

Theorie und Temperament: Was bleibt vom politischen Denken Isaiah Berlins?

Von Jan-Werner Müller

„Ich bin kein sehr politischer Denker.“

Isaiah Berlin in einem Brief an seinen Vater
Mendel aus den dreißiger Jahren

Nach Isaiah Berlins Tod im November 1997 mischten sich unter die vielen bewundernden Nekrologe auch leise Vermutungen, Berlin habe nicht in erster Linie durch Theorien, sondern durch sein Temperament gewirkt. Das eigentliche Erbe Berlins lasse sich nicht weitervererben – wer ihn nicht gekannt habe, könne auch die liberale Sensibilität, welche der große Konversationskünstler Berlin verkörperte, nicht nachfühlen. Der Mann, der sich wie kein anderer in die Gedankenwelt auch der bizarrsten Gestalten der europäischen Ideengeschichte hineinversetzen konnte – aber eine Einladung ablehnte, mit John Rawls ein Seminar über Liberalismus abzuhalten – sei selber kein origineller Denker, sondern nur eine Art Bauchredner für brillante Antiliberale gewesen. Dieser Verdacht ist mittlerweile verstärkt von amerikanischen und vor allem auch deutschen Philosophen geäußert worden, die Berlin zwar als politischen Schriftsteller gern lesen, aber nicht als politischen Theoretiker anerkennen. Berlin erscheint aus dieser Sicht als ein großer Geschichtenerzähler, oder vielleicht besser Ideengeschichtenerzähler, oder, besser noch: als ein „Paganini der Ideen“, wie Michael Oakeshott einmal spottete.

Dieser Essay unternimmt den strukturierten, wenn auch nicht systematischen Versuch, Berlins Erbschaft als politischer Denker zu sichten. Dabei lasse ich gerade das beiseite, was zu Berlins Lebzeiten noch am offensichtlichsten als einflussreicher Beitrag zur politischen Theorie gelten musste: Berlins Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit. Es kann kein Zweifel bestehen, dass diese Unterscheidung – so unscharf sie in Berlins ursprünglichem Aufsatz von 1958 auch scheinen mag – eine wichtige und noch immer währende Debatte ausgelöst hat. Gleichzeitig gilt jedoch, dass analytische Ansätze sowohl von liberalen als auch republikanischen

Theoretikern diese Debatte so weit vorangetrieben haben, dass Berlins eigener Beitrag kaum noch eine Rolle spielt.¹

Statt also nach Theoriefragmenten im engeren Sinne in Berlins Oeuvre zu suchen, möchte ich vor allem die eingangs schon näher beschriebene liberale Sensibilität Berlins näher beleuchten. Meine These ist, dass die liberale Gefühlshaltung – geprägt von Generosität, Einfühlungsvermögen und Skeptizismus – welche Berlin am eigenen Beispiel vorlebte, auch eine Lücke in seinem politischen Denken schloss: Sie war zwar keine stringente theoretische Antwort auf die Aporien von Berlins Wertepluralismus, aber sie stellte praktisch eine Disposition zur Schau, welche Wertepluralismus sowohl schätzenswert als auch politisch lebbar machte.

Ich möchte allerdings noch einen Schritt weitergehen: Theorie, Temperament und Ideengeschichte, so scheint es zumindest im Rückblick, waren notwendige Teile eines Versuchs, Liberalismus und eine liberale politische Kultur neu zu denken. Anders als viele andere liberale Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts, ließ Berlin eine durchaus ambivalente Haltung zur liberalen Moderne erkennen. Diese Ambivalenz drückte sich vor allem in Berlins Gedanken zu Aufklärung und Gegenaufklärung aus. Sie gab vor allem aber auch eine ganze Reihe von Anstößen, Liberalismus auf neue, „post-romantische“ Weise zu denken und in dieser Hinsicht noch über den bereits von der Romantik beeinflussten Liberalismus eines John Stuart Mill hinauszugehen.

Gleichzeitig mussten diesem post-romantischen, toleranten, sich für Antiliberales öffnenden und deshalb auch immer gefährdeten Liberalismus klare praktische (und moralische Grenzen) gezogen werden. Aus diesem Bedürfnis ergab sich Berlins Option für einen praktischen politischen Liberalismus, der sich vor allem auf die Vermeidung von Übeln konzentrierte. Dieser „negative Liberalismus“, von der amerikanischen Politikwissenschaftlerin Judith Shklar auch einmal als „Liberalismus der Furcht“ bezeichnet, war Berlins Antwort auf die Frage nach der Ethik politischen Handelns in einer Moderne, welche unvermeidlicherweise von tiefen Wertekonflikten geprägt sein musste.² Entscheidend war letztlich, eine liberale Disposition und vor allem politische Urteilskraft zu kultivieren – ohne dass dieser Liberalismus der Furcht durch philosophische oder auch politische Fundamente

¹ Siehe vor allem *Philip Pettit*, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997), der im Zuge der Renaissance des Republikanismus am stringentesten mit Berlins Konzeption „negativer Freiheit“ gebrochen hat.

² *Judith Shklar*, *The Liberalism of Fear*, in: *Nancy L. Rosenblum* (Hrsg.), *Liberalism and the Moral Life* (Harvard University Press, 1989). Siehe auch den ausgezeichneten Aufsatz von *Jonathan Allen*, *The Place of Negative Morality in Political Theory*, in: *Political Theory*, No. 3 (2001).

dauerhaft garantiert werden konnte. Liberalismus war eine politische Kultur, eine Lebensform, von liberalen Temperamenten geprägt und sie prägend – und keine systematische Theorie.

I. Krieg der Götter, Konkurrenz der Güter

Bekanntlich begann Berlin sein wissenschaftliches Leben als analytischer Philosoph. Laut seines Biographen hatte er jedoch nach dem Zweiten Weltkrieg eine geradezu existenzielle Bekehrung zur Ideengeschichte. Auf einem Transatlantikflug – ohne Druckausgleich in der Kabine, in fast völliger Dunkelheit – soll er sich entschlossen haben, endlich etwas Bleibendes zum menschlichen Wissen beizutragen.³ Er wollte sich einer Disziplin verschreiben, bei der man hoffen konnte, am Ende seines gelehrten Lebens etwas mehr zu wissen als am Anfang. Die Oxforder analytische Philosophie eines A. J. Ayer oder eines Gilbert Ryle, mit der Berlin geistig groß geworden war, erschien plötzlich nicht nur als steril, sondern als etwas rein Destruktives.

Beigetragen zu dieser intellektuellen Konversion hatte sicherlich auch Berlins Tätigkeit für das britische Außenministerium in Washington während des Zweiten Weltkriegs. Auf eine ganz natürliche Art lernte Berlin hier politische Urteilskraft und Realitätssinn – im Gegensatz zu reiner gelehrter Intelligenz – zu schätzen.

Den Nachkriegs-Berlin theoriefeindlich zu nennen, wäre sicherlich übertrieben. Aber sogar seine am ehesten philosophische These – dass es einen „objektiven Pluralismus“ menschlicher Werte gebe – ist nie vollständig als Theorie ausformuliert worden. Berlin hat immer wieder auf die Idee angespielt, dass Werte, die allgemein als erstrebenswert angesehen werden, nicht alle miteinander kombinierbar seien. Oder, um Berlins berühmt gewordenes Gleichnis zu bemühen: Die vollkommene Freiheit der Wölfe ist nicht mit der uneingeschränkten Freiheit der Lämmer kompatibel. Oft sind Werte auch nicht einmal vergleichbar, da es keinen gemeinsamen Standard gibt, an dem sie gemessen werden könnten – sie sind also nicht kommensurabel. Gleichzeitig sind sie – das betonte Berlin immer wieder – objektiv, von Menschen individuell zu wählen und in ihrer Zahl begrenzt.⁴

Ähnlich wie Max Weber war Berlin auf die harte Einsicht gestoßen, dass viele Werte auf ewig miteinander im Widerstreit liegen würden. Aber ob-

³ *Michael Ignatieff*, Isaiah Berlin: A Life (London: Chatto & Windus, 1998), 131.

⁴ Dass der objektive Wertpluralismus als Grundlage für einen politisch verstandenen Liberalismus viel zu kontrovers und metaphysisch sein könnte – darauf hat vor allem *Charles Larmore* hingewiesen. Siehe *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

wohl Berlin die Implikationen des Wertepluralismus zweifelsohne für tragisch hielt (und auch wiederholt so genannt hat), findet sich doch bei ihm so gut wie kein Weber'sches (oder gar nietzscheanisches) Pathos: Im Zweifelsfall sprach Berlin von einem Wettbewerb von attraktiven, aber inkompatiblen menschlichen Gütern und Zielen.

Berlin hat die These vom Wertepluralismus nie in einem direkt philosophischen oder gar analytischen Text dargelegt. Im Gegenteil, er hat diese These immer bei anderen – wie zum Beispiel Machiavelli und Montesquieu – gefunden und dann auf subtile Weise unterstützt. Schenkt man Berlin Glauben, scheint es fast so, als sei die tragische Einsicht in den Wertepluralismus immer wieder im großen Ideenstrom des europäischen Denkens aufgetaucht – und dann wieder untergegangen. Ein konsequenter Wertepluralismus wurde, so könnte man vermuten, von vielen Philosophen als vielleicht gar nicht lebbar angesehen, oder schien zwangsläufig in Relativismus, Nihilismus und praktisch in Resignation oder Dezisionismus zu führen. Zweifelhohe hat Berlin diese Furcht auch beschlichen, doch seine Versuche, Wertepluralismus von Relativismus abzugrenzen, blieben zumeist unscharf. Monismus – das Gegenteil von Wertepluralismus – war eine so starke Versuchung, gerade weil Wertepluralismus sich so schwer gedanklich aushalten oder gar leben ließ.

Berlin hat allerdings mehrmals versucht, mit Hilfe des Begriffs „menschlicher Horizont“ einen legitimen Pluralismus von Werten, eingeehgt von moralisch verbindlichen Normen, gegenüber verwerflichen Ideologien abzugrenzen, welche vom „objektiven Pluralismus“ nicht mehr gedeckt sind.⁵ Was sich jenseits dieses „menschlichen Horizonts“ abspiele, so Berlin, sei nicht nur verwerflich, sondern menschlich gar nicht mehr verständlich. Die Grundannahmen einer philosophischen Anthropologie, auf die sich Berlin hier stillschweigend bezog, wurden allerdings nie ausbuchstabiert. Zumal ließ sich aus manchen Äußerungen Berlins folgern, dass sich auch das Verständnis menschlicher Natur historisch entwickelt, und deshalb keinen ewig gültigen Maßstab darstellt. Aber es blieb auch hier bei Andeutungen.

II. Ein liberales Leiden an der Aufklärung

Mir scheint, Berlin habe seine Wertepluralismusthese aus dem Denken von so genannten „Gegenaufklärern“ gewonnen – und diese These gleichzeitig am Gegensatz von Aufklärung und Gegenaufklärung exemplifiziert

⁵ Es liegt nahe, diese Unterscheidung zwischen menschlichem Horizont und Wertepluralismus im Sinne der bekannten Trennung von „moralisch“ versus „ethisch“ zu verstehen. Siehe auch *Hans Joas, Die Entstehung der Werte* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1999).

gefunden. Gegenauflklärung im weitesten Sinne war für Berlin nicht einfach Konservatismus oder Reaktion, wie dies eine flüchtige Lektüre für viele Interpreten nahe gelegt hat. Die Aufklärung mit ihrem *esprit de système* stand bei Berlin vor allem für die Theoreme „normativer Eindeutigkeit“ und „notwendigen Fortschritts“, um Peter Vogts glückliche Begriffswahl aufzunehmen.⁶ Die Gegenauflklärung verneinte nicht nur die Idee, dass normative Fragen prinzipiell, objektiv, eindeutig und auf ewig gültig zu beantworten seien. Sie verneinte auch mit Herder nicht nur die Idee, dass eine kulturelle Lebensform allen anderen überlegen sei. Sie warb vor allem auch für eine ganze Reihe von alternativen Werten, Lebens- und Gefühlsformen. Diese waren zumindest mit der Art rationalistischer Aufklärung, wie Berlin sie beschrieb, inkompatibel – aber gleichzeitig stellten sie doch genuine menschliche Ideale und Möglichkeiten dar.⁷

Auch wenn Berlin sich nicht scheute, einige Gegenauflklärer wie zum Beispiel Joseph de Maistre als Vorläufer des Faschismus zu bezeichnen, war doch seine Sympathie für Gedankenmuster des romantischen Individualismus unverkennbar. Berlins viel gerühmtes Einfühlungsvermögen ging denn auch soweit, dass Kritiker ihn als eine Art Bauchredner der Gegenauflklärer wahrgenommen haben. Sein eigener Liberalismus, so moniert zum Beispiel Mark Lilla, sei letztlich von illiberalem Gedankengut kontaminiert worden.⁸ Zwar hätten Herder, Vico und allerhand mehr oder weniger skurrile romantische Figuren seine Pluralismusidee unterstützt, doch diese seien weniger liberale Romantiker gewesen, welche die kulturelle Vielfalt der Welt zu schätzen wussten, als vielmehr antiliberele, relativistische Wölfe im Schafspelz. Auch die sanftesten Wölfe, so Lilla, hätten keine nützlichen Lektion für die liberalen Lämmer – außer, dass man sich vor ihnen in Acht nehmen müsse.

Berlins Verhältnis zur Romantik war außerordentlich komplex.⁹ Wäre das Wort nicht so vollkommen unangemessen, könnte man sagen, die Romantik sei sein eigentlicher „Forschungsschwerpunkt“ gewesen. Es ist kein Zufall, dass die große ideengeschichtliche Synthese, welche Berlin am Ende seines Lebens schreiben wollte (und welche unvollendet blieb), der Romantik gewidmet war. Berlin schätzte nicht nur die romantische Betonung menschlicher Kreativität. Er begeisterte sich auch für die quasi-romantische Fähig-

⁶ Peter Vogt, *Pragmatismus und Faschismus: Kreativität und Kontingenz in der Moderne* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002), 258.

⁷ Charles Taylors *Sources of the Self* lässt sich vor allem als Differenzierung dieser sehr schematischen Berlin'schen Gedanken lesen. Siehe *Charles Taylor, Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

⁸ Vgl. Lillas Beitrag in *Mark Lilla, Ronald Dworkin und Robert Silvers* (Hrsg.), *The Legacy of Isaiah Berlin* (New York: New York Review Books, 2001).

⁹ Siehe vor allem *Isaiah Berlin, The Roots of Romanticism*, Hrsg. Henry Hardy (London: Pimlico, 2000).

keit, wie sein „intellektueller Held“ Alexander Herzen philosophische Widersprüche und scheinbar inkompatible Gefühlslagen auszuhalten. Die – in Berlins Augen – Einseitigkeit und der rationalistische Absolutismus der Aufklärung verlangten geradezu nach einer romantischen Reaktion, welche Gefühl und die Anerkennung und das Ertragen philosophischer Widersprüche rehabilitierte.

Entscheidend ist hier nicht, ob Berlins Charakterisierung der Romantik als ganze so haltbar ist (sie ist es sicher nicht). Entscheidend ist vielmehr, dass Berlin bei den von ihm als Romantikern identifizierten Denkern eine Grundidee übernahm, die er als objektiv wahr erachtete: Die Idee des Menschen als eines sich zumindest teilweise selbst schöpfenden Wesens, das sein Selbst in ungeheuer vielfältiger Weise auszudrücken, an verschiedene Werte zu binden und damit zu verwirklichen vermag. Wenn der Wertep pluralismus eine objektive Wahrheit ist, dann konnte die Einsicht in ihn nicht falsch sein, nur weil romantische Gegenauflklärer sie verbreiteten.

Die Romantik war aber noch in einer zweiten Hinsicht für Berlin wichtig: Der Romantik ließen sich genuin wertvolle menschliche Möglichkeiten, Lebensformen und Werte abgewinnen, welche mit einer normativ verein deutigten und fortschrittsfixierten Aufklärung unvereinbar waren. Damit fiel für Berlin auch die Barriere für eine Art kleiner Grenzverkehr in Gedanken und Gefühlen zwischen Liberalismus und illiberaler oder gar antiliberaler Romantik. Die Frage, ob dieser Austausch eine Art von Nullsummenspiel werden musste, oder ob sich Aufklärung und Romantik nicht auch ohne Verluste gegenseitig bereichern konnten, ließ Berlin allerdings offen.

Eins stand jedoch fest: Der kleine philosophisch-moralische Grenzverkehr basierte auf der wertep pluralistischen Einsicht, dass auch ein perfektes liberales und völlig aufgeklärtes Gemeinwesen nicht ohne unwiederbringliche und tragische Verluste an genuin wichtigen und attraktiven menschlichen Zielen und Gütern zu haben sei. Mit anderen Worten: Sogar in einem Gemeinwesen, das sich der individuellen Freiheit verschrieben hatte und theoretisch eine ungeheure Vielfalt von dem erlaubte, was John Stuart Mill „Lebensexperimente“ nannte, würde es objektive Verluste an genuin menschlichen Möglichkeiten geben. Da lag der Gedanke nahe, dass sich diese Verluste zumindest minimieren ließen, indem man zumindest teilweise illiberales oder gar antiliberales Gedanken- und Gefühlsgut in liberale Lebensformen zu integrieren versuchte. Berlin war vielleicht weniger ein (systematischer) Denker des Liberalismus, als ein Vordenker (und Vorführer) der Liberalisierung.

Berlin hat die antiutopische Pointe, dass es schlicht kein vollkommenes Gemeinwesen ohne genuine Verluste geben könne, immer als eine zwingende philosophisch-begriffliche Einsicht – keine empirisch-historische –

ausgegeben. Es ist aber nicht unplausibel, hinter dieser These auch einen Schuss von Kulturpessimismus zu vermuten. Berlin glaubte sehr wohl zu wissen, dass liberale Gesellschaften eben nicht so leicht kreative Ausnahmemenschen wie Herzen, Turgenev oder andere von Berlin bewunderte Russen hervorbrachte. Mehr noch: Gerade die romantischen Ressentiments gegenüber der Aufklärung hatten vor allem die deutschen Romantiker zur Kreativität angefeuert.

Berlin kannte – und schätzte – das deutsche Wort „Zerrissenheit“. Zweifelsohne war Berlin selbst zerrissen zwischen einem traditionellen, sehr empirisch ausgerichteten Liberalismus und einem Romantizismus, der sich nicht immer deutlich von Spielarten der Lebensphilosophie unterscheiden ließ. Berlin schrieb sogar gelegentlich von seinen zwei „Ichs“. In Briefen aus den Jahren 1933 und 1934 zum Beispiel schildert Berlin, wie ihn bei einem Besuch in den Niederlanden Schrecken oder geradezu Panik ergreift: Die perfekt liberale, befriedete Gesellschaft ist einerseits ein Paradies auf Erden, andererseits ist es gerade die Erkenntnis seiner inneren Verwandtschaft mit einer solchen liberalen Welt, welche Berlins „anderes Ich“ in Schrecken versetzt. Insbesondere die Beobachtung, dass es in dieser quasi-viktorianischen Gesellschaft an jeglicher „Bewegung“ und damit wohl an jeglicher Vitalität fehlte, ließ Berlin erschrecken. Später schrieb er über seine Eindrücke der USA an die Eltern: „... dieses Land ist ohne Zweifel die größte Ansammlung grundsätzlich wohlmeinender Menschen, die es gab, aber der Gedanke hierzubleiben ist nach wie vor ein Alptraum“.¹⁰

Lebendigkeit und Liberalismus müssen offenbar nicht zusammengehen. Berlin fürchtete gar – darin Nietzsche nicht nachstehend – dass eine vollkommen liberale Welt sich auch als eine vollkommen langweilige Welt erweisen könnte. Und es war wohl nicht zuletzt aufgrund dieser Furcht vor einer Gesellschaft letzter Menschen, dass Berlin dem antiliberalen Romantizismus ein wenig Land für den Liberalismus abtrotzen wollte.¹¹ Berlin war, so könnte man in Anspielung auf seinen von Schiller inspirierten Verdi-Aufsatz sagen, kein „naiver“, sondern ein „sentimentalischer“ Liberaler.¹² Mit anderen Worten: Er war kein Denker, der direkt und optimistisch Liberalismus propagierte, eins mit seinen Überzeugungen, sondern ein Philosoph, der schon um das tragische Scheitern vieler liberaler Ideen und die Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts wusste. Berlin beschrieb seine

¹⁰ *Isaiah Berlin, Flourishing: Letters 1928–1946*, Hrsg. Henry Hardy (London: Chatto & Windus, 2004), 47 und 79.

¹¹ Siehe auch *Henning Ritter, Liberales Pathos*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16.12.1998.

¹² *Isaiah Berlin, The ‚Naïveté‘ of Verdi*, in: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Hrsg. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 1981).

liberale Haltung einmal als „existentiell“ – aber dies konnte nicht davon ablenken, dass er auch immer ein wenig neben sich zu stehen schien, wenn er den Liberalismus verteidigte.

Zusammenfassend gesagt: Berlin versuchte sich an einer Fusion zwischen Liberalismus und Lebensphilosophie, oder zumindest zwischen Liberalismus und Romantizismus. Er stellte sich damit in die Tradition Wilhelm von Humboldts und John Stuart Mills, welche ebenso wie Berlin Vielfalt, Komplexität, Exzentrizität und sogar Vitalismus gepriesen hatten.¹³ Nur waren sich Humboldt und Mill eben noch nicht des Wertepluralismus und seiner tragischen Folgen bewusst, so wie Berlin es war.

Berlins Ziele waren jedoch nicht nur ästhetisch, wie es den Anschein haben kann; sie waren auch politisch. Er glaubte, eine liberale Lebenswelt durch präventive Annektionen von illiberalen Gefühlen und Gedanken vor einem wirklichen Antiliberalismus schützen zu können. Berlin versuchte denn auch stets in einem bewussten und nicht ungefährlichen Balanceakt, jeglichen Umschlag von liberalem Romantizismus in genuin anti-individualistische oder organische politische Ideologien abzuwehren. Zu diesem Zweck betonte er immer wieder seinen unverbrüchlichen Glauben an die individuellen Menschenrechte – ohne auch dies jedoch theoretisch weiter zu untermauern.¹⁴ Zwar schienen Menschenrechte und „menschlicher Horizont“ zusammenzugehören; doch wie spezifisch dieser „Horizont“ Rechte definierte, blieb unklar.

Darüber hinaus musste in Berlins Augen ein vitalistischer Liberalismus mit einer gewissen Mäßigung verfolgt werden – so paradox dies klingen mochte. Auch hier war Herzen Vorbild: Der russische „Revolutionär ohne Fanatismus“ ließ sich von seinen Gefühlen nicht weniger als von seinen Gedanken leiten.¹⁵ Aber niemals verfolgte Herzen seine revolutionären Ziele mit Rücksichtslosigkeit; und niemals ließ er sich auf die Überlegung ein, Einzelne auf der Schlachtbank der Geschichte für ein nobles Ziel zu opfern. Berlin empfand denn auch eine Abneigung gegen jegliche Variante von politischem Ingenieurswesen, in dem Individuen für Ideensysteme oder eine verheißungsvolle Zukunft aufgebraucht werden konnten. In diesem Sinne war auch nicht der Holocaust, sondern Stalins Gulag das paradigmatische Übel des zwanzigsten Jahrhunderts.¹⁶

¹³ Weitergedacht hat in diesem Sinne *Nancy L. Rosenblum*, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

¹⁴ Die einzigen Versuche gingen, wie oben betont, in die Richtung einer Formulierung des „menschlichen Horizonts“.

¹⁵ *Isaiah Berlin*, *A Revolutionary without Fanaticism*, in: *The Power of Ideas*, Hrsg. Henry Hardy (London: Chatto & Windus, 2000).

III. Berlins Ethik politischen Handelns

Mäßigung, Bescheidenheit und was Berlin „Realitätssinn“ nannte, wurden somit zu Richtlinien politischen Handelns in einer unvermeidlich pluralistischen Welt.¹⁷ Toleranz für die letztlich nicht rational rechtfertigbaren Entscheidungen anderer war in dieser pluralistischen Welt ebenso geboten wie ein Bewusstsein, dass alle Entscheidungen – auch die besten – zu genuinen Verlusten führen würde. Ständiges vorsichtiges moralisches Abwägen; politischer, an Geschichte geschulter Instinkt; ein Vertrauen auf empirisch gesichertes Wissen – so oder ähnlich stellte sich Berlin offenbar einen guten Politiker und in gewisser Weise auch den guten Bürger vor. Auf der anderen Seite galt: Jeglicher Versuch, Komplexität, Kontingenz und die tiefen Konflikte der Moderne auszublenden oder gar ein für allemal abzuschaffen, würde im Zweifelsfall in politischen und moralischen Katastrophen enden.

In seiner Konzeption politischer Praxis war Berlin Edmund Burke oder Michael Oakeshott oft näher als den meisten Liberalen im zwanzigsten Jahrhundert. Sozialdemokratische „Planung“ war für ihn schlichtweg eine Form von politischer Hybris und erinnerte schon gefährlich an Stalins Wort von den „Ingenieuren der menschlichen Seele“, auf das sich Berlin oft bezog. Was zählte waren weniger die richtigen Daten oder Theorien aus den Sozialwissenschaften, als die richtige Disposition des Staatsmannes. Berlins politischem Denken, so dürfte deutlich geworden sein, wäre mit der Bezeichnung „elitär“ nicht immer Unrecht angetan.

So galt: Liberale Politik konnte man denken, aber liberales politisches Handeln ließ sich nicht eigentlich theoretisieren – man brauchte Talent oder ein Lernvermögen, das sich auf eine politische *éducation sentimentale* erstreckte. Daher rührte denn auch Berlins ausgeprägte Abneigung gegen die Sozialwissenschaften und gegen einen auf die Untersuchung von Regelmäßigkeiten oder gar Gesetzen im menschlichen Leben fixierten amerikanischen Positivismus im Besonderen. Gleichzeitig war diese bewusste Abgrenzung von „politischem Rationalismus“, oder was Berlin einmal als *rationalist obscurantism bezeichnete*, so wiederum nur in der Moderne denkbar. Erst in bewusster Reflexion über den (falschen) monistischen Geist der Aufklärung, der sich eben auch in allerlei Glücksversprechen – nicht zuletzt der Sozialwissenschaften und des gesellschaftlichen Ingenieurswesen – ausdrückte, hatte Berlin seine Idee von politischer Praxis gewonnen.

Berlins Maximen praktischer Vernunft stehen auf den ersten Blick recht unvermittelt neben dem Wertepluralismus und seinem Versuch, Liberalis-

¹⁶ Ignatieff, Isaiah Berlin, 123.

¹⁷ Isaiah Berlin, Realism in Politics, in: The Power of Ideas.

mus und Romantizismus zu verbinden. Sicherlich kann man argumentieren, dass die Konflikte, welche sich notwendigerweise aus einer Pluralität von Werten ergeben, am besten in einem liberalen Gemeinwesen ausgetragen werden können. Aber zwingend war dieser normative Schritt – zumindest in Berlins eigenem Gedankensystem – nicht. Berlin selber gab denn auf Nachfragen auch zu, dass Liberalismus nicht notwendigerweise aus Wertepluralismus folgen müsse.¹⁸ Ebenso folgten seine praktischen Handlungsanweisungen nicht einfach aus Wertepluralismus oder sogar aus einem ganz allgemein gehaltenen Liberalismus an sich. Berlins Politikmotto (und, nicht zuletzt, Lebensmotto) *pas trop de zèle* schien jeglicher philosophischer Fundamente zu entbehren.¹⁹

Nichtsdestotrotz, so scheint mir, sind Wertepluralismus, romantischer Liberalismus und praktische liberale Vernunft nicht einfach zufällige Berlin'sche Ideale und Intuitionen. Im Gegenteil, sie ergänzen sich wie folgt (ohne dadurch eine systematische Philosophie zu ergeben): Der romantische Liberalismus Berlin'scher Prägung kommt dem Wertepluralismus so weit wie (moralisch) möglich entgegen; der Staatsmann wiederum, mit seiner sorgfältig kultivierten praktischen Vernunft, wacht über eine liberale Gesellschaft, in der „Lebensexperimente“ auch außer Kontrolle und ins Antiliberale umschlagen können. Und der hermeneutisch versierte Ideenhistoriker bewahrt die Exzentrizitäten, die verlorenen romantischen Ideale, sozusagen die *lost causes* der Menschheit, und kultiviert gleichzeitig in seinen Lesern die Einfühlungs- und letztlich auch die politische Urteilskraft.

Der Ideenhistoriker, so könnte man sagen, ist der werteppluralistisch agierende Archivar der Menschheit – aber auch ein privilegierter politischer Pädagoge eines Gemeinwesens, das sich einem „sentimentalischen Liberalismus“ verschrieben hat. Und nicht zuletzt ist der Ideenhistoriker Berlin'scher Prägung auch politischer Psychologe, welcher den Staatsmann für Kontexte sensibilisieren und ihm intuitive Einsichten verschaffen kann, die den Sozialwissenschaftlern für immer verborgen bleiben.²⁰ Berlins liberale politische Handlungsanleitungen waren auch immer ein Liberalismus für höhere Beamte.

Eine Gefahr besteht sicherlich darin, dass hier Politik – und Geschichte – fast vollständig psychologisiert werden. Politisches Wissen wird fast ausschließlich als historisch gewonnene Selbsterkenntnis formuliert. Empirismus steht unvermittelt neben der Forderung nach historisch und psycho-

¹⁸ Siehe zum Beispiel *Ramin Jahanbegloo*, *Conversations with Isaiah Berlin* (London: Phoenix, 2000), 44.

¹⁹ *Ignatieff*, *Isaiah Berlin*, 198.

²⁰ Siehe vor allem *Isaiah Berlin*, *The Divorce between the Sciences and the Humanities*, in: *Against the Current*.

logisch geschulter staatsmännischer Disposition. Dies kann zu dem Gegenteil dessen führen, was Berlins Wertepluralismus eigentlich nahe legen müsste: den Versuch, auch antiliberales Gedankengut erst einmal zu verstehen (ohne notwendigerweise Verständnis aufzubringen), anstatt es sofort als Gefühlsgut zu deklarieren. Es lassen sich dann alle politischen Phänomene leicht psychologisch erklären und damit auch wegerklären: Auf Institutionen, und sogar auf Ideen, kommt es gar nicht mehr an; das Politische löst sich im individuell oder kollektiv Pathologischen auf. Es ist wohl kein Zufall, dass heute Berlin-Schüler wie Avishai Margalit den islamistischen Terrorismus vor allem psychologisch – als Folge von Demütigung und Entfremdung – deuten.²¹

Ein weiteres Problem besteht darin, dass gerade eine explizite Verbindung zwischen Wertepluralismus und Liberalismus zu einem übermäßig zaghaften oder gar selbstzufriedenen Liberalismus führt. Wer grundsätzlich zu der Vorstellung neigt, genuin wichtige Güter oder Ideale seien oft inkompatibel, wird immer in Gefahr schweben, bei der Suche nach einer Synthese oder „Balance“ zwischen Werten, Idealen oder auch Rechten zu früh aufzugeben. Diese Kritik an Berlin hat vor allem Ronald Dworkin im Zusammenhang mit dem (in Dworkins Augen nur scheinbaren) Konflikt zwischen Freiheit und Gleichheit geäußert.²² Sie ist aber auch für die gegenwärtige Diskussion über Freiheit und Sicherheit im Rahmen des so genannten „Kriegs gegen den Terror“ relevant.²³ Es mag paradox erscheinen: Aber mit Berlins tragischem, für Verluste sensiblem Liberalismus kann man es sich auch zu einfach machen.

IV. Berlins Erbe

Berlin war ein ambivalenter, wenn nicht gar melancholischer Denker der Moderne.²⁴ Gleichzeitig war es aber gerade diese Ambivalenz, verbunden mit Berlins Fähigkeit, sich in seine intellektuellen Feinde hineinzufühlen, welche seinem Liberalismus eine außerordentliche psychologische und moralische Tiefe verlieh. Berlin hatte wenig Vertrauen in das Menschenbild des klassischen Liberalismus – wie die französischen Moralisten, mit denen

²¹ Ian Buruma and Avishai Margalit: *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies* (London: Penguin, 2004).

²² Siehe Dworkins Beitrag in *The Legacy of Isaiah Berlin*.

²³ M. E. lässt sich zum Beispiel Michael Ignatieff in seiner *Antiterror-Ethik* vom Wertepluralismus in die Irre führen. Siehe *Michael Ignatieff, The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

²⁴ Siehe auch *Ira Katznelson, Isaiah Berlin's Modernity*, in: *Social Research* (Winter 1999), der Berlins Sensibilität für die Ambivalenz der Moderne vor allem auf Berlins Erfahrungen als lettisch-englischer Jude zurückführt.

Avishai Margalit ihn zu recht verglichen hat, sah Berlin stets eine komplexe Gefühlsmechanik am Werk – statt des simplen Motors des rationalen Eigeninteresses, der laut Hobbes und seinen Nachfolgern den Menschen antreibt.²⁵

Dass Berlins komplexe Moralphysikologie wirkliche Erklärungskraft besaß, bewies für viele das Schweigen der liberalen Lämmer angesichts des Nationalismus, den sie nur als irrational und unmoralisch kategorisieren können. Berlin hingegen verstand den Nationalismus, ohne deswegen für alle seine Spielarten Verständnis aufzubringen. Er hielt die offiziellen nationalistischen Ideologien letztlich für sekundär und Nationalismus als kollektive Selbstvergötterung für äußerst gefährlich. Nationale Gefühlsstrukturen und das menschliche Verlangen nach Gemeinschaft und Geborgenheit erschienen ihm aber nicht als illegitim, sondern als eine fast anthropologische Gegebenheit.²⁶ Für Berlin, laut Avishai Margalit ein „instinktiver Zionist“, ging es vor allem darum, dass nur diejenigen, die ein Zuhause haben, sich frei fühlen und frei und spontan ausdrücken können. Berlin, dessen eigenes Leben wohl in kaum einer Weise wirklich tragisch verlief, war nicht heimatlos – aber er verstand, dass die Heimatlosen ständig in Gefahr schweben, ungestraft gedemütigt zu werden. Nationalismus war somit eine legitime Reaktion auf emotionale Wunden und oder auch nur auf stetige Verwundbarkeit.²⁷

So lässt sich zusammenfassen: Berlins tragischer Liberalismus hat nicht einfach die Einsichten Nietzsches und Webers für nüchterne angelsächsische Philosophen domestiziert oder verdaubar gemacht, wie dies manchmal von Kritikern in Kontinentaleuropa moniert wird. Er hat die wohl radikalste, wenn auch nie ausformulierte, These über Wertepluralismus in der Moderne vorgelegt. Er hat einen romantischen Liberalismus am Leben erhalten und bereichert, der sich vor allem auf Vielfalt und Komplexität gründet und vor Kontingenz nicht zurückschreckt. Und er hat einen Denkstil mitgeprägt, bei dem die Vermeidung des schlechten Lebens Vorrang genießt vor der Suche nach dem guten. Im Gegensatz zu den „idealen Theorien“, welche das bestmögliche Gemeinwesen aufgrund eines rationalen Konsenses konstruieren, fragen „negative“ Theorien à la Berlin zuerst, welche politischen und moralischen Übel unter allen Umständen zu vermeiden sind. Nicht persönliche Autonomie, sondern Anständigkeit wird so zum normati-

²⁵ Dies ist natürlich eine Hobbes-Karikatur – aber es geht hier gerade um unter Antiliberalen verbreitete Klischees über den Liberalismus, nicht um die Geschichte liberalen politischen Denkens.

²⁶ *Isaiah Berlin*, Nationalism: Past Neglect and Present Power, in: *Against the Current*.

²⁷ Einen theoretischen Ausdruck haben diese Berlin'schen Ideen gefunden in *Yael Tamir*, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

ven Kern eines Liberalismus, der zuerst einen minimalen „Modus Vivendi“ für plurale, sich oft widersprechende Lebensformen finden muss.²⁸

Was den liberalen Bürger auszeichnet, ist demnach auch nicht, dass er souverän über diesen Lebensformen thront, sondern offen bleibt für verschiedene individuelle „Lebensexperimente“ und kollektive Lebensformen. Dies verband letztlich Berlins Ideengeschichte mit seinem Liberalismus und der wertpluralistischen These: Eine ausgeprägte menschliche – und vor allem auch – moralische Vorstellungskraft, *Vicos fantasia*, und, nicht zuletzt, geistige Großzügigkeit. Besonders der Liberale, so Berlins nie ganz ausformulierte Einsicht, muss sich in andere hinein fühlen können, und dabei doch nie in die Falle von *tout comprendre c'est tout pardonner* tappen.

Es ist wohl nicht zuletzt diese Fähigkeit, welche einem triumphalen Liberalismus wie dem von Francis Fukuyama oder den „idealen Theorien“ von Dworkin abgeht und damit beide als „kalte“ – oder auch „naïve“ – Liberale erscheinen lässt, trotz der politischen Welten, die Rechts- und Linksliberale trennen. Doch, so möchte man meinen, nur mit einem tragischen Liberalismus, der für Verluste sensibel ist, können auch Verlierer leben. In einer Zeit, in welcher der Liberalismus vor der Herausforderung steht, kämpferisch, überzeugend und demütig zugleich sein zu müssen, ist Berlins Denken vielleicht aktueller denn je.

Jan-Werner Müller lehrt Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Princeton. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen zählen *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought* (Yale University Press, 2003) sowie, als Herausgeber, *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past* (Cambridge University Press, 2002).

²⁸ Auch beim Thema Anstand blieb Berlin fast trotzig untheoretisch: „Fragen Sie mich nicht, was ich mit anständig meine. Mit anständig meine ich anständig – wir alle wissen, was das ist.“ *Jahanbegloo, Conversations with Isaiah Berlin*, 114. Einen Versuch, diesen Berlin'schen Gedanken auszuformulieren, findet sich bei *Avishai Margalit, The Decent Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).