordt (Berlin 1969: liv; cf. 1964: 192).

De negatieve vrijheid van een individu wordt in de visie van Berlin, zoals gesteld, bepaald door de aan- of afwezigheid van hindernissen op de wegen die het eventueel zou willen inslaan. In een belangrijke, vaak geciteerde voetnoot bij zijn essay *Two concepts of liberty* doet Berlin een poging nader te preciseren waar de grootte van iemands individuele vrijheid van afhangt. Als bepalende variabelen noemt hij hier: het beschikbare aantal gedragsalternatieven (hoewel dit altijd slechts op im-

pressionistische wijze kan worden vastgesteld), de moeite die het kost om deze te realiseren, de hierbij te overwinnen *doelbewuste* tegenwerking van anderen, het belang van elk in het levensplan van de betrokken persoon en in het vigerende waardenpatroon van de samenleving. Op basis van al deze variabelen te zamen moet uiteindelijk een, onvermijdelijk nimmer exacte of onweerlegbare, conclusie worden getrokken¹⁰.

De negatieve vrijheidsconceptie is voor Berlin, nogmaals, betrokken op de vraag hoe groot het domein is waarin men zonder, of vrij *van*, de interventie van anderen eigen keuzen kan maken. Er is dan ook geen noodzakelijk positief verband tussen individuele vrijheid en democratie: in een democratie kan de overheid zich veel dieper in het privé-leven van haar onderdanen mengen dan in een autocratie. Met name John Stuart Mill was zeer bevreesd voor deze mogelijke, iedere vooruitgang en individuele ontplooiing smorende dictatuur van een democratische meerderheid over het individu, een vrees die Berlin zich, zoals wij gezien hebben, zeer wel kan indenken. Berlin benadrukt derhalve dat het antwoord op de vraag 'Wie regeert mij?' logisch onderscheiden dient te worden van de vraag 'In welke mate bemoeit de overheid zich met mij?'¹¹. Juist in dit onderscheid ligt naar zijn mening de basis van de tegenstelling tussen de positieve en negatieve vrijheidsconceptie. De pleitbezorgers van de positieve conceptie zijn in Berlins ogen namelijk dermate met de eerste vraag gepreoccupeerd, dat ze haar logische onderscheid met en het primaire belang van de tweede volledig overzien. Met alle gevolgen vandie (Berlin 1958: 130-1).

2.3.3 *Positieve vrijheid*

De positieve notie van het woord vrijheid is volgens Berlin afgeleid van de wens van het individu om meester over zijn eigen bestaan te zijn. Mensen willen hun leven en beslissingen zelf bepalen en geen

10. De omvang van mijn vrijheid is, in Berlins woorden, afhankelijk van: '(a) how many possibilities are open to me (...); (b) how easy or difficult each of these possibilities is to actualize; (c) how important in my plan of life, given my character and circumstances, these possibilities are when compared with each other; (d) how far they are closed and opened by deliberate human acts; (e) what value not merely the agent, but the general sentiment of the society in which he lives, puts on the various possibilities' (Berlin 1958: 130). Bemerkt overigens dat het bij punt (d) weer kortweg om 'deliberate human acts' handelt.

11. Vergelijk het door Hayek gemaakte onderscheid tussen respectievelijk democratie en liberalisme, en zijn pleidooi voor een 'Rule of Law' (1944: 72 e.v.).

speelbal zijn van externe krachten en machten. Zij willen niet worden gezien en bejegend als een willoos ding of dier dat niet in staat is als een menselijk wezen te *handelen*, een wezen dat zich eigen doelen stelt en zelfstandig poogt deze te realiseren. Boven alles, zal elk individu stellen,

'I wish to be conscious of myself as a thinking, willing, active being, bearing responsibility for my choices and able to explain them by references to my own ideas and purposes. I feel free to the degree that I believe this to be true, and enslaved to the degree that I am made to realize that it is not' (Berlin 1958: 131).

Hoewel deze positieve conceptie van vrijheid (het vermogen eigen keuzen te maken) logisch niet ver verwijderd lijkt van de negatieve conceptie (het gebied waarin men ongehinderd door anderen tot deze keuzen kan komen), zijn beide concepties *historisch* meer en meer uit elkaar gegroeid; zo zeer, dat ze uiteindelijk onverzoenlijk met elkaar in conflict kwamen¹².

Een eerste stap op het pad dat de wegen deed scheiden, werd in de visie van Berlin gezet toen men zich ging afvragen of het meester over zichzelf zijn, naast de gerichte interventie van anderen, niet ook gefrustreerd kon worden door innerlijke, irrationele, niet of nauwelijks te sturen driften, instincten en passies. Slechts bij waarlijk vrije mensen, zo veronderstelde men vervolgens, zouden deze drijfveren, afkomstig van een 'heteronoom' of 'empirisch' ik, door een 'echt', 'rationeel' of 'autonoom' ego in bedwang worden gehouden. Aldus werd er een onderscheid gemaakt tussen een hoger en een lager ik, het laatste 'swept by every gust of desire and passion, needing to be rigidly disciplined if it is ever to rise to the full height of its "real" nature' (Berlin 1958: 132). In een volgende stap werd het 'hogere' ego geïdentificeerd met een, het individu overstijgende, sociale entiteit (een kerk, ras, natie, klasse, partij, cultuur) of met vagere grootheden als 'de algemene wil', 'de verlichte krachten van de samenleving' en 'de geschiedenis'. Uit hoofde van deze autoriteit konden vervolgens de heersers onwelgevallige en aan een lagere natuur toegeschreven wensen en strevingen in naam van de vrijheid genegeerd of onderdrukt worden. Ter rechtvaardiging werd hierbij een beroep gedaan op het 'echte' of 'rationele' ego dat, eenmaal verlost uit de greep van dierlijke passies en instincten, met te-

12. Ondanks tegengestelde suggesties aan het einde van zijn essay verklaart Berlin het uit elkaar groeien van en het conflict tussen de beide vrijheidsconcepties dus uitdrukkelijk niet *logisch*, maar *historisch*. Een aantal auteurs heeft zich derhalve onnodig moeite getroost aan te tonen, dat de tegenstelling tussen positieve en negatieve vrijheid niet vanzelfsprekend is. Op dit punt wordt in § 2.4.3 verder ingegaan.

rugwerkende kracht de dwang zou sanctioneren die de uiteindelijke verlichte staat van vrijheid had mogelijk gemaakt. Van dwang was hier goed beschouwd zelfs nooit sprake geweest: het tijdelijk *overmeesterde*, ‘rationele’ ego had de opgelegde voorkeur al de tijd ook werkelijk gewild¹³.

Tegen dit postuleren van een hoger ik, dat volgens Berlin ten grondslag ligt aan alle zelfverwerkelijkingstheorieën¹⁴, komt hij in het geweer. In zijn opinie vormt het uiteindelijk een rechtvaardiging voor de onderdrukking en repressie van allerlei, als ‘onecht’ of ‘vals’ afgedane, maar in wezen diepgevoelde en bonafide wensen en doeleinden. Wanneer iemand op een bepaald moment niet goed inziet wat voor hem het beste is, kan dwang soms worden gerechtvaardigd, de vrijheid van het gedwongen individu kan zo uiteindelijk zelfs worden vergroot. Maar het is een ‘monsterlijke’ ontkenning van de individuele waardigheid, van iemands vermogen tot zelfbepaling, indien men stelt dat zodra iets voor iemands bestwil is, er feitelijk geen sprake meer is van dwang, daar de betrokkene het eigenlijk ook ‘echt’ heeft gewild (Berlin 1958: 132-4; 1969: xliv).

Berlin onderkent dat in principe ook binnen de negatieve vrijheidsconceptie een onderscheid kan worden gemaakt tussen een louter op korte-termijnsensaties beluste, lagere natuur en een superieur, naar zelfverwerkelijking strevend ego, en dat ook hier het laatste geïdentificeerd zou kunnen worden met bovenindividuele entiteiten. Uit de geschiedenis blijkt echter dat positieve concepties zich hiervoor, zowel in de theorie als in de praktijk, veel eerder laten lenen. Dit gegeven is voor Berlin uiteindelijk doorslaggevend (Berlin 1958: 134; 1969: xliv).

