

De wereldbeschouwing van Isaiah Berlin

Het precaire evenwicht tussen relativisme en rationalisme

Hans Blokland

is als KNAW-Fellow verbonden aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Aldaar studeerde hij politicologie en promoveerde hij in de sociale en politieke filosofie. Adres: EUR/FSW/M5-13, Postbus 1738, 3000 DR Rotterdam

Samenvatting

Isaiah Berlin, de befaamdste levende Britse denker, is dit jaar vijfentachtig jaar jong geworden. Zijn werk vormt een van de meest krachtige en lucide verwoordingen van het westerse pluralisme en heeft nog niets aan actualiteitswaarde verloren. Zeker ten tijde van een postmodernistische mode staat het als een rots in een als branding bedoelde zee van warrigheid. Berlin bewijst dat een permanente bereidheid om te twijfelen aan de eigen uitgangspunten gepaard kan gaan met standvastigheid, redelijkheid en helderheid. In dit artikel wordt een overzicht gegeven van Berlins belangrijkste, in zijn geval nauw met elkaar samenhangende, ontologische, epistemologische en ethische uitgangspunten. Met name wordt ingegaan op de middenweg die Berlin hierbij tracht te bewandelen tussen rationalisme en relativisme.

"To realise the relative validity of one's convictions and yet stand for them unflinchingly, is what distinguishes a civilised man from a barbarian." To demand more than this is perhaps a deep and incurable metaphysical need; but to allow it to determine one's practice is a symptom of an equally deep, and more dangerous, moral and political immaturity.' (Berlin 1958, 172)¹

1. Leven en werk: drie tradities

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 het Corpus Christi College in Oxford. Het grootste gedeelte van zijn academische

loopbaan is hij vervolgens verbonden geweest aan de universiteit van Oxford, onder meer als hoogleeraar in de sociale en politieke theorie (1957-1967), voorzitter van Wolfson College (1966-1975) en Fellow van All Souls College (1932-1938 en 1967 tot 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 musicologie.²

De rode draad door het werk van Berlin vormt zijn kruistocht tegen de wijdverbreide monistische overtuiging dat er op elke vraag 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 18e eeuw heeft ontwikkeld. De filosofen Giambattista Vico (1668-1744), die zijn tijd ver vooruit was, 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, 50-51). Het belangrijkste wat hij van zijn 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. Wie zijn geschiedenis van de 19e en 20e eeuw heeft bestudeerd, beseft dat dit bij uitstek voor Rusland geldt. Wil men derhalve de wellicht sterkste drijfveren achter de historie van individuen, groepen en beschavingen begrijpen en zo mogelijk in goede banen leiden, dan zal men 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 de door passies en hartstochten gekenmerkte eerste traditie.³ Ondanks zijn Russische afkomst lijkt Berlin, zoals wel vaker met emigrés, meer Brit dan de Britten zelf. In een interview in 1983 vertelde hij: 'Al mijn ideeën heb ik te danken aan Groot-Brittannië. Het idee van tolerantie, het je inzetten voor een fatsoenlijke samenleving, het besef dat menselijke wezens niet perfect zijn, het diepe vertrouwen in empirische methodes, de overtuiging dat de enige bron van kennis over de wereld voortkomt uit ervaring en waarneming, dat komt allemaal uit Engeland.'⁴

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 om 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, kosmopolitische of universalistische ideeën van de denkers van de Verlichting en hun bijbehorende afkeer van 'Gemeinschaftlichen' noties van traditie, conventie en cultuur houden Herder en 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, Helvétius en Holbach: zij zijn belangrijke bevrijders van onderdrukking, onwetendheid en vooroordeel. Hun ideeën zijn echter volgens Berlin te simpel. Hoe 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-Enlightenment' vormen.

Berlin is een typisch 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 stond hierin centraal: 'Above all it stressed clarity of thought and language, and that was a great relief after the metaphysical rhetoric and mists of Idealism' (Jahanbegloo 1992, 153). Hoewel hij zich nog al eens tot een Russisch aandoend archaïsch taalgebruik laat verleiden, vallen zijn opstellen doorgaans inderdaad op door een buitengewone transparantie en begrijpelijkheid.

