

Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 1 (1998)

Ελευθερία και Δικαιώματα



Η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας κατά τον Isaiah Berlin και ο ορισμός της ελευθερίας ως αρνητικής ιδέας

Γρηγόρης Μολύβας

doi: [10.12681/sas.681](https://doi.org/10.12681/sas.681)

Copyright © 2015, Γρηγόρης Μολύβας



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Μολύβας Γ. (2015). Η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας κατά τον Isaiah Berlin και ο ορισμός της ελευθερίας ως αρνητικής ιδέας. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 1, 1–27. <https://doi.org/10.12681/sas.681>

Η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας κατά τον Isaiah Berlin και ο ορισμός της ελευθερίας ως αρνητικής ιδέας

Γρηγόρης Μολύβας*

Τί δὲ εἶναι ἡ ἐλευθερία, περὶ τῆς ὁποίας ἐρῶρέθη ὅτι τὸ μὲν ὄνομα γλυκὺ, ἡ δὲ χρῆσις δύσκολος καὶ ἡ κατάχρησις πικρά;

Νικόλαος Σ. Δαμασκηνός¹

Το άρθρο πραγματεύεται τη διάκριση του Berlin μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας και την αντισταθμίζει προς την ιδέα της ελευθερίας ως αρνητικής έννοιας την οποία δανειζεται ο Berlin από στοχαστές του 18ου και 19ου αιώνα όπως ο Hobbes και ο Bentham. Η ελευθερία ως αρνητική έννοια προϋποθέτει την απουσία καταναγκασμού και κατά προέκταση του νόμου, ενώ αυτό που συχνά αποκαλείται αρνητική ελευθερία παράγεται μέσω του νόμου και συνεπώς μέσω κρατικής ενέργειας έστω και αν έτσι διασφαλίζονται 'αρνητικά' δικαιώματα μη παρέμβασης. Η επίγνωση αυτού του γεγονότος βοηθάει στην αναγνώριση και καλύτερη κατανόηση του πολλαπλού πλαισίου αναφοράς μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα η διάκριση μεταξύ θετικής - αρνητικής ελευθερίας και θετικών - αρνητικών δικαιωμάτων. Η ιδέα της θετικής ελευθερίας όπως γίνεται αντιληπτή από τον Berlin εντάσσεται σε ιστορική προοπτική με στόχο να καταδειχθεί ότι δεν έχει εγγενώς ολοκληρωτικές προεκτάσεις αλλά υπό κάποιες προϋποθέσεις και ασφαλιστικές δικλίδες αποτελεί μέρος της φιλελεύθερης προβληματικής για την ασφαλέστερη κατοχύρωση των ατομικών δικαιωμάτων.

* Ειδικός Επιστήμων Πολιτικής Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης

Ελευθερία και η 'μαγική της μεταμόρφωση'.

Η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας έχει κατ' ουσίαν μακρά ιστορία, αλλά είναι κυρίως συνυφασμένη με το όνομα του Isaiah Berlin ο οποίος την καθιέρωσε ως ορολογία στη σύγχρονη πολιτική θεωρία, αν και ουδέποτε αξίωσε την πατρότητά της. Χρησιμοποιώντας αυτή την τυπολογία προσπάθησε να κατανείμει τις διάφορες θεωρήσεις περί ελευθερίας με βάση το σημαντικότερο χαρακτηριστικό τους και πέρα από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις τους. Το βασικό λοιπόν στοιχείο διαφορισμού των θεωρήσεων περί ελευθερίας είναι το αν αυτές εστιάζονται σε μια έννοια ελευθερίας από εξωτερικά εμπόδια, οι οποίες εντάσσονται στο αρνητικό μοντέλο ή προτάσσουν μια έννοια ελευθερίας προς πραγμάτωση κάποιου στόχου ή ιδανικού, οι οποίες εντάσσονται στο θετικό μοντέλο. Ο Berlin διατείνεται ότι καταχρηστικά αποδίδουμε το όνομα ελευθερία στο θετικό μοντέλο γιατί αυτό περιλαμβάνει διάφορες προτάσεις περί του αγαθού και του δέοντος. Η έννοια της ελευθερίας προσιδιάζει μόνο στο αρνητικό μοντέλο. Η ελευθερία είναι πάντα ελευθερία από.

Ο Berlin όρισε την αρνητική ελευθερία ως την έλλειψη εξωτερικού ηθελημένου καταναγκασμού επανασυνδέοντας έτσι την έννοια της ελευθερίας με την παράδοση που ανατρέχει στους Thomas Hobbes και Jeremy Bentham. Όρισε δε τη θετική ελευθερία ως αυτονομία ή αυτοκυβέρνηση, εκδήλωση της εσώτερης ανάγκης να είναι κανείς κύριος του εαυτού του, να τον διαφευτεύει. Ουσιαστικά η αρνητική ελευθερία κατά τον Berlin απαντά στο ερώτημα 'ποια είναι η έκταση του ατομικού πεδίου δράσης που δεν υπόκειται σε καταναγκασμό', ενώ η θετική ελευθερία στο ερώτημα 'ποιος εξουσιάζει' ή με άλλα λόγια ποια είναι η πηγή του αναγκαίου καταναγκασμού άσχετα από την έκτασή του.

Αν και προσπαθεί να κάνει όσο πιο σαφή και αδιαμφισβήτητη τη διάκριση αυτών των δύο μορφών ελευθερίας, έχει εντούτοις επίγνωση του γεγονότος ότι θετική και αρνητική ελευθερία θα μπορούσαν απλά να εκληφθούν ως θετικός και αρνητικός τρόπος διατύπωσης της ίδιας ιδέας: δηλαδή της δυνατότητας πραγμάτωσης του περιεχομένου της βούλησης του ατόμου εφόσον αυτό δεν υπόκειται σε εξωθεν καταναγκασμό (Berlin 1969: 131-2)². Ήδη η διατύπωση αυτή προϋδεάζει τον αναγνώστη ότι πρόθεση του Berlin δεν είναι να σταθεί α-ιστορικά στην αναλυτική διάκριση³ των δύο υποτιθέμενα ή μη διαμετρικά αντιθετικών ιδεών, αλλά να εστιάσει κυρίως την προσοχή του στο πώς αυτές 'εξελίχθησαν ιστορικά' προς ποια κατεύθυνση και για ποιο λόγο.

Στόχος λοιπόν του Berlin είναι να κατανοήσει τη 'μαγική μεταμόρφωση' της ελευθερίας, πώς δηλαδή δύο έννοιες που οριακά θα μπορούσαν να εκληφθούν ως θετική και αρνητική έκφραση της ίδιας κεντρικής ιδέας ιδωμένης υπό διαφορετικό πρίσμα, κατέληξαν μέσα από λογικά άλματα να είναι νοηματικά ασυμβίβαστες και αλληλοαναιρούμενες.

Πρέπει να σημειωθεί καταρχάς ότι στη βάση αυτής της 'μεταμόρφωσης' βρίσκεται μια προβληματική εξωγενής ως προς τον ορισμό της έννοιας της ελευθερίας καθ'αυτόν. Από τα λεγόμενα και συμφραζόμενα του Berlin προκύπτει ότι η κρίσιμη ιστορική καμπή για τη 'μαγική μεταμόρφωση' της ελευθερίας δεν επέρχεται μέσα από μια επαναδιατύπωση του ορισμού της ελευθερίας. Η αλλαγή του νοηματικού περιεχομένου της συντελείται απλά μέσα από μια μετατόπιση της αντίληψης αναφορικά με το τι συνιστά το υποκειμένο της. Πρόκειται για μια μετατόπιση από τον πραγματικό σ' έναν ιδεατό, φαντασιακό εαυτό. Μέσα από αυτή τη διαστρέβλωση φορέας της αυτονομίας δεν είναι πλέον ο 'εμπειρικός εαυτός' με τις εύκολα διαπιστώσιμες και ελέγξιμες επιθυμίες, αλλά ένας μυστικιστικός, υποτιθέμενος 'άνωτερος' και 'αληθινός' εαυτός του οποίου οι βουλές δεν είναι γνωστές ή ταυτόσημες με αυτές του συγκεκριμένου υποκειμένου στο οποίο αναφέρεται, αλλά μ' αυτές ενός υποκειμένου όπως 'πραγματικά' θα ήθελε ή θα όφειλε να είναι, αλλά που εμπειρικά δεν είναι. Στο όνομα λοιπόν της ελευθερίας και της πραγμάτωσης ενός ανώτερου ιδεατού εαυτού, εισάγεται η έννοια της έξωθεν αυθεντικής ερμηνείας των βουλών του, που εκ προοιμίου είναι ορθή και που έρχεται σε σύγκρουση με τις κατώτερες επιθυμίες του εμπειρικού εαυτού τις οποίες πρέπει να υποτάξει και να καταπνίξει. Συνεπώς η πραγμάτωση μιας υποτιθέμενα ανώτερης ελευθερίας έρχεται να αναιρέσει την ίδια την ελευθερία ως εμπειρική έννοια, αναίρεση που στηρίζεται στη συνθλιβή και καταπίεση των επιθυμιών του εμπειρικού εαυτού. Με αυτόν τον τρόπο ο Berlin επέστησε την προσοχή, όσο κανείς, στον κίνδυνο η αλλοτρίωση της ελευθερίας να πραγματώνεται στο όνομά της υπό το πρόσχημα επίτευξης μιας ανώτερης μορφής της.

Ο Berlin, σε μεγάλο βαθμό όχι αδικώς, συνδέει αυτή τη μεταμόρφωση με την ιδεαλιστική και υπερβατολογική σχολή σκέψης γενικά, που εμπνέεται από τον Πλάτωνα, διαποτίζει τη σκέψη των Hegel και Kant, καταλήγοντας στις ολοκληρωτικές θεωρίες κάθε απόχρωσης. Επεξηγώντας με γλαφυρότητα τον τρόπο με τον οποίο η ελευθερία ιστορικά κατέληξε συνώνυμη με το αντίθετό της, η παραίτηση του Berlin για την ανάγκη νοηματικής σαφήνειας στη χρήση των όρων αποτελεί την πιο ουσιαστική συμβολή του στη συζήτηση

περί ελευθερίας. 'Κάθε τι είναι αυτό που είναι: η ελευθερία είναι ελευθερία, όχι ισότητα ή αμεροληψία ή δικαιοσύνη ή πολιτισμική καλλιέργεια ή ανθρωπινή ευδαιμονία ή ήσυχη συνείδηση', τονίζει ο Berlin. Ελευθερία είναι η έλλειψη καταναγκασμού και όχι η μη πραγμάτωση του περιεχομένου της βούλησης ή η εθελούσια απεμπόλησή της για την επίτευξη κάποιου επιθυμητού στόχου, όπως για παράδειγμα η κοινωνική δικαιοσύνη (125, 131). Επειδή ως υπεύθυνο πρόσωπο διαισθάνεται κανείς ως ηθική επιταγή την ανάγκη να προβεί σε συγκεκριμένες ενέργειες δε σημαίνει ότι μέσω αυτών των πράξεών του δε δύναται να απολέσει και την ελευθερία του την οποία αυτοβούλως θυσίασε. 'Αν περιορίσω ή απολέσω την ελευθερία μου' με στόχο ν' απαλυνθεί η οικονομική ανέχεια και εξαθλίωση και πράττοντας τούτο δεν επιφέρω 'στην πράξη μια αύξηση της ατομικής ελευθερίας των άλλων, σημαίνει ότι μια απόλυτη απώλεια ελευθερίας έχει συντελεσθεί η οποία ενδεχομένως αντισταθμίζεται με ευδαιμονία ή δικαιοσύνη'. Αλλά 'η απώλεια παραμένει και αποτελεί σύγχυση αξιών' να διατείνομαι ότι αν και έχασα την ατομική μου ελευθερία κέρδισα κάποια άλλη μορφή 'κοινωνικής' ή 'οικονομικής' ελευθερίας (125-126). Η θυσία κάποιου αγαθού δεν μπορεί να σημαίνει ταυτόχρονα και αύξηση του αγαθού το οποίο θυσιάστηκε. Η επιχειρηματολογία του Berlin δεν εμπνέεται από κυνισμό, αλλά από την πεποίθηση ότι η εννοιολογική σαφήνεια αποδυναμώνει τη λάθρα πολιτική επιχειρηματολογία. Αν η θυσία της ελευθερίας κρίνεται απαραίτητη για την επίτευξη κάποιου ενδεδειγμένου ή κοινωνικά αποδεκτού στόχου, πρέπει να είναι τουλάχιστον σαφές τί είναι αυτό το οποίο θυσιάζεται.