13. Het schoolvoorbeeld van deze redencring wordt geleverd door het Marxisme-Leninisme met zijn theorie van het ‘vals bewustzijn’. Binnen deze theorie worden democratische methoden om de maatschappij te veranderen ineffectief geacht, omdat zij zouden berusten op een verkeerde psychologie. De overtuiging namelijk dat het handelen van mensen is gebaseerd op bewuste, rationele motivaties, die veranderd kunnen worden door overreding of overtuiging. Volgens Berlin schragen in de twintigste eeuw onder anderen Freud en Bergson (ongewild) deze gedachtengang met hun stelling dat de echte, veelal onbewuste, drijfveren van iemands gedrag vaak gans anders zijn dan de redenen die daarvoor vaak (te goeder trouw) door de betrokkene worden gegeven (Berlin 1950: 18-21; Berlin 1979: 36-40).

14. ‘This monstrous impersonation’, schrijft Berlin, “which consists in equating what X would choose if he were something he is not, or at least not yet, with what X actually seeks and chooses, is at the heart of all political theories of self-realization’ (Berlin 1958: 133).

2.3.4 Historische ontsporingen van positieve vrijheid

De consequenties van het onderscheiden van twee zielen in één inborst worden duidelijker wanneer de twee vormen worden beschouwd, die de wens meester over het eigen leven te zijn *historisch* heeft aangenomen.

De eerste vorm kwam reeds eerder ter sprake: men kan zich vrij voelen door zich te ontdoen van wensen of doeleinden, die binnen de bestaande verhoudingen niet gerealiseerd kunnen worden. Indien men vrijheid louter definieert als de mogelijkheid datgene te doen wat men wil, kan men in dit geval ook inderdaad van vrijheid spreken. De wensen die men hierbij in de praktijk vooral op het oog heeft, betreffen relatief eenvoudig frustreerbare, meest materiële zaken, toegeschreven aan een aards, empirisch ik. Aangeraden wordt zich terug te trekken in een superieure innerlijke wereld en zich toe te leggen op het werkelijken van 'de geest'. Deze, onder anderen door stoïcijnen en boeddhisten gepropageerde bevrijdingsmethode wordt door Berlin gezien als struisvogelpolitiek, en als zodanig verworpen.

De tweede vorm vergt meer aandacht: deze invulling van het vrijheidsbegrip wordt geleverd door het Rationalisme, tegen welks vooronderstellingen Berlin, zoals in de inleiding werd opgemerkt, in al zijn werken een ware kruistocht voert. Vrijheid betekent hier dat men het leven richting geeft volgens een eigen plan en dat de hierin opgenomen wensen en doeleinden zoveel mogelijk in overeenstemming zijn met de wetten die de werkelijkheid bepalen. Hoe groter de kennis van deze wetmatigheden, hoe vrijer men is: hoe meer men is bevrijd van irrationele angsten, vooroordelen en door het nastreven van onmogelijkheden veroorzaakte frustraties. Dat waarvan men de noodzakelijkheid begrijpt, tracht men immers niet te veranderen. Rationeler is het de wil in overeenstemming te brengen met datgene wat onontkoombaar geschiedt. Zoals het belachelijk is zich te verzetten tegen de gravitatie wetten en te wensen omhoog te kunnen vallen, zo ridicuul en irrationeel is het zich te verzetten tegen de, volgens onder anderen marxisten, onvermijdelijke loop der geschiedenis. In deze visie verkleinen de universele, onveranderlijke regels of wetten op basis waarvan wij ons leven moeten inrichten, overigens niet onze (keuze)vrijheid. Vrijheid bestaat uit het bewust en vrijwillig kiezen voor het betreffende leven.

Dit geloof in de rede als bevrijdende kracht kan men volgens Berlin nog steeds, hoewel vaak in afgezwakte vorm, in allerlei denkrichtingen terugvinden. Reden genoeg om wat dieper op zijn uitgangspunten in te gaan.

Denkers met een rationalistische achtergrond (Berlin noemt onder anderen Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Burke, Locke, Kant, Fichte, Hegel en Marx) koesteren volgens Berlin de overtuiging dat op alle vragen, ook ethische en politieke, slechts één juist antwoord gegeven kan worden; dat al deze waarheden in principe op rationele wijze – dat wil zeggen: via empirische waarneming of logische deductie – achterhaald kunnen worden, ook al zijn sommigen daartoe beter in staat dan anderen; dat alle waarden met elkaar verenigbaar zijn en samen één harmonieus geheel vormen; dat conflicten het gevolg zijn van het niet of onvoldoende kennen van dit universele, harmonieuze waardenpatroon en tussen volledig rationele wezens eigenlijk ondenkbaar zijn; dat een ieder één hoofddoel in zijn leven heeft, te weten: ‘rational self-direction’; en dat, indien het universum gestuurd wordt door rationele wetten, die zijn gegeven door God, de Natuur, de Geschiedenis, het Eindige, er nooit sprake kan zijn van dwang wanneer mensen, die met deze wetten op de hoogte zijn, er zorg voor dragen dat ook onwetenden hun leven op basis hiervan inrichten (Berlin 1958: 145, 147, 151 en 154; zie ook: 1973: 1-3; 1974: 80-3; 1964: 173-9). Men is immers vrij wanneer men leeft volgens de rede, dat wil zeggen, wanneer men de voor iedereen geldende rationele wetten van de kosmos volgt. Alleen iemand die niet bij zinnen is, geen meester over zijn eigen leven is, wil van deze wetten afwijken en kan – of behoort – dus voor zijn eigen bestwil, zijn ‘hoger’, ‘echt’, ‘rationeel’ ego, tegen zichzelf in bescherming genomen te worden: ‘Freedom is not freedom to do what is irrational, or stupid, or wrong. To force empirical selves into the right pattern is no tyranny, but liberation’ (Berlin 1958: 148).

Daar mensen die het licht nog niet hebben gezien de goede bedoelingen van hun leermeesters nooit kunnen begrijpen, vormt dwang veelal de enige oplossing. De dank zij gedwongen educatie in een verlichte, rationele geestestoestand gebrachte vroegere onderontwikkelden zullen echter later inzien dat dwang onvermijdelijk was en deze met terugwerkende kracht alsnog sanctioneren. Berlin vat het aldus samen:

‘The reason within me, if it is to triumph, must eliminate and suppress my ‘lower’ instincts, my passions and desires, which render me a slave; similarly (...) the higher elements in society – the better educated, the more rational (...) – may exercise compulsion to rationalize the irrational section of society. For (...) by obeying the rational man we obey ourselves’ (Berlin 1958: 150).

Het oorspronkelijk pleidooi van het Rationalisme voor individuele

verantwoordelijkheid en zelfbepaling is zo, via een *historisch* en *psychologisch* begrijpelijke redenering, waarvan de overtuiging dat er in principe maar één juiste manier van leven is het fundament vormt, langzaam maar zeker veranderd in een rechtvaardiging voor totalitarisme (Berlin 1958: 152). Er is voor Berlin dan ook reden genoeg om twijfels te hebben over de uitgangspunten van het Rationalisme.