2. Kennis- en wetenschapsleer

Een van Berlins befaamdste politiek-filosofische essays is het in 1961 verschenen 'Does political theory still exist?'. Hij opent hierin een frontale aanval op de behavioristische 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 behavioristen 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 behavioristen als 'onwetenschappelijk' en daarmee zinloos worden afgedaan. Politieke theorie was een leuke hobby voor in de avonden, maar diende verder uit de serieuze wetenschapsbeoefening geweerd te worden.⁵

Tegen deze overmoedige en enigszins parmantige conclusie 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 betwistba-

re element te elimineren een kennistheoretisch misverstand (Berlin 1962, 154-158).

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 immer een onderdeel van een bepaald model en krijgen dus binnen verschillende 'Weltanschauungen' afwijkende betekenissen. Om iets over deze concepten te kunnen zeggen, zal men zich dus in de achterliggende wereldbeelden moeten verdiepen.

Het al of niet aanvaarden van een bepaald model wordt 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 'categorieën' 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; alsmede 'wereldse' kenmerken als driedimensionaliteit, 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, 164-166). 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, 169-171).

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 omlijnd 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':

'... 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; zie ook 96-104).

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

Wat zijn, in het licht van deze twee opdrachten

voor de filosofie, Berlins eigen centrale uitgangspunten?

3. Pluralisme

Het westerse denken is in de visie van Berlin sinds de Grieken in de ban geweest van waarden-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 ervan uitgegaan 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 rationele mensen feitelijk niet mogelijk waren en in de realiseerbare perfecte, ideale samenleving volledig uitgebannen zouden zijn. Tegen deze hoofdstroom in het westerse denken voert Berlin in zijn complete oeuvre een niet aflatende, gepassioneerde strijd.⁶ 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, 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 concluderen en dat er in zo'n geval keuzen gemaakt moeten worden. De verzevenlijking 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 en 170; zie ook Berlin 1969, li en Berlin 1988, 11-18.)

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 zoveel waarde aan de vrijheid zelfstandig te kunnen kiezen. Bestonden er namelijk wél ultieme, universele waarheden en nimmer keuzeconflicten, dan zou de voortdurende worsteling met keuzeproblemen verdwijnen en daarmee ook het primaire belang van keuzevrijheid (Berlin 1958, 118-120, 168). Ook wordt hiermee enigszins begrijpelijk waarom Berlin zoveel belang hecht aan pluralisme, tolerantie, relativiseringsvermogen en incrementalisme (zie voor het laatste met name: Berlin 1950, 39 en 40; Berlin blijkt hier duidelijk beïnvloed door Poppers 'piecemeal engineering': Popper 1945, Vol. 1, Ch. 9) 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 ongekend 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 ongenueanceerde haat tegen de gevestigde orde en tegen iedere mogelijke beperking van de individuele vrijheid, de meest merkwuurde en onverantwoordelijke politieke ideeën, of beter: slogans, ontwikkelde.⁷

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 1978, 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 ook 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 omgeving, naar iets nieuws en unieks ontwikkelen, dat dit vermogen zelfstandig te kiezen en zich te ontplooiën het wezenskenmerk van mensen is, en dat mensen juist om deze reden een begrensde privé-terrein nodig hebben waarbinnen zij, vrij van de interventie van anderen, datgene kunnen doen wat zij verkiezen (Berlin

1958, 188-190 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 om zich te conformeren aan de standaard van de grootste gemene deler. Begrip heeft Berlin ook voor zijn angst voor een tirannie van een intolerante democratische meerderheid, en zijn vrees voor een anomische massa, die uit onvermogen en uit 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 keuzeprocessus verwerkelijkt de mens zichzelf en Berlin beschouwt het derhalve als een ontkenning van iemands mens-zijn wanneer de betrokkene niet de noodzakelijke ruimte gelaten wordt het leven zelfstandig richting te geven. De mens is een autonoom wezen dat in staat is zijn eigen doeleinden te formuleren. Omdat hij, zo bevestigt Berlin Immanuel Kant, de bron, de schepper is van alle waarden, is de mens een doel op zich, en derhalve mag hij nimmer als een middel gebruikt worden om de verwerkelijking van andere waarden dichterbij te brengen, door welke autoriteit deze waarden ook gedefinieerd zijn (Berlin 1964, 190; Berlin 1958, 127, 137, 138 en 157; Berlin 1955, 87, 95 en 101). Maar om te verklaren waarom vrijheid zo waardevol is, is het, stelt Berlin, eigenlijk al voldoende om (empirisch) te constateren dat mensen in de praktijk altijd gemeend hebben dat de vrijheid om zelf keuzen te maken 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 ina-

lienable ingredient in what makes human beings human' (Berlin 1969, lx).