Η μέχρι τώρα παρουσίαση των σημείων της προβληματικής του Berlin περί ελευθερίας σίγουρα αδικεί το φιλόσοφο με ελαφρυντικό όμως την ανάγκη να επικεντρωθεί η συζήτηση σε ορισμένα καίρια σημεία της επιχειρηματολογίας του. Θα επιχειρήσω τώρα μια κριτική αποτίμηση της θεωρητικής προσέγγισης που εισάγει τόσο από αναλυτική όσο και από ιστορική σκοπιά. Η κριτική αυτή δε σχετίζεται με την προβληματική που απασχόλησε εξ αρχής πολλούς επικριτές του Berlin και που άπτεται κυρίως της προγραμματικής αντίθεσης του προς τα κοινωνικά δικαιώματα που (όπως ισχυρίζονται οι αντίπαλοι του) η ενσωμάτωσή τους σ' ένα ενιαίο θεωρητικό σχήμα θα οδηγούσε σε μια πληρέστερη εικόνα της ελευθερίας που προσιδιάζει στη σύγχρονη μας κοινωνική πραγματικότητα (π.χ. Kaufman 1962: 241-3). Σ' αυτό το επίπεδο νομίζω ότι η επιχειρηματολογία του Berlin είναι και θα παραμείνει στο απυρόβλητο. Ο Berlin δεν εισηγείται την περικοπή της όποιας κατηγορίας δικαιωμάτων, αλλά εμμένει στην πεποίθηση ότι οι έννοιες πρέπει να

είναι διακριτές και σαφείς: ότι δηλαδή τα κοινωνικά δικαιώματα αποτελούν μορφή κοινωνικής δικαιοσύνης και όχι ελευθερίας υπό οποιαδήποτε έννοια⁴.

α) Η από αναλυτική σκοπιά κριτική δε στοχεύει τόσο στον Berlin όσο στις συνέπειες της θεωρίας του αναφορικά με το πώς μεταγενέστεροι στοχαστές αντιλαμβάνονται ή συγχέουν την ελευθερία με τα 'αρνητικά δικαιώματα'. Εδώ θα κάνω χρήση στοχαστών από τους οποίους ο ίδιος ο Berlin εμπνέεται ή αντλεί τον ορισμό της ελευθερίας. β) Η από ιστορική σκοπιά κριτική στοχεύει να καταδείξει ότι η ερμηνεία της ιστορικής πορείας της έννοιας της ελευθερίας που παρουσιάζει ο Berlin είναι μονόπλευρη γιατί αποκλείει θεωρήσεις που ανατρέπουν ουσιώδη στοιχεία της συλλογιστικής του. Πολλά στοιχεία τα οποία ο Berlin θεωρεί ως υπαίτια για τη μετάλλαξη της έννοιας της ελευθερίας στο αντίθετό της εμφιλοχωρούν σε κατεξοχήν εκφραστές της φιλελεύθερης παράδοσης χωρίς να οδηγούν σε ολοκληρωτικές συνέπειες ή ακόμα και τάσεις προς αυτή την κατεύθυνση.

Η αναλυτική οπτική

Επεξηγώντας την έννοια της αρνητικής ελευθερίας ως χώρου μη παρέμβασης (non-interference) ο Berlin ανατρέπει στον Hobbes και στη συνέχεια στον Bentham (123 σημ.). Για τον Bentham παρατηρεί ότι σε δύσκολους καιρούς 'σχεδόν ολομόναχος' προσπαθούσε ν' αναιρέσει τη λογική σύγχυση μεταξύ νόμου, ηθικής επιταγής και ελευθερίας: 'Σ' αυτό το ζήτημα ο Bentham πιστεύω ότι έχει πεί την τελευταία λέξη: "Αν η ελευθερία του να πράξει κανείς το κακό δεν είναι ελευθερία, τότε τί είναι;" (148 σημ.)⁵ αναρωτιέται επιδοκιμαστικά ο Berlin παραπέμποντας στο σχετικό χωρίο του Άγγλου φιλοσόφου. Δεδομένης της αντιμετώπισης που επιφυλάσσει ο Berlin στον Bentham στο ζήτημα του ορισμού της ελευθερίας, η αντίχρηση των απόψεων του δεύτερου αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Η δε παραπομπή στο ακραίο αυτό χωρίο του Bentham δεν είναι τυχαία, γιατί βρίσκεται στην καρδιά του προβλήματος του ορισμού της ελευθερίας όπως θα δούμε.

Οι θέσεις του Bentham διατυπώνονται σε μια σειρά από πρώιμα έργα του, όπως το *Fragment on Government*, το *Comment on the Commentaries*, και κυρίως το *Anarchical Fallacies*, στο οποίο εξαπολύει μια δριμύεια και κατά μέτωπο επίθεση εναντίον των διακηρύξεων της Γαλλικής Επανάστασης. Οι θέσεις του αυτές παίρνουν πιο σύνθετη μορφή σε μεταγενέστερα έργα όπως το *Of Laws in General*, και το *Constitutional Code*. Η αντίληψη περί ελευθερίας που προτάσσει ο Bentham, εδράζεται καταρχάς στην αντίληψή του για

τη φύση του νόμου και εμφανίζεται μέσα από την κριτική των φυσικών δικαιωμάτων τα οποία αποκαλεί ‘ανοησίες πάνω σε ξυλοπόδαρα’ (“nonsense, upon stilts”) υπαινισσόμενος ότι δεν αποτελούν παρά αποκηνήματα της φαντασίας των φιλοσόφων (Bentham 1838-43, 2:501).

Δικαίωμα και υποχρέωση είναι κατά το Bentham πλάσματα δικαίου, φαντασιακές οντότητες (‘fictitious entities’) που εκφράζουν ωστόσο διαμετρικά αντιθετικές αλλά αλληλένδετες έννοιες. Μόνο ο νόμος έχει πραγματική υπόσταση. Η υποχρέωση παράγεται μέσα από την επιβολή του νόμου. Νόμος και ελευθερία είναι με τη σειρά τους ασυμβίβαστες έννοιες γιατί ο νόμος επενεργεί μόνο στο βαθμό που περιστέλλει την ελευθερία δημιουργώντας καθήκοντα που με τη σειρά τους παράγουν αντίστοιχα δικαιώματα. Μέσα από αυτή την επιχειρηματολογία ο Bentham στοχεύει να ανατρέψει κυρίως τη Λοκιανή παράδοση πολιτικής σχέψης (που μέσω της διδασκαλίας του William Blackstone στο *Commentaries on the Laws of England*, αποτελούσε την νομική ορθοδοξία της εποχής του) η οποία βλέπει την ελευθερία σαν ταυτόσημη ως προϊόν του νόμου. Κατά την κλασική διατύπωση του Locke ‘σκοπός του νόμου δεν είναι να καταργήσει ή να περιορίσει αλλά να διατηρήσει και να διευρύνει την ελευθερία διότι όταν δεν επικρατεί ο νόμος δεν υπάρχει ούτε ελευθερία’ (Locke 1990, II: 57, 126). Σε διαμετρικά αντίθετη τροχιά ο Bentham υποστηρίζει ότι ‘το να πει κανείς ότι ο νόμος αντιτίθεται στη φυσική ελευθερία σημαίνει απλά το να πει ότι είναι νόμος γιατί κάθε νόμος λειτουργεί εις βάρος της ελευθερίας’ (Bentham 1838-43, 3:185 *CW*, *OLG*, 1970: 253).

Ο Bentham δίνει έμφαση στην προτεραιότητα του καθήκοντος έναντι του δικαιώματος γιατί πιστεύει – σε αντίθεση προς τις κρατούσες και σήμερα αντιλήψεις στοχαστών που υπεραμύνονται της προτεραιότητας του δικαιώματος έναντι του καθήκοντος (π.χ. Dworkin 1977: 171-3, Gewirth 1986: 333, 343, Mackie 1984: 171) – ότι η υποχρέωση μπορεί να υφίσταται χωρίς το δικαίωμα αλλά όχι αντιστρόφως (Bentham 1838-43, 3:181, 217). Έτσι καταλογίζει στους οπαδούς των φυσικών δικαιωμάτων μια σειρά από αποπήματα, αφού αγνοούν πως ‘όλα τα δικαιώματα δημιουργούνται εις βάρος της ελευθερίας’ πως ‘δεν υπάρχει δικαίωμα χωρίς αντίστοιχη υποχρέωση’ πως οι νόμοι ως διατυπώσεις της βούλησης του κυρίαρχου έχουν επιτακτικό καταναγκαστικό περιεχόμενο (εξαιρουμένων των νόμων θεσμικής οργάνωσης της πολιτείας) και που στο βαθμό που ισχύουν και επενεργούν στον ίδιο βαθμό ανααιρούν την ελευθερία (Bentham 1838-43, 2:503, 505). Σ’ ορισμένες περιπτώσεις αυτό φαίνεται να ευσταθεί όπως είναι η περίπτωση των ‘επιτρεπτι-

κών νόμων' (permissive laws). Αλλά και αυτό συμβαίνει μόνο φαινομενικά, γιατί στην προκειμένη περίπτωση ο νόμος δημιουργεί ελευθερία μόνο και μόνο επειδή καταργεί προγενέστερο καταναγκαστικό νόμο. Ο Bentham, γνωστός για τη συστηματική επεξεργασία των πιο περίπλοκων εννοιών συνοδευόμενη από παντελή αδιαφορία για τον γλωσσικό καλλωπισμό του έργου του⁶, έχει επίγνωση όσο κανένας των προβλημάτων που αναδύονται από την επιχειρηματολογία του για τα δικαιώματα και πιστεύει ότι τέτοιου τύπου ενστάσεις σε καμία περίπτωση δεν αποδυναμώνουν την θέση του ότι ο νόμος κατά λογική αναγκαιότητα αναιρεί την ελευθερία.

Η απορία του Bentham που σαγήνευσε τον Berlin, ότι δηλαδή αν η δυνατότητα να πράξει κανείς το κακό δεν αποτελεί έκφραση ελευθερίας τότε δεν υπάρχει όνομα για την ελευθερία, απορρέει από την πεποίθηση ότι η ελευθερία εξ' ορισμού υφίσταται μόνο σε κενό κανονιστικού περιεχομένου και κατά συνέπεια σε περιοχές που δεν είναι οριοθετημένο το ορθό από το λάθος, το δίκαιο από το άδικο. Αυτή η αντίληψη απαντά σε πολλούς πολέμους των θεωρών των φυσικών δικαιωμάτων που συχνά θέλησαν να υπογραμμίσουν το γεγονός ότι στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου, δηλαδή πριν από τη σύσταση πολιτικών θεσμών, τα υποκείμενα απολαμβάνουν ελευθερίας και όχι δικαιωμάτων λόγω απουσίας κανόνα δικαίου που να τα θεμελιώνει (Smith 1791: 83, 93-4, Nares 1792: 152, Cooper 1791: 44-5, 48-9, 65, 82, 100). Εδώ ακριβώς έγκειται και η ουσία του αρνητικού περιεχομένου της ελευθερίας. Ο Bentham θεωρεί την ελευθερία ως 'αρνητική' έννοια επειδή υφίσταται μέσω της μη επιβολής νόμου, μέσω της σιωπής του νομοθέτη. Η επιβολή κανονιστικής επιταγής ανεξάρτητα από τη θέση της μέσα στο ιεραρχικό σύστημα δικαίου αποτελεί 'θετική' πράξη που δημιουργεί υποχρεώσεις και κατά προέκταση παράγει αντίστοιχα δικαιώματα. Το δικαίωμα διαφέρει από την ελευθερία στη βάση του ότι στο δικαίωμα του Α αντιστοιχεί η υποχρέωση του Β, ενώ στην ελευθερία του Α αντιστοιχεί η έλλειψη υποχρέωσης του Β απέναντι στον Α.