Deze scepsis werkt hij onder andere uit in zijn essays *Historical inevitability* en *From hope and fear set free*. De hierin door hem ontwikkelde argumentatie is typerend voor zijn, in de inleiding toegelichte, wetenschappesopvatting en wereldbeschouwing. Berlin richt zijn pijlen vooral op de vooronderstelling dat de geschiedenis verloopt volgens bepaalde, door een transcendente autoriteit ingegeven patronen of wetmatigheden. De ontdekking en toepassing van deze wetten zou, zoals wij zagen, tevens de rechtvaardiging van de door deze wetten verklaarde gebeurtenissen impliceren: iets wat noodzakelijk, buiten de wil van de mens om geschiedt, kan immers slecht op morele gronden bekritiseerd worden. Omdat echter iedere ethiek keuzevrijheid vooronderstelt, is het geloof in de wetmatigheid der dingen in de visie van Berlin tevens de ontkenning van de moraliteit (Berlin 1953: 57, 58 en 76-80). Dit valt echter moeilijk te verenigen met ons dagelijks doen en laten en met name met ons gewone, in de loop van eeuwen ontwikkelde taalgebruik¹⁵. Onze gewoonte mensen om hun handelen te prijzen, te veroordelen, te huldigen, te verguizen, te belonen, te straffen; ons dagelijks gebruik van concepten als 'verdienste', 'deugd', 'verantwoordelijkheid', 'rechtvaardigheid', 'schuld' en 'boete', duidt erop dat wij in hoge mate uitgaan van keuzevrijheid en dus van indeterminisme. Het werkelijk aanvaarden van de idee dat alles vastligt, zou een complete metamorfose van ons taalgebruik en onze morele categorieën met zich mee moeten brengen. In de praktijk blijken echter zelfs de meest dogmatische aanhangers van het determinisme hiertoe niet bereid en in staat (Berlin 1953: 69-73, 89; 1955: 86, 92, 101; 1964: 173-89; 1969: xxxvii). Overigens beseft Berlin uiteraard dat hiermee niet is *bewezen* dat het determinisme onjuist is. Hij beweert slechts – in weerwil van de interpretatie van, onder anderen, E.H.Carr – dat het *onaannemelijk* is (Berlin 1953: 71; 1969: x, xxvii en xxxvii).

Een laatste historisch gezien belangrijke redenering, die in de ogen

15. Berlin is voor wat dit betreft beïnvloed door de taalfilosoof John Austin, die meende dat de enige manier waarop kennis, ervaringen en vooronderstellingen zinvol geanalyseerd konden worden, was gelegen in het bestuderen van de wijze waarop mensen in de praktijk gebruik maken van taal (zie: Berlin 1969: xxiii; Jahanbegloo 1991: 151-5; en Annan 1980: xviii).

van Berlin heeft geleid tot vergelijkbare a-liberale conclusies als de Rationalistische vrijheidsconceptie, betreft dewelke waarin vrijheid wordt verward met gelijkheid en broederschap. De mens, zo wordt hier geredeneerd, is een sociaal wezen dat niet alleen economisch, maar ook voor zijn besef van identiteit in hoge mate afhankelijk is van zijn sociale omgeving. Het hebben van een bepaalde plaats in een sociale structuur en de erkenning van en waardering door anderen van deze plaats geeft het individu een gevoel van zekerheid en eigenwaarde. Dit gevoel verwacht het echter vaak, in de visie van Berlin, met vrijheid. Wat men in de praktijk betitelt als onvrijheid of vrijheidsstrijd is dan ook in een groot aantal gevallen eerder gebaseerd op een streven naar meer erkenning, waardering en gemeenschapszin, dan op de ambitie het leven binnen een begrensd privé-domein meer in eigen hand te krijgen¹⁶. Cruciaal is dat een toeneming van het gevoel van eigenwaarde, van identiteitsbesef, ook kan worden bereikt binnen een totalitair regime. Een dictatuur kan bij voorbeeld de vernederende invloed van een liberaal-democratische, maar buitenlandse mogendheid breken, zijn burgers strak organiseren in gemeenschapszin brengende volkscomités en hen een unieke plaats toeschrijven in de wereldgeschiedenis. Tegelijkertijd echter zal hij zijn burgers geen moment met rust laten en hen iedere privacy ontzeggen.

In de geschiedenis, zo stelt Berlin bijna spijtig vast, zijn mensen zelden de barricaden opgegaan voor meer negatieve vrijheid, voor meer 'Lebensraum' voor het individu. Vaker hebben ze gestreden voor de (positieve) vrijheid zelf te kunnen participeren – direct of indirect, feitelijk of illusionair – in de op hen betrokken politieke besluitvorming, of voor meer gelijkheid, rechtvaardigheid, status, zekerheid, welvaart, broederschap of macht. En hoe waardevol deze doeleinden op zich ook kunnen zijn, benadrukt Berlin, ze zijn iets anders dan, en niet zelden onverenigbaar met, het streven het individu een privé-domein te laten waarin hij ongehinderd door anderen zijn gang kan gaan.

In de praktijk is het voor het individu irrelevant door wie of wat zijn vrijheid wordt ingeperkt: of deze inperking nu wordt gesanctioneerd

16. Overdreven vormen van nationalisme zijn dan ook volgens Berlin doorgaans een reactie op het ontkennen, onderdrukken of kleineren van de eigenheid van de betreffende cultuur. Vico was in dit verband de eerste die begreep dat een cultuur, een patroon van ideeën, gewoonten, verwachtingen, waarden en normen, een manier van 'zijn' vormt en Herder was de eerste die inzag hoe belangrijk het voor mensen is tot een dergelijke, door een gemeenschap gedragen, cultuur te behoren (zie: Berlin 1972 en 1978).

door een dictator, een koning, de algemene wil of een democratisch gekozen volksvertegenwoordiging, het blijft in al deze gevallen een verkleining van zijn vrijheid. Liberalen hebben er echter, in de visie van Berlin, altijd naar gestreefd een samenleving te scheppen waarin rondom het individu een grens is getrokken, die door niemand, of slechts bij hoge uitzondering, mag worden overschreden. Hoe deze grens theoretisch wordt gerechtvaardigd – door een verwijzing naar God, natuurrechten, utiliteit, et cetera – is voor Berlin niet primair van belang. Belangrijk is dat de regels of normen die deze grens bepalen, algemeen worden geaccepteerd, zo zeer zelfs, dat degenen die deze regels zonder een bezwaard geweten overtreden als ‘abnormaal’ worden beschouwd:

‘What these rules or commandments (...) have in common is that they are accepted so widely, and are grounded so deeply in the actual nature of men as they have developed through history, as to be, by now, an essential part of what we mean by being a normal human being.’ ‘When I speak of a man being normal, a part of what I mean is that he could not break those rules easily, without a qualm of revulsion’ (Berlin 1958: 165–6).

De mate waarin de grenzen rondom het individu worden gerespecteerd, bepaalt voor Berlin uiteindelijk de grootte van de (negatieve) individuele vrijheid binnen een samenleving. In het belang dat aan deze grenzen wordt toegekend, ligt voor hem dan ook het cruciale verschil tussen de pleitbezorgers van negatieve en positieve vrijheid. Eerstgenoemden willen in principe aan niets en niemand de autoriteit toekennen deze te overschrijden, de laatsten is het vooral om de autoriteit te doen: ‘The former want to curb authority as such. The latter want it placed in their own hands. That is the cardinal issue’. Het gaat hier volgens Berlin niet om twee verschillende interpretaties van hetzelfde concept, maar om twee ‘profoundly divergent and irreconcilable attitudes to the ends of life’. Het is goed dit te onderkennen, stelt Berlin, ook al is vaak noodzakelijk een compromis tussen beide strevingen te sluiten (Berlin 1958: 166).

2.3.5 Noodzakelijke afweging van waarden

Uit Berlins pleidooi voor negatieve en zijn waarschuwing voor de aberraties van positieve vrijheid is nogal eens afgeleid dat Berlin de mening is toegedaan dat negatieve vrijheid de enige of veruit belangrijkste waarde in het leven is of dat ieder streven naar positieve vrijheid volledig verworpen moet worden. Zo schrijft Macpherson in een reactie op

Berlins *Two concepts*: 'It is of course Berlin's main thesis that (the whole concept of positive liberty) should be abandoned' (Macpherson 1973: 96)¹⁷. Dit is onjuist (zie hiervoor: Berlin 1958: 125 en 169; 1964: 194; 1969: xlv-xlvi en lv-lviii; Jahanbegloo 1992: 41). Berlin stelt in zijn *Introduction* uit 1969: 'The issue is not one between negative freedom as an absolute value and other, inferior values. It is more complex and more painful' (Berlin 1969: lvi).

