

+

ΠΑΝΤΕΙΟ
ΠΜΣ «ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ & ΙΣΤΟΡΙΑ»

Isaiah Berlin, Φιλελευθερισμός και Δημοκρατία

Γερολυμάτος Κωνσταντίνος
Α. Μ 1115Μ012
Υπεύθυνος Καθηγητής : Ανανιάδης Γρηγόρης.

Εισαγωγή.	3
Οι δύο έννοιες της ελευθερίας.	5
Η αρνητική ελευθερία	6
Η Θετική ελευθερία.	9
Η έννοια της ισότητας κατά τον Berlin.	19
Η προσέγγιση και η ερμηνεία του Rousseau από τον Berlin	23
Η γενεαλογία του Φιλελευθερισμού του Berlin και το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε.	29
Η ρητορική του Berlin.	32
Κριτική στην έννοια της ελευθερίας του Berlin.	36
Κριτική της έννοιας της ισότητας και της προσέγγισης του Rousseau στον Berlin .	40
Συμπεράσματα	47
Βιβλιογραφικές αναφορές	50

Εισαγωγή

Οι πικρές εμπειρίες της ζωής του Berlin καθόρισαν σε μεγάλο βαθμό την πνευματική του εξέλιξη και τις θεωρητικές του αναζητήσεις. Σε μικρή ηλικία γνώρισε την εξορία από την πατρίδα του λόγω της Οκτωβριανής Επανάστασης. Η εβραϊκή του καταγωγή έκανε ακόμα πιο δυσβάσταχτη για τον ίδιο την άνοδο των ναζί στην εξουσία και την αποκάλυψη του Ολοκαυτώματος, ενώ αργότερα, κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, δεν έμεινε αμέτοχος. Σ' αυτό το πλαίσιο δημιουργήθηκε το ιδιαίτερό του διανοητικό μονοπάτι. Αντιμέτωπος με τα δύο κεντρικά προβλήματα της σκέψης του, τον μονισμό και την ελευθερία, προκρίνει ένα φιλελευθερισμό που βασίζεται στον πλουραλισμό. Ανακαλύπτοντας το έργο του Vico και αργότερα του Herder βρήκε τις απαντήσεις απέναντι στα προβλήματα της μεταφυσικής σκέψης της Δυτικής παράδοσης, που είναι ο μονισμός, η επιδίωξη του ιδεώδους και ο ντετερμινισμός.¹ Σε πολλά από τα σημαντικά έργα του συνόψισε αυτή την παράδοση που ξεκινά από τον Πλάτωνα και η οποία εδράζεται σε τρεις θεμελιώδεις προτάσεις. Πιο συγκεκριμένα θεωρεί ότι η θεμελιώδης ουτοπική παράδοση της Δυτικής πολιτικής σκέψης, πάνω στην οποία βασίζεται και το πρόγραμμα του Διαφωτισμού, εδράζεται στις εξής τρεις προτάσεις. Η πρώτη πρόταση: σε κάθε αυθεντικό ερώτημα μπορεί να υπάρχει μία και μόνον ορθή απάντηση, όλες οι υπόλοιπες είναι λανθασμένες. Η δεύτερη πρόταση: υπάρχει μέθοδος για την ανακάλυψη αυτών των ορθών απαντήσεων. Η τρίτη πρόταση: όλες οι ορθές απαντήσεις πρέπει να συμφωνούν η μία με την άλλη. Δηλαδή η μία αλήθεια δεν μπορεί να αντιφάσκει με μια άλλη, αφού όλες απορρέουν από ένα ενιαίο, συστηματικό, αλληλοσυνδεόμενο όλον, λογικά ακόλουθο· έτσι σχηματίζουν μία αρμονική ολότητα που μπορεί να μας οδηγήσει στην τέλεια ζωή.² Ο Berlin θεωρεί ότι σε αυτού του είδους τη δογματική βεβαιότητα, σε αυτό το ιδεώδες της τελείωσης, εδράζονται όλες οι επαναστάσεις, όλες οι ολοκληρωτικού τύπου τυραννίες που γνώρισε η ιστορία, τόσο της δεξιάς όσο και της αριστεράς. Κατά συνέπεια, αφού υπάρχει η τελική θεραπεία, η σωτηρία για όλα τα ανθρώπινα δεινά, τότε κανένα τίμημα δεν είναι βαρύ για την επιτυχία ενός τέτοιου στόχου. Απέναντι στον ισχυρισμό της ύπαρξης μίας οικουμενικής αλήθειας ο Berlin αντιπαραθέτει και προκρίνει τον πλουραλισμό, την αδυνατότητα ομοθυμίας σχετικά με τους σκοπούς της ζωής. Απέναντι στον οικουμενισμό του καντιανού

¹ Berlin, Isaiah, «My intellectual path», από το, *The power of ideas*, Chatto & Windus, London 2000, σ. 1-23.

² Berlin, Isaiah, *Το στρεβλό υλικό της Ανθρωπότητας*, μτφρ.Γ.Μέρικας, Κριτική, Αθήνα, 2004, σ.22-23.

Διαφωτισμού υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει μία μοναδική απάντηση στα ηθικά ζητήματα. Επομένως και οποιαδήποτε προσπάθεια επιβολής της ισότητας την αντιμετωπίζει ως μια προσπάθεια ισοπέδωσης της ιδιαιτερότητας του κάθε ατόμου, περιορισμού της ελευθερίας του και εν τέλει εξαφάνισης του πλουραλισμού εντός της κοινωνίας.

Αυτές είναι σε αδρές γραμμές οι βασικές θέσεις της πολιτικής φιλοσοφίας του Berlin. Το ερώτημα που θέτει η παρούσα εργασία προς εξέταση είναι σε τι βαθμό αυτός ο πλουραλιστικός φιλελευθερισμός του Berlin είναι φιλικός, συμβατός με τη δημοκρατία ή, αν αντιθέτως, υπάρχει μια ένταση μεταξύ τους. Με άλλα λόγια ποια είναι τα χαρακτηριστικά και το περιεχόμενο της φιλελεύθερης δημοκρατίας της οποίας ο Berlin δηλώνει θιασώτης. Ο φιλελευθερισμός, τον οποίο θα εξετάσουμε, είναι αυτός που περιγράφει ο Berlin, ενώ η δημοκρατία, στην οποία θα τον αντιπαραθέτουμε, είναι αυτή που καλύπτει τις βασικές δημοκρατικές αρχές της συμμετοχής των πολιτών, οι οποίοι έστω και έμμεσα είναι η πηγή της εξουσίας και των νόμων.

Για τη βαθύτερη εξέταση του εν λόγω ερωτήματος, στο πρώτο μέρος της εργασίας θα παρουσιαστούν αναλυτικά αλλά χωρίς σχολιασμό οι προσεγγίσεις του Berlin στις έννοιες της ελευθερίας, της ισότητας και της σκέψης του Rousseau. Αρχικά θα παρουσιαστεί η έννοια της ελευθερίας, όπως αυτή εμφανίζεται στο διάσημο δοκίμιό του *Οι δύο έννοιες της ελευθερίας*. Αυτό είναι αναγκαίο καθώς η ελευθερία είναι η θεμελιώδης έννοια οποιασδήποτε φιλελεύθερης θεωρίας και επιπροσθέτως η κύρια προβληματική στην σκέψη του Berlin. Μετά θα ακολουθήσει η παρουσίαση, κατά τον ίδιο τρόπο αλλά σε μικρότερη έκταση, των προσεγγίσεων του Berlin τόσο της έννοιας της ισότητας όσο και του έργου του Rousseau. Η ισότητα μαζί την ελευθερία είναι έννοιες συγκροτητικές της δημοκρατίας. Συνεπώς είναι απαραίτητη η παρουσίαση της ερμηνείας τους από τον Berlin, ώστε να συνδεθεί και να δέσει καλύτερα η προς εξέταση σχέση του φιλελευθερισμού με τη δημοκρατία στη σκέψη του. Εξίσου σημαντική είναι η ερμηνεία του έργου του Rousseau. Αφενός γιατί ο ίδιος ο Berlin αποδίδει στον Rousseau, και κυρίως στην έννοια της *γενικής βούλησης*, κεντρικό ρόλο στην προβληματική σχέση μεταξύ ελευθερίας και δημοκρατίας. Αφετέρου γιατί η ερμηνεία του Rousseau αποτελεί σχεδόν πάντα έναν καλό οδοδείκτη για την κατεύθυνση της σκέψης ενός πολιτικού φιλοσόφου σε θεμελιώδη ζητήματα, όπως αυτά της δημοκρατίας, της ελευθερίας και της ισότητας.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας θα παρουσιαστεί συνοπτικά το ιστορικό πλαίσιο και η καταγωγή των ιδεών του φιλελευθερισμού του Berlin με σκοπό έναν πιο πιστό στην πραγματικότητα χρωματισμό του. Έπειτα, έχοντας ως κριτήριο τα βασικά, διαχρονικά επιχειρήματα της αντιδραστικής ρητορικής όπως τα παρουσίασε ο Hirschman, θα εξετάσουμε τη γενική ρητορική του Berlin θέτοντας το ερώτημα: έχει ο φιλελευθερισμός του αντιδραστικά στοιχεία, χρησιμοποιεί αντιδραστική επιχειρηματολογία;

Στο τρίτο μέρος της εργασίας θα αναλύσουμε την έννοια της ελευθερίας όπως την παρουσιάζει ο Berlin απαντώντας σε μια σειρά ερωτήματα, όπως: Έχει λογικές αντιφάσεις το επιχείρημα του; Τι περιεχόμενο έχει η έννοια της ελευθερίας στη σκέψη του και κατά πόσο αυτό είναι δημοκρατικό; Στο τέταρτο μέρος θα εξετάσουμε τον τρόπο που προσεγγίζει την έννοια της ισότητας, θα δούμε με ποιον τρόπο τη σχετικοποιεί και τη συγγέει με την ομοιομορφία και πώς την αντιπαραβάλλει με την ελευθερία. Μετά, στο πέμπτο μέρος, θα εξετάσουμε με ποιον τρόπο διαστρεβλώνει τον Rousseau και την έννοια της *γενικής βούλησης*. Εκεί θα εμφανιστεί σαφέστερα πώς ο Berlin, αδειάζοντας την ελευθερία από κάθε δημοκρατικό περιεχόμενο και αντιπαραβάλλοντάς την στην ισότητα, επιτίθεται στις καθαρές μορφές δημοκρατίας διαστρεβλώνοντας την έννοια της *γενικής βούλησης*. Τέλος, στα συμπεράσματα, θα συνοψίσουμε όλα τα παραπάνω, προσπαθώντας να σκιαγραφήσουμε και μια διέξοδο στα προβλήματα του «μπλοκαρισμένου» φιλελευθερισμού του Berlin.

Οι δύο έννοιες της ελευθερίας

Βασική θέση καθώς και αφετηρία στην ανάπτυξη της σκέψης του Isaiah Berlin είναι ότι δεν υπάρχει ομοθυμία σχετικά με τους σκοπούς της ζωής, διότι αν υπήρχε αυτή η συμφωνία τα μόνα ζητήματα που θα ετίθεντο θα ήταν τεχνικής φύσεως και όχι πολιτικά. Στην ύπαρξη μιας τέτοιας ομοφωνίας εδράζεται η πεποίθηση πως όλα τα πολιτικά και ηθικά προβλήματα είναι απλά τεχνικά. Έτσι και η πραγματικά συνταρακτική αλλαγή θα επέλθει ή με τον θρίαμβο του Λόγου ή την επανάσταση του προλεταριάτου κ.ο.κ. Η σκέψη αυτή συμπυκνώνεται στη ρήση του Engels ως το «πέραςμα από τη διακυβέρνηση των ανθρώπων στη διαχείριση των πραγμάτων», ενώ εμφανίζεται και στις μαρξικές προφητείες για το μαρασμό του κράτους και το ξεκίνημα της πραγματικής ιστορίας της ανθρωπότητας. Αυτές οι ιδέες