Αυτή η αναλυτική διάκριση μεταξύ ελευθερίας και δικαιώματος δεν επηρεάζεται από την ωφελμιστική θεωρία του Bentham γιατί η κριτική των δικαιωμάτων δεν ασκείται μέσω αυτής, όπως συχνά πιστεύεται. Το *δόγμα των φυσικών δικαιωμάτων και η αρχή της ωφελιμότητας* κινούνται στο ίδιο επίπεδο και μπορούν να εκληφθούν ως αντίπαλες θεωρησίες μόνο στο βαθμό που και οι δύο αποτελούν κατευθυντήριες δεοντολογικές αρχές που πρέπει να λαμβάνει υπόψη ο νομοθέτης. Η υιοθέτηση της αρχής της ωφελιμότητας όμως δε συνεπάγεται αυτόχρονα την εγκαθίδρυση θετικών δικαιωμάτων

όπως ακριβώς ισχύει και στην περίπτωση των φυσικών δικαιωμάτων. Ο Bentham σαφώς συνέδεσε την κριτική των φυσικών δικαιωμάτων με το θετικό δίκαιο⁷. Ωστόσο η αναλυτική διάκριση μεταξύ ελευθερίας και δικαιώματος δεν εξαντλείται στα πλαίσια του νομικού θετικισμού υπό την έννοια ότι υφίσταται και λειτουργεί ανεξάρτητα από αυτόν.

Η θεωρητική προσέγγιση του Bentham από τον Berlin, που εντελώς σχηματικά σκιαγραφήσαμε, θεωρείται από κορυφαίους νομικούς (Hart 1982: 162) αξεπέραστη ακόμα και σήμερα. Αυτή έδωσε το έναυσμα για την κωδικοποίηση των κατηγοριών των έννομων σχέσεων που στην κοινή γλώσσα αποκαλούνται εν γένει δικαιώματα, αλλά που συνιστούν διακριτές εννοιολογικές κατηγορίες.

Κλασική συμβολή προς αυτή την κατεύθυνση αποτελεί η τυπολογία του N. Hohfeld που διακρίνει τα εξής ζεύγη δικαιωμάτων: δικαίωμα / καθήκον (right / duty), πλεονέκτημα / όχι καθήκον (privilege / no duty), δικαιοδοσία / υπαιτιότητα (power / liability), ασυλία / αδυναμία (immunity / disability) (Hohfeld 1923: 36-64). Οι διακρίσεις αυτές σε πείσμα των προθέσεων του εμπνευστή τους έχουν πλέον αυτονομηθεί και χρησιμοποιούνται κατά κόρον πέρα από τη νομική επιστήμη στο χώρο της πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας (όπου η ηθική επιταγή επέχει αντίστοιχη θέση κανόνα δικαίου).

Στην πραγματική ζωή βέβαια τα διάφορα δικαιώματα (πχ. στην ιδιοκτησία) συνιστούν ένα πλέγμα σχέσεων που εμπίπτουν στις ανωτέρω κατηγορίες του Hohfeld (Becker 1977: 18, 21, Finnis 1980: 201, Munzer 1990: 39) και δεν αποτελούν καθαρή μορφή της όποιας κατηγορίας. Στο πεδίο της θεωρίας, ωστόσο, οι κατηγοριοποιήσεις αυτές είναι σημαντικές και οφείλουν να παραμένουν ευδιάκριτες. Τα δύο πρώτα ζεύγη είναι αυτά που περιέχουν τη διάκριση μεταξύ ελευθερίας και δικαιώματος και που στην πολιτική φιλοσοφία έκαναν έντονα αισθητή την παρουσία τους⁸. Έτσι η βασική διάκριση του Bentham μεταξύ δικαιώματος και ελευθερίας διεισδύει στη σύγχρονη φιλοσοφία και βρίσκει ακριβείς αντιστοιχίες σ' αυτό που ο Hohfeld αποκαλεί 'δικαίωμα' (right) σε αντιδιαστολή προς το 'προνόμιο' (privilege), ο Hart 'δικαίωμα απαίτησης' (claim-right) σε αντιδιαστολή προς το 'δικαίωμα' (right), ή ο Raphael 'δικαίωμα ενέργειας' (right of action) σε αντιδιαστολή προς το 'δικαίωμα απολαβής' (right of recipience) και ούτω κάθε εξής (Hart 1955: 172, Raphael 1967: 56-7).

Τώρα το πρόβλημα που ανακύπτει είναι το εξής: Ο Bentham ορίζει την ελευθερία ως αρνητική ιδέα ακριβώς επειδή παράγεται αρνητικά, δηλαδή λαμβάνει χώρα εξαιτίας της μη υπάρξεως υποχρέωσης και κατ' επέκταση μη

υπάρξεως του γενεσιουργού της υποχρέωσης κανόνα δικαίου. 'Liberty', 'right of action', 'right' (εν αντιθέσει προς το 'claim-right'), 'privilege', είναι όροι που υπογραμμίζουν ακριβώς αυτό το γεγονός, δηλαδή αυτή την αρνητική διάσταση του ορισμού της ελευθερίας. Ωστόσο αυτός ο ορισμός της ελευθερίας ως αρνητικής ιδέας υπό αυτή την έννοια που στοιχειοθετεί την αντίληψη του Bentham και που επιδοκιμάζει ο ίδιος ο Berlin δεν ταυτίζεται διόλου με αυτό που ο Berlin αποκαλεί αρνητική ελευθερία ή με αυτό που γενικά επικράτησε να αποκαλείται αρνητική ελευθερία σήμερα. Ο όρος 'αρνητική ελευθερία' είναι πολύ πιο περιεκτικός, θεωρητικά ανακριβής και εν δυνάμει χασομικός, μια που επιτείνει τη σύγχυση που πηγάζει από το διττό αν όχι πολλαπλό σημείο αναφοράς των όρων 'αρνητική' και 'θετική'.

Για παράδειγμα, ο όρος αρνητική/ό μπορεί να αναφέρεται είτε στην απουσία υποχρέωσης είτε στην παρουσία υποχρέωσης μη παρέμβασης (non-interference) δηλαδή είτε στην ιδέα της ελευθερίας ως αρνητικής έννοιας, είτε στην ιδέα του δικαιώματος με αρνητικό περιεχόμενο που αναλύεται στην παρουσία αντίστοιχης υποχρέωσης παράλειψης δηλαδή εν προκειμένω μη παρενόχλησης. Αυτό είναι εκείνο που συχνά αποκαλείται αρνητική ελευθερία, που με τους όρους του Bentham ωστόσο αποτελεί κατάσταση που παράγεται θετικά μέσω της επιβολής και όχι της απουσίας του νόμου (Rosen 1990: 8). Αντιστοίχως, ο όρος 'θετική/ό' μπορεί ν' αναφέρεται είτε στην παρουσία υποχρέωσης πράξης ή παράλειψης δηλαδή στην έννοια του δικαιώματος, είτε στη μορφή της αντίστοιχης του δικαιώματος υποχρέωσης προς πράξη (αλλά όχι προς παράλειψη). Στη δεύτερη περίπτωση υπάρχει και το πρόβλημα που αφορά στο περιεχόμενο της πράξης καθ'αυτήν, πρόβλημα που συνδέεται με τη συζήτηση περί 'κοινωνικών δικαιωμάτων' που έχουν τη μορφή θετικών παροχών. Έτσι η υποχρέωση προς πράξη μπορεί να είναι 'θετική' παροχή υπό διαμετρικά αντίθετες έννοιες, δηλαδή η θετική παροχή μπορεί ν' αναφέρεται απλά στην εκτέλεση της υποχρέωσης (Gewirth 1986: 341) που απορρέει από ένα δικαίωμα, ή μπορεί να νοείται ως παροχή οικονομικών πόρων (Barry 1990: 149).

Η αμφισημία είναι εμφανής αν αναλογισθεί κανείς ότι όταν ο Raphael αποκαλεί το δικαίωμα καθ'αυτό ως 'δικαίωμα απολαβής' (right of recipience) – σε αντιδιαστολή με την ελευθερία την οποία αποκαλεί 'δικαίωμα ενέργειας' (right of action)⁹– η 'απολαβή' αναφέρεται απλά και μόνο στο γεγονός ότι ανεξάρτητα από το περιεχόμενό του κάθε δικαίωμα ως τέτοιο, αντίθετα από την ελευθερία, συνεπάγεται αξίωση που προσδιορίζει τη συμπεριφορά του φορέα της αντίστοιχης υποχρέωσης και τίποτα περισσότερο. Έτσι πα-

ρατρειεί ότι όταν δεν είμαι απλά ελεύθερος αλλά έχω δικαίωμα σε κάτι, αυτό σημαίνει ότι έχω αξίωση να μου αποδοθεί αυτό το κάτι, 'έστω και αν αυτό το κάτι είναι η παροχή'¹⁰ να μην παρενοχληθώ' (Raphael 1967: 56). Βλέπουμε χαρακτηριστικά ότι η μη παρενόχληση (κλασική περίπτωση αυτού που αποκαλείται αρνητική ελευθερία) που θεμελιώνεται μέσω θέσπισης δικαιωμάτων περιγράφεται ήδη ως μορφή παροχής στο δικαιούχο (όπως δηλαδή περιγράφονται τα κοινωνικά δικαιώματα σε ένα άλλο πλαίσιο συζήτησης). Και αυτό γιατί ο συγγραφέας εστιάζει τη συζήτηση στην αντιπαράθεση ελευθερίας και δικαιώματος και όχι στο περιεχόμενό τους, όπου το δικαίωμα ως τέτοιο – σε αντίθεση με την ελευθερία – προϋποθέτει μια σχέση παροχής και απολαβής, έστω και αν αυτό που παρέχεται είναι η μη παρέμβαση.

Θα μπορούσε κανείς να πολλαπλασιάσει τα παραδείγματα αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο οι όροι θετικό/ή και αρνητικό/ή νοηματοδοτούνται από το κατά περίπτωση πλαίσιο αναφοράς τους. Υπό αυτό το πρίσμα το δικαίωμα ιδιοκτησίας μπορεί να αποκαλείται 'πιο θετικό' σε σχέση με άλλα ατομικά δικαιώματα (Stoljar 1984: 100), όπως επίσης και το δικαίωμα πολιτικής συμμετοχής – το οποίο με τη σειρά του συχνά αντιδιαστέλλεται προς τα θετικά κοινωνικά δικαιώματα (Gould 1990: 82) – να αποκαλείται και αυτό θετικό (Thomas 1977: 113, 117, Raphael 1967: 59) κ.ο.κ.