Het probleem is complex en pijnlijk omdat verschillende, even betekenisvolle waarden met elkaar kunnen configureren, en omdat in dit conflict keuzen gemaakt dienen te worden waarbij de ene waarde (ten dele) opgeofferd moet worden ten gunste van de andere. De negatieve vrijheid 'non-interventie' kan in strijd komen met de positieve vrijheid 'democratie' of 'zelfverwerkelijking'; negatieve vrijheid kan botsen met gelijkheid en rechtvaardigheid; rechtvaardigheid met barmhartigheid; democratie met doeltreffendheid; et cetera. In al deze gevallen moet een afweging worden gemaakt, een afweging waarvan de uitkomst uiteindelijk wordt bepaald door ons mensbeeld, door wat in onze visie een goed of betekenisvol menselijk leven vormt (Berlin 1958: 169). Berlins mensbeeld is niet van dien aard dat hij onder alle omstandigheden aan één bepaalde waarde, bij voorbeeld negatieve vrijheid, prioriteit verleent.

Berlin benadrukt tevens dat negatieve vrijheid is te verenigen met groot sociaal onrecht – met name met grove ongelijkheid – en ook geregeld is misbruikt om dit te rechtvaardigen. Vrijheid voor de wolven betekent in de praktijk maar al te vaak de dood van de schapen en Berlin is zich hier terdege van bewust. De kritiek van bij voorbeeld MacFarlane en Marshall Cohen, dat Berlin er impliciet van uit gaat dat iedere vrijheidsbeperking verwerpelijk is en dat hij hiermee de bestaande ongelijkheid ondersteunt, is dan ook misplaatst (MacFarlane 1966: 79; Cohen 1960: 218, 224–6). Hij houdt beslist geen pleidooi voor *laissez-faire*: een dergelijk sociaal-economisch systeem, zo is ook voor Berlin overduidelijk uit de negentiende eeuw gebleken, is niet in staat voor grote groepen van de bevolking de minimale voorwaarden te scheppen om ook daadwerkelijk gebruik te maken van verworven negatieve vrijheden. Overheidsingrijpen om deze condities te waarborgen wordt door Berlin derhalve, zoals reeds in § 2.3.2. bleek, zeker te rechtvaardigen geacht:

17. Patterson (1991: 3) stelt evenzo dat Berlin tracht 'to confine (liberty) to a purely negative meaning'. Eenzelfde interpretatie leveren onder anderen: Lindley 1986: 8; en Cohen 1960.

'Legal liberties are compatible with extremes of exploitation, brutality, and injustice. The case for intervention, by the state or other effective agencies, to secure conditions for both positive, and at least a minimum degree of negative liberty for individuals, is overwhelmingly strong' (Berlin 1969: XLVI).

Negatieve vrijheden waarvan men door een gebrek aan inkomen, kennis of gezondheid geen gebruik kan maken, moeten door politieke interventie worden geëffectueerd. Maar, opnieuw, de condities voor vrijheid mogen hierbij volgens Berlin niet worden verward met de vrijheid zelf. Tevens dient men zich te realiseren dat het opofferen van een deel van zijn negatieve vrijheid ten behoeve van andere waarden, te allen tijde, hoe moreel hoogstaand of urgent de redenen hiervoor ook mogen zijn, een *opoffering*, een *beperking* van zijn vrijheid betekent (Berlin 1958: 125).

Belangrijk is op te merken dat pleidooien voor interventie, voor planning en sociale wetgeving, en zelfs voor socialisme, volgens Berlin evengoed op negatieve als op positieve vrijheid kunnen worden gebaseerd (Berlin 1969: xlv) (in hoofdstuk 4 zal deze stelling overigens ter discussie moeten worden gesteld). Dat dit in de praktijk niet is gebeurd, moet in Berlins visie opnieuw *historisch* worden verklaard: de eertijds belangrijkste tegenstander van de pleitbezorgers van negatieve vrijheid was niet *laissez-faire*, maar despotisme. En de protagonisten van positieve vrijheid bestreden niet overmatige overheidsbemoeiing, maar ongebreideld marktkapitalisme.

Kortom, positieve vrijheid, het meester over het eigen lot zijn, wordt door Berlin beschouwd als een legitieme, achtenswaardige waarde. Maar net als haar negatieve tegenhanger kan zij worden geperverteerd, in dit geval in een totalitaire theorie. De wijze waarop een pleidooi voor negatieve vrijheid kan ontaarden in een rechtvaardiging voor een jungle waarin het recht van de sterkste heerst, is in de opvatting van Berlin de laatste eeuw afdoende gedemonstreerd. Dit geldt echter niet voor de aberraties van positieve vrijheid. De laatste blijft, gehuld in de schaapskleren van een belofte van meer vrijheid, ook in de huidige tijd een bedreiging van de individuele vrijheid. Dit gegeven was voor Berlin uiteindelijk de reden om in *Two concepts of liberty* zijn pijlen vooral op de ontsparingen van de positieve vrijheidsconceptie te richten (Berlin 1969: xlvii).

2.4 Enige discussiethema's

Ter afsluiting van dit hoofdstuk zullen in deze paragraaf zes samenhan-

gende vraagstukken worden geformuleerd, die in het door Berlin geëntameerde debat over het vrijheidsconcept een centrale rol hebben gespeeld. In het kort zal bij ieder thema Berlins standpunt worden samengevat en zal, daar waar dit onduidelijkheden bevat of dubbelzinnig is, worden getracht het een en ander te verduidelijken. Mede aan de hand van onderstaande onderwerpen zal het in de volgende hoofdstukken weergegeven discours worden gestructureerd.

2.4.1 *Privacy, zelfbepaling, zelfbestuur en zelfontplooiing*

Is de door Berlin omschreven negatieve vrijheidsconceptie nog aantrekkelijk ondubbelzinnig, anders ligt het met de positieve conceptie. Berlin heeft hier een aantal vrijheidsdimensies op één noemer gebracht die, voor een goed begrip van het vrijheidsconcept, beter kunnen worden onderscheiden. In deze paragraaf zullen daarom de verschillende mogelijke antwoorden op de vraag wanneer iemand 'vrij' is nogmaals kort worden geschetst.

Privacy – Eerder bleek dat het eerste fundamentele antwoord wordt gevormd door de negatieve vrijheidsconceptie. Deze vorm van vrijheid, welke vaak op één lijn wordt geplaatst met de notie van 'privacy', bestaat uit een privé-domein waarin men, vrij van 'public interference', kan doen en laten wat men verkiest. Hij vormt het centrum van het liberalisme, dat voornamelijk een argumentatie is over de vragen waar de grenzen van de privé-sfeer liggen en hoe deze het best kunnen worden beschermd (Lukes 1973: 62; Held 1987: 41-2; Williams 1983: 161-5).

Hoe westers en modern is de notie van negatieve vrijheid? – Negatieve vrijheid wordt doorgaans beschouwd als een tamelijk moderne en ook typisch westerse waarde, die niet of nauwelijks in de oudheid of de middeleeuwen werd, en in 'primitieve' samenlevingen wordt gekoesterd. Ook Berlin schrijft dat de notie van privacy, van een privé-domein met een intrinsieke waarde, is afgeleid van een vrijheidsconceptie die niet veel ouder is dan de Renaissance of de Reformatie (Berlin 1958: 129). De moderniteit van deze notie komt aardig naar voren in een anecdote van de psychiater Anthony Storr. In zijn boek *Solitude* schrijft hij dat mensen in voor-industriële samenlevingen zich slechts met moeite een persoon als een op zichzelf staande entiteit kunnen voorstellen. Een Nigeriaanse collega vertelde hem ooit dat toen een kliniek was geopend op het platteland van zijn geboorteland patiënten onver-

anderlijk werden vergezeld door hun familie en dat deze aanwezig wenste te blijven gedurende het gesprek tussen psychiater en cliënt. Het idee dat de patiënt kon bestaan als een zelfstandig, van zijn familie te onderscheiden, individu of dat hij persoonlijke problemen kon hebben die hij niet met zijn familie wilde delen, kwam niet op bij deze traditionele dorpsbewoners (Storr 1988: 78).