συχνά καθίστανται ανεξέλεγκτες και ασκούν μια τρομακτική εξουσία στα ανθρώπινα πλήθη, των οποίων αυξάνει τη βιαιότητα σβήνοντας εντός τους κάθε είδος ορθολογικότητας. Για να παραστήσει τέτοιες ιδέες καλύτερα ο Berlin χρησιμοποιεί ως παράδειγμα τα γλαφυρά λόγια του Heine πως η *Κριτική του καθαρού Λόγου* του Kant ήταν το ξίφος που αποκεφάλισε τον γερμανικό ντεϊσμό ή ότι τα έργα του Rousseau υπήρξαν τα αιματοβαμμένα όπλα στα χέρια του Robespierre κατά την ανατροπή του Παλαιού Καθεστώτος. Ο Berlin θεωρεί καθήκον του να σταθεί απέναντι σε αυτό που θεωρεί χυδαίο ιστορικό υλισμό. Αυτός ο υλισμός υποστηρίζει ότι τα ιδεώδη δεν είναι τίποτε άλλο από συγκεκριμένα υλικά συμφέροντα, που αποτελούν τη βάση κάθε κοινωνικής σύγκρουσης, κάθε ιστορικού κινήματος που απλά εκφράζονται σε κάποιες ιδέες ή βιοθεωρίες. Μέσω της κατανόησης αυτών των ιδεών θα κατανοήσουμε την πολιτική δράση και τις συγκρούσεις. Δηλαδή η κατανόηση των ιδεών κατορθώνεται μέσα στο πλαίσιο των ζητημάτων που διχάζουν τους ανθρώπους. Ο βασικός διχασμός κατά τον Berlin, που έχει αναχθεί και σε ανοιχτό πόλεμο μεταξύ δύο συστημάτων, βρίσκεται στα ερωτήματα περί υπακοής και καταναγκασμού.³ Η ελευθερία ορίζεται από τον ίδιο ως το αντίθετο του καταναγκασμού και προτείνει τη διάκριση της σε αρνητική και θετική. Η αρνητική απαντά στο ερώτημα των ορίων της εξουσίας, και κατά συνέπεια των ορίων της ελευθερίας, ενώ η θετική συνδέεται με το ερώτημα από που πηγάζει η εξουσία. Ο συγγραφέας αποδέχεται ότι τα δύο αυτά ερωτήματα είναι διαφορετικά αλλά υποστηρίζει ότι οι απαντήσεις τους αλληλεπικαλύπτονται.⁴

Η αρνητική ελευθερία

Ο Berlin στην προσπάθειά του να ορίσει την αρνητική ελευθερία ακολουθεί τα βήματα των κλασικών αγγλοσαξόνων πολιτικών φιλοσόφων, όπως ο Hobbes και ο Bentham. «Ελεύθερος είναι ο άνθρωπος που δεν εμποδίζεται να πράξει αυτό που βούλεται να πράξει», έγραφε ο Hobbes στον *Λεβιάθαν*. Αυτό το νήμα ακολουθεί λοιπόν ο Berlin, ορίζοντας και την πολιτική ελευθερία ως «το πεδίο εντός του οποίου ένας άνθρωπος μπορεί να δράσει ανεμπόδιστος» και, θεωρώντας ότι αν το προαναφερόμενο πεδίο «γίνεται μικρότερο από ένα ορισμένο minimum, τότε

³ Berlin, Isaiah, *Δύο έννοιες της ελευθερίας*, στο *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Scripta, Αθήνα 2001, σ. 252-256.

⁴ Αυτ., σ. 257.

αποτελώ αντικείμενο καταναγκασμού ή ακόμη και υποδούλωσης».⁵ Ο καταναγκασμός δεν καλύπτει οποιαδήποτε μορφή αδυναμίας αλλά «προϋποθέτει την εσκεμμένη επέμβαση κάποιων άλλων στο πεδίο εντός του οποίου θα μπορούσα να δράσω». Χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτής της ιδέας είναι οι σύγχρονες εκφράσεις της «οικονομικής ελευθερίας» και της «οικονομικής καταπίεσης».⁶ Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η οικονομική καταπίεση ή η αδυναμία της φτώχειας δεν μπορεί να χαρακτηριστεί έλλειψη ελευθερίας και ειδικά πολιτικής ελευθερίας, γιατί το να θεωρηθεί μια τέτοια κατάσταση ως συνέπεια καταναγκασμού ή υποδούλωσης είναι εφικτό μόνο στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης κοινωνικής και οικονομικής θεωρίας.⁷

Όπως ήδη αναφέρθηκε ο Berlin ακολουθεί την αγγλοσαξονική παράδοση, υποστηρίζοντας ότι όσο πιο μεγάλο είναι το πεδίο της μη επέμβασης τόσο πιο μεγάλη είναι η ελευθερία. Υπάρχει όμως και η ασυμφωνία στους σκοπούς και τις δραστηριότητες των ανθρώπων. Γι' αυτό πολλοί στοχαστές, ακόμα και φιλελεύθεροι, θεώρησαν αναγκαίο τον περιορισμό της ελευθερίας δράσης των ατόμων· οι ίδιοι όμως υποστήριζαν και την αναγκαιότητα της οριοθέτησης ανάμεσα στην ιδιωτική ζωή και τη δημόσια εξουσία.⁸ Δημιουργείται λοιπόν μια ένταση μεταξύ του χώρου της ελευθερίας του ατόμου και εκείνου της δημόσιας εξουσίας. Απέναντι σε αυτό το διαχρονικό ζήτημα ο Berlin δεν αποδέχεται τη θυσία της ατομικής ελευθερίας ως αντιστάθμισμα για το μετριασμό της ανισότητας ή εν ονόματι άλλων αξιών όπως της δικαιοσύνης, της αλληλεγγύης κλπ. Γιατί τότε το αποτέλεσμα θα είναι μια συνολική απώλεια ελευθερίας. Παρόλα αυτά ο συγγραφέας αποδέχεται ότι είναι αναγκαίος ένας πρακτικός συμβιβασμός.⁹ Σε αυτό το σημείο ο Berlin εξετάζει μια σειρά από κλασσικούς φιλελευθέρους στοχαστές και σημειώνει ότι υπάρχουν δύο ρεύματα. Η μία πλευρά που θεωρεί ότι η πρόοδος και η κοινωνική αρμονία είναι απόλυτα συμβατές με το απαραβίαστο της ιδιωτικής ζωής. Η άλλη πλευρά που είναι υπέρ μια περαιτέρω ενίσχυσης της κεντρικής εξουσίας εις βάρος εκείνης του ατόμου, ώστε να αποτρέψουμε τη μετατροπή της κοινωνίας σε ζούγκλα, όπου θα επικρατεί ο πόλεμος όλων εναντίον όλων. Αμφότερες οι πλευρές όμως συμφωνούν ως προς τούτο: υπάρχει ένα πεδίο μη επέμβασης που διασφαλίζει την ύπαρξη μιας ελάχιστης προσωπικής

⁵ Αυτ., σ.258.

⁶ Αυτ., σ.258.

⁷ Αυτ., σ.258-259.

⁸ Αυτ., σ.260.

⁹ Αυτ., σ.260-263.

ελευθερίας, όποια και αν είναι η αρχή επί της βάσης της οποίας οριοθετείται αυτό το πεδίο· είτε είναι ο φυσικός νόμος, είτε τα φυσικά δικαιώματα, είτε η ωφελιμότητα, είτε η κατηγορική προσταγή. Αυτό το όριο είναι ευδιάκριτο αλλά συνάμα και μεταβλητό, με αποτέλεσμα ο Berlin να οδηγείται σε αδιέξοδο όταν προσπαθήσει να εντοπίσει τα όρια αυτού του αναγκαίου συμβιβασμού. Για να υπερβεί αυτό το αδιέξοδο εξετάζει τη φύση της ελευθερίας στον κλασικό του φιλελευθερισμού J.S.Mill.

Ο Mill θεωρεί ιερή την προστασία της ατομικής ελευθερίας για να μην συντριβεί η κοινωνία υπό το βάρος της «συλλογικής μετριότητας» και να προφυλαχθεί ο πλουραλισμός και η ποικιλομορφία στη ζωή των ανθρώπων.¹⁰ Το μόνο ολέθριο σφάλμα στη ζωή ενός ανθρώπου κατά τον Mill είναι να επιτρέψει να του επιβάλλουν αυτό που άλλοι κρίνουν ότι είναι καλό του. Ακόμα και αν αυτός ο δρόμος οδηγεί στις πιο μεγαλειώδεις προοπτικές, ακόμα και αν τα κίνητρα είναι καλοπροαίρετα, αυτή η επιβολή είναι προσβολή της ανθρώπινης ιδιότητας.¹¹

Εδώ ο Berlin κάνει τρεις παρατηρήσεις σχετικά με την προσέγγιση του Mill. Η πρώτη παρατήρηση είναι ότι ο Mill συγχέει δύο ιδέες. Συγχέει την κλασική αντίληψη της αρνητικής ελευθερίας – που συνοψίζεται στην ιδέα ότι κάθε καταναγκασμός είναι κακός διότι ακυρώνει μια ανθρώπινη επιθυμία, οπότε και η μη επέμβαση, χωρίς βέβαια να αποτελεί το μόνο αγαθό, είναι καθαυτό καλή – με την ιδέα ότι οι άνθρωποι οφείλουν να ανακαλύψουν τις ατομικές ιδιαίτερες επιθυμίες και ικανότητες, τη δική τους αλήθεια μέσω της ανάπτυξης του κριτικού, ανεξάρτητου πνεύματος, της φαντασίας κ.λ.π. Παρότι όλες αυτές οι ιδέες είναι φιλελεύθερες δεν ταυτίζονται με την ελευθερία, ούτε η ελευθερία αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την ανάπτυξή τους. Η ιστορική εμπειρία έχει δείξει ότι ακόμα και σε ανελεύθερα καθεστώτα εντοπίζονται η φιλαλήθεια, η ακεραιότητα, ο ατομικισμός κ.λ.π.¹² Η δεύτερη παρατήρηση του συγγραφέα είναι ότι αυτή η αντίληψη της ατομικής ελευθερίας ως πολιτικού ιδεώδους είναι νέα. Πριν απ' αυτό, στην Αναγέννηση, δεν υπήρχε η επιθυμία των ατόμων και των κοινωνιών να υπάρχει ο σεβασμός του δικαιώματος στην ιδιωτική ζωή. Αυτή η επιθυμία για αυτονομία στη σφαίρα των προσωπικών σχέσεων συνιστά κατά τον Berlin δείγμα υψηλής πολιτισμικής στάθμης.

¹⁰ Αυτ., σ. 263-266.

¹¹ Αυτ., σ. 265-266.

¹² Αυτ., σ. 267.

Η τρίτη και η πιο σημαντική παρατήρηση είναι ότι αυτή η αντίληψη μπορεί να συνάδει με ορισμένες μορφές απολυταρχίας. Ένας πεφωτισμένος δεσπότης μπορεί να περιορίζει σε μικρότερο βαθμό την ελευθερία των υπηκόων του από κάποια δημοκρατία. Κατά συνέπεια δεν υπάρχει αναγκαία και άμεση σύνδεση μεταξύ ατομικής ελευθερίας και δημοκρατίας. Το σημαντικό ερώτημα είναι το εξής: «μέχρι ποιού σημείου επεμβαίνει η κυβέρνηση στη ζωή μου» και όχι «ποιος με κυβερνά». Από αυτά τα δύο ερωτήματα διακρίνεται η αρνητική από την θετική ελευθερία. Η πρώτη αφορά την επιθυμία για ελεύθερη δράση, ενώ η άλλη αφορά την επιθυμία μου να αυτοκυβερνώμαι, δηλαδή την πηγή της εξουσίας. Οι θιασώτες της αρνητικής ελευθερίας, όπως ο Berlin, παρουσιάζουν τη θετική ελευθερία ως συγκαλυμμένη τυραννία.¹³

Η θετική ελευθερία

Ο Berlin αρχικά παρουσιάζει τη θετική ελευθερία ως αυτοπραγμάτωση. Όπως σημειώσαμε και παραπάνω η θετική ελευθερία του ατόμου πηγάζει από την επιθυμία του ατόμου να είναι αυτεξούσιο, να είναι κύριος του εαυτού του και να αποφασίζει για τη ζωή του, να είναι όργανο της δικής του ορθολογικής βούλησης.¹⁴ Σε αυτό το σημείο ο συγγραφέας εξετάζει το βαθμό που αυτή η επιθυμία του ατόμου είναι τόσο αθώα όσο φαίνεται. Οι άνθρωποι, στην προσπάθειά τους να χαλιναγωγήσουν τη φύση και τα ανεξέλεγκτα πάθη, ταυτίζουν την «ανώτερη φύση» τους με ένα Εγώ κυρίαρχο που καθοδηγείται από τον Λόγο και καθυποτάσσει ένα άλλο Εγώ ετερόνομο, ανορθολογικό που ποδηγετείται από τα πάθη και τις επιθυμίες. Με αυτόν τον τρόπο τα άτομα επιτυγχάνουν το ιδεώδες της ατομικής τους αυτονομίας. Πολλές φορές όμως αυτό το αυτόνομο και «πραγματικό» Εγώ προσλαμβάνεται ως ένα πολύ πιο μεγάλο άτομο και παίρνει την μορφή ενός κοινωνικού «όλου», μιας φυλής, μιας εκκλησίας ή ενός κράτους. Αυτή η νέα οντότητα στέκει πλέον πάνω από τα άτομα. Επιβάλλει στα πιο δύστροπα από αυτά τη συλλογική ή οργανική βούληση, ώστε να επιτευχθεί, τόσο γι' αυτή όσο και γι' αυτά, ο υψηλότερος βαθμός ελευθερίας.¹⁵ Η θέση αυτή δείχνει αληθοφανής γιατί βασίζεται στην πεποίθηση ότι είναι δυνατός και επιθυμητός ένας τέτοιου είδους καταναγκασμός, όταν αυτός μάλιστα γίνεται εν ονόματι π.χ. της

¹³ Αυτ., σ. 268-270.