Αυτό το πολλαπλό πλαίσιο αναφοράς των όρων θετικό και αρνητικό έχει και ορισμένες θεωρητικές πλευρές με μεγαλύτερη πρακτική σημασία. Περνώντας από την προβληματική που εκλαμβάνει ως κριτήριο την ύπαρξη ή μη υποχρέωσης στην προβληματική που αναφέρεται στο περιεχόμενο μιας θετικής υποχρέωσης (δηλαδή υποχρέωσης προς πράξη), είναι δύσκολο να θεωρήσουμε λογικά συνεκτική τη διάκριση μεταξύ υποτιθέμενα 'φιλελεύθερων' αρνητικών δικαιωμάτων και υποτιθέμενα 'σοσιαλιστικών' ή 'κολεκτιβιστικών', θετικών ή κοινωνικών δικαιωμάτων. Ενδεχομένως – ή μάλλον σίγουρα – υπάρχουν άλλα κριτήρια γι' αυτή τη διάκριση, αλλά αυτά είναι όντως άλλα. Για παράδειγμα η απαίτησή μου να πληρωθώ με την προσκόμιση ενός γραμματίου (κλασικού τύπου φιλελεύθερο δικαίωμα που εγγυάται την ασφάλεια των συναλλαγών) θεμελιώνει αξίωση έναντι του φορέα της συγκεκριμένης υποχρέωσης να προβεί σε 'θετική' πράξη εξόφλησης. Το ίδιο και η αξίωσή μου έναντι του γείτονα να εγείρει φράχτη για να μην καταστρέφεται ο κήπος μου από το ποδόσφαιρο που παίζουν τα παιδιά του. Κανείς δε θα αρνούταν ότι και τα δύο παραδείγματα εμπίπτουν στην κατηγορία των αρνητικών φιλελεύθερων δικαιωμάτων που υλοποιούνται με 'θετικές' ενέργειες των φορέων της υποχρέωσης. Της ίδιας φύσης 'θετική' ενέργεια ωστόσο θεμελιώνει

η αξίωση να μου πληρωθούν τα δίδακτρα αν δεν έχω χρήματα ή να μου παρασχεθεί κατάλυμα, διατροφή κ.λπ. Η συλλογιστική που θεμελιώνει αυτή την απαίτηση διαφέρει, αλλά το διαξενκτικό σχήμα θετικό - αρνητικό δε φωτίζει διόλου αυτή τη διάκριση. Εγείρω την αξίωση για θετική ενέργεια όπως και στην προηγούμενη περίπτωση των κλασικών φιλελεύθερων δικαιωμάτων. Που έγκειται η διαφορά; Απλά και μόνο στο ότι στην περίπτωση των κοινωνικών δικαιωμάτων δεν υπάρχει αντίστοιχη υποχρέωση συγκεκριμένου φορέα και γι' αυτό δεν μπορώ να τα εγείρω κατά συγκεκριμένους εξατομικευμένου αποδέκτη ώστε να είναι εκτελεστά. Αν μπορούσα δεν υπάρχει *prima-facie* λόγος να μη μετέπιπταν αυτοδικαίως στην κατηγορία των κλασικών αρνητικών δικαιωμάτων γιατί δε θα διαφοροποιούνταν από την απαίτηση να μου εξοφληθεί το γραμμάτιο. Κατά συνέπεια για τα κοινωνικά δικαιώματα ισχύει περίπου η ίδια επιχειρηματολογία που επικαλούνταν οι πολέμοι των φυσικών δικαιωμάτων (φυσικών δικαιωμάτων που, ας σημειωθεί, μπορεί να είναι ακριβώς τα λεγόμενα αναφαίρετα κλασικά δικαιώματα στη ζωή και ιδιοκτησία, δηλαδή δικαιώματα συμβατικά θεωρούμενα ως αμιγώς φιλελεύθερου τύπου). Έτσι από αυτή τη σκοπιά τα κοινωνικά δικαιώματα αποκτούν την ίδια υφή με τα υποτιθέμενα φυσικά δικαιώματα (είτε πρόκειται για κλασικά φιλελεύθερα δικαιώματα είτε όχι) και αποτελούν απλώς θεμιτές ή μη παραινέσεις για τη δικαϊκή αναγνώρισή τους, δηλαδή *αποτελούν λόγους για θέσπιση δικαιωμάτων και όχι δικαιώματα καθανά*.

Αν αγνοώντας τα ανωτέρω εκλάβουμε ως κριτήριο αντιδιαστολής μεταξύ κλασικών και κοινωνικών ατομικών δικαιωμάτων την άποψη ότι τα κοινωνικά δικαιώματα δεν είναι αυθεντικά και γνήσια επειδή σχετίζονται με την οικονομική ευρωστία του κράτους και συνεπάγονται γενναίες δαπάνες, (Cranston 1967: 50-1, Ρίζος 1991: 173), μπορεί κανείς να αντιτείνει ότι τα έξοδα αμυντικής θωράκισης μιας χώρας υπερτερούν των εξόδων για την παροχή παιδείας ή κάποιο άλλο κοινωνικό αγαθό. Αυτό όμως δεν καθιστά μη γνήσιο το δικαίωμα στη ζωή. Μια πιο ενδιαφέρουσα οπτική είναι η αποδοχή ότι τα λεγόμενα κλασικά ατομικά δικαιώματα έχουν από τη φύση τους πεπερασμένο χαρακτήρα, ενώ τα κοινωνικά δικαιώματα είναι *in principle* εγγενώς απεριόριστα, έστω και αν συγκυριακά τα δεύτερα συνεπάγονται μικρότερο κόστος από τα πρώτα.

Η συχνή αναφορά σε αρνητικά και θετικά δικαιώματα και ελευθερίες έχει πολλαπλό κατά περίπτωση περιεχόμενο. Ωστόσο, η μέχρι τώρα παρουσίαση πρέπει να έχει καταστήσει τουλάχιστον σαφές ότι η ελευθερία ως αρνητική έννοια δεν πρέπει να ταυτίζεται με αυτό που αποκαλείται εν γένει

αρνητική ελευθερία. Το πρόβλημα δεν είναι απλά λεκτικό ούτε είναι αντιφατικό να χρησιμοποιούνται οι δύο εκφράσεις ως συνώνυμα με την προϋπόθεση ότι ορίζονται και με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή ότι η ελευθερία υφίσταται αρνητικά μέσω της σιωπής του νόμου (και όχι της προστασίας της δια του νόμου). Ωστόσο στην περίπτωση που η αρνητική ελευθερία δε συμπίπτει με αυτή την έννοια, τότε σημαίνει ότι το πεδίο ανεμπόδιστης λειτουργίας του ατόμου δημιουργείται μέσω θέσπισης δικαιωμάτων που εγείρουν αξιώσεις μη παρέμβασης, δηλαδή δια της παρουσίας του νόμου. Με άλλα λόγια, η ελευθερία ως αρνητική έννοια αποτελεί τη συνέχιση του καθεστώτος φυσικής κατάστασης στα πλαίσια της κοινωνικής συμβίωσης και προϋποθέτει περιορισμένο κράτος. Προϋποθέτει δηλαδή περιοχές ή τμήματα της κοινωνικής δραστηριότητας που ο νομοθέτης θέλει να αγνοεί και δεν προστατεύει. Υπό αυτή την οπτική ο θεσμός της ιδιοκτησίας δεν αποτελεί έκφραση ή μορφή της ελευθερίας υπό αρνητική έννοια. Το ότι η ιδιοκτησία προϋποθέτει τη μη παρέμβαση τρίτων είναι αδιάφορο γιατί αυτή δημιουργείται μέσω θέσπισης καθηκόντων μη παρέμβασης (και αυτή η λογική σχέση δεν αλλάζει αν περάσουμε από το θετικό στο υπερ-θετικό δίκαιο και δεχθούμε ότι δικαιώματα ιδιοκτησίας απλά 'αναγνωρίζονται' γιατί προϋπάρχουν της δικαϊκής θεοσιπής τους).

Η επίγνωση του γεγονότος ότι αυτό που καταχρηστικά αποκαλείται ελευθερία παράγεται στην πολιτική κοινωνία μέσα από τη θετική παρουσία του νόμου, οδήγησε τον Bentham στο να αντικαταστήσει την αρχή της ελευθερίας με την αρχή της ασφάλειας (security) –έννοια που δανείστηκε από τον Montesquieu (1989: 157, 188)– για να εκφράσει με θεωρητική συνέπεια προβληματικές που άλλοι στοχαστές εξακολουθούσαν να τις προσεγγίζουν μέσα από την εννοιολογική κατηγορία της αστικής¹¹ ελευθερίας (civil liberty). Ωστόσο η έννοια της ασφάλειας που υιοθετεί ο Bentham (που σαφώς υφίσταται ή εξυπνοείται ακόμα και σε κάθε θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου) του παρέχει τη δυνατότητα να εξέλθει από το θεωρητικό αδιέξοδο των στοχαστών που υιοθετούν μεν την αρχή της ελευθερίας ως αρνητικής έννοιας, αλλά μέσω αυτής προσπαθούν να διατυπώσουν το αίτημα της ασφαλούς προστασίας του ατομικού χώρου στα πλαίσια της πολιτικής κοινωνίας. (Rosen 1983 και 1992: Α' μέρος, Molivas 1994: 271-285, πρβλ. Pettit 1997, 61-62, 65). Είναι δε χαρακτηριστικό ότι το γεγονός ότι ο Bentham (αν και το έκανε για καθαρά αναλυτικούς λόγους) απέρριψε την αρχή της ελευθερίας ως κατάλληλου εργαλείου να εκφράσει τις δικαϊκές σχέσεις προστασίας του ατόμου απέναντι στην αυθαιρεσία της εξουσίας ή άλλων ατόμων,

ήταν επαρκής λόγος για να καταταχθεί αδικώς από τον Χαλένυ στο στρατόπεδο των αυταρχικών και μη φιλελεύθερων στοχαστών του 19ου αιώνα (Rosen: 1987).

Η ιστορική οπτική

Αν υποτεθεί ότι η επιχειρηματολογία του Berlin καταδεικνύει την ιστορική συνάφεια μεταξύ θετικής ελευθερίας και ολοκληρωτικής, κολεκτιβιστικής, εθνικιστικής ή πάντως μη φιλελεύθερης αντίληψης οργάνωσης της πολιτικής κοινωνίας, η ιστορική επισκόπηση που στηρίζει αυτή τη θέση είναι μονοδιάστατη ή τουλάχιστον ελλιπής ως προς την πληρότητα της παρουσίας. Συγκεκριμένα ιστορικά παραδείγματα ανατρέπουν τη συλλογιστική του Berlin. Αλλά ακόμα και στην περίπτωση που αυτά συνηγορούν υπέρ της ερμηνευτικής του προσέγγισης, οι ομοιότητες ενίοτε είναι επιφανειακές γιατί το πλαίσιο συζήτησης μέσα στο οποίο λαμβάνουν χώρα εκφράσεις που εκ πρώτης όψεως δικαιώνουν την ερμηνεία του Berlin είναι διαφορετικό από αυτό που ο ίδιος παρουσιάζει. Σχηματικά θα μπορούσε να παρατηρηθεί ότι ενώ ο Berlin άντλησε τον ορισμό της ελευθερίας από στοχαστές του 17ου και 18ου αιώνα, τον πλαισίωσε κυρίως με τις θεωρητικές αναζητήσεις του 19ου και κυρίως μέσα από την προγραμματική του αντίθεση στον Hegel, γεγονός που φόρτισε αρνητικά την έννοια της θετικής ελευθερίας ως έννοιας εγγενώς μη φιλελεύθερης.

Η αναγωγή σ' ένα ανώτερο εαυτό, που επικαλούνται συχνά οι θιασώτες της έννοιας της θετικής ελευθερίας κατά τον Berlin, δεν έχει αναγκαστικά ούτε ιστορικά είχε πάντα ολοκληρωτικές προεκτάσεις. Η έννοια του 'ανώτερου' ή 'πραγματικού' εαυτού μπορεί πλέον να φέρνει συνειρμικά στο νου τον Hegel και τον Πανγερμανισμό, αλλά έχει και πιο αθώες πλευρές που δεν είναι εξίσου γνωστές και θα προσπαθήσω στη συνέχεια να αναδείξω. Σε πολλές περιπτώσεις ο Berlin αποδέχεται ότι η έννοια της ανώτερης βούλησης δεν οδηγεί αναγκαστικά στον ολοκληρωτισμό, αλλά ενώ σαφώς δεν υιοθετεί εξολοκλήρου την άποψη ότι ιστορικά οδήγησε πάντοτε προς αυτή την κατεύθυνση, η επιχειρηματολογία του την προϋποθέτει στο μεγαλύτερο μέρος της, αν και παραμένει ασαφής ως προς τον επιμερισμό των ευθυνών των στοχαστών που επικρίνονται (πχ. 147, 148, 152).

Πρέπει να ληφθεί υπόψη, ωστόσο, ότι η ερμηνεία του Berlin, αποτελεί αντίδραση ενός Εβραίου διανοούμενου που διασχίζει τον 20ο αιώνα παρατηρώντας ή βιώνοντας τα φαινόμενα του ναζισμού, φασισμού, εθνικής κά-

θαρσης, στρατοπέδων συγκέντρωσης, κομμουνισμού, όπου η βία καθαγιαζέται στο όνομα ανώτερων σκοπιμοτήτων τις οποίες αν το άτομο δεν τις αντιλαμβάνεται σημαίνει ότι δε γνωρίζει την 'πραγματική' του θέληση. Υπό αυτό το πρίσμα οι ιδέες του Berlin αποτυπώνουν με ακρίβεια αυτή τη μεταμόρφωση ή διαστρέβλωση των εννοιών όπου η ελευθερία εξομοιώνονταν με την εξουσία, μια υπέρτερη λογική ή την ιστορική αναγκαιότητα. Ο Berlin, ωστόσο, προέβη σε πολύ μεγαλύτερης κλίμακας γενικεύσεις που τις απορρόφησε μέσα στο ενιαίο ερμηνευτικό του σχήμα.