Eerst in de Renaissance ontwikkelde zich dus in het Westen een algemeen bewustzijn van de uniciteit van het individu (Storr 1988: 77-82; Williams 1961: 90-5 en 1983: 161-5; Lukes 1973: 59-66). Zo werd het in de kunsten denkbaar dat er zelfportretten geschilderd en autobiografieën geschreven werden. De Reformatie vormde vervolgens, door het eigen geweten en de persoonlijke relatie tot God te benadrukken, een belangrijke stimulans van het individualisme. Hetzelfde kan worden gezegd van de toenemende arbeidsdeling en de groei van de steden: een groeiende specialisatie leidde tot een grotere differentiatie tussen mensen en de verstedelijking maakte de sociale relaties losser, vergrootte de anonimiteit en daarmee het besef van de eigen identiteit, of het gebrek hieraan. Het gevolg van al deze invloeden 'is the abstraction of the individual from the complex of relationships by which he had hitherto been normally defined' (Williams 1961: 93). Taalkundig is het in dit verband treffend dat het begrip 'individu' oorspronkelijk 'ondeelbaar' of 'niet te scheiden' betekende en kon worden gebruikt om bij voorbeeld een echtpaar aan te duiden. Tekenend is evenzo dat een woord als 'self' en samenstellingen als 'self-knowledge', 'selfconsciousness', 'selfish', 'self-sufficient' en 'self-interest' pas in de zeventiende eeuw werden opgenomen in het Engelse taalgebruik.

De stelling dat (negatieve) vrijheid een *moderne* waarde vormt, wordt overigens aangevochten door de Amerikaanse socioloog Orlando Patterson. Vrijheid, betoogt hij, 'has been the core value of Western culture throughout its history' (Patterson 1991: xiii). Sinds de Grieken is er volgens hem sprake van een grote continuïteit in de verwoording, ervaring en waardering van deze waarde. Zijn centrale stelling is dat de notie van vrijheid voortkomt uit de ervaring van slavernij of horigheid en dat deze ervaring een rode draad door de westerse beschaving vormt.

Patterson onderschrijft wel de these dat vrijheid een typisch *westerse* waarde is, die niet vanzelfsprekend door een ieder wordt aangehangen. Gedurende het grootste deel van de geschiedenis en zeker in de culturen die niet met de westerse wereld in contact waren of zijn gekomen, zijn andere waarden en idealen van veel grotere betekenis voor mensen geweest (Patterson 1991: x). Vrijheid was naar zijn mening 'socially constructed – not discovered, for it was an invented value (...) – in a

specific pair of struggles generated by slavery' (Patterson 1991: 3). Dit gebeurde volgens hem in de Griekse oudheid gedurende de zesde en vijfde eeuw voor onze jaartelling. Na de Grieken vond het vrijheidsideaal, dank zij de aanwezigheid van grootschalige slavernij, ook bij de Romeinen grote weerklank. De middeleeuwen zagen vervolgens een verbreiding van zowel het christendom, met zijn nadruk op het zich overgeven aan God, als van de horigheid. Het resultaat was dat, volgens Patterson, aan het einde van de middeleeuwen de Europese cultuur reeds doordrenkt was met het vrijheidsideaal. De moderne geschiedenis van dit concept is slechts een serie voetnoten bij een tekst die al af was aan het einde van de middeleeuwen (Patterson 1991: xvi).

Hoe het ook zij, door te benadrukken dat vrijheid een moderne of, zoals Patterson betoogt, uitsluitend een westerse waarde vormt, lijkt het alsof deze waarde wordt gerelativeerd. Dit is echter niet noodzakelijkerwijze het geval. Allereerst is het feit dat een bepaalde waarde niet expliciet wordt *geformuleerd*, er geen bewijs van dat deze geen rol speelt in de ervaringswereld van de betrokkenen. Doorgaans wordt een waarde eerst onder woorden gebracht, wanneer zij wordt betwist of aangetast. Zo vond de uitdrukkelijke formulering van (de politieke dimensie van) positieve vrijheid, merkte Berlin reeds op, eerst plaats in reactie op *laissez-faire* en was de verwoording van negatieve vrijheid een reactie op absolutisme en despotisme. Men kan zich evenzo voorstellen dat in een samenleving die volledig zou bestaan uit altruïstische persoonlijkheden, er geen concepten en diepgravende theorieën betreffende verdelende rechtvaardigheid worden ontwikkeld.

Daarnaast kan men van de constatering dat in verschillende culturen en perioden verschillende waarden worden aangehangen, niet logisch de conclusie trekken dat al deze waarden derhalve relatief, subjectief en inwisselbaar voor andere zijn. Het is mogelijk op aannemelijke, interculturele wijze te beargumenteren dat sommige waarden, zelfs culturen, betekenisvoller zijn dan andere (cf. § 1.4, 1.5 en 2.2.3; Taylor et al. 1992). Na geconstateerd te hebben dat vrijheid een moderne, westerse waarde vormt, stelt Berlin dan ook terecht: 'Yet its decline would mark the death of a civilization, of an entire moral outlook' (Berlin. 1958: 129). De mogelijkheid bestaat stellig dat wanneer mensen eenmaal bepaalde waarden hebben doorleefd, zij niet meer terug willen naar de situatie waarin ze nog niet met de betreffende waarden vertrouwd waren (in hoofdstuk vijf wordt hier uitgebreid op teruggekomen).

Zelfbepaling en zelfbestuur – Het tweede fundamentele antwoord op de vraag wat vrijheid betekent, wordt gevormd door de positieve concep-

tie. Dit bestaat, zoals reeds werd opgemerkt, uit verschillende dimensies. In de eerste plaats kan men stellen dat iemand vrij is, wanneer zijn handelen berust op eigen beslissingen en keuzen die niet het resultaat zijn van externe en innerlijke krachten, die los staan van zijn wil. Dit autonomie- of zelfbepalingsideaal kan volgens Lukes op één lijn worden geplaatst met Berlins positieve vrijheidsconceptie. Thomas van Aquino is één der eersten die het tot uitdrukking bracht. Daarna volgen onder anderen Luther en Calvijn. In de politieke sfeer vormt het een centrale waarde van de Verlichting en, nog steeds, van het huidige liberalisme. Voorts is het een inspiratie voor al die mensen, van Marcuse tot Riesman, van Kafka tot Huxley, van anarchisten tot neo-marxisten, die beducht zijn voor de bureaucratisering en uniformering van de maatschappij (Lukes 1973: 52-8, 127, 128).

Zelfbepaling kan op individueel en op collectief of politiek niveau plaatsvinden. Men kan zijn persoonlijke, strikt private leven in eigen hand nemen. En men kan de greep op het eigen bestaan vergroten door samen met de mensen, waarmee men een sociaal-politiek systeem vormt dat mede bepalend is voor de ontwikkeling van het eigen leven, te trachten het collectieve gedrag te beïnvloeden. Een dubbelzinnig element van de uiteenzetting van Berlin over de positieve vrijheidsconceptie bestaat nu hieruit dat hij dit politieke en individuele niveau onvoldoende van elkaar onderscheidt. Hij komt hierdoor tot uitspraken over tegenstellingen tussen negatieve en positieve vrijheid, die wel op het eerste, maar niet op het tweede niveau gelden.