¹⁴ Αυτ., σ. 271-272.

¹⁵ Αυτ., σ. 273-274.

δικαιοσύνης ή της δημόσιας υγείας. Οι άνθρωποι μόνο λόγω άγνοιας ή ηθικής διαφθοράς μπορούν να τον αρνηθούν, αφού ένας τέτοιος καταναγκασμός δεν εξυπηρετεί μόνο αυτόν που καταναγκάζει αλλά είναι προς το συμφέρον και των ατόμων που τον υφίστανται. Δύναται κάποιος να προχωρήσει ακόμα μακρύτερα και να θεωρήσει ότι οι άνθρωποι δεν αντιλαμβάνονται το «πραγματικό» τους Εγώ εξαιτίας της σύντομης και φτωχής χωροχρονικά ύπαρξής τους. Τότε αυτός που γνωρίζει έχει το χρέος να τους διαφωτίσει αγνοώντας τυχόν αρνήσεις ή επιθυμίες τους, ίσως ακόμα και να τους καταπιέσει ή να τους βασανίσει για να τους οδηγήσει στην ελευθερία του «πραγματικού» τους Εγώ.¹⁶

Κατόπιν ο Berlin παρουσιάζει τη θετική ελευθερία ως αυταπάρνηση ή απομόνωση. Όλες οι πολιτικές θεωρίες περί αυτοπραγμάτωσης βασίζονται σε μια τερατώδη φενάκη, η οποία έχει στον πυρήνα της ότι αυτό που κάποιος επιζητεί και επιλέγει μπορεί λόγω άγνοιας να μην αποτελεί την αληθινή επιθυμία του και την πραγματική του θέληση. Με άλλα λόγια, υπάρχει μια απόσταση μεταξύ του πραγματικού ένδον ανθρώπου και του επιδιωκόμενου σκοπού του με το εμπειρικό Εγώ που τα αγνοεί παντελώς. Η οντότητα αυτού του θετικά ελεύθερου πραγματικού Εγώ μπορεί να προσλάβει διαστάσεις υπερατομικής οντότητας, όπως αυτές ενός κράτους, μιας κοινωνικής τάξης, ενός έθνους ή της πορείας της ιστορίας. Αυτός ο διχασμός μεταξύ ενός κυρίαρχου υπερβατικού εξουσιαστή και ενός εμπειρικού Εγώ, έμπλεου από επιθυμίες και πάθη που πρέπει να υποταχθεί, είναι ο κοινωνικός καταναγκασμός που καταγγέλλεται από τον Berlin. Ιστορικά η διάκριση μεταξύ των δύο αυτών Εγώ εκδηλώθηκε στην επιθυμία του ανθρώπου να είναι αυτόνομος με δύο μορφές. Αφενός ως αυταπάρνηση κατά την επιδίωξη της ανεξαρτησίας, αφετέρου ως μια απόλυτη ταύτιση με μία αρχή ή ένα ιδεώδες.

Διαθέτουμε λόγο και βούληση, πολλές φορές όμως δυνάμεις ανώτερες από εμάς μας εμποδίζουν να επιτύχουμε τους σκοπούς που θέτουμε, καθώς και να εκπληρώσουμε τις επιθυμίες μας. Απέναντι σε αυτή την κατάσταση μια συνήθης στρατηγική είναι η απόσυρση στο «ενδότερο κάστρο» μας, είτε αυτό το αποκαλούμε Λόγο είτε ψυχή, και το οποίο είναι απρόσβλητο από αυτές τις δυνάμεις. Αυτή η μορφή ατομικής χειραφέτησης, μέσω του απομονωτισμού και της απόσυρσης από τα εγκόσμια, έχει μακρά παράδοση καθώς την ακολούθησαν κατά το παρελθόν διάφοροι ασκητές, ησυχαστές, οι στωικοί φιλόσοφοι και οι βουδιστές μοναχοί. Στοιχεία αυτής

¹⁶ Αυτ., σ. 274-275.

της στάσης ο Berlin τα προβάλλει σε κάθε μορφή θρησκευτικού ή πολιτικού απομονωτισμού. Ακόμα και στην οικονομική αυτάρκεια μιας κεντρικά σχεδιασμένης οικονομίας. Αυτή η κίνηση προς τον απομονωτισμό μπορεί να πάρει διάφορα ονόματα, όπως αυτό της αναζήτησης της ατομικής ελευθερίας ή της επιδίωξης της εθνικής ανεξαρτησίας.

Το δόγμα αυτό σχετίζεται με την ιδέα του Kant που ταυτίζει την ελευθερία με την κατανίκηση των επιθυμιών ή με την υποταγή σε ένα νόμο που εμείς οι ίδιοι επιβάλλουμε στον εαυτό μας. Πίσω από αυτήν την ιδέα ο Berlin βλέπει την παράδοση ταύτιση του αυτόνομου ατόμου με τον εξουσιαστή του, ώστε να γλυτώσει την υποδούλωση σε αυτόν. Κατά συνέπεια η ελευθερία ως αυτονομία παράγει δύο συγγενικές έννοιες ελευθερίας. Την ελευθερία που εμφανίζεται ως κατανίκηση μιας μη πραγματοποιήσιμης επιθυμίας και αυτήν που εμφανίζεται ως ανεξαρτησία από την αιτιότητα.¹⁷ Με άλλα λόγια, αν ισχύει η παραπάνω θέση του Kant ότι οι άνθρωποι είναι φύσει αυτόνομοι και διαθέτουν ελεύθερη βούληση, καθώς και ότι με τις ελεύθερες πράξεις τους αποκτούν νόημα και περιεχόμενο οι αξίες τους, τότε συνεπάγεται ότι ανώτερη αξία είναι αυτή του ατόμου. Αυτό σημαίνει και ότι οποιαδήποτε μορφή πατερναλισμού στην ουσία είναι ένας καταναγκασμός του ατόμου εν ονόματι μιας ανώτερης αξίας, μια χειραγώγηση που υποβιβάζει τους ανθρώπους σε υπάνθρωπους.¹⁸ Ουσιαστικά δηλαδή οι επεμβάσεις αυτού του είδους βρίσκονται σε ευθεία αντιπαράθεση με την Καντιανή θεώρηση του ανθρώπου ως αυτοσκοπού.¹⁹

Η ιδέα αυτή ενός ατόμου πάντοτε αυτόνομου, όπου η ορθολογική ζωή και ο Λόγος έχουν αντικαταστήσει πλέον εντός του τον Θεό και την ανθρώπινη ψυχή αποτελεί τον πυρήνα του ηθικού και πολιτικού φιλελεύθερου ανθρωπισμού. Εκ πρώτης όψεως, το δόγμα αυτό δεν φαίνεται να έχει πολιτική χροιά καθώς μοιάζει να περιορίζεται σε μία ηθική διάσταση· εντούτοις όμως συνδέεται στενά με τον φιλελεύθερο ατομικισμό.²⁰ Αυτή η ατομικιστική εκδοχή του ορθολογικού σοφού, που εγκαταλείπει τα εγκόσμια και καταφεύγει στο ενδότερο κάστρο του πραγματικού του Εγώ, εμφανίζεται όταν οι συνθήκες του εξωτερικού κόσμου είναι σκληρές ή άδικες. Τέτοιες ήταν οι συνθήκες όταν αναπτύχθηκε ο στωικισμός στην αρχαία

¹⁷ Αυτ., σ. 279-280.

¹⁸ Αυτ., σ. 281.

¹⁹ Αυτ., σ. 282.

²⁰ Αυτ., σ. 283.

Ελλάδα κατά την πτώση των ανεξάρτητων δημοκρατικών πόλεων και της ανόδου της συγκεντρωτικής μακεδονικής απολυταρχίας, παρόμοιες συνθήκες υπήρξαν στη Ρώμη με το τέλος της δημοκρατικής περιόδου ή ακόμα και κατά τον 17^ο αιώνα στη Γερμανία με το τέλος του τριακονταετή πολέμου. Η απελευθέρωση, στην οποία αναφέρεται σε αυτό το σημείο ο Berlin, είναι αυτή του Επίκτητου που αισθανόταν πιο ελεύθερος από τον κύριό του. Σωστά δε επισημαίνει ότι είναι αδύνατο να κατανοηθεί αυτή η ασκητική αυταπάρνηση ως διεύρυνση της ελευθερίας, αφού στην ουσία είναι ακριβώς το αντίθετο της πολιτικής ελευθερίας. Η λογική κατάληξη αυτής της ιδέας είναι ο θάνατος, ο οποίος φέρνει τη μόνη ολοκληρωτική απελευθέρωση, όπως το έθεσε και ο Schopenhauer.

Υπάρχει και άλλος ένας τρόπος εκτός της αυταπάρνησης ώστε να ξεπεραστούν τα εμπόδια, αυτός της φυσικής δράσης, της βίας. Τέτοιου είδους πράξεις όπως για παράδειγμα η κατάκτηση μίας ξένης χώρας που απειλεί τα συμφέροντα της δικής μου, μπορεί να αποτελεί μια βίαιη ή άδικη πράξη, αλλά αδιαμφισβήτητα αυξάνει την ελευθερία μου. Κατά τον Berlin η ειρωνεία της ιστορίας είναι ότι στον μισό πλανήτη (χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού) επικρατούν εκείνοι που, παρότι δεν αποδέχονται αυτή την αναντίρρητη αλήθεια, την εφαρμόζουν με τον δυναμικότερο τρόπο. Σε αυτά τα καθεστώτα υπάρχει απόλυτη δύναμη και ελευθερία δράσης από τους κρατούντες, οι οποίοι απορρίπτουν την αρνητική έννοια της ελευθερίας για να αγκαλιάσουν τη θετική.²¹ Σύμφωνα με τον συγγραφέα υπάρχει ένα μεταφυσικό υπόβαθρο που κυριαρχεί στη σκέψη αυτών των ανθρώπων. Το υπόβαθρο αυτό έχει τις ρίζες του στην έννοια της λογικής αναγκαιότητας, όπως αυτή εμφανίστηκε από τον Spinoza έως τους σύγχρονους επίγονους του Hegel. Σύμφωνα με αυτή την σχολή σκέψης, όποιος είναι ορθολογικά σκεπτόμενος γνωρίζει και κατανοεί ότι υπάρχει μία λογική αναγκαιότητα που εξηγεί γιατί είναι έτσι και όχι κάπως αλλιώς τα πράγματα.²² Οι μύθοι που κυριαρχούν στη ζωή μας, οι προκαταλήψεις είναι προϊόντα της άγνοιας, και όπως δίδασκε και ο Επίκουρος η γνώση απελευθερώνει από όλα αυτά. Οι αιτιοκράτες του 18^{ου} πήγαν ένα βήμα παραπέρα πιστεύοντας ότι με το να εφαρμόσουν το μοντέλο των φυσικών επιστημών στις κοινωνικές επιστήμες θα λύσουν όλα τα κοινωνικά προβλήματα.²³ Αργότερα όμως ο Herder, ο Hegel και ο Marx θα απορρίψουν τα μηχανιστικά μοντέλα. Τα μοντέλα αυτά, καθώς θεωρούν την

²¹ Αυτ., σ. 286.

²² Αυτ., σ. 287.

²³ Αυτ., σ. 288.