Ας πάρουμε για παράδειγμα τον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύει ο Berlin τη θεωρητικά γόνιμη περίοδο των δύο μεγάλων επαναστάσεων του 18ου αιώνα:

Η ελευθερία αντί να είναι αντίθετη με την εξουσιαστική αρχή εξομοιώνεται ουσιαστικά με αυτή. Αυτή είναι η γλώσσα όλων των διακηρύξεων των δικαιωμάτων του ανθρώπου κατά τον 18ο αιώνα καθώς και όλων αυτών που βλέπουν την κοινωνία ως ένα σχέδιο φτιαγμένο σύμφωνα με τους λογικούς νόμους του σοφού νομοθέτη ή της φύσης ή της ιστορίας ή του Υπέρτατου Όντος (148).

Αυτός είναι ο τύπος της γενίκευσης που συχνά επιχειρεί ο Berlin παρασυρόμενος από την αντι-Χεγγελιανή πολεμική του. Δε χωράει αμφιβολία ότι στην πλειονότητα των περιπτώσεων τόσο οι υπέρμαχοι όσο και οι πολέμιοι των διακηρύξεων και των επαναστάσεων συχνά ταύτιζαν σε κάποιο σημείο της επιχειρηματολογίας τους την ελευθερία με το νόμο, δηλ. με τη θεμιτή εξουσιαστική επιταγή. Για ευνόητους λόγους, οι μεν πρώτοι την ταύτιζαν με τον υπερ-θετικό νόμο, οι δεύτεροι με το θετικό νόμο (αντιστοιχίες που άλλαξαν μετά την εδραίωση της Γαλλικής επανάστασης). Ωστόσο αυτή η ταύτιση δεν έχει καμία σχέση με την πορεία του Υπέρτατου Όντος ή την σύλληψη της κοινωνίας ως του πλάνου του σοφού νομοθέτη. Εντάσσεται και αποτελεί μέρος της επιχειρηματολογίας του κοινωνικού συμβολαίου, μιας από τις κύριες παραδόσεις της πολιτικής σκέψης η απήχηση της οποίας κορυφώθηκε κατά τον 18ο αιώνα¹².

Η παράδοση του κοινωνικού συμβολαίου πέρα από τις ποικιλίες και τις αποχρώσεις που σε μερικές περιπτώσεις είναι οριακού τύπου όπως στο Rousseau – σε γενικές αρχές προσβλέπει στην οργάνωση της πολιτικής κοινωνίας (και όχι της κοινωνίας, τουλάχιστον πριν από τη δημοσίευση του *Agrarian Justice* του Thomas Paine) σε ορθολογική βάση αλλά με το στοιχείο της συναίνεσης των ενδιαφερομένων να πρωτανεύει στο βαθμό που δε θέλει να εξοκειλεί σε νομιμοποίηση ωφελμιστικού τύπου. Το πρόβλημα για όλες αυτές τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου είναι με ποιο τρόπο γίνεται το

πέραςμα από την ελευθεριότητα της ανομίας που επικρατεί στην υποτιθέμενη φυσική κατάσταση στην ασφαλή απόλαυση των κοινωνικών αγαθών. Αυτή η ασφαλής απόλαυση συνεπάγεται ορισμένους αυταπόδεικτους κανόνες συμβίωσης στους οποίους κάθε άτομο συναινεί και τους αναγνωρίζει ως δεσμευτικούς γιατί διασφαλίζουν την ελευθερία του σε συνθήκες πολιτικής κοινότητας. Είναι σε αυτό το σημείο που γίνεται η ταύτιση των εννοιών της ελευθερίας και του νόμου. *Αν υπάρχει κάποιο πρόβλημα σ' αυτού του τύπου τις συλλογιστικές αυτό ανάγεται πιο συγκεκριμένα στη σύγκυση μεταξύ ελευθερίας, δικαϊώματος και ωφελιμότητας*¹³ και όχι στην εκλογίκευση της πορείας του Υπέρτατου Όντος και τους άλλους λόγους που αναφέρει ο Berlin ερμηνεύοντας τη σκέψη του 18ου αιώνα μέσα από την οπτική του Hegel¹⁴. Για παράδειγμα η πίστη του Priestley στην επικείμενη ανάσταση των νεκρών και τη Δευτέρα Παρουσία ως μέρος του Θείου σχεδίου, επιδρά ενδεχομένως στην επιστημονική του αντίληψη για την υλική υφή της ψυχής και όχι εμφανώς στην πολιτική του σκέψη. Στο βαθμό δε που υφίσταται κάποια συνάφεια μεταξύ πολιτικών και θεολογικών αντιλήψεων μπορεί κανείς να αντιπροτείνει παραδείγματα μέσα από τους κόλπους των Rational Dissenters όπου η προσπάθεια εκλογίκευσης της πορείας του Υπέρτατου Όντος αποτελεί προάγγελο πολιτικού φιλελευθερισμού και όχι το αντίθετο¹⁵.

Τα κείμενα των θεωρητικών της Αμερικανικής και Γαλλικής επανάστασης που ευαγγελίζονται εμφατικά την έννοια της αυτοκυβέρνησης και του αυτοκαθορισμού ως την πιο αυθεντική μορφή ελευθερίας δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο κριτικής του τύπου που εξαπολύει συλλήβδην ο Berlin για όσους ασπάζονται αυτό που αποκαλεί θετική ελευθερία. Αντίθετα με ότι συνέβη αργότερα, οι έννοιες αυτές όπως χρησιμοποιούνται εκείνη την εποχή δεν υποστασιοποιούνται σε ολοκληρωτικές οντότητες που καταβροχθίζουν το άτομο. Ο λόγος είναι ότι οι θεωρήσεις αυτές των άγγλων ριζοσπαστών εκπορεύονται και αναπτύσσονται μέσα στο πλαίσιο αυτού που αποκλήθηκε 'δικαίωμα ατομικής κρίσης' (right of private judgment)¹⁶, μια προβληματική που άνηθε πρωταρχικά στο επίπεδο κατοχύρωσης της ελευθερίας θρησκευτικής συνείδησης για να προεκταθεί στη συνέχεια στο πολιτικό επίπεδο θεμελιώνοντας το δικαίωμα πολιτικής συμμετοχής.

Το δικαίωμα ατομικής κρίσης λειτουργεί σ' αυτές τις προσεγγίσεις ως το υπέρτατο ηθικό καθήκον συνυφασμένο με την ουσία του ανθρώπου και επιτάσσει το ίδιο το υποκείμενο να είναι ο δημιουργός και φορέας των επιλογών του, χωρίς να μπορεί να απεμπολήσει αυτό το δικαίωμα και καθήκον παρά μόνο αναιρώντας τη φυσική / ηθική του υπόσταση. Η προβληματική αυτή εν

μέρει σχετίζεται με την αέναη διαμάχη μεταξύ ελεύθερης βούλησης και προκαθορισμού θεολογικής ή ψυχολογικής απόχρωσης. Αποτελεί μια προσπάθεια ενδεχομένως όχι ιδιαίτερα επιτυχημένη σε καθαρά φιλοσοφικό επίπεδο με στόχο να υπογραμμιστεί όσο πιο αυθεντικά γίνεται ότι η πεμπουσία του ανθρώπου έγκειται στην ελευθερία με την πιο γνήσια μορφή του όρου που προϋποθέτει ελευθερία ακόμα και απέναντι στο Δημιουργό του. Έτσι η έννοια του εαυτού (self), να μην συνδέεται με το Λόγο και τη βούληση ή το 'αυτεξούσιον' και αντιδιατέλλεται προς τα πάθη, αλλά ο διάχυτος ηθικός ατομικισμός δεν αφήνει περιθώρια εισαγωγής ενός υπερθετικού εκφραστή της ατομικής βούλησης, χωρίς να αναιρείται ολόκληρη η επιχειρηματολογία. Εδώ έγκειται το κρίσιμο σημείο, διότι η δυνατότητα παρερμηνείας και 'μαγικής μεταμόρφωσης' της ελευθερίας στο αντίθετο της οφείλεται στο ότι στα πλαίσια μιας θεωρίας είναι νοητός και ανεκτός ο ισχυρισμός ότι κάποιος μπορεί να προβεί στην αυθεντική ερμηνεία της θέλησης τρίτου ατόμου και να την υποκαταστήσει χωρίς υποτίθεται να επιβάλλει κάποια αλλότρια βούληση. Χωρίς τη δυνατότητα εισαγωγής αυτού του στοιχείου η κριτική του Berlin παραμένει αστήριχη.

Όταν οι ανωτέρω παραδοχές μεταφράζονται σε πολιτικούς όρους αναδύεται ένας πολιτικός φιλελευθερισμός όπου η ηθική τελείωση του ατόμου προϋποθέτει την ανεμπόδιστη έκφραση των απόψεών του σε όλα τα επίπεδα, μια μορφή της οποίας είναι και η πολιτική συμμετοχή. Η ατομικιστική προοπτική δεν κινδυνεύει έτσι μέσα από την πολιτική συμμετοχή. Το ηθικό καθήκον για διαρκή έρευνα στη διαδικασία μόρφωσης και έκφρασης της ατομικής κρίσης αφενός θεμελιώνει δικαιώματα μη παρέμβασης έναντι τρίτων ώστε να μην παρεμποδίζεται η εκτέλεση του καθήκοντος¹⁷ και αφετέρου δεν απεμπολείται στο όνομα ενός ανώτερου ιδανικού εξωγενώς καθορισμένου. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο ο ανώτερος, ιδεώδης, ιδεατός, ή όπως αλλιώς εαυτός συνυφασμένος με το λόγο ή τη βούληση, δεν αποτελεί πρόπλασμα και προϋπόθεση ολοκληρωτισμού αλλά πρόταγμα για ατομική ηθική τελείωση σε κοινωνικό πλαίσιο μέσα από ατομική προσπάθεια που δεν υποκαθίσταται. Δεν υπάρχει τίποτα παράδοξο στην παραδοχή ότι το άτομο με τις δικές του δυνάμεις και φώτα οφείλει να πασχίσει να πραγματώσει έναν ανώτερο εαυτόν, δηλ. τον εν δυνάμει εαυτό του. Η ιδέα καθαρτή είναι ουδέτερη και νοηματοδοτείται από το πλαίσιο αναφοράς της (Lukes 1973: 71).

Στο πλαίσιο αυτής της προσπάθειας ηθικής τελείωσης είναι προτιμότερο κανείς να σφάλει παρά να πράξει το ορθό επαφιόμενος στην καθοδήγηση ή χειραγώγηση των άλλων. Σημασία έχει η διαδικασία της προσπάθειας και

όχι το βέλτιστο αποτέλεσμα ή σύλληψη του ορθού. Και αυτή η αντίληψη συνιστά τομή. Αποτελεί ένα καιρίο συστατικό του δόγματος των φυσικών δικαιωμάτων που διακρίνεται με σαφήνεια στη διαδικασία απαγκίστρωσης και αυτονομίας τους από την παράδοση του φυσικού νόμου από την οποία κατάγονται. Είναι μέσω αυτής της αντίληψης που γίνεται πλέον νοητό το δικαίωμα του λάθους που εκφράζεται στην αντίθεση *the right to do wrong* και που στους κόλπους του παραδοσιακού φυσικού δικαίου θα αποτελούσε ασύλληπτο βιασμό της λογικής.

Δεδομένων των ασφαλιστικών δικλίδων στις επιμέρους θεωρίες που αποκλείουν τη δυνατότητα υποκατάστασης της ατομικής βούλησης, δεν ξενίζει το γεγονός ότι οι ηθικές παραινέσεις που απαντά κανείς σε συγγράμματα ηθικοπλαστικού χαρακτήρα δεν αλλοιώνουν τον πολιτικό φιλελευθερισμό των ιδίων των συγγραφέων όπως αναδύεται μέσα από τα πολιτικά τους συγγράμματα. Για όλες αυτές τις ιδέες μπορεί κανείς να επικαλεστεί ανάμεσα σε πολλούς άλλους τη χαρακτηριστική περίπτωση του Richard Price¹⁸ ο οποίος υπήρξε από τους ιδεολογικούς μέντορες της Αμερικανικής και Γαλλικής επανάστασης, προάγγελος του Kant (οπαδού της θετικής ελευθερίας κατά τον Berlin) στο φιλοσοφικό επίπεδο, του Thomas Paine (οπαδού της αρνητικής ελευθερίας) στο πολιτικό επίπεδο¹⁹, αλλά και οπαδός της 'θετικής' ελευθερίας. Ο Price άσκησε μια τεράστια επίδραση στη διαμόρφωση των επαναστατικών ιδεών ως διατρεπής φιλόσοφος αλλά κυρίως ως γενικά αποδεκτός ηγέτης των Rational Dissenters, του πνευματικά πιο πρωτοπόρου και κοινωνικά δυναμικότερου κοινωνικού στρώματος της Αγγλίας.

Είναι ωστόσο εξίσου σαφές ότι το ιδεολογικό ρεύμα που γέννησε ή κάλυψε ιδεολογικά τις δύο μεγάλες επαναστάσεις των νεότερων χρόνων και που επηρέασε τα μέγιστα τις σύγχρονές μας αντιλήψεις περί ελευθερίας και πολιτειακής οργάνωσης, δεν αποτελεί ενιαίο ιδεολογικό μόρφωμα, αλλά διαπερνάται το ίδιο από εσωτερικές εντάσεις που αποχρυσταλλώνουν διαφορετικά διαφορετικές προσεγγίσεις. Έτσι πέρα από την ηθική διάσταση της ελευθερίας που σκιαγραφήσαμε ανωτέρω, υφίσταται και η εργαλειακή της προσέγγιση που εκπροσωπείται καλύτερα από κάθε άλλο από τον Joseph Priestley. Η διττή αυτή προσέγγιση της ελευθερίας (στην ηθική και εργαλειακή της διάσταση) αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της ιστορίας του φιλελευθερισμού (Raz 1986: 7) και είναι ένας από τους λόγους που η έννοια της αυτονομίας που πηγάζει από την αντίληψη της ελευθερίας ως εγγενούς αγαθού βρίσκεται στο επίκεντρο του φιλελευθερισμού (Lukes 1973: 56).

Ας δούμε όμως πρώτα τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει ο Berlin αυτή

τη σχέση μεταξύ δημοκρατίας (δηλαδή πολιτικής ελευθερίας) και ατομικής ελευθερίας. Όπως στο εννοιολογικό πεδίο ο Berlin υποστηρίζει ότι η ελευθερία πρέπει σαφώς ν' αντιδιαστέλλεται προς την έννοια του αυτοκαθορισμού (ή την επίτευξη όποιου επιθυμητού αγαθού όπως δικαιοσύνη και ευτυχία), στο πολιτικό πεδίο υποστηρίζει κατ' αναλογία ότι ένα φιλελεύθερο πολίτευμα δεν είναι κατ' ανάγκη πολιτική δημοκρατία. Ο φιλελεύθερος χαρακτήρας ενός πολιτεύματος έγκειται στην έκταση της ελευθερίας που παρέχει, ενώ ο δημοκρατικός χαρακτήρας του ανάγεται στη μορφή περιορισμού της. Η ουσιασής αυτή διάκριση αποτελεί απλά λογική προέκταση της αντίληψης περί ελευθερίας που υιοθετεί ο Berlin. Προχωράει όμως ένα βήμα παραπέρα για να αναιρέσει την όποια αιτιακή σχέση μεταξύ δημοκρατίας και ατομικών ελευθεριών, ή με άλλους όρους μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας:

... η ελευθερία υπό αυτή την έννοια δεν είναι ασυμβίβαστη με μερικά είδη αυταρχισμού, ή τέλος πάντων με την έλλειψη αυτοκυβέρνησης. ... Η ελευθερία υπό αυτή την έννοια δεν είναι συνδεδεμένη με τη δημοκρατία ή την αυτοκυβέρνηση. Η αυτοκυβέρνηση συνολικά παρέχει περισσότερες από άλλα καθεστώτα εγγυήσεις διασφάλισης των ατομικών ελευθεριών και ως τέτοια πολλοί φιλελεύθεροι έχουν υπεραμυνθεί αυτής. Αλλά δεν υφίσταται αναγκαία σχέση μεταξύ ατομικής ελευθερίας και δημοκρατικής διακυβέρνησης. Η απάντηση στο ερώτημα 'Ποιος με κυβερνά' είναι λογικά διακριτή από την απάντηση στο ερώτημα 'Σε ποιο βαθμό η κυβέρνηση επεμβαίνει στη ζωή μου' ... Η σχέση μεταξύ δημοκρατίας και ατομικής ελευθερίας είναι πολύ πιο χαλαρή από όσο πιστεύουν πολλοί οπαδοί και των δύο. Η επιθυμία να κυβερνώ τον εαυτό μου ή τέλος πάντων να μετέχω στη διαδικασία μέσω της οποίας ελέγχεται η ζωή μου μπορεί να αποτελεί μια βαθειά ανάγκη όπως και η επιθυμία της ελευθερης περιοχής δράσης και είναι ίσως ιστορικά παλαιότερη. Αλλά δεν είναι επιθυμία για το ίδιο πράγμα. Και είναι, πράγματι, τόσο διαφορετικές όσο να έχει τελικά οδηγήσει στη μεγάλη σύγκρουση των ιδεολογιών που κυριαρχούν στον κόσμο μας (129-31).²⁰

Ο Berlin, βαθύς γνώστης της ιστορίας των ιδεών, παραδέχεται ότι ιστορικά πολλοί φιλελεύθεροι υπερασπίστηκαν τη δημοκρατική συμμετοχή ως προϋπόθεση προάσπισης και διασφάλισης ατομικών ελευθεριών²¹. Προσπαθεί, ωστόσο, να αποδυναμώσει αυτή τη σχέση και αυτό το κάνει μέσω του επιχειρήματος ότι οι δύο έννοιες είναι διαφορετικές γιατί εκπορεύονται από διαφορετική αρχή και αποκρυσταλλώνουν διαφορετικές επιθυμίες. Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι η ορθότητα αυτών των διαπιστώσεων δεν οδηγεί στην απίσχναση της σχέσης μεταξύ δημοκρατίας και ατομικών ελευθεριών.

Η αποδοχή ότι δημοκρατική αρχή και ελευθερία συνιστούν διαφορετικά αιτήματα δεν απαντά στο μείζον ερώτημα με ποιον τρόπο πέραν της δημοκρατικής διακυβέρνησης είναι δυνατόν να διασφαλισθεί η ιδιωτική ελευθερία. Ο Berlin πράττει λογικό σφάλμα όταν προσπαθεί να παραγάγει *επιχείρημα αναφορικά με τη σχέση μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας μέσω της λογικής διάκρισης των ορισμών τους.*

Όταν ο Berlin παρατηρεί ότι και υπό ένα αυταρχικό ηγεμόνα μπορεί να υπάρχει ελευθερία, αναφέρεται στο γεγονός ότι τα άτομα υπό την εξουσία του σε συγκεκριμένη συγκυρία τυγχάνει όντως να απολαμβάνουν ελευθερίας. Αλλά μόνο αν περάσουμε από τη στατική στιγμή στη διαχρονική δυναμική εμφανίζεται το πρόβλημα το οποίο εννοεί να παραβλέπει. Ο Berlin δεν εξετάζει αν και πού στηρίζουν τη βεβαιότητά τους οι υπήκοοι του αυταρχικού ηγεμόνα ότι θα συνεχίσουν όντως να απολαμβάνουν την ιδιωτική τους ελευθερία ή αν για να προάγουν τα ιδιωτικά τους επιτηδύματα τους επαρκεί η αίσθηση της *de facto* απόλαυσης της αρνητικής ελευθερίας τους συνοδευόμενης από αβεβαιότητα για το αν θα συνεχίσουν να την απολαμβάνουν και την επόμενη μέρα. *Το να μην πραγματεύεται κανείς αυτό το ζήτημα σημαίνει ότι παραβλέπει το κεντρικό ερώτημα της πολιτικής σκέψης πάνω στην ελευθερία και των διακρίσεών της.* Και το ζήτημα αυτό δεν επιλύεται με την εννοιολογική αποσαφήνιση των ορισμών της ελευθερίας. Αυτό που αποδεικνύει η επιχειρηματολογία του Berlin, ότι δηλαδή δημοκρατία και ελευθερία είναι δύο διαφορετικά πράγματα έστω και αν συγκυριακά συμπίπτουν, *αποτελεί απλά σημείο εκκίνησης των στοχαστών που υπεραμύνονται της δεύτερης μέσω της πρώτης.* Ξεκινούν με την πεποίθηση ότι συγκυριακά υπάρχει δυνατότητα απόλαυσης ατομικών ελευθεριών ακόμα και υπό αυταρχικά καθεστώτα αλλά τονίζουν ότι αυτή η απόλαυση είναι επισφαλής. Γι' αυτό και επιζητούν τρόπους θεσμικής κατοχύρωσής τους που έχει τη μορφή ελέγχου αυτών που ασκούν την εξουσία, ο οποίος δεν είναι κατ' ανάγκη άμεσος ώστε να δημιουργεί πρόβλημα πρακτικής άσκησης της διακυβέρνησης.

Ο Berlin ατυχώς εξισώνει τη δημοκρατική διακυβέρνηση με αυτό που αποκαλείται δημοκρατικός δεσποτισμός (Rosen 1990: 12) και παρατηρεί απλά ότι δημοκρατία και ελευθερία συνιστούν διαφορετικά αιτήματα (κάτι που όντως για πολλούς δεν είναι αυτόνομο) που τείνουν να αντιμάχονται το ένα το άλλο, χωρίς να εξετάζει κάτω από ποιες άλλες πολιτειακές συνθήκες οι ατομικές ελευθερίες μπορεί να διασφαλίζονται και η προστασία αυτή να έχει συνέχεια. Ο Berlin μας λέει ότι η πολιτική συμμετοχή δεν είναι ελευθερία, ότι ιστορικά οδήγησε στην καταδυνάστευση της ελευθερίας του ατόμου.

Από την άλλη πλευρά υποστηρίζει ότι η μόνη μορφή πραγματικής ελευθερίας είναι η ιδιωτική ή αρνητική ελευθερία. Δεν μας λείπει όμως αυτό που κυρίως θέλουμε να μάθουμε, δηλαδή με ποιον τρόπο είναι δυνατό να διασφαλισθεί διαχρονικά η ιδιωτική ελευθερία.

Σε αυτό το σημείο μπορούμε απλά να ανατρέξουμε σε δύο στοχαστές των οποίων οι απόψεις περί ελευθερίας είναι όμοιες με του Berlin για να διαπιστώσουμε ότι η προγραμματική του αντίθεση στον Hegel και η γνήσια αγωνία του για τον κίνδυνο ολοκληρωτικών αποκλίσεων τον οδηγούν σε μια συρρίκνωση της φιλελεύθερης προβληματικής.