Berlin behandelt de positieve conceptie primair op individueel niveau wanneer hij bij voorbeeld een eerste, in § 2.3.3 behandelde, omschrijving van positieve vrijheid geeft: vrijheid houdt in dat men meester is over het eigen leven (Berlin 1958: 131). Met zijn (terechte) constatering dat innerlijke belemmeringen hiervan door sommige theoretici in de positieve traditie, via de notie van een 'ware' of 'echte' ik, worden gekoppeld aan veelal op rationalistische vooronderstellingen gebaseerde entiteiten als 'volksgeest', 'klasse' en 'verlichte krachten', verlaat hij echter dit niveau en komt op sociaal of politiek terrein. Belangrijk is te constateren dat uitsluitend wanneer deze koppeling plaatsvindt, er een tegenstelling ontstaat tussen negatieve en positieve vrijheid (op individueel niveau): alleen dan wordt de wens meester te zijn over het eigen leven, een wens die eerst gerealiseerd zou kunnen worden met behulp van mensen of van instellingen die wél het licht en de waarheid hebben gezien, een bedreiging van het verlangen een privé-domein te bezitten waarbinnen men door een ieder met rust wordt gelaten.

Een tweede, wel logische oorzaak van een mogelijke tegenstelling tussen beide vrijheidsconcepties wordt gevormd door de wens te participeren in de collectieve besluitvorming.

De twee door Berlin geformuleerde, logisch te onderscheiden vragen waarop de negatieve en positieve vrijheidsconceptie een antwoord geven ('What is the area within which the subject – a person or a group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?', respectievelijk, 'What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?' (Berlin 1958: 121-2)), zijn oorspronkelijk algemeen geformuleerd en zowel op individueel als sociaal niveau van toepassing. Zij worden echter op andere plaatsen in zijn essay verengt tot de politieke vragen 'How far does government interfere with me?' en 'Who governs me?' (Berlin 1958: 130, 166). Het punt is nu dat Berlins these dat de afwijkende antwoorden op de twee eerstgenoemde vragen ten grondslag liggen aan de tegenstelling tussen, respectievelijk, negatieve en positieve vrijheid, antwoorden die zelfs uitingen zijn van 'two profoundly divergent and irreconcilable attitudes to the ends of life' (Berlin 1958: 166), slechts geldig is op het politieke, collectieve niveau. Uitsluitend hier is positieve vrijheid, logisch gezien, een potentiële bedreiging van haar negatieve tegenhanger: er is inderdaad geen noodzakelijk, recht evenredig verband tussen democratie en negatieve vrijheid, daar in een democratie de overheid veel diepgaander kan interveniëren in het privé-leven van haar onderdanen dan bij voorbeeld in een autocratie of oligarchie¹⁸.

Hoewel de idee van democratie of zelfbestuur een niet onbelangrijk element vormt van positieve vrijheid, zal zij in dit boek slechts zijdelings aandacht krijgen. Politieke participatie, het deelnemen aan de democratische besluitvorming in het sociale systeem waarvan men een onderdeel vormt, kan een belangrijk instrument zijn om meester over het eigen leven te worden en om de individuele talenten tot ontplooiing te brengen. Deze problematiek kan echter grotendeels onafhankelijk van de hier behandelde vraagstukken worden geanalyseerd en verdient ook een zelfstandige studie.

18. In een voetnoot van de *Introduction* uit 1969 heeft Berlin naderhand, in een andere context, gesteld dat het onderwerp van zijn *Two concepts of liberty* slechts politieke vrijheid betrof (1969: xlviii). Zijn these betreffende de tegenstelling tussen de twee vrijheidsconcepties zou in dat geval slechts betrekking hebben op de relatie tussen de overheid en haar burgers. In werkelijkheid heeft Berlin het echter, zoals gesteld, over veel meer en geen der auteurs die op zijn essay is ingegaan, heeft zijn

Zelfontplooiing – Een andere dimensie van positieve vrijheid vormt de idee van zelfontplooiing of zelfverwerkelijking. Iemand is vrij naarmate hij erin slaagt de eigen capaciteiten, talenten of vermogens te ontwikkelen, of ‘het beste van zichzelf te maken’. Dit zelfontplooiingsideaal, met zijn nadruk op uniciteit en individualiteit, stamt uit de Romantiek en is het meest uitgewerkt door vroege Duitse Romantici als Schleiermacher, Schlegel en Humboldt. Dit ideaal werd, vooral door het werk van John Stuart Mill, ook opgenomen in de liberale traditie en is tevens terug te vinden in de ethische basis van het marxisme. Marx zag de mens als een wezen begiftigd met vele scheppende vermogens dat gedreven wordt door een sterke innerlijke behoefte deze talenten te ontplooiën. Ook voor hem was de Romantische visie op de mens als kunstenaar het vertrekpunt. In de socialistische samenleving zouden niet langer slechts de voor het productieproces functionele capaciteiten van het individu worden ontwikkeld: de tot velerlei creatieve activiteiten in staat zijnde, volledig ontplooiende mens zou de detailarbeider vervangen. Een belangrijk verschil tussen Marx en John Stuart Mill is overigens dat de zelfontplooiingsconceptie van de eerste, in tegenstelling tot die van Mill, sterk communautair van karakter is. Volgens Marx kan het individu uitsluitend in en dank zij een gemeenschap zijn talenten verwerkelijken. Mills conceptie is meer ‘extra-sociaal’ en die van de vroege Romantici sterk anti-sociaal (Lukes 1973: 67-72, 129, 130).

Zelfbepaling en zelfverwerkelijking hangen uiteraard nauw samen: er kan eerst sprake zijn van *zelfontplooiing*, indien men het leven enigermate in eigen hand heeft en men kan pas autonoom zijn, wanneer men zich enigszins heeft ontwikkeld. Er valt dus iets voor te zeggen om, zoals Berlin heeft gedaan, deze twee dimensies van positieve vrijheid op één noemer te brengen. Anders ligt het echter met de individuele en collectieve component van het zelfbepalingsideaal: deze dienen, om redenen hierboven gegeven, van elkaar onderscheiden te worden.

2.4.2 Innerlijke belemmeringen en hogere doeleinden

Een volgend onderwerp van discussie bestaat uit de vragen of er naast externe ook innerlijke obstakels voor vrijheid kunnen zijn en of er ‘hogere’, ‘diepere’ of ‘tweede-orde’ doeleinden of wensen kunnen worden onderscheiden. De laatste vraag gaat logisch vooraf aan de eerste omdat een innerlijk obstakel het bestaan impliceert van een evenzo innerlijke entiteit – het ‘echte’, ‘hogere’ ego – dat hierdoor wordt belemmerd. Uit Berlins uiteenzetting over het perverteren van de posi-

tieve vrijheidsconceptie, een ontarding waarbij het onderscheiden van innerlijke belemmeringen tot de verwezenlijking van ‘hogere’ doeleinden een eerste stap vormde, zou men kunnen opmaken dat Berlin onder geen enkele voorwaarde het bestaan van dit soort belemmeringen en doeleinden wil onderkennen. Dit is niet het geval. Zijn in *Two concepts of liberty* geformuleerde waarschuwing waartoe het onderscheiden van innerlijke obstakels en hogere doeleinden kan leiden, laat weliswaar niets aan duidelijkheid te wensen over, maar is te weinig genuanceerd – het polemische karakter van dit essay zal daar aan bijgedragen hebben. In het zes jaar later verschenen *From hope and fear set free* laat Berlin een ander geluid horen. Daar stelt hij dat belemmeringen van het realiseren van onze doeleinden zowel ‘van buiten’ als ‘van binnen’ kunnen komen en dat het zelfs absurd zou zijn wanneer men het bestaan van deze laatste, psychische obstakels, waarvan het grote belang pas in deze eeuw duidelijk is geworden, zou ontkennen. Vrijheid, schrijft Berlin, ‘is to do with the absence of obstacles to action. These obstacles may consist of physical power (...) or (...) they may be psychological: fears and “complexes”, ignorance, error, prejudice, illusions, fantasies, compulsions, neuroses and psychoses – irrational factors of many kinds’. Kennis van de situatie waarin men zich bevindt en van de eigen motieven; onafhankelijkheid van de niet onderkende invloed van andere personen, van zijn omgeving of cultuur, en van het eigen verleden; de vernietiging van angsten, wensen, liefdes, idealen en haatgevoelens die zonder fundament blijken te zijn wanneer zij eenmaal rationeel beoordeeld worden: dit alles betekent een bevrijding van, veelal uiterst belangrijke belemmeringen. ‘It would be absurd to deny the validity of this sense of the concept of freedom...’ (Berlin 1964: 190-1). Berlin benadrukt echter dat deze psychische belemmeringen slechts één categorie van obstakels vormen en dat het gewicht dat hieraan wordt verleend, nimmer ten koste mag gaan van de andere categorieën. Naar zijn opvatting is dit echter wel gedaan door die theoretici die vrijheid gelijkgesteld hebben aan ‘zelfbepaling’.