ανθρώπινη φύση στατική, το μόνο που αναζητούν είναι εκείνον τον σοφό νομοθέτη που θα εισάγει τους κατάλληλους νόμους και θα διαπαιδαγωγήσει τους πολίτες, ώστε να δημιουργηθεί η επιθυμητή αρμονική κοινωνία. Τα δικά τους όμως μοντέλα σκέψης, αν και όπως τα προηγούμενα πιστεύουν ότι η κατανόηση του κόσμου είναι προϋπόθεση για την απελευθέρωση, βρίσκονται σε αντίθεση με τα προγενέστερα, καθώς στις θεωρίες τους τα μοντέλα αυτά θέτουν σε κεντρική θέση την αλλαγή και την ανάπτυξη του ανθρώπου. Πιο συγκεκριμένα ο Marx θεωρούσε ότι ως εμπόδια στους ανθρώπους δεν στέκονται μόνο οι φυσικές δυνάμεις αλλά και οι κοινωνικοί θεσμοί — όπως αυτοί της ιδιοκτησίας, των ταξικών διαχωρισμών, του νόμου της προσφοράς και της ζήτησης —, οι οποίοι, παρότι τους αντιμετωπίζουμε ως αντικειμενικές δυνάμεις, στην πραγματικότητα είναι απλώς τα αναγκαία ιστορικά δημιουργήματα μιας συγκεκριμένης εποχής. Από όλες αυτές τις «ψευδοαντικειμενικές» δυνάμεις μπορούμε να απελευθερωθούμε μόνο αν τις αναλύσουμε, ώστε να τις κατανοήσουμε και να δράσουμε κατάλληλα. Η γνώση αυτή δηλαδή γίνεται μέρος της ίδιας της ουσίας μας και μας προφυλάσσει από την παράλογη επιθυμία να θέλουμε κάτι να είναι αλλιώς απ' ό,τι είναι στην πραγματικότητα, πράγμα που είναι αδύνατον.²⁴ Αυτή είναι κατά τον Berlin η κοινωνικοποιημένη μορφή της θετικής αντίληψης της ελευθερίας, η οποία αποτελεί κεντρικό στοιχείο πολλών ολοκληρωτικών καθεστώτων — εθνικιστικών, κομμουνιστικών, αυταρχικών — και γύρω από την οποία γίνονται τόσες συζητήσεις στις σύγχρονες δικτατορίες και δημοκρατίες.²⁵

Επόμενο ήταν λοιπόν όλοι αυτοί που πίστευαν στην ορθολογική ελευθερία να θέσουν το ερώτημα αν είναι πραγματοποιήσιμη η ορθολογική ζωή όχι μόνο σε ατομικό επίπεδο αλλά και για την κοινωνία στο σύνολό της. Τα ερωτήματα που έπρεπε να απαντήσουν είναι τα εξής: Πώς μπορεί να αποφευχθεί η σύγκρουση των ατομικών βουλήσεων; Ποια είναι τα όρια μεταξύ των δικών μου δικαιωμάτων και των δικαιωμάτων των άλλων; Πώς θα είναι το ορθολογικό κράτος στο οποίο θα επικρατούσαν οι νόμοι που όλοι οι ορθολογικοί άνθρωποι θα αποδέχονταν ελεύθερα; Οι στοχαστές αυτοί ισχυρίζονταν ότι ως πραγματικά τα εν λόγω ερωτήματα επιδέχονται λύση και ότι αυτή η λύση είναι μία και μοναδική. Συνεπώς υπάρχει η δυνατότητα να ανακαλυφθεί και ακολούθως να καθιερωθεί μια δίκαιη τάξη

²⁴ Αυτ., σ. 290-291.

²⁵ Αυτ., σ. 291.

πραγμάτων, η οποία θα απαντά και στο πρόβλημα της πολιτικής ελευθερίας. Κάτω όμως από αυτή την ιδεώδη αρμονική κατάσταση, κατά τον Berlin, κρύβεται μια ακατανίκητη νοσταλγία κάποιου χαμένου στο παρελθόν παραδείσου, που θα ξαναγεννηθεί σε κάποια χρυσή στιγμή της ανθρωπότητας στο μέλλον. Ρίζα της προβληματικής τωρινής κατάστασης πραγμάτων στην οποία επικρατεί η καταπίεση και η ταπείνωση των ανθρώπων θεωρείται η ανορθολογικότητα. Κατά συνέπεια όταν με τις κατάλληλες μεθόδους εξαλειφθεί η ανορθολογικότητα, θα εξαλειφθούν και οι αρνητικές συνέπειές της. Το αίτημα για την καταπολέμηση της ανορθολογικότητας στην κοινωνία είναι ένα σημείο ταύτισης του Spinoza, του Hegel και του Marx. Ο καθένας όμως δίνει τη δική του εξήγηση για την επικράτηση της ανορθολογικότητας εντός της κοινωνίας και τη δική του μορφή θεραπείας του προβλήματος.²⁶ Έπειτα ο Berlin επαναλαμβάνει μια βασική του θέση, ότι κάθε άνθρωπος έχει το δικό του χαρακτήρα και τους δικούς του σκοπούς, και θέτει ξανά το ερώτημα πώς μπορώ να αντιμετωπίσω όλα αυτά τα δύστροπα και διαφορετικά πλάσματα και να επιβάλω σε αυτούς τη βούλησή μου, το σχέδιο μου. Την απάντηση τη βρίσκει πάλι σε μια σειρά στοχαστές, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι όταν οι άνθρωποι εντάσσονται σε ένα ορθολογικό σχέδιο, ακόμα και αν τους το θέτει κάποιος άλλος, τότε δεν ασκείται απάνω τους κανένας καταναγκασμός. Αντιθέτως τους επιτρέπεται να ανακαλύψουν τη «πραγματική» τους φύση, με το να αναπτύξουν την ικανότητα λήψης ορθολογικών αποφάσεων και όλα αυτά ως μέρος της πραγμάτωσης του δικού τους Εγώ. Είναι η απάντηση που δίνει ο Spinoza όταν λέει, ότι τα παιδιά, αν και καταναγκάζονται από τους μεγαλύτερους, αυτό δεν τα καθιστά δούλους, καθώς είναι προς δικό του όφελος. Στη συνέχεια αντιστοιχεί αυτή την κατάσταση με τον υπήκοο ενός δημοκρατικού κράτους. Παρομοίως ο Locke γράφει ότι ο ορθολογικός νόμος εξυπηρετεί το γενικό καλό και δεν ονομάζεται περιορισμός γιατί λειτουργεί όπως ο φράχτης μπροστά σε γκρεμούς. Ο Montesquieu και ο Kant διατείνονται ότι η πολιτική ελευθερία είναι να μπορούμε να κάνουμε ό,τι οφείλουμε και θέλουμε. Όλους αυτούς τους στοχαστές τους διατρέχει ένα νήμα που καταλήγει σε μία κεντρική θέση των Ιακωβίνων και των κομμουνιστών. Η θέση αυτή υποστηρίζει ότι η δια της βίας προσαρμογή του εμπειρικού Εγώ στο ορθολογικό μοντέλο δεν αποτελεί πράξη τυραννίας αλλά πράξη απελευθέρωσης, θέση η οποία συνοψίζεται στην σκέψη του Rousseau «δίνοντας τον εαυτό μου στους πάντες, δεν τον δίνω σε κανέναν». Είναι μια εξάρτηση που

²⁶ Αυτ., σ. 292-294.

προσδιορίζεται από τον νόμο και απορρέει από τη βούληση καθώς αυτή δρα και ως νομοθέτης. Όπως υποστηρίζει και ο Kant, φτάνουμε έτσι στο σημείο στο οποίο η ελευθερία, αν δεν ταυτίζεται, σίγουρα συνάδει με την εξουσία. Σύμφωνα με τον Berlin, ο Bentham ήταν ο μόνος που δεν έβλεπε το νόμο ως κάτι που απελευθερώνει αλλά αντιθέτως ως μια παραβίαση της ελευθερίας, έστω και αν η παραβίαση αυτή αυξάνει την ελευθερία του συνόλου.²⁷ Αν όλες οι παραδοχές πάνω στις οποίες βασίζονται οι παραπάνω προτάσεις είναι ορθές, τότε αποτελεί φυσική συνέπεια η ελευθερία να συμπίπτει με τον νόμο και η αυτονομία με την εξουσία. Αυτή την ιδανική κοινωνία στην οποία οι κανόνες μετά βίας θα ήταν αντιληπτοί, μόνο το πολιτικό κίνημα των αναρχικών είχε την τόλμη να την αποδεχτεί μαζί με τις συνέπειές της. Ωστόσο αυτή είναι η ορθολογιστική μεταφυσική ρίζα που υπάρχει σε κάθε μορφή φιλελευθερισμού.²⁸

Στο ερώτημα που προκύπτει πώς μπορούμε στην πράξη να κάνουμε τους ανθρώπους ορθολογικούς, μια σειρά από στοχαστές απάντησαν μέσω της παιδείας. Κάποιοι μάλιστα προχώρησαν και ένα βήμα περισσότερο, αποδεχόμενοι ακόμα και τον καταναγκασμό στην προσπάθεια αυτή. Όπως έλεγε ο Fichte «ο καταναγκασμός είναι μια μορφή παιδείας», συμπληρώνοντας, όπως θα έκανε και ο σοφός παιδαγωγός, «αργότερα θα καταλάβετε τους λόγους για τους οποίους κάνω τώρα ό,τι κάνω». Ακόμα και ο Mill δικαιολόγησε τον καταναγκασμό, λέγοντας ότι έχουμε το δικαίωμα να χρησιμοποιήσουμε βία για να σώσουμε έναν άνθρωπο που κατευθύνεται προς μια ετοιμόρροπη γέφυρα, όταν δεν έχουμε χρόνο να του εξηγήσουμε τον κίνδυνο που διατρέχει.

Οι φιλόσοφοι του «αντικειμενικού Λόγου», από τον Fichte και το συγκεντρωτικό «οργανικό» του κράτος έως τον Green με τον ήπιο ανθρωπιστικό φιλελευθερισμό του, ανταποκρίνονται όλοι τους στις απαιτήσεις του Λόγου. Δίπλα στους παραπάνω φιλόσοφους, ο Berlin προσθέτει και εκείνους που έχουν μία πιο βουλησιαρχική προσέγγιση. Από όλους αυτούς δανείζονται επιχειρήματα οι κάθε λογής δικτάτορες, ιεροεξεταστές ώστε να δικαιολογούν την συμπεριφορά τους, υποστηρίζοντας ότι πράττουν όπως ένας εμπνευσμένος καλλιτέχνης, που διαμορφώνει τους ανθρώπους σύμφωνα με συγκεκριμένα καλούπια. Πράττουν ορθά διότι «κανείς δεν έχει δικαίωμα να αντίκειται στον Λόγο».

²⁷ Αυτ., σ. 295-298.

²⁸ Αυτ., σ. 298.

Σε αυτό το σημείο ο συγγραφέας θέτει προς εξέταση το ερώτημα πώς από τις φιλελεύθερες απαρχές της Καντιανής ηθικής, της ατομικής ευθύνης και της τελείωσης, οδηγηθήκαμε —πάλι εν ονόματι του Λόγου— στο ολοκληρωτικό δόγμα ενός αυταρχικού κράτους που υπακούει στις εντολές μιας ελίτ πλατωνικών φυλάκων.²⁹ Μπορεί ο Kant να έχει υποστηρίξει ότι η ουσία της ελευθερίας του υπηκόου έγκειται στο γεγονός ότι αυτοβούλως έχει πάρει την απόφαση να υπακούει, αλλά προφανώς αναφέρεται σε ιδανικές συνθήκες. Οπότε καταλήγουμε πάλι σε μια μορφή δεσποτισμού, η οποία όπως στο ναό του Σαράστρο στον *Μαγεμένο Αυλό* ασκείται από τους καλύτερους ή τους σοφότερους. Έτσι ο δεσποτισμός ταυτίζεται με την ελευθερία και δημιουργείται το εύλογο ερώτημα μήπως κάτι δεν πάει καλά με την λογική βάση αυτής της ιδέας. Ο Berlin συνοψίζει πάλι τις παραδοχές πάνω στις οποίες βασίζεται αυτή η λογική, που είναι οι εξής: πρώτον, όλοι οι άνθρωποι έχουν ως μοναδικό σκοπό να αυτοπροσδιορίζονται ορθολογικά· δεύτερον, όλοι οι επιμέρους σκοποί εντάσσονται αρμονικά σε ένα ενιαίο όλον, το οποίο όμως ορισμένοι άνθρωποι το διακρίνουν καλύτερα· τρίτον, όλες οι συγκρούσεις οφείλονται σε τελική ανάλυση στην αντίθεση μεταξύ του Λόγου και των ανορθολογικών δυνάμεων της ζωής. Σύγκρουση, η οποία λύνεται με την επιβολή ορθολογικών νόμων.³⁰

Συνεχίζοντας, ο Berlin θέτει το ερώτημα τι σημαίνει άτομο. Στην προσπάθειά του να απαντήσει, αρχικά σημειώνει ότι αποτελούμε μέρος ενός κοινωνικού συνόλου. Αυτό δεν σημαίνει απλά ότι είμαι ένα κοινωνικό ον που συνδέεται με τους άλλους, αλλά και ότι οι άλλοι με αναγνωρίζουν ως μέλος της συγκεκριμένης ομάδας ή τάξης. Δεν είμαι ούτε άυλος Λόγος, ούτε καθορίζομαι μόνο από την υλική πλευρά της κοινωνικής ζωής μου. Η αλληλοεπίδρασή μου με τους άλλους είναι αυτή που καθορίζει τις ιδέες μου. Καθορίζει την αντίληψη της ηθικής και κοινωνικής μου ταυτότητας, η οποία γίνεται κατανοητή μόνο στο πλαίσιο του συγκεκριμένου κοινωνικού δικτύου.³¹

Συχνά η έλλειψη αναγνώρισης ενός ατόμου από τους άλλους ως ξεχωριστή ατομικότητα, και όχι ως απλό μέλος ενός συνόλου, εκλαμβάνεται από το άτομο όχι μόνο ως περιφρόνηση αλλά και ως έλλειψη ελευθερίας. Έτσι συμβαίνει συχνά και η επιθυμία απελευθέρωσης από μία πολιτική ή κοινωνική εξάρτηση να μην είναι τίποτε

²⁹ Αυτ., σ.303.