4. Waarderelativisme?

Tot slot wordt hier ingegaan op de vraag of Berlin een waarderelativist 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, 374-375 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).⁸

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 verwelken, 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 uit af dat Berlin de opinie huldigt dat alle doeleinden even waardevol en zelfs boven kritiek verheven zijn. De door Hitler en Stalin gekoesterde waarden zouden dus, veronderstelt Parekh, in de visie van Berlin even 'heilig' en 'natuurlijk' zijn als de waarden van de gemiddelde westerse sociaal-democraat.⁹ Parekh beschuldigt 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 vijftienvijftig 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 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 over-

tuigingskracht. 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; normatieve uitspraken, gebaseerd op deze gedeelde uitgangspunten en met een redelijke reikwijdte, zijn derhalve heel wel mogelijk (Berlin 1953, 96-103; Berlin 1969, xxxi, xxxii en lii).¹⁰

In zijn vernietigende antwoord aan Kocis – hij kan maar niet begrijpen hoe het toch mogelijk is dat zo'n 'intelligent', 'scrupulous', 'well-read' en 'basically sympathetic critic' een dermate merkwaardige interpretatie van zijn denkbeelden kan produceren – schrijft Berlin in deze trant: 'Of course one can give excellent *reasons*... for refusing to take someone's life rather than adding to my own comfort, or choosing to resist those who are bent on the destruction of my family, my friends, my country, rather than seeking my own personal safety – and so on. What rationality means here is that my choices are not arbitrary, incapable of rational defence, but can be explained in terms of my scale of values – my plan or way of life, an entire outlook which cannot but be to a high degree connected with that of others who form the society, nation, party, church, class, species to which I belong... Men, because they are men, have enough in common biologically, psychologically, socially, however this comes about, to make social life and social morality possible' (Berlin 1983, 390-391).

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' (Jahanbegloo 1992, 37). 'Relativists, Spenglerians, Positivists, deconstructivists are wrong: communication is possible between individuals, groups, cultures, because the values of men are not infinitely many; they belong to a common horizon – the objective, often incompatible values of mankind – between which it is necessary, often painfully, to choose' (Jahanbegloo 1992, 108).¹¹ 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' (Jahanbegloo 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' (Jahanbegloo 1992, 39).

Maar dit alles wil niet zeggen dat Berlin ook gelooft in *absolute* waarden: hij zou niet weten op welke wijze hij deze ondubbelzinnig zou moeten funderen of bewijzen. Berlin begrijpt derhalve de filosofen niet die bij voorbeeld de Rede zien als 'a magical eye, which sees non-empirical universal truths' (Jahanbegloo 1992, 113). Fundamentele waarden worden niet rationeel gerechtvaardigd: 'The norms don't need justification, it is they which justify the rest, because they are basic.' Vanaf de empirische constatering dat mensen (wensen te) leven volgens bepaalde waarden en concepten, kan men dus verder bouwen aan een normatieve theorie, die deze fundamentele waarden mede rechtvaardigt (Jahanbegloo 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' (Jahanbegloo 1992, 114).

5. Rorty en Berlin

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. Aldus kan het standpunt van Berlin verder worden bepaald. Rorty gaat in op de stelling van Michael Sandel dat Berlins visie verwaarloosbaar naar relativisme neigt: wat is de 'privileged 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? (Sandel 1984).

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 dan 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). 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 toevallig, 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 cultuurdruager 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.

Noten

1. Berlin citeert in het eerste gedeelte van deze alinea de Oostenrijks-Amerikaanse econoom en socioloog Joseph Schumpeter.
2. Een uitgebreide door Henry Hardy samengestelde bibliografie van Berlin is te vinden in: Berlin 1981, 356-73. Deels autobiografische herinneringen aan door hem gekende persoonlijkheden heeft Berlin opgetekend in *Personal impressions* (1980). Een diepgaand, in boekvorm verschenen interview waarin wordt ingegaan op zijn leven en werk, gaf Berlin gedurende 1988 aan de Frans-Iraanse filosoof en journalist Ramin Jahanbegloo: *Conversations with Isaiah Berlin* (1992; in 1991 verschenen in het Frans bij Editions du Félin, Parijs). Zeer goede, korte intellectuele biografieën zijn geschreven door Roger Hausheer: de 'Introduction' in *Berlin Against the Current* (1981, xiii-liii) en het deels hierop gebaseerde 'Berlin and the emergence of liberal pluralism'. Dit laatste artikel verscheen in 1983 naar aanleiding van de toekenning van de Erasmus-prijs aan Aron, Kolakowski, Yourcenar en Berlin. Het is opgenomen in: Manent, Hausheer, Karpinskiy en Kaiser 1983, 49-81. Ter ere van Berlin verschenen Festschriften waarin nader op zijn denken wordt ingegaan, zijn: Ryan 1979 en Margalit 1991.
3. Een fraaie beschrijving van dit samengaan van Berlins Russische en Engelse achtergrond levert Joseph Brodsky: 'I remember that as I was making my way through (Four essays on liberty) I'd often pause, exclaiming to myself: How Russian this is! And by that I meant not only the author's arguments, but also the way they were presented: his piling up of subordinate clauses, his digressions and questions, the cadences of his prose which resembled the sardonic eloquence of the best of nineteenth-century Russian fiction... Yet for all that, what I was reading wasn't "Russian". Nor was it Western rationalism marrying Eastern soulfulness. It appeared to me to be the fullest articulation of a unique human psyche, aware of the limitations imposed upon it by either language, and cognizant of those limitations' perils. Where I had cried, "Russian!" I should have said "human". The same goes for the passages where one might have sighed, "How English!"' (Brodsky 1989, 45. Herdrukt in: Margalit 1991, 205-15)
4. Uit een, naar aanleiding van het ontvangen van de Erasmusprijs gehouden, vraaggesprek in *NRC-Handelsblad* van 21-10-1983.
5. Voor een verslag van de toenemende populariteit van het positivistische wetenschapsbeeld binnen de politieke wetenschappen, van de hierop geuite kritiek door de zogenaamde revisionistische wetenschapsfilosofie, en Berlins plaats in deze discussie, zie: Bernstein 1976.
6. Hoe hij in zijn studietijd, via het werk van Machiavelli, Vico en Herder, tot een afwijzing van de rationalistische vooronderstellingen van het westerse denken is gekomen, beschrijft Berlin in zijn in 1988 verschenen 'On the pursuit of the ideal'; zie ook: Hausheer 1983, 60-72.
7. Vijftientig jaar later, in een interview met de Belgische journalist Boenders, 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 (Boenders 1980, 186).

8. 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' (Wollheim 1991, 65). Een vergelijkbare verdediging van het pluralisme van Berlin tegen relativisme en subjectivisme levert Hausheer (1983, 72-77).

9. Parekh (1982, 44) 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.' Om aan te tonen dat absoluut waarde relativisme logisch onhoudbaar is, gebruikt Parekh nota bene een zelfde argument als Berlin in 'Historical inevitability' (Berlin 1953, 87 en 104): de stelling dat alles relatief is, impliceert dat de stelling zelf ook relatief moet zijn en vormt dus een reductio ad absurdum.

10. Berlin schrijft in 1988: 'How do we choose between possibilities? What and how much must we sacrifice to what? There is, it seems to me, no clear reply. But the collisions, even if they cannot be avoided, can be softened. Claims can be balanced, compromises can be reached...' De wijze waarop dit geschiedt, is uiteindelijk 'not a matter of purely subjective judgment: it is dictated by the forms of life of the society to which one belongs, a society among other societies, with values held in common, whether or not they are in conflict, by the majority of mankind throughout recorded history. There are, if not universal values, at any rate a minimum without which societies could scarcely survive' (Berlin 1988, 14-18).

11. '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' (Hausheer 1983, 77).

Literatuur

- Berlin, I., 1950, 'Political ideas in the twentieth century'. In: *Four essays on liberty*, Oxford, Oxford U.P., 1984.
- Idem, 1953, 'Historical inevitability'. In: *Four essays on liberty*, ibid.
- Idem, 1954, 'Alexander Herzen'. In: *Russian thinkers*, London, The Hogart Press, 1978.
- Idem, 1955, 'Herzen and Bakunin on individual liberty'. In: *Russian thinkers*, ibid.
- Idem, 1956, 'Equality'. In: *Concepts & categories*, Philo-

- sophical essays*, Oxford, Oxford U.P., 1980.
- Idem, 1958, 'Two concepts of liberty'. In: *Four essays on liberty*, ibid.
- Idem, 1959, 'John Stuart Mill and the ends of life'. In: *Four essays on liberty*, ibid.
- Idem, 1962, 'The purpose of philosophy'. In: *Concepts & categories*, ibid.
- Idem, 1962, 'Does political theory still exist?'. In: *Concepts & categories*, ibid.
- Idem, 1964, 'From hope and fear set free'. In: *Concepts & categories*, ibid.
- Idem, 1969, 'Introduction'. In: *Four essays on liberty*, ibid.
- Idem, 'The counter-enlightenment'. In: *Against the current, Essays in the history of ideas*, Oxford, Oxford U.P., 1981.
- Idem, 1974, 'The divorce between the sciences and the humanities'. In: *Against the current*, ibid.
- Idem, 1978, 'Nationalism, Past neglect and present power'. In: *Against the current*, ibid.
- Idem, 1979, 'An introduction to philosophy'. In: Magee, B., *Men of ideas*, New York, the Viking Press, 1979.
- Idem, 1980, *Personal impressions*, New York, The Viking Press.
- Idem, 1980, 'Wijsbegeerte, geschiedenis, vrijheid'. In: Boenders, F., *Sprekend gedacht*, Bussum, Het Wereldvenster.
- Idem, 1981, *Against the current, Essays in the history of ideas*, Oxford, Oxford U.P., 1981.
- Idem, 1983, 'Reply to Robert Kocis'. *Political Studies*, Vol. XXXI.
- Idem, 1988, 'On the pursuit of the ideal'. In: *The crooked timber of humanity, Chapters in the history of ideas*, ibid.
- Idem, 1990, *The crooked timber of humanity, Chapters in the history of ideas*, London, John Murray.
- Bernstein, R.J., 1976, *The reconstructing of social and political theory*, London, Methuen & Co, 1979.
- Blokland, H.T., 1991, *Vrijheid, autonomie, emancipatie: Een politiekfilosofische en cultuurpolitieke beschouwing* (diss.), Delft, Eburon.
- Blokland, H.T., 1995, *Wegen naar vrijheid: Vrijheid, autonomie en cultuur in de westerse wereld*, in druk.
- Blokland, H.T., 1995, *Roads to freedom: Freedom, autonomy and culture in the western world*, in druk.
- Brodsky, J., 1989, 'Isaiah Berlin at eighty', *The New York Review of Books*, 17-8-1989. Herdrukt in: Margalit 1991, 205-15.
- Cohen, M., 1960, 'Berlin and the liberal tradition', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 10, No. 40.
- Hausheer, R., 1983, 'Berlin and the emergence of liberal pluralism'. In: Manent, P., Hausheer, R., Karpinski, W., Kaiser, W., 1983, *European liberty: Four essays on the occasion of the 25th anniversary of the Erasmus Prize Foundation*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Jahanbegloo, R., 1991, *Conversations with Isaiah Berlin*, London, Peter Halban, 1992.
- Kocis, R.A., 1980, 'Reason, development, and the conflicts of human ends: Sir Isaiah Berlin's vision of politics'. *The American Political Science Review*, Vol. 74.
- Kocis, R.A., 1983, 'Toward a coherent theory of human moral development: Beyond Sir Isaiah Berlin's vision of human nature'. *Political Studies*, Vol. XXXI.
- Macpherson, C.B., 1973, 'Berlin's division of liberty'. In: *Democratic theory: Essays in retrieval*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Margalit, E. & A., 1991, *Isaiah Berlin: A celebration*, London, The Hogarth Press.
- Parekh, B., 1982, *Contemporary political thinkers*, Oxford, Martin Robertson.
- Popper, K.R., 1945, *The open society and its enemies*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Rorty, R., 1989, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ryan, A., 1979 (ed.), *The idea of freedom: Essays in honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford U.P.
- Sandel, M., 1984, 'Introduction'. In: *Liberalism and its critics*, New York, New York University Press.
- Wollheim, R., 1979, 'John Stuart Mill and Isaiah Berlin: The ends of life and the preliminaries of morality'. In: Ryan, A. (ed.) *The idea of freedom: Essays in honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford U.P.
- Wollheim, R., 1990, 'The idea of a common human nature'. In: Margalit, E. & A., 1991, *Isaiah Berlin: A celebration*, London, The Hogarth Press.