Hoe het ook zij, het blijft de vraag hoe deze innerlijke belemmeringen in een consistente vrijheidsconceptie moeten worden opgenomen. Berlin heeft daar in ieder geval nauwelijks een poging toe ondernomen en dit heeft dan ook, zoals zal blijken, kritiek uitgelokt van, onder anderen, Charles Taylor, Joel Feinberg, Benjamin Barber, John Kleinig, en Robert Young.

2.4.3 *Positieve vrijheid en rationalisme*

Een groot aantal auteurs heeft uit het werk van Berlin begrepen dat hij van mening is dat enerzijds positieve vrijheid, en anderzijds rationalisme, waardecognitivismen en monisme altijd, of zelfs noodzakelijk, met elkaar samengaan. Zo schrijft Noel Annan zonder omhalen – in nota bene de introductie tot Berlins eigen verzamelbundel *Personal impressions* – dat pleitbezorgers van positieve vrijheid volgens Berlin de overtuiging koesteren dat alle doeleinden frictieloos in één hoogste waarde, te weten positieve vrijheid, kunnen worden verenigd en dat zonder problemen door, in casu, de overheid kan worden vastgesteld wat mensen *wéerlijk* in hun leven nastreven: ‘Positive freedom is the benign name given to the theory which maintains that not merely wise philosophers but the state, indeed governments themselves, can identify what people would *really* want were they enlightened (...) What people say is the mere rumbling of their lower self, a pathetic underdeveloped persona insufficiently aware of all the possibilities of life, often the slave of evil passions’ (Annan 1980: xvii). Ook onder anderen Marshall Cohen (1960: 216-7, 221-4), Robert Kocis (1983: 379), Beata Polanowska-Sygułska (1989: 123-7), Alan Ryan (1979: 5), Hillel Steiner (1983: 81-2) en Bhikhu Parekh hebben Berlin op deze wijze geïnterpreteerd. Berlins kritiek op rationalisme en op positieve vrijheid zijn bij Parekh zelfs nagenoeg inwisselbaar geworden. Hij stelt dat volgens Berlin het idee van positieve vrijheid is gebaseerd op zes fundamentele uitgangspunten:

‘First, it rests on the theory of the two selves. Second, it assumes that reason is an objective principle rather than a human faculty. Third, it equates “what X would choose if he were something he is not (...) with what X actually seeks and chooses”. Fourth, it assumes that the true ends of man can be determined independently of human choices. Fifth, it assumes that there is one and only one true way living a good life. And, finally, it assumes that there are men who can claim expertise in moral and political matters’ (Parekh 1982: 36-7).

Vervolgens toont Parekh aan dat positieve vrijheid, in weerwil van Berlins bewering, niet noodzakelijk op deze assumpties gefundeerd hoeft te worden. Maar het is natuurlijk niet moeilijk bijzonder intelligent over te komen, wanneer men de denkbeelden van politieke tegenstanders op Parekhs manier samenvat.

Niettemin hebben meer consciëntieuze auteurs, zoals MacFarlane (1966), Megone (1987), MacPherson (1973) en Gray (1984), Berlin

eveneens in deze richting geïnterpreteerd. Zij hebben zich derhalve veel moeite getroost om het vermeende logisch noodzakelijke verband tussen positieve vrijheid en rationalisme te weerleggen. Toegegeven moet worden dat Berlin door een aantal onzorgvuldige uitspraken ook aanleiding tot deze interpretatie heeft gegeven¹⁹. De hoofdlijn in zijn betoog blijft echter, zoals op verscheidene plaatsen in het voorgaande benadrukt, dat het uit elkaar groeien van negatieve en positieve vrijheid *historisch* moet worden verklaard en dat daar waar positieve vrijheid, en waardecognitivism, monisme en uiteindelijk despotisme samengaan, er sprake is van een perverteren van de positieve vrijheidsconceptie, een ontanding die psychologisch en historisch moet worden begrepen, en niet logisch²⁰. Desalniettemin blijft het zinvol de betreffende relaties aan een nader onderzoek te onderwerpen. Berlins waarschuwing is door sommigen weliswaar te extreem uitgelegd, maar blijft onverminderd van kracht.

2.4.4 *Vrijheid als een toestand of als een beleving*

Op de vraag of vrijheid, in de woorden van Charles Taylor, als een ‘opportunity’ of een ‘exercise’-concept moet worden beschouwd, is het antwoord van Berlin, zoals wij gezien hebben, kort en krachtig:

19. Twee zinsneden in *Two concepts of liberty* rechtvaardigen enigszins de betreffende interpretatie: ‘I have tried to show that it is the notion of freedom in its “positive” sense that is at the heart of the demands for rational or social self-direction which animate the most powerful and morally just public movements of our time (...) But equally it seems to me that the belief that some single formula can in principle be found whereby all the diverse ends of men can be harmoniously realized is demonstrably false’ (Berlin 1958: 169). ‘Pluralism, with the measure of “negative” liberty that it entails, seems to me a truer and more humane ideal than the goals of those who seek in the great, disciplined, authoritarian structures the ideal of “positive” self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind’ (Berlin 1958: 171).

20. Berlin schrijft onder andere: ‘...the “positive” and “negative” notions of freedom *historically* developed in divergent directions not always by logically reputable steps...’ (1958: 132, cf 152 en 134); ‘It seems to me that (...) *in some cases*...’ (1969: x); ‘My thesis is that *historically*...’ (1969: xlv); ‘The rhetoric of “positive” liberty, *at least in its distorted form* (...) continues to play its historic role (...) as a cloak for despotism in the name of a wider freedom’ (1969: xlvi); ‘For whatever reason or cause, the notion of “negative” liberty (...) has not *historically* been twisted by its theorists as often or as effectively into anything so darkly metaphysical or socially sinister or remote from its original meaning as its “positive” counterpart’ (1969: xlvii). Zie ook: Jahanbegloo 1992: 41 en 147.

vrijheid bestaat uit de *mogelijkheid* tot actie, niet uit de activiteit zelf. Tal van theoretici – onder anderen Macpherson, Bernard Crick, Charles Taylor, Richard Lindley, Joel Feinberg, Benjamin Barber, Richard Norman en Frithjof Bergmann – hebben deze opvatting bestreden. In hun optiek is vrijheid eerst reëel wanneer zij daadwerkelijk wordt uitgeoefend. Omdat dit laatste veelal slechts kan geschieden indien men over materiële en immateriële middelen beschikt, weigeren de betrokken auteurs doorgaans, in tegenstelling tot Berlin, een hard onderscheid te maken tussen vrijheid en haar condities.

2.4.5 *Bovenmenselijke dwang: maatschappelijke structuren*

Hier gaat het om de vraag of dwang louter wordt uitgeoefend door andere *mensen* of ook door bepaalde maatschappelijke structuren en processen, die het bedoelde of onbedoelde produkt zijn van een groot aantal individuele gedragingen.

In § 2.3.2 bleek dat Berlin aanvankelijk het standpunt innam dat er alleen sprake is van dwang wanneer iemands vrijheid doelbewust door andere mensen wordt ingeperkt. 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. Omdat het debat over de vraag in hoeverre de armoede of zwakte van bepaalde (groepen) mensen kan worden verklaard door het gedrag van anderen of door bepaalde, door de laatsten gesteunde maatschappelijke structuren nog steeds onbeslist is, en dit voorlopig ook wel zal blijven, is de vraag wanneer er exact sprake is van dwang ook niet ondubbelzinnig te beantwoorden (dit vraagstuk zal met name in § 4.2 en 5.2 verder worden uitgediept).

Dat de sociaal-liberaal Berlin er zelf ook niet helemaal is uitgekomen, bleek al uit zijn, eerder in § 2.3.2 geciteerde opmerkingen uit de *Introduction* van 1969 ('alterable human practices', 'perhaps'). Beschouwt Berlin louter de ingecalculeerde en ook nagestreefde, vrijheid-beperkende effecten van een bewust gecreëerde en veranderbare sociale structuur als dwang, of is hier in zijn visie ook sprake van wanneer men weliswaar op de hoogte is van deze effecten, maar deze niet expliciet heeft nagestreefd? Een voorbeeld van het eerste geval is het feodalisme, en van het tweede geval het kapitalisme: men weet dat binnen een kapitalistisch systeem grote groepen mensen niet in staat zijn tal van toegang tot vrijheid verschaffende deuren te openen, maar men heeft hier niet bewust naar gestreefd. Wanneer Berlin ook in het laatste geval van dwang wil spreken, komt hij dicht in de buurt van de aloude

leerstellingen van het socialisme en heeft dit, zoals in hoofdstuk 4 zal blijken, vergaande gevolgen voor het door hem gemaakte onderscheid tussen vrijheid en haar condities. Berlin twijfelt en blijft wellicht daarom in de rest van zijn betoog uit 1958 het hem vertrouwde pad van het sociaal-liberalisme bewandelen.

Minder twijfels in deze kwestie vindt men in socialistische kring. Van oudsher hebben socialisten gewezen op de vrijheid-beperkende effecten van bepaalde, met name kapitalistische structuren en hebben zij geageerd tegen de in hun ogen te beperkte definities van vrijheid en dwang van het liberalisme. Hedendaagse representanten van deze denktraditie, die zich mede daarom hebben afgezet tegen Berlins vrijheidsconceptie, zijn onder anderen: Steven Lukes, Richard Lindley, G.A.Cohen, Richard Norman, en C.B.Macpherson.

Het is daarnaast niet alleen een probleem om vast te stellen in hoeverre bepaalde economische structuren een door mensen opgeworpen obstakel voor iemands negatieve vrijheid vormen, een vraagstuk dat Berlin in ieder geval onderkent, ook de druk van de publieke opinie, de tirannie van de meerderheid, die met name Mill en Tocqueville angst inboezemden, vormt een probleem voor de negatieve conceptie. Met name Marshall Cohen heeft hier op gewezen (overigens één van de weinige kritische opmerkingen in zijn beschouwing over Berlin die niet misplaatst is). Hij stelt dat Berlins onderscheid tussen, enerzijds, bewust of opzettelijk en, anderzijds, onbewust of onopzettelijk, en zelfs tussen het 'ik' en de 'ander', in dit verband niet toepasbaar of irrelevant is. De macht van de publieke opinie of van de gewoonte openbaart zich niet door 'deliberate interference'. Degene die hierdoor wordt gestuurd of gedwongen hoeft zich hiervan bepaald niet bewust te zijn. Sterker: hij kan zich bevrijd voelen en een ideologische rechtvaardiging voor zijn conformisme bezitten. Derhalve zal het hier nog moeilijker zijn dan op het gebied van de economie om te beslissen of de externe krachten die het individu sturen of onderdrukken dit al dan niet weloverwogen doen. Het is bovendien zo goed als onmogelijk om vast te stellen of deze krachten van binnen of van buiten komen (Cohen 1960: 227).

Onder anderen Barber, Lukes, Connolly, Benton, Smith en Lindley hebben op de problemen van deze, wat Lukes heeft genoemd, 'driedimensionele' machtsuitoefening voor het vrijheidsconcept gewezen. Deze problematiek zal met name in hoofdstuk 5 aan de orde komen.

2.4.6 *Paternalisme*

Berlin onderneemt geen poging te definiëren wat hij precies onder paternalisme verstaat. Aangenomen mag worden dat hij zich in grote lijnen aansluit bij de connotaties, die door dit begrip in de dagelijkse praktijk worden opgeroepen: paternalisme is een bewuste inperking van iemands keuzevrijheid door personen of instellingen, die menen in het betreffende geval over een groter oordeelsvermogen te beschikken en die hun interventie rechtvaardigen door een exclusieve verwijzing naar het welzijn, het geluk of de belangen van het betrokken individu (in § 5.7 wordt uitgebreid op mogelijke definities van dit concept terug gekomen). De twee centrale, samenhangende vragen zijn hier: ten eerste, of het individu altijd het best over zijn belangen kan oordelen, dan wel of er gevallen zijn waarin een externe autoriteit hiertoe beter in staat is, en, ten tweede, onder welke omstandigheden en op welke wijze paternalisme kan worden gerechtvaardigd.

Op grond van het voorgaande is het niet moeilijk te voorspellen hoe Berlin tegenover paternalisme staat:

‘Paternalism is despotic, not because it is more oppressive than naked, brutal, unenlightened tyranny, nor merely because it ignores the transcendental reason embodied in me, but because it is an insult to my conception of myself as a human being, determined to make my own life in accordance with my own (not necessarily rational or benevolent) purposes, and, above all, entitled to be recognized as such by others. For if I am not so recognized, then I may fail to recognize, I may doubt, my own claim to be a fully independent human being’ (Berlin 1958: 157).

Natuurlijk is het zo, stelt Berlin in navolging van John Stuart Mill, dat mensen soms heel domme keuzen in het leven maken. Maar ook in die gevallen leren ze, ontwikkelen ze zichzelf en doen zij recht aan het wezenskenmerk van de mens: het vermogen zelfstandig te kiezen. Wanneer iemand paternalistisch wordt behandeld, is dat een ontkenning van zijn waardigheid, een behandeling die louter gerechtvaardigheid zou kunnen worden door een waarde hoger dan het individu. Aangezien het individu de bron is van alle waarden, bestaat deze niet en is paternalisme dus nooit meer dan dwang (Berlin 1958: 137). Deze dwang wordt doorgaans in den beginne met de beste bedoelingen uitgeoefend, maar ontaardt al snel in pure minachting voor de wensen, doeleinden en verstandelijke vermogens van het individu. Paternalisme, hoe voorzichtig, welwillend en belangeloos ook van karakter, onteert en vernedert mensen en is uiteindelijk gebaseerd ‘on a profoundly mis-

taken view of the deepest human needs' (Berlin 1969: lxii).

Niettemin kan van deze forse uithalen – op het niet altijd op zijn juiste waarde geschatte polemische karakter van Berlins essays werd al eerder gewezen – (opnieuw) niet worden afgeleid dat Berlin in principe iedere op paternalistische gronden gerechtvaardigde inperking van vrijheid afwijst. Kinderen worden gedwongen naar school te gaan, publieke lynchpartijen zijn bij wet verboden. Deze vrijheidsbeperkingen worden gerechtvaardigd door waarden die wij in deze gevallen zwaarder laten wegen. Om zaken als onwetendheid, onkunde, een slechte opvoeding of opleiding, publieke uitingen van sadisme en hysterische bloeddorstigheid te bestrijden, zijn wij bereid een deel van onze vrijheid – of beter: van de vrijheid van anderen – op te offeren. Hoe wij dit soort waarden tegen elkaar afwegen, wordt uiteindelijk bepaald door wat in onze visie een menswaardig bestaan vormt. Omdat onze opvattingen hierover van elkaar afwijken, achten wij ook paternalisme onder verschillende voorwaarden gerechtvaardigd. In het volgende zal blijken dat anderen hierin verder gaan dan Berlin, en wellicht terecht. Berlins waarschuwing waartoe paternalisme kan leiden blijft echter, opnieuw, overeind.