³⁰ Αυτ., σ.307.

³¹ Αυτ., σ.308.

άλλο παρά το αίτημα για αλλαγή στάσης και αναγνώρισής μου, από όλους εκείνους που η γνώμη τους και η συμπεριφορά τους διαμορφώνουν την εικόνα που έχω για τον εαυτό μου.³² Αυτό είναι κάτι που δεν ισχύει μόνο για τα άτομα αλλά και για τις κοινωνικές, πολιτικές και θρησκευτικές ομάδες. Πολλές φορές αυτές οι ομάδες δεν επιθυμούν την ελευθερία ή την κοινωνική και οικονομική ισότητα, αλλά να αναγνωριστεί η ιδιαιτερότητα και η ανεξαρτησία τους. Αυτή η επιθυμία για αναγνώριση είναι που δίνει και μια άλλη διάσταση στην ιδέα του Kant ότι ο πατερναλισμός είναι η εντονότερη μορφή δεσποτισμού, όχι υπό την έννοια ότι αγνοεί τον Λόγο, αλλά γιατί συνιστά προσβολή για την αυτοεκτίμηση και για την αναγνώρισή μου ως ανεξάρτητου ατόμου. Αυτό το πάθος για αναγνώριση μπορεί να είναι τόσο ισχυρό, ώστε να φτάσω στο σημείο να προτιμώ να με καταναγκάζει και να με καταπιέζει ένα μέλος της δικής μου φυλής ή κοινωνικής τάξης παρά να με κυβερνά ένα άτομο από μια ξένη ή ανώτερη ομάδα, ακόμα και αν η κυβέρνησή του είναι καλύτερη.³³ Το συμπέρασμα του συγγραφέα είναι ότι αυτή η επιθυμία και η έκκληση από το άτομο για αναγνώριση, που θα το κάνει να νιώθει σημαντικό μέσα σε μια ομάδα, δεν συνοδεύεται και από μια απαίτηση προς την ομάδα να του παραχωρήσει και αρνητική ελευθερία.³⁴ Με άλλα λόγια, η βαθιά ανάγκη για αναγνώριση συγχέεται με την επιθυμία για ελευθερία. Αυτό, σύμφωνα με τον Berlin, συμβαίνει λόγω της εσφαλμένης σύνδεσης αυτής της ανάγκης για αναγνώριση με έννοιες όπως η αλληλεγγύη και η αδελφoσύνη, οι οποίες με τη σειρά τους ταυτίζονται με την κοινωνική ελευθερία. Επαναλαμβάνει ότι προκειμένου να αναγνωριστεί η ομάδα τους, οι άνθρωποι συχνά απαρνιούνται τη δική τους αναγνώριση στο εσωτερικό αυτής της ομάδας καθώς και το «άχθος της ελευθερίας» της δράσης. Σε αντάλλαγμα, τους παραχωρείται η ηρεμία και η άνεση εντός ενός ολοκληρωτικού καθεστώτος. Ωστόσο αυτή η θέση δεν ερμηνεύει πλήρως το πνεύμα των καιρών και την έλξη που ασκούν ο εθνικισμός και ο μαρξισμός. Τα ερωτήματα, που η απάντηση τους θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την επιθυμία αυτή της επιβολής της «ατομικότητας» της κοινωνικής μας τάξης, της ομάδας ή του έθνους μας, είναι τα εξής: «μέχρι ποιου σημείου πρέπει να εκτείνεται το πεδίο της εξουσίας;» και κυρίως το ερώτημα «ποιος πρέπει να μας κυβερνά;». Αν η απάντηση είναι κάποιος ή κάτι που θεωρώ «δικό μου», κάτι που μου ανήκει ή του ανήκω, τότε χρησιμοποιώ έννοιες

³² Αυτ., σ.310.

³³ Αυτ., σ.312.

³⁴ Αυτ., σ.312.

όπως αδελφосύνη ή αλληλεγγύη, που συνδηλώνουν κάποιες πτυχές της «θετικής» ελευθερίας. Όσοι απαντούν κατ' αυτόν τον τρόπο θυσιάζουν την «αρνητική» μιλιανή τους ελευθερία, απευθυνόμενοι είτε στον Θεό είτε στο κράτος είτε σε ένα δικτάτορα είτε σε μια συνέλευση. «Υπερετώντας Σε έχουμεν τέλειαν ελευθερία..»³⁵

Απέναντι σε αυτή τη λογική, που πηγάζει από τον Rousseau και τη δήλωση του ότι «δίνοντας τον εαυτό μου στους πάντες, δεν τον δίνω στον καθένα», ο Berlin τοποθετεί τον Constant, ο οποίος είχε αναλύσει τα δύο είδη ελευθερίας και ήταν και αυτός υπέρμαχος της «αρνητικής» ελευθερίας. Τον Constant δεν τον ενδιαφέρει τόσο να μάθει ποιος ασκεί την εξουσία αλλά πόση εξουσία κατέχει. Αν κάτι θέτει σε κίνδυνο την ελευθερία είναι η ύπαρξη απόλυτης εξουσίας, ακόμα και αν αυτή έχει την μορφή λαϊκής διακυβέρνησης. Διότι ο κυρίαρχος, ακόμα και αν είναι ο «καθένας» ή «όλοι», θα μπορούσε να καταπιέσει ένα από τα μέλη του αδιαίρετου Εγώ του.³⁶

Η θέση ότι η απόλυτη κυριαρχία — είτε ασκείται από έναν απόλυτο άρχοντα είτε από τον Βασιλέα εν Κοινοβουλίω είτε από μια λαϊκή συνέλευση — παραβιάζει την ατομική ελευθερία και είναι δόγμα τυραννικό, αποτελεί κοινό τόπο για τους φιλελεύθερους στοχαστές του 19^{ου} αιώνα. Ακόμα και η κυριότερη αρετή του πολιτικού «θετικού» δικαιώματος της συμμετοχής στα κοινά έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί προστασία του απαραβίαστου πεδίου της ατομικής «αρνητικής» ελευθερίας. Η φιλελεύθερη αυτή παράδοση, που οι δύο κύριοι εκπρόσωποι της είναι ο Constant και ο Mill, υποστηρίζει ότι για να είναι μια κοινωνία ελεύθερη πρέπει να διέπεται από τις εξής αλληλένδετες αρχές: πρώτον, καμία εξουσία να μην είναι απόλυτη, απόλυτα είναι μόνο τα δικαιώματα· και δεύτερον, υπάρχουν όρια τα οποία καθορίζονται από κανόνες τόσο παλιούς και τόσο αποδεκτούς, ώστε αυτά συνδέονται άμεσα με την έννοια του ανθρώπινου όντος. Καταλήγοντας, ο Berlin συμπεραίνει ότι η διάκριση μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας δεν είναι ζήτημα απλά διαφορετικών ερμηνειών αλλά κάτι πολύ περισσότερο. Πρόκειται για δύο ριζικά αντίθετες απόψεις σχετικά με τους σκοπούς της ζωής, για δύο υπέρτατες αξίες που συγκαταλέγονται στις βαθύτερες ανάγκες της ανθρωπότητας. Οι θιασώτες της «αρνητικής» ελευθερίας

³⁵ Αυτ., σ.316.

³⁶ Αυτ., σ. 321.

θέλουν να περιορίσουν την εξουσία, ενώ εκείνοι της «θετικής» έχουν την αξίωση να την έχουν στα χέρια τους.³⁷

Στο τελευταίο μέρος του δοκιμίου του ο Berlin συνοψίζει τις βασικές του θέσεις. Πρώτα απ' όλα, όλες οι σφαγές της ανθρωπότητας έγιναν στο όνομα διάφορων ιδεωδών που βασίστηκαν στη σφαλερή πίστη ότι όλες οι θετικές αξίες είναι συμβιβάσιμες μεταξύ τους. Γιατί όπως έγραφε και ο Condorcet «η φύση, με μian αλυσίδα, ενώνει την αλήθεια, την ευτυχία και την αρετή», συνεπώς κάπου στο μέλλον υπάρχει μια οριστική λύση στα ανθρώπινα προβλήματα. Απεναντίας όμως, η εμπειρική παρατήρηση και η ανθρώπινη γνώση μάς δείχνει ότι όλα τα θετικά πράγματα δεν είναι συμβιβάσιμα μεταξύ τους. Η εγκατάλειψη όμως αυτής της ιδέας περί υπάρξεως μιας τελικής αρμονίας αποτελεί μια ανυπόφορη χρεωκοπία του Λόγου για όλους τους ορθολογιστές μεταφυσικούς. Αυτό δεν ενοχλεί καθόλου τον Berlin. Στη θέση του μονισμού, που με μια ιδανική ενιαία φόρμουλα εκπληρώνει αρμονικά όλους τους ανθρώπινους σκοπούς, προτείνει το ιδεώδες του πλουραλισμού. Υποστηρίζει ότι ο πλουραλισμός είναι πιο κοντά στην αλήθεια και στο ανθρωπιστικό ιδεώδες από το προκρούστιο μαρτύριο της μίας και μόνης υπέρτατης αξίας. Κλείνοντας το δοκίμιο του παραθέτει την προτροπή του Schumpeter, «το να συνειδητοποιεί κανείς τη σχετική εγκυρότητα των πεποιθήσεων του κι εντούτοις να τις υπερασπίζεται με ανυποχώρητο σθένος είναι το στοιχείο που τον διαφοροποιεί, ως πολιτισμένο άνθρωπο από τον βάρβαρο». Το να ζητάμε όμως περισσότερα απορρέει από κάποια μεταφυσική ανάγκη και είναι δείγμα ηθικής και πολιτικής ανωριμότητας.

Η έννοια της ισότητας κατά τον Berlin.

Ο Berlin θέτει αρχικά ως ορισμό της ισότητας – στο ομώνυμο δοκίμιό του – τη φράση των ωφελιμιστών «κάθε άνθρωπος μετρά ως ένας και κανένας δεν μετρά περισσότερο από έναν». Παρατηρεί όμως ότι αυτή η φράση είναι αμφίσημη και ασαφής καθώς δεν είναι ούτε αυτονόητη, ούτε έχει παγκόσμια ισχύ, ούτε συνδέεται αποκλειστικά με κάποιο φιλοσοφικό σύστημα. Η έννοια της ισότητας μπορεί να πηγάζει είτε από τον Θεό, ως ισότητα αθάνατων ψυχών, είτε από μια δημοκρατική αρχή που βασίζεται στα φυσικά δικαιώματα είτε από τη παράδοση είτε ακόμα και από την θέληση ενός κυρίαρχου. Η φράση όμως «μετράει ως ένας» συνδέεται στα

³⁷ Αυτ. σ. 324.

δόγματα της χριστιανικής θεολογίας και των Γάλλων διαφωτιστών περισσότερο με ιστορικούς και ψυχολογικούς όρους απ' ό,τι με λογικούς. Από αυτή τη σύνδεση προέρχεται και η αληθοφάνεια αυτής της φράσης όπως και η μακροχρόνια εγκυρότητά της.³⁸ Η αρχή με την οποία εφαρμόζεται η ισότητα είναι αυτή της ίσης φροντίδας κάθε μέλους μιας ανθρώπινης κοινότητας, απαίτηση η οποία θεωρείται «φυσική» και «λογική». Θεωρείται λογική γιατί μέρος της ορθολογικότητας είναι η εφαρμογή των γενικών αρχών, όπως αυτή της ίσης φροντίδας χωρίς θεωρητική εξήγηση ή δικαιολόγηση. Έτσι και η ισότητα – σε αντίθεση με την ανισότητα – δεν χρειάζεται δικαιολόγηση. Αυτή η πρόταση σύμφωνα με τον Berlin ανάγεται στην – κατά τον Wollheim – αγάπη για τάξη, η οποία με τη σειρά της βασίζεται σε δύο βασικές έννοιες: αυτές του κανόνα και της τυπικής ισότητας.

Όλοι οι κανόνες εξ ορισμού εμπεριέχουν μία διάσταση ισότητας. Κάθε κανόνας ή νόμος απαιτεί ίδια συμπεριφορά από όλους σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, είτε αυτή αφορά ηθικές αρχές είτε νόμους είτε απλά τους κανόνες ενός παιχνιδιού. Σε αυτό έγκειται και η –κατά τον Wollheim– «πρώτη αίσθηση της ισότητας». Αν είναι αναγκαία η ύπαρξη ενός αριθμού κανόνων λειτουργίας και νόμων εντός μιας κοινωνίας, τότε η απαιτούμενη ισότητα απέναντι σε αυτούς τους νόμους αποτελεί μια σημαντική πλευρά της κοινωνικής ηθικής. Κάθε εξαίρεση από αυτούς τους κανόνες δημιουργεί πλεονεκτήματα για αυτούς που εξαιρούνται, άρα και ανισότητα. Συνεπώς η αθέτηση των νόμων ή η εξαίρεση από τους κανόνες απαιτεί μια σοβαρή δικαιολόγηση.³⁹

Ο Berlin παραθέτει τρεις θέσεις κριτικής απέναντι στις κοινωνίες με αυστηρό πλαίσιο ηθικής – προσωπικής, κοινωνικής, πολιτικής –, το οποίο βασίζεται σε αυστηρές εντολές. Η πρώτη θέση είναι ότι οι κανόνες μπορεί να παραβιάζονται χωρίς κάποιον συγκεκριμένο λόγο. Δύναται κάποιος να αποδέχεται τους κανόνες αλλά να παραπονιέται ότι υπάρχουν πολλές αδικαιολόγητες εξαιρέσεις και ότι αυτές οι εξαιρέσεις, που ικανοποιούν τις επιθυμίες κάποιων ατόμων, δυσχεραίνουν κάποιους άλλους. Η δεύτερη κριτική υποστηρίζει ότι οι κανόνες είναι άδικοι ή ανεπαρκείς. Κάποιος μπορεί να θεωρεί ότι οι υπάρχοντες κανόνες ή νόμοι δίνουν προτεραιότητα σε κάποιες αρχές, τις οποίες ο ίδιος τις θεωρεί λιγότερο σημαντικές από κάποιες άλλες. Ακόμα υπάρχουν κανόνες οι οποίοι αντιβαίνουν σε γενικότερους κανόνες ή σε

³⁸ Berlin, Isaiah, *Concepts and categories*, Pimlico, 1999, σ. 81-82.

³⁹ Αυτ., σ. 84-86.

κανόνες που αφορούν μεγαλύτερο αριθμό ατόμων. Τέτοιοι κανόνες πρέπει να απορρίπτονται καθώς δημιουργούν ανορθολογικές εξαιρέσεις, με συνέπεια όποιος ακολουθεί τέτοιου είδους κανόνες να προωθεί στρεβλές και λανθασμένες αξίες. Τέλος, κάποιος επιλέγει να ζει εκτός κοινωνικών πλαισίων και νόμων απλά και μόνο γιατί θεωρεί αυτούς τους νόμους περιοριστικούς και αυθαίρετους για την ιδιαιτερότητα του κάθε ατόμου λόγω της γενικότητάς του. Σε αυτό το σημείο ο Berlin επαναλαμβάνει την κριτική των ρομαντικών απέναντι στους ορθολογιστές και τους εμπειριστές, ότι τα ηθικά συστήματα δεν είναι λάθος επειδή βασίζονται σε λανθασμένες αρχές αλλά είναι λάθος γιατί αυτές οι αρχές είναι πολύ γενικές. Είναι η ίδια θέση που υπάρχει και στο έργο του Berlin *Οι ρίζες του ρομαντισμού*, ότι ο ορθολογισμός και ο εμπειρισμός του Διαφωτισμού τοποθετεί την πολύπλοκη, πολυσχιδή και ξεχωριστή φύση του κάθε ανθρώπου στο κρεβάτι του Προκρούστη, ο οποίος την μετρά χρησιμοποιώντας αυθαίρετα αναλογίες από τις φυσικές επιστήμες.⁴⁰ Παραμένει όμως το ερώτημα ποιο είναι το ιδεώδες της ισότητας.

Η πιο απλή μορφή της απόλυτης κοινωνικής ισότητας είναι η επίτευξη της απόλυτης ομοιότητας όλων των πραγμάτων και όλων των προσώπων αναμεταξύ τους. Σε αυτή την κοινωνία της ιδεώδους ισότητας, η ποικιλομορφία και η ανομοιότητα εντός της πρέπει να εκμηδενιστεί. Το πρόβλημα εμφανίζεται όταν κάποιοι άνθρωποι πραγματοποιούν τις επιθυμίες τους για περισσότερη δύναμη ή πλούτο και η υλοποίηση αυτών των επιθυμιών τους φέρνει απέναντι στους υπόλοιπους ή έστω σε μια θέση που ξεχωρίζουν από αυτούς. Η προτεινόμενη λύση σε αυτό το πρόβλημα έχει δύο κατευθύνσεις. Αφενός, υπάρχουν αυτοί που υποστηρίζουν ότι κάποιου είδους ανισότητες είναι ανεκτές αν δεν παραβιάζουν τα φυσικά δικαιώματα των ατόμων. Αφετέρου, υπάρχουν εκείνοι οι οποίοι δεν αποδέχονται κανενός είδους ανισότητα, εκτός αν υπάρχει επαρκώς δικαιολογημένος λόγος για να υπάρξει μία τέτοια εξαίρεση. Οι φανατικοί εξισωτιστές αρνούνται όλες τις ανισότητες, ακόμα και τις ανισότητες του είδους που επικρατούν μεταξύ του διευθυντή μιας ορχήστρας και των μουσικών της. Ο Berlin υποστηρίζει ότι η ισότητα των φανατικών εξισωτιστών μπορεί να επιτευχθεί μόνο όταν σε μια κοινωνία η ομοιομορφία μεταξύ των μελών της φτάσει στον ύψιστο βαθμό. Κάτι τέτοιο είναι δυνατό να επιτευχθεί μόνο μέσω της καταπίεσης από μια κεντρικά σχεδιασμένη και

⁴⁰ Αυτ., σ. 86-89.

αυταρχική εξουσία.⁴¹ Όμως όσο οι άνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους, θα υπάρχει και κάποιου είδους ανισότητα.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, μία βασική θέση του Berlin είναι ότι οι άνθρωποι διαφέρουν καθώς δεν υπάρχει ομοθυμία σχετικά με τους σκοπούς της ζωής. Υποστηρίζει ότι αν υπήρχε ομοθυμία, τα μόνα ζητήματα που θα μπορούσαν τότε να τεθούν θα ήταν τεχνικής φύσεως ενώ ακόμα και η πολιτική θεωρία δεν θα έχει λόγο ύπαρξης, αφού θα εκλείπει η διχόνοια που είναι η γενεσιουργός της αιτία.⁴² Υπάρχουν όμως οι φιλελεύθεροι εκείνοι που υποστηρίζουν την ισότητα ως σκοπό της κοινωνίας. Την περιορίζουν όμως στα πολιτικά και δικαϊκά δικαιώματα και δεν την επεκτείνουν στα φυσικά χαρακτηριστικά του κάθε ανθρώπου, τα οποία είτε δεν μπορούν είτε δεν πρέπει να τροποποιηθούν. Η πολιτική ισότητα που βασίζεται στις πολιτικές ελευθερίες θα οδηγήσει στη μείωση των οικονομικών και κοινωνικών ανισοτήτων. Παρόλα αυτά, θα εξακολουθούν να υφίστανται τα προσωπικά χαρίσματα με την βοήθεια των οποίων μπορεί κάποιος να αποκτήσει προνόμια κοινωνικής ισχύος, επιρροής κλπ. Αυτό αποτελεί τη βάση μιας *laissez-faire* κοινωνίας, στην οποία ισχύει η ισότητα των ευκαιριών που οδηγεί σε ανισότητες υπέρ των πιο ικανών και τυχερών. Κατά αυτόν τον τρόπο η ελευθερία εμφανίζεται ως μέγεθος αντιστρόφως ανάλογο της ισότητας, η αύξηση του ενός πραγματοποιείται εις βάρος του άλλου. Μόνο ένα πολιτικό κίνημα, αυτό των αναρχικών, έχει διατυπώσει ρητώς την ουτοπική και αποδεδειγμένα εσφαλμένη από την εμπειρία ιδέα ότι ο μέγιστος βαθμός ελευθερίας συμπίπτει με τη μέγιστη ισότητα.⁴³ καθώς και ότι η ελευθερία θα συνέπιπτε με τον νόμο, όταν η αυτονομία των απολύτως υπεύθυνων ατόμων θα καθιστούσε περιττούς τους κανόνες της εξουσίας. Σύμφωνα με τον Berlin, κάθε φιλελευθερισμός που βασίζεται σε μία ορθολογιστική μεταφυσική έχει κάποια ρίζα σε αυτές τις πεποιθήσεις.⁴⁴ Χαρακτηριστικό παράδειγμα που χρησιμοποιεί είναι εκείνο του Γάλλου διαφωτιστή Condorcet, θιασώτη της πίστης στη συνεχή πρόοδο της ανθρωπότητας και στη δυνατότητα ύπαρξης ενός αρμονικού κοινωνικού

⁴¹ Αυτ., σ. 90-92.

⁴² Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, ό,π. σ.25.

⁴³ Αυτ., σ. 298.

⁴⁴ Berlin, *Equality*, ό,π. σ. 94.

συστήματος, όπου η πιθανότητα σύγκρουσης μεταξύ των διαφορετικών αντιλήψεων περί του σκοπούς της ζωής έχει εξαλειφτεί.⁴⁵

Η θέση του Berlin βρίσκεται στον αντίποδα αυτής του Condorcet. Υποστηρίζει ότι η ισότητα είναι μία αξία ανάμεσα σε πολλές και είναι συμβατή με τις άλλες μόνο αν το επιτρέπουν οι συγκεκριμένες κάθε φορά κοινωνικές συνθήκες, ενώ και η αξία της δεν απορρέει από ορθολογικούς κανόνες και γενικούς νόμους.⁴⁶ Όπως σημειώσαμε και παραπάνω, η έννοια της ισότητας συνδέεται με αυτή της αμεροληψίας (fairness),⁴⁷ εννοούμενη ως γενική υπακοή απέναντι στους νόμους και τις εντολές της εξουσίας, ώστε να μην δημιουργείται κάποιο προνόμιο μέσω κάποιας εξαίρεσης, το οποίο θα κλόνιζε την κοινωνική τάξη και συνοχή. Η φράση – επιτομή της ισότητας – «κάθε άνθρωπος μετράει ως ένας» μπορεί να κατανοηθεί με δύο διαφορετικούς τρόπους, μέσα από δύο ασύμβατα μεταξύ τους συστήματα θεωρίας και πράξης. Το πρώτο είναι εκείνο μιας μηχανιστικής αυτοκυβέρνησης, στο οποίο η ισότητα είναι απόλυτη και δεν δέχεται καμιά διάκριση σε οποιοδήποτε τομέα της ανθρώπινης δράσης. Αντίθετα το δεύτερο – το οποίο υπερασπίζεται ο Berlin – είναι ένα σύστημα στο οποίο κάθε άτομο θα έχει την ευκαιρία του να αναπτύξει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και ικανότητές του και να ανταμειφθεί γι' αυτό.⁴⁸ Συνοψίζοντας στο τέλος του δοκιμίου, ο Berlin υπενθυμίζει ότι η άτεγκτη υπακοή στους κανόνες και νόμους – ιδιαίτερα όταν αυτή εμφανίζεται ως καθολική επιθυμία της κοινωνίας – ταυτίστηκε ιστορικά με ολοκληρωτικά καθεστώτα. Όπως έχει κάνει και σε άλλα έργα του, υπερασπίζεται την ρομαντικής προέλευσης ιδέα της ιδιαιτερότητας του κάθε ανθρώπου έναντι στην ομοιομορφίας και συμμετρίας που επιβάλλει ο ορθολογισμός του Διαφωτισμού και η αξίωση της επιβολής της καθολικής ισότητας.⁴⁹

Η προσέγγιση και η ερμηνεία του Rousseau από τον Berlin.

⁴⁵ Αυτ., σ. 95-96.

⁴⁶ Αυτ., σ. 96.

⁴⁷ Ο Berlin χρησιμοποιεί τον όρο fairness (αντί του justice) που αποτελεί μία πιο ολιστική ερμηνεία της έννοιας της δικαιοσύνης.

⁴⁸ Αυτ., σ.99-100.

⁴⁹ Berlin, Isaiah, *Η Πρώτη Επίθεση στον Διαφωτισμό, στο Οι ρίζες του ρομαντισμού*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Scripta, Αθήνα 2000. σ. 55-89.

Στο κείμενο που αναφέρεται στον Rousseau και αποτελεί επεξεργασία της ραδιοφωνικής εκπομπής του 1952 στο BBC, ο Berlin επέλεξε ως τίτλο την εξής φράση από τους *Δαιμονισμένους* του Ντοστογιέφσκι : «Ξεκινώντας από την απόλυτη ελευθερία κατέληξα στον απόλυτο δεσποτισμό». Φράση η οποία συνοψίζει τη βασική θέση του κειμένου για τη σκέψη του Rousseau και την οποία προσπαθεί να στηρίξει η επιχειρηματολογία που αναπτύσσει ο Berlin. Ο Berlin ξεκινά με την παρατήρηση του Λόρδου Άκτον ότι η επιρροή της πέννας του Rousseau υπήρξε μεγαλύτερη από εκείνες του Αριστοτέλη, του Αυγουστίνου, του Ακινάτη ή όποιου άλλου έζησε ως τις μέρες μας, για να προσθέσει αμέσως μετά τη φράση της Μαντάμ ντε Σταλ ότι «ο Rousseau δεν είπε τίποτα καινούριο, αλλά έβαλε στα πάντα φωτιά». Ο Berlin παραδέχεται ότι ο Rousseau έγραφε με πάθος και το ύφος του ήταν υπνωτικά ελκυστικό, αλλά αναρωτιέται αν αυτό ήταν όλο το μυστικό της επιτυχίας του.⁵⁰

Κάποιοι υποστήριζαν ότι η ιδιαιτερότητα του Rousseau έγκειται στο ότι ενώ οι υπόλοιποι σύγχρονοί του στοχαστές βασίζονταν στον ορθό Λόγο, αυτός αποθέωσε τα ανθρώπινα πάθη. Αν όμως εξετάσουμε τα γραπτά, βλέπουμε ότι ο Rousseau δεν υποστήριξε τα αχαλίνωτα πάθη, αντιθέτως, σύμφωνα με τον Berlin, ακολουθώντας μια παλιά παράδοση, υποστήριξε ότι τα πάθη χωρίζουν τους ανθρώπους, ενώ ο Λόγος τους ενώνει. Αυτό συμβαίνει γιατί τα συναισθήματα διαφέρουν από άνθρωπο σε άνθρωπο, ενώ ο Λόγος είναι οικουμενικός και ως εκ τούτου δεν σφάλει. Οπότε στα ηθικά και τα πολιτικά ερωτήματα τις απαντήσεις θα τις αναζητήσουμε με τον ορθό λόγο και η ορθή απάντηση θα είναι μία κάθε φορά. Συνεπώς κάπου αλλού πρέπει να αναζητήσουμε την ιδιαιτερότητα του Rousseau.⁵¹

Μετά τον Μεσαίωνα, όταν εγκαταλείφθηκε το θεολογικό πλαίσιο της πολιτικής θεωρίας, το ερώτημα που επανέρχεται συνεχώς είναι το πού πρέπει να τοποθετηθούν τα όρια μεταξύ εξουσίας και ελευθερίας, ώστε να επιτευχθεί η επιθυμητή ισορροπία εντός της κοινωνίας. Ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζει αυτό το ερώτημα ο Rousseau τον ξεχωρίζει από τους σύγχρονούς του. Παρότι χρησιμοποιεί το ίδιο λεξιλόγιο με τους υπόλοιπους, δίνει διαφορετικό περιεχόμενο στις λέξεις και εννοεί διαφορετικά πράγματα. Κατά τον Berlin, ο Rousseau αλλάζει

⁵⁰ Berlin, Isaiah, *Freedom and its Betrayal*, Pimlico 2003, σ. 27.

⁵¹ Αυτ., σ. 29-30.

και διαστρεβλώνει το νόημα των λέξεων και των εννοιών. Η διαστρέβλωση γίνεται στις έννοιες της ελευθερίας, του συμβολαίου και της φύσης.⁵²

Για τον Rousseau η έννοια της ελευθερίας έχει απόλυτη αξία καθώς αποτελεί ίδιον του ανθρώπου. Άνθρωπος είναι αυτός που είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του, ικανός να διακρίνει μεταξύ του καλού και του κακού, μεταξύ του ορθού και του λάθους. Αν δεν είναι ελεύθερος, αυτές οι διακρίσεις είναι χωρίς σημασία και ουσιαστικά καταργούνται. Συνεπώς η ουσία του ανθρώπου και η ελευθερία του ταυτίζονται, καθώς εξολοκλήρου η έννοια του ανθρώπου ως ηθικού υποκειμένου βασίζεται στην ικανότητά του να διακρίνει και να επιλέγει. Αν κάποιος εξαναγκάζεται από κάποιον τύραννο, ή ακόμα και από διάφορες εξωτερικές καταστάσεις, δεν είναι πλήρως ανθρώπινο πλάσμα αλλά ένα πράγμα, μία μαριονέτα. Σύμφωνα με τον Rousseau η σκλαβιά είναι ενάντια στην ανθρώπινη φύση, συνεπώς όταν αποκηρύσσω την ελευθερία μου διαπράττω ένα είδος ηθικής αυτοκτονίας. Συνεχίζοντας ο Berlin συμπεραίνει ότι η ελευθερία για τον Rousseau ως απόλυτη αξία δεν σχετικοποιείται, ούτε μπορεί να παραχωρηθεί εν μέρει. Η ελευθερία είναι το ιερό χαρακτηριστικό που συγκροτεί την ακεραιότητα του ανθρώπου, έτσι αν παραχωρεί λίγη από την ελευθερία του είναι σα να πεθαίνει και λίγο. Κατά συνέπεια η ηθική ακεραιότητα ενός υποκειμένου απειλείται και ακυρώνεται, ακόμα και όταν αυτό χρησιμοποιείται από κάποιους άλλους για αλλότριους σκοπούς.⁵³

Ο Berlin επισημαίνει ότι για τον Rousseau η ελευθερία είναι ιερή αλλά δεν μπορεί να είναι απόλυτη, δεν μπορεί απλά ο καθένας να κάνει ό,τι επιθυμεί, και αυτό για δύο βασικούς λόγους. Πρώτα απ' όλα εμπειρικά και ιστορικά γνωρίζουμε ότι οι άνθρωποι ζουν σε κοινωνίες. Οπότε αναδύεται το ερώτημα πώς όντας εντός μίας κοινωνίας που ως τέτοια έχει κανόνες και περιορισμούς, και της οποίας τα μέλη έχουν τελείως διαφορετικούς στόχους και σκοπούς ζωής, μπορώ να είμαι ελεύθερος και να κάνω ό,τι επιθυμώ. Ο δεύτερος και πιο σημαντικός λόγος οφείλεται στην καταγωγή του Rousseau ως πολίτη της Γενεύης και στην διαπαιδαγώγησή του σύμφωνα με το καλβινιστικό πνεύμα. Ο συνδυασμός των δύο αυτών παραγόντων διαμόρφωσαν στον Rousseau μια προσωπικότητα ευαίσθητη απέναντι στα ηθικά ερωτήματα, όπως του τι είναι καλό και κακό, τι είναι δίκαιο και τι άδικο, ποιος είναι ο ορθός τρόπος ζωής κ.ο.κ. Συνεπώς στη σκέψη του υπάρχει ένα κανονιστικό, ηθικό

⁵² Αυτ., σ. 30-31.

⁵³ Αυτ., σ. 32-33.

πλαίσιο που ορθώς περιορίζει την ελευθερία δράσης των ανθρώπων. Αυτός ο περιορισμός όμως αποτελεί απλά ένα μέρος «του σοφού νόμου της φύσης», νόμο που δεν είναι ανθρώπινη κατασκευή αλλά αιώνιος, οικουμενικός και απόλυτος, καθώς είναι «εγγεγραμμένος στην καρδιά και τον Λόγο των ανθρώπων», οδηγώντας τους να διαλέγουν το σωστό μονοπάτι στη ζωή τους.⁵⁴ Έτσι όμως, σύμφωνα με τον Berlin, καταλήγουμε σε ένα παράδοξο που μας οδηγεί η ύπαρξη δύο απόλυτων αξιών, αυτή της ελευθερίας και αυτή της αναγκαιότητας επιβολής των ορθών κοινωνικών κανόνων, οι οποίες ως αξίες απόλυτες δεν επιδέχονται μετριάσμό. Βρισκόμαστε τότε σε ένα αδιέξοδο, καθώς αν αρνηθούμε την ελευθερία αρνιόμαστε την ουσία της ανθρώπινης φύσης μας, ενώ αν αρνηθούμε τους κανόνες αρνιόμαστε την ίδια φύση – τον Θεό.⁵⁵

Ο Rousseau στην αναζήτηση λύσης δεν αρκείται στη θεσμοθέτηση και υπεράσπιση κάποιων ελάχιστων δικαιωμάτων όπως κάνουν ο Hobbes, ο Locke ή ο Mill, αλλά ψάχνει εκείνη την «μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη του τη δύναμη από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν».⁵⁶ Η λύση του προβλήματος εμφανίστηκε, όπως περιέγραψε και ο ίδιος, με μια έκλαμψη στο μυαλό του. Έκλαμψη όπως εκείνη που βιώνει ένας μαθηματικός όταν ξαφνικά βρίσκει τη λύση ενός δυσεπίλυτου προβλήματος ή όπως συμβαίνει όταν έρχεται στο νου ενός καλλιτέχνη μια μεγαλοφυής σύλληψη. Η λύση είναι εν μέρει απλή και εν μέρει τρελή· απλά δεν υπάρχει ζήτημα συμβιβασμού μεταξύ της ελευθερίας και της εξουσίας, καθώς οι δύο αυτές έννοιες όχι απλά δεν συγκρούονται αλλά είναι μία. Αυτή η σκέψη συνοψίζεται στη διάσημη φράση του *Κοινωνικού Συμβολαίου* ότι όποιος «παραχωρεί τον εαυτό του σε όλους δεν τον παραχωρεί σε κανέναν».⁵⁷

Συνεχίζοντας ο Berlin την ανάλυσή του, επισημαίνει ότι για τον Rousseau η περίπτωση να υπάρχει σύγκρουση επιθυμιών δεν υπάρχει, γιατί στη φύση επικρατεί αρμονία. Οπότε, αν ακολουθώ τις πραγματικές, λογικές μου επιθυμίες, αυτές δεν είναι δυνατόν να συγκρούονται με τις αντίστοιχες κάποιου άλλου. Γιατί αν συνέβαινε

⁵⁴ Αυτ., σ. 33-35.

⁵⁵ Αυτ., σ. 35-36.

⁵⁶ Ρουσώ, Ζαν Ζακ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ. Γρηγοροπούλου, Αλ. Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 61.

⁵⁷ Αυτ., σ. 62.

αυτό σημαίνει ότι κάτι λάθος, κάποια ανισορροπία υπάρχει στο ορθολογικά δομημένο σύμπαν, πράγμα που ειδικά κατά τον 18^ο αιώνα είναι κάτι αδιανόητο. Με άλλα λόγια, μέσα στη φυσική αρμονία των πραγμάτων και σύμφωνα με την αγαθή ανθρώπινη φύση, ό,τι επιθυμεί λογικά ένας άνθρωπος είναι συμβατό με οποιαδήποτε άλλη λογική επιθυμία κάποιου άλλου πρόσωπου. Αν λοιπόν *ex hypothesi* το σύνολο των ανθρώπων έχει τους ίδιους λογικούς σκοπούς και στόχους, τότε εύκολα οδηγούμαστε και στην έννοια της γενικής βούλησης. Της γενικής βούλησης, η οποία ως « η πράξη της συνένωσης, στη θέση του προσώπου του κάθε συμβαλλόμενου, δημιουργεί ένα ηθικό και συλλογικό σώμα».⁵⁸

Κατά τον Berlin η ιδέα που σχημάτισε ο Rousseau σχετικά με την ανθρώπινη φύση οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην ιδιοσυγκρασία του. Ο Rousseau ήταν ο τυπικός μικροαστός που διακατέχεται από συμπλέγματα κατωτερότητας απέναντι στο κοινωνικό του περιβάλλον. Τη μνησικακία του αυτή την εξέφρασε με την ιδεαλιστική εξιδανίκευση μιας ανθρώπινη φύσης, που συγκέντρωνε όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που είναι ακριβώς τα αντίθετα από αυτά που αποστρεφόταν στους ανθρώπους του περίγυρού του. Το αξιοσημείωτο δεν είναι αυτή η εξιδανίκευση της αγνότητας του απλού, φτωχού ανθρώπου· η ιδέα αυτή άλλωστε ήταν διαδεδομένη μεταξύ των χριστιανών στοχαστών. Το αξιοσημείωτο είναι ο αντι-διανοουμενισμός του, καθώς ο Rousseau θεωρεί ακόμα και τον άγριο καλύτερον από τον εκπολιτισμένο, τον ταραξία καλύτερο από τον φιλήσυχο. Ένας βοσκός έχει βαθύτερη γνώση για τη ζωή και τη φύση από τους διάφορους ειδικούς διανοούμενους των πόλεων. Γι' αυτό και η βασανισμένη του φύση τον οδηγεί να κοιτά με μνησικακία τους σοφούς του Παρισιού, όπως ο Diderot, ο D' Alembert και ο Helvetius οι οποίοι είναι ανίκανοι να κατανοήσουν αυτή την σκοτεινή φύση μιας ψυχής. Ο Berlin φτάνει στο σημείο να χαρακτηρίζει το Rousseau ως έναν «στρατευμένο ακαλλιέργητο ιδιοφυή μικροαστό», παρομοιάζοντάς τον με διανοητές όπως τον Carlyle, τον Nietzsche και τον Lawrence και τον D' Annunzio ή όπως « οι εξεγερμένοι μικροαστοί δικτάτορες Hitler, Mussolini ». Μάλιστα δεν μπορεί να διακρίνει αν αυτό το φαινόμενο είναι αριστερό ή δεξιό, καθώς αποτελεί τη βάση τόσων διαφορετικών κινημάτων, όπως του σοσιαλισμού, του κομμουνισμού, του ρομαντισμού, του εθνικισμού, του αυταρχισμού ακόμα και του αναρχισμού.⁵⁹

⁵⁸ Berlin, Isaiah, *Freedom and its Betrayal*, ό.π., σ. 38-39.

⁵⁹ Αυτ., σ. 41.

Ο Rousseau, όπως και οι υπόλοιποι στοχαστές του 18^{ου} αιώνα, δήλωνε ότι «πρέπει να χρησιμοποιούμε τον Λόγο». Το υπνωτικό του στοιχείο όμως, σύμφωνα με τον Berlin είναι ο οξύμωρος συνδυασμός του ορθού λόγου με ένα «φλεγόμενο, σχεδόν τρελό όραμα». Το όραμα αυτό βασίζεται στη μυστήρια ιδέα ότι κυριαρχία και ελευθερία συμπίπτουν. Με άλλα λόγια, θέλει να καταστήσει τους ανθρώπους απόλυτα ελεύθερους, ώστε να είναι σύμφωνοι με τη φύση τους και ταυτόχρονα να ζουν σύμφωνα με κανόνες. Είναι γνωστό ότι «ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος και παντού βρίσκεται αλυσοδεμένος». Τι θα γίνει όμως αν τις αλυσίδες τις τοποθετήσει ο ίδιος, οικειοθελώς; Αν οι αλυσίδες αυτές είναι σύμφωνες με την εσωτερική φύση του, αν είναι σφυρηλατημένες από τους νόμους που ο ίδιος θέτει; Τότε ο άνθρωπος θα παραμένει ελεύθερος, αφού ο αυτο-έλεγχος δεν είναι έλεγχος αλλά αντιθέτως πρόκειται για περιορισμό, που αποτελεί τη βάση της ελευθερίας του.

Η ουσία της επιχειρηματολογίας του Berlin παρουσιάζεται με τον καλύτερο τρόπο στην περιγραφή του για την έννοια της *γενικής βούλησης*. Σημειώνει ότι ξετυλίγοντας την σκέψη του ο Rousseau τοποθετεί στην αρχή της τη σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου, το οποίο εθελοντικά συνάπτεται από ανιδιοτελή άτομα με σκοπό την επίτευξη της κοινής τους ευτυχίας. Εκκινώντας από αυτά τα ξεχωριστά άτομα βαθμιαία οδηγείται στην *γενική βούληση*. Η *γενική βούληση* οικοδομείται ως μία προσωποποιημένη θέληση μίας μεγάλης υπερατομικής ενότητας που εμφανίζεται ως κράτος. Το κράτος αυτό δεν είναι ένα κράτος που συντρίβει, όπως ο *Λεβιάθαν* του Hobbes, αλλά έχει την έννοια ενός συνόλου στο οποίο η ατομικότητα βουλιάζει. Βουλιάζει όμως, μόνο για να ξαναβρεί τον εαυτό της εντός ενός συνόλου, σε μια μορφή υπερατομικής ενότητας. Αυτό είναι το μυστηριακό σημείο κατά το οποίο μετατρέπεται η θέληση μιας εθελοντικής σχέσης, που έχει ως σκοπό το καλό του καθενός, σε μια υποταγή. Όπως είδαμε και παραπάνω, κατά τον Rousseau, λόγω της αγαθής ανθρώπινης φύσης, αν επιθυμώ κάτι αυτό δεν γίνεται να έρχεται σε σύγκρουση με την επιθυμία κάποιου άλλου. Και αν έρχεται σε σύγκρουση, αυτό θα σημαίνει ότι η άλλη θέληση λόγω άγνοιας θα είναι λανθασμένη, συνεπώς έχω το δικαίωμα να την αποτρέψω ή να την διορθώσω στο όνομα του γενικού καλού και της *γενικής βούλησης*.⁶⁰ Αυτό είναι και το επιχείρημα που χρησιμοποιούν όλες οι δικτατορίες για τη δικαιολόγηση των πράξεών τους. Είναι το νήμα με το οποίο ο Berlin συνδέει και σε τελική ανάλυση εξισώνει τους Ιακωβίνους, τον Robespierre,

⁶⁰ Αυτ., σ. 45-46.

τον Hitler, τον Mussolini και τους Κομμουνιστές. Δηλαδή η κεντρική ιδέα του Rousseau της *γενικής βούλησης*, η οποία μας οδηγεί από την απόλυτη ελευθερία στον απόλυτο δεσποτισμό, όχι μόνο προϋποθέτει αλλά καταλήγει στην ιδέα ότι δεν χρειαζόμαστε εναλλακτικές λύσεις ή προοπτικές, αφού η ορθή είναι μόνο αυτή που μας ορίζει.⁶¹

Ο Rousseau όμως, λόγω του δημοκρατικού του ενστίκτου, δεν θέτει ως νομοθέτη κάποιο μεμονωμένο άτομο, αλλά μια συνέλευση μέσω της οποίας τα άτομα νομοθετούν αυτό που χρειάζεται για την επίτευξη της κοινής τους ευτυχίας. Ο Berlin θεωρεί αυτή τη θέση αμφίσημη, καθώς είναι και καλή και κακή ταυτόχρονα. Η καλή της πλευρά είναι αυτή που υπερασπίζεται τη θέση ότι χωρίς την αυθόρμητη, ατομική ελευθερία καμιά κοινωνία δεν αξίζει. Αυτό ισχύει ακόμα και για μια κοινωνία όπως αυτή που υποστήριζαν και οι ωφελιμιστές του 18^{ου} αιώνα, η οποία θα είναι οργανωμένη με τον καλύτερο δυνατό τρόπο χωρίς τριβές και συγκρούσεις, ώστε να προσφέρει τη μέγιστη δυνατή ευτυχία στα άτομα που την αποτελούν. Η κακή της πλευρά είναι το μυθολόγημα της ύπαρξης ενός πραγματικού εαυτού εν ονόματι του οποίου δύναμαι να καταπιέζω τους άλλους. Είναι το ίδιο επιχείρημα που χρησιμοποιούσαν οι ανακριτές και οι ιεροεξεταστές διαχρονικά. Η διαφορά είναι ότι εκείνοι το κάνανε στο όνομα κάποιας ανώτερης, ιεράς αρχής, η οποία εξ ορισμού δεν αμφισβητείται, ενώ ο Rousseau βασίζεται στην παρατήρηση της «πραγματικής» ανθρώπινης φύσης. Ο Rousseau λοιπόν δημιούργησε το τερατώδες παράδοξο της ελευθερίας που μετατρέπεται σε μια μορφή δουλείας, υποστηρίζοντας ότι χάνοντας την πολιτική και οικονομική μας ελευθερία, κατακτάμε κάποια ανώτερη και βαθύτερη μορφή ελευθερίας. Αυτή τη μορφή ελευθερίας που μόνο η απόλυτη εξουσία ενός δικτάτορα, ενός κράτους ή μιας συνέλευσης είναι σε θέση να μας προσφέρουν. Γι' αυτό, κλείνοντας ο Berlin θεωρεί τον Rousseau ως έναν από τους πιο μεγάλους εχθρούς της ανθρώπινης ελευθερίας στην ιστορία της σύγχρονης σκέψης και ως τον κατεξοχήν υπεύθυνο για τις τραγωδίες της ανθρώπινης ιστορίας των τελευταίων αιώνων.⁶²

Η γενεαλογία του Φιλελευθερισμού του Berlin και το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε.

⁶¹ Αυτ., σ. 47.

⁶² Αυτ., σ. 48-49.

Ο διαχωρισμός της έννοιας της ελευθερίας σε θετική και αρνητική, όπως και η γενικότερη επιχειρηματολογία του Berlin, δεν εμφανίστηκε στο κενό, αντιθέτως και παρελθόν έχει και αναπτύχθηκε εντός ενός συγκεκριμένου κοινωνικο-ιστορικού πλαισίου. Όπως επισημαίνει και ο ίδιος δεν μπορούμε να αποσπάσουμε ούτε τις ιδέες ούτε τα πρόσωπα που τις εκφράζουν από το ιστορικό τους πλαίσιο, παρότι οι κεντρικές, βασικές φιλοσοφικές ιδέες έχουν μια δική τους ιστορία.⁶³ Αυτή την ιστορία περιγράφει και ο Skinner, ο οποίος βλέπει στον Berlin έναν συνεχιστή της κριτικής του κλασικού φιλελευθερισμού προς τη νεο-ρωμαϊκή θεωρία για τις ελεύθερες πολιτείες. Ο Hobbes ήταν εκείνος που όρισε την ελευθερία του ανθρώπου ως μη παρεμπόδιση του σώματος να ενεργεί σύμφωνα με τις δυνάμεις του, χωρίς κάποιο εξωτερικό κώλυμα ή εμπόδιο, ενώ για τον ίδιον η έκταση της πολιτειακής ελευθερίας μας εξαρτάται από τη «Σιωπή του Νόμου».⁶⁴ Αντίθετα από τους νεο-ρωμαίους ο Hobbes δεν βλέπει την «ελευθερία των Μεμονωμένων ανθρώπων» αλλά απλώς τις «Ελευθερίες της Κοινοπολιτείας».⁶⁵ Η άρνηση ή η αδυναμία του Hobbes να συσχετίσει την ιδιωτική με τη δημόσια ελευθερία άσκησε ισχυρή επιρροή σε εκείνο που αναδείχθηκε ως η κλασική συνηγορία της φιλελεύθερης υπόθεσης, χαρακτηριστικός εκφραστής της οποίας υπήρξε ο William Paley. Ο Paley, το 1785 στο έργο του *The Principles of Moral and Political Philosophy*, υποστήριξε ότι πρέπει να απορρίπτονται όσοι ορισμοί της πολιτικής ελευθερίας βασίζονται σε ό,τι είναι απρόσιτο στην εμπειρία, πυροδοτώντας έτσι αβάσιμες και ουτοπικές προσδοκίες. Ακολουθώντας το πνεύμα του Hobbes, υποστηρίζει ότι ο βαθμός της ατομικής ελευθερίας μας είναι αντιστρόφως ανάλογος των περιορισμών που μας επιβάλλονται. Δηλαδή δεν έχει σημασία ποιος κάνει τους νόμους, αλλά πόσο αυτοί μας περιορίζουν. Συνεπώς, θεωρεί ότι δεν υπάρχει αναγκαία συσχέτιση μεταξύ της ατομικής ελευθερίας και κάποιας συγκεκριμένης μορφή διακυβέρνησης, για να καταλήξει ότι μια «απόλυτη μορφή διακυβέρνησης» μπορεί κάλλιστα να καταστήσει κάποιον «λιγότερο ελεύθερο απ' ό,τι η αμιγέστερη δημοκρατία».⁶⁶ Παρότι ο ίδιος ο Berlin αρνείται ότι τον ενδιαφέρει το έργο του Hobbes, καθώς τον θεωρεί ως έναν κατεξοχήν μονιστή φιλόσοφο,⁶⁷ οι επιρροές στις ιδέες του είναι παραπάνω από

⁶³ Jahanbegloo, Ramin, *Conversations with Isaiah Berlin*, Halban, London 1992, σ. 23-24.

⁶⁴ Σκίννερ, Κουεντίν