Ας ξεκινήσουμε με τον Priestley του οποίου οι ορισμοί είναι πολύ κοντά στους αντίστοιχους της θετικής και αρνητικής ελευθερίας που προτάσσει ο Berlin και είχαν τεράστια απήχηση στους συγχρόνους του. Κατά τον Priestley η ελευθερία του ατόμου στην ιδιωτική του υπόσταση (civil liberty) αναφέρεται στην έκταση του πεδίου δράσης του ατόμου που δεν υπόκειται σε καταναγκασμό, ενώ η πολιτική ελευθερία (political liberty) ανάγεται στο δικαίωμα άσκησης διακυβέρνησης μέσω της οποίας αυτός που την ασκεί επηρεάζει τη ζωή των άλλων και έτσι εμμέσως τους κυβερνά (Priestley 1971: 9). Δεδομένων αυτών των ορισμών η σχέση μεταξύ των δύο μορφών ελευθερίας είναι σχέση έντασης. Στόχος κάθε ορθολογικά σκεπτόμενου ατόμου θα ήταν να στερηθεί όσο το δυνατόν λιγότερο από την ιδιωτική του ελευθερία και να κερδίσει όσο το δυνατόν περισσότερη πολιτική ελευθερία που λειτουργεί ουσιαστικά ως διαπραγματευτική δύναμη (Priestley 1817-32, 24:227). Ο Priestley όμως που σημειωτέον θεωρείται από πολλούς ως ο ιδεατός τύπος του αυτοδημιούργητου *bourgeois* (π.χ. Kramnick 1977: Hoecker 1987) βλέπει μια λογικά αναγκαία σχέση μεταξύ των δύο μορφών ελευθερίας, τις οποίες και δε συγχέει, εκεί που ο Berlin φοβούμενος κολεκτιβιστικές παρεκτροπές δε βλέπει καμία. Ο Priestley δεν κάνει το λάθος να παράγει επιχειρηματολογία για τη σχέση δύο μεγεθών ή καταστάσεων διαμέσου της εννοιολογικής αποσαφήνισης των ορισμών τους. Και είναι μέσω αυτής της σχέσης που αποτρέπεται η δυνατότητα φιλελεύθερα καθεστώτα να εξελίσσονται σε αυταρχικά πολιτεύματα που στη συνέχεια θέτουν σε κίνδυνο το φιλελεύθερο χαρακτήρα του καθεστώτος.

Ο ίδιος ο Constant, ο μεγαλύτερος φιλελεύθερος στοχαστής του 19ου αιώνα κατά τον Berlin, τον οποίο περιέργως αποσιωπά στο θέμα της σχέσης των δυο μορφών ελευθερίας, δε διάκειται δυσμενώς προς τη θετική ελευθερία. Στηρίζει απλά την πεποίθησή του για την υπεροχή της αρνητικής ελευθερίας στα διαφορετικά πραγματολογικά δεδομένα των νεότερων χρόνων.

Δεν είναι τόσο το γεγονός ότι η αυτοκυβέρνηση που προωθείται μέσα από την πολιτική συμμετοχή των πολιτών επιδρά αρνητικά στη διασφάλιση της αρνητικής ελευθερίας (Constant 1988: 102) όπως απλουστευτικά πιστεύεται. Η πολιτική ελευθερία απαξιώνεται στο βαθμό που οι νέες συνθήκες μέσα στις οποίες καλείται να λειτουργήσει την καθιστούν ανενεργό σε σχέση με το έργο που προορίζεται να επιτελέσει. Ο Constant δηλαδή περιγράφει μια ορθολογική σχέση μεταξύ μέσου και επιδιωκόμενου σκοπού που πρέπει να διέπονται από την αρχή της αποτελεσματικότητας. Αυτό που ουσιαστικά διαφοροποιεί τους σύγχρονους από τους αρχαίους χρόνους είναι ότι πλέον λόγω της έκτασης των σύγχρονων κρατών, κάτι που και ο Rousseau θεωρεί μοιραίο για την ελευθερία (Rousseau 1968: 119, 138 1972: 181-2), η ατομική βούληση δεν μπορεί να έχει την 'πραγματική επίδραση' που είχε κατά την αρχαιότητα στο σχηματισμό της πολιτικής απόφασης (Constant 1988: 143, 314, 316) με άμεσες θετικές συνέπειες στη διαμόρφωση του ήθους των πολιτών. Έτσι ακόμα και με καθαρά ορθολογικά κριτήρια ο σύγχρονος άνθρωπος δε θα επέλεγε να θυσιάσει την ησυχία που του χαρίζει η αρνητική ελευθερία για μια εκ των πραγμάτων συρρικνωμένη πολιτική ελευθερία όπου η ατομική του βούληση δεν θα είχε κανένα ουσιαστικό αντίκτυπο: 'Οι αρχαίοι έβρισκαν μεγαλύτερες απολαύσεις στη δημόσια τους ύπαρξη και λιγότερες στην ιδιωτική τους ζωή' συνεπώς 'θυσιάζαν λιγότερα για να κερδίσουν περισσότερα' ενώ πράττοντας το ίδιο οι σύγχρονοι θα 'θυσιάζαν περισσότερα για να αποκτήσουν λιγότερα' (Constant 1988: 104, 317).

Ο Constant όχι μόνο αποδέχεται τη σχέση ατομικής και πολιτικής ελευθερίας, αλλά υιοθετεί και τη διπλή υπερασπιστική γραμμή της πολιτικής ελευθερίας στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Πιστεύοντας ότι η 'αληθινή μοντέρνα ελευθερία' είναι η 'ατομική ελευθερία' δεν παραλείπει να προσθέσει ότι η 'πολιτική ελευθερία είναι η διασφάλισή της' και συνεπώς είναι 'απαραίτητη' γι αυτό το σκοπό (Constant 1988: 323, 317). Είναι αδύνατο να απολαμβάνει κανείς την ιδιωτική του ευτυχία δηλ. την αρνητική ελευθερία αν δεν έχει εγγυήσεις για τη μη ανατροπή της:

Και που θα βρούμε εγγυήσεις αν όχι στην πολιτική ελευθερία; Να την απανηθούμε, Κύριοι, θα ήταν ανοησία όπως αυτή του ανθρώπου που επειδή κατοικεί μόνο στο πρώτο πάτωμα δεν ενδιαφέρεται για το ότι το ίδιο το σπίτι είναι χτισμένο πάνω στην άμμο (Constant 1988: 326).

Αυτό το επιχείρημα του Constant έχει μακρά γενεαλογία στη φιλελεύθερη πολιτική σκέψη που στηρίζεται στην πεποίθηση ότι η έκταση της ατομικής ελευθερίας μπορεί να προσδιορίζεται εκ των πραγμάτων από το 'πνεύμα της

εποχής' ή τη μεγαλοθυμία του ηγεμόνα, αλλά παραμένει πάντα μια επισφαλής απόλαυση εφόσον δε διασφαλίζεται θεσμικά. Κάποιες μορφές πολιτικής ελευθερίας αποτελούν τις μοναδικές εγγυήσεις αυτής της διασφάλισης. Η εργαλειακή αυτή αντίληψη περί πολιτικής ελευθερίας συμπληρώνεται στον Constant με την αναγνώριση εκ μέρους του του ηθικοπλαστικού της ρόλου στη διαμόρφωση του πολίτη που τον ωθεί να πιστεύει ότι 'η πολιτική ελευθερία είναι ο πιο ισχυρός τρόπος ατομικής ανάπτυξης που ο Θεός μας χάρισε' (Constant 1988: 327). Υπό το περιοριστικό πρίσμα που έχουν επιβάλλει κρατούσες αναγνώσεις της ιστορίας των ιδεών, ποιος θα πίστευε ότι τα λόγια αυτά ανήκουν στον Constant και όχι στον Rousseau;

Στα πλαίσια αυτών των θεωρήσεων που συνοπτικά σκιαγραφήσαμε γίνεται αντιληπτό ότι αν και πρωτεύουσα σημασία έχουν οι ατομικές ελευθερίες αυτές δεν μπορούν να προστατεύονται αποτελεσματικά παρά μόνο μέσα από την άσκηση της πολιτικής ελευθερίας. Στο βαθμό δε που ενοστερνίζεται κανείς αυτή την εργαλειακή αντίληψη της πολιτικής ελευθερίας και μεταθέτει το πεδίο ηθικής πράξης στο αμιγώς ιδιωτικό επίπεδο, δύναται να απαγκιστρώσει τη μορφή της πολιτικής ελευθερίας από την πρακτική της άμεσης πολιτικής συμμετοχής εισηγούμενος μορφές άσκησης αποτελεσματικού πολιτικού ελέγχου μέσω αντιπροσωπευτικών συστημάτων διακυβέρνησης ή συγκεκριμένου τρόπου θεσμικής οργάνωσης και λειτουργίας των οργάνων του κράτους. Η άρνηση του Berlin να ενσωματώσει στην επιχειρηματολογία του αυτή την προβληματική οδηγεί σε μια προκρούστεια αντίληψη της φιλελεύθερης πολιτικής σκέψης και του τρόπου με τον οποίο αποπειράται να εντάξει στην προβληματική της το αίτημα της πολιτικής συμμετοχής.

Στόχος αυτού του άρθρου είναι να καταδείξει ότι η προβληματική που ανακύπτει από τον ορισμό της ελευθερίας ως αρνητικής έννοιας είναι διαφορετική από την προβληματική της αντιπαράθεσης μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας. Η πρώτη εστιάζεται στην αντιδιαστολή μεταξύ ελευθερίας και δικαιώματος και αποτελεί μια από τις πιο κεντρικές συζητήσεις της πολιτικής σκέψης του 17ου και 18ου αιώνα γιατί πηγάζει κατά κύριο λόγο μέσα από τις θεωρήσεις και τα αιτήματα της παράδοσης του κοινωνικού συμβολαίου, των φυσικών δικαιωμάτων και τη νοητή μετάβαση από ένα καθεστώς φυσικής κατάστασης στην πολιτική κοινωνία καθώς και την κριτική τους. Η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας είναι θεωρητικά πιο χαλαρή και χρονολογικά ύστερη. Έχει ως αντικείμενο αφενός την αντιπαράθεση μεταξύ πολιτικής συμμετοχής και εξασφάλισης του απαραβία-

στου ιδιωτικού χώρου (η οποία υφίσταται σαφώς και έξω από αυτή τη διάκριση) και αφετέρου την αντιπαράθεση μεταξύ 'κοινωνικών' δικαιωμάτων και ατομικής ιδιοκτησίας. Η ασυναίσθητη διαπλοκή όλων αυτών των πλαισίων αναφοράς επιτείνει την εννοιολογική σύγχυση αναφορικά με το πού έγκειται το αρνητικό ή θετικό στοιχείο της διάκρισης (π.χ. στην απουσία υποχρέωσης ή στην παρουσία υποχρέωσης παράλειψης και στην παρουσία υποχρέωσης ή στην παρουσία υποχρέωσης προς πράξη ή τέλος στο περιεχόμενο αυτής της πράξης). Από την άλλη μεριά, η θετική ελευθερία όπως γίνεται αντιληπτή από τον Berlin ισοδυναμεί με την πολιτική συμμετοχή διαστρεβλωμένη μέσα από μια ιδεαλιστική έννοια αυτοπραγμάτωσης που αναιρεί ή ακυρώνει τις επιθυμίες του εμπειρικού εαυτού ανοίγοντας το δρόμο προς μια έξωθεν αυθεντική ερμηνεία τους. Με αυτό τον τρόπο στο όνομα της ελευθερίας γίνεται η μετάβαση στον πατερναλισμό. Ωστόσο η απογύμνωσή και απόρριψη αυτής της καρικατούρας ιδεαλιστικής ή σοσιαλιστικής κατεύθυνσης που οφείλουμε στον Berlin δεν πρέπει να συμπαρασύρει κάθε έννοια πολιτικής ή 'θετικής' ελευθερίας ή να την καθιστά εκ προοιμίου εχθρική στη φιλελεύθερη παράδοση της πολιτικής σκέψης. Η πολιτική ελευθερία είτε κατά την εργαλειακή αντίληψη είτε ως προαπαιτούμενο ηθικής τελείωσης είναι στενά συνδεδεμένη με την προώθηση των δικαιωμάτων και τον έλεγχο της εξουσίας. Το να διερευνήσει κανείς τον τρόπο με τον οποίο το αίτημα της πολιτικής συμμετοχής μετεξελίχθηκε αποβάλλοντας ως άπληρη σε συνεχείς εσωτερικές κριτικές τα στοιχεία που εγκυμονούν κινδύνους για την ατομική ελευθερία αποτελεί εγχείρημα που αποζημιώνει περισσότερο από την καθολική απόρριψη της όλης προβληματικής. Ας σημειωθεί τέλος ότι η συρρίκνωση ή κατάργηση της έσχατης αντιπαλότητας των δυο κόσμων μπορεί να οδηγήσει στην όψιμη αυτόρροση θριαμβολογία του νικητή ή στην ανάδειξη των γνήσιων εσωτερικών εντάσεων μιας μεγάλης παράδοσης, γεγονός που προϋποθέτει και πολύ μεγαλύτερη βεβαιότητα αναφορικά με το που βρίσκεται η αλήθεια. Είναι ζήτημα επιλογής.

Σημειώσεις

Ευχαριστώ τον Καθηγητή Δ. Δημητράκο για τις εύστοχες παρατηρήσεις του.

1. «Η υπό του θετικού νόμου άναγνωρισμένη ελευθερία πρέπει νά είναι σύμφωνος προς την ήθικην ελευθερίαν». *Η Φιλοσοφική Σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 έως τό 1922* Τόμ. Α εκδ. Ρ.Δ. Αργυρόπουλου Αθήνα: Γνώση 1995, σ. 301.

2. Σε όλες τις παραπομπές σε αυτό το έργο στο εξής παρατίθενται μόνο οι σελίδες.

3. Πρβλ. με τη μέθοδο του στο άρθρο του 'Equality' (Berlin 1980: 82).

4. Λόγω έλλειψης χώρου δεν καταπιάνομαι με την κριτική από τη σκοπιά της πολιτικής συμμετοχής που προϋποθέτει ένα συγκεκριμένο μοντέλο ανθρώπινης ψυχολογίας (όπως αυτή του Charles Taylor), παρά το γεγονός ότι αναφέρομαι στη διάκριση μεταξύ 'ανώτερου' και 'κατώτερου' εαυτού όπως αυτή λειτουργήσει σε ένα φιλελεύθερο μη Χεγγελιανό πλαίσιο αναφοράς. Το να υπεραμυνθεί κανείς του Berlin απέναντι στον Taylor αποτελεί από μόνο του σημαντικό εγχείρημα και επιφυλάσσομαι να το αναλάβω σε άλλο άρθρο. Τέλος άλλες κλασικές συζητήσεις (όπως αυτή του Gerald McCallum) δεν επηρεάζουν την επιχειρηματολογία που αναπτύσσω γιατί κινείται σε διαφορετική κατεύθυνση.

5. Πρβλ. Barry (1990: 144) και Carrit (1967: 136).

6. Ο Bentham δεν αποτελεί ελκυστικό και ευπροσπέλαστο ανάγνωσμα και αυτός είναι και ο λόγος που το έργο του παραμένει άγνωστο (ή γνωστό καθ' υπεραπλούστευση) συγκριτικά με το έργο οτοχατών πολύ μικρότερης πνευματικής εμβέλειας, διεισδυτικότητας και αναλυτικής ικανότητας.

7. Για να προσδώσει μάλιστα μεγαλύτερη έμφαση εξέλαβε το Θείο Νόμο ως πραγματικό νόμο που φέρει τα σημάδια της βούλησης ενός νομοθέτη σε αντιδιαστολή προς το Φυσικό Νόμο, που δεν αποτελεί παρά έκφραση των απόψεων ή επιθυμιών των φιλοσόφων που υπεραμύνονται αυτού (*A Comment, CW I*, 2 10, 13d). Ας σημειωθεί πάντως ότι σε στιγμές λιγότερο επικριτικής διάθεσης, ο Bentham εμφανίζεται να αποδέχεται την ύπαρξη μερικών φυσικών δικαιωμάτων ως εγγυήσεων τήρησης των συνταγματικών υποχρεώσεων του κυριάρχου. Βλ. Burns (1993: 210-11).

8. Αν και η πολιτική λειτουργία των φυσικών δικαιωμάτων θα γινόταν καλύτερα αντιληπτή μέσα από τη διάκριση ασυλία / αδυναμία (immunity/ disability).

9. Η κλασική διάκριση δηλαδή μεταξύ ελευθερίας και δικαιώματος που έχουμε δει.

10. Δική μου έμφαση.

11. Αν και συχνά αποδίδεται με αυτό τον όρο, η ορθότερη απόδοση του civil liberty θα ήταν ελευθερία του πολίτη στην ιδιωτική του υπόσταση.

12. Για τις διάφορες παραδόσεις πολιτικής σκέψης της εποχής βλ. T. Ph. Schofield (1986).

13. Αυτό συμβαίνει κυρίως λόγω του ότι ο καταναγκασμός γίνεται αποδεκτός στο όνομα των ωφελημάτων που απορρέουν από τη μετάβαση στην πολιτική κοινωνία.

14. Αν λοιπόν προκύπτει κάποιο πρόβλημα εδώ είναι αυτό που διαβλέπει ο Bentham στην κριτική κατά της Λοικανής παράδοσης στην οποία έγινε αναφορά προηγουμένως (σ. 6).

15. Υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία για το θέμα αυτό που εκτείνεται από κλασικές πλέον μελέτες (π.χ. Lincoln 1938) μέχρι την πιο πρόσφατη συλλογή άρθρων στο Haakonssen (1996).

16. Βλ. κυρίως Philp (1985: 37, 1986: 19-34), Donnelly (1987: 31), Cookson (1982: 3-4, 9-10, 20, 46, 51), Stafford (1980: 280, 291-3).

17. Αυτό αποτελεί έκφραση αυτού που ο Dworkin αποκαλεί δικαίωμα που θεμελιώνεται στο καθήκον (duty-based right).

18. Βλ κυρίως Price 1974, 177-200 σε συνδυασμό με το εισαγωγικό μέρος του Price 1776.

19. Υπάρχει εκτενής βιβλιογραφία για τη φιλοσοφική επίδραση του Price στον Kant (βλ. Cua 1966: 4-7). Η σχέση μεταξύ Price και Paine είναι εξίσου σαφής. Το 1790 ο Price δημοσίευσε το έργο *Discourse on the Love of Our Country* το οποίο έγινε η αφορμή για να συγγράψει ως απάντηση ο Burke το *Reflections on the Revolution in France* ως απάντηση του οποίου ο Paine με τη σειρά του εξέδωσε το περίφημο *Rights of Man* για να υπερασπιστεί τον Price έναντι του Burke.

20. Δική μου έμφαση.

21. Σε άλλο έργο του μάλιστα η έννοια της πολιτικής συμμετοχής που εμπύπτει στον ορισμό της θετικής ελευθερίας εμφανίζεται να συναποτελεί (μαζί με άλλα δικαιώματα) μέρος αυτού που ο ίδιος ο Berlin αποκαλεί 'το κοινό φιλελεύθερο δόγμα του προηγούμενου αιώνα' (Berlin 1980: 13).

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Barry, B. (1990). *Political Argument: A Reissue with a New Introduction*. Berkeley & LA: University of California Press, (πρώτη έκδοση 1965).
- Becker, L. (1977). *Property Rights*. London: Routledge.
- Bentham, J. (1838-43). *The Works of Jeremy Bentham*, J. Bowring (ed.), Edinburgh: William Tait.
- (CW), *The Collected Works of Jeremy Bentham*, H.L.A. Hart, J. H. Burns, J. Dinwiddy, F. Rosen (eds.), London: Athlone Press & Oxford: Clarendon Press.
- Berlin, I. (1969). 'Two Concepts of Liberty', *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press.
- (1980). 'Equality', *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press 81-102.
- Blackstone, W. (1775). *Commentaries upon the Laws of England*, 4 τομ., 7η εκδ., Oxford.
- Burns J.H.(1993), 'Nature and Natural Authority in Bentham', *Utilitas*, 5/2, 209-219.
- Carritt, E.F. (1967). 'Liberty and Equality', A. Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Λονδίνο: London University Press 127-140.
- Constant, B. (1988). *Political Writings*, B. Fontana, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cookson, J.E. (1982). *The Friends of Peace: Anti-War Liberalism in England, 1793-1815*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, S. (1791). *The First Principles of Civil and Ecclesiastical Government Delineated*, Yarmouth.
- Cranston, M. (1967). 'Human Rights Real and Supposed' στο D.D. Raphael, *Political Theory and the Rights of Man*, London: Macmillan 43-53.
- Cua, A.S. (1966). *Reason and Virtue: A Study in the Ethics of Richard Price*. Ohio.
- Donnelly, F.K.(1987). 'Joseph Towers and the Collapse of Rational Dissent', *Enlightenment and Dissent*, 6, 31-39.
- Dworkin, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.

- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Gewirth, A., (1986). 'Why Rights are Indispensable?' *Mind*, 95, 329- 44.
- Gould, C. (1990). *Rethinking Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haakonssen, K. (1996). *Enlightenment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, H.L.A. (1955). 'Are There any Natural Rights', *Philosophical Review*, 64/2, 175-191.
- (1982). *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hoecker, J.J. (1987). *Joseph Priestley and the Idea of Progress*. New York: Garland.
- Hohfeld, N. (1923). *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven: Yale University Press.
- Kaufman, A.S. (1962). 'Professor Berlin on 'Negative Freedom'', *Mind*, 71/281.
- Lincoln, A. (1938). *Some Political and Social Ideas of English Dissent, 1763-1880*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1990). *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως*, μετ. Π.Ι. Κιτρομηλίδη, Αθήνα: Γνώση.
- Lukes, S. (1979). *Individualism*, Oxford: Blackwell.
- MacCallum, G. (1967). 'Negative and Positive Liberty', *Philosophical Review*, 76, 312-34.
- Mackie, J.L. (1984). 'Can there be a Right-Based Moral Theory?' Waldron J. *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press, 168-181.
- Molivas, G. (1994). *Natural Rights and Liberty*, διδακτορική διατριβή, University College London.
- Montesquieu, (1989). *The Spirit of Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Munzer, S.R. (1990). *A Theory of Property*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nares, R. (1792). *Principles of Government Deduced from Reason*. London.
- Pettit, Ph. (1997). 'Republican Theory and Criminal Punishment', *Utilitas*, 9/1, 59-80.
- Price, R. (1974). *A Review of the Principal Questions in Morals*, D.D. Raphael (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- (1776), *Observations on the Nature of Civil Liberty*, 3η εκδ., London.
- Priestley, J. (1771). *An Essay on the First Principles of Government*, 2η εκδ., London.

- (1817-32). *The Theological and Miscellaneous Works of Dr Priestley*, Rutt (ed.), London.
- Philp, M. (1986). *Godwin's Political Justice*. London: Duckworth.
- (1985). 'Rational Religion and Political Radicalism in the 1970's', *Enlightenment and Dissent*, 4, 35-46.
- Raphael, D.D. (1967). 'Human Rights Old and New', *Political Theory and the Rights of Man*, London: Macmillan 54-67.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Ρίζος Σ. (1991), 'Το Πρόβλημα της Ελευθερίας στο Σύνταγμα του 1975', *Ο Φιλελευθερισμός στην Ελλάδα*. Αθήνα: Εστία.
- Rosen, F. (1983). *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Reading of the Constitutional Code*. Oxford: Clarendon Press.
- (1987). 'Elie Halevy and Bentham's Authoritarian Liberalism', *Enlightenment and Dissent*, 6, 59-76.
- (1990). 'Thinking about Liberty', Inaugural Lecture Delivered at UCL, 29-11-1990.
- (1992). *Bentham, Bayron and Greece: Constitutionalism, Nationalism, and Early Liberal Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Rousseau, J.J. (1968). *The Social Contract*. Harmondsworth: Penguin.
- (1972), *The Government of Poland*. Kendall (ed.), Bobbes- Merrill.
- Schofield, T. (1986). 'Conservative Political Thought in Britain in Response to the French Revolution', *The Historical Journal*, 29/3, 601-22.
- Smith, W.C. (1791). *Rights of Citizens*. London.
- Stafford, W. (1980). 'Dissenting Religion Translated into Politics: Godwin's Political Justice', *History of Political Thought*, 1/2, 279-99.
- Stoljar, S.J. (1984). *An Analysis of Rights*. London: Macmillan.
- Taylor, C. (1979). 'What is Wrong with Negative Liberty?', *The Idea of Freedom*, A. Ryan (ed.), Oxford: Oxford University Press, 175-193.
- Thomas, D.O.(1977). *The Honest Mind: The Life and Work of Richard Price*. Oxford: Clarendon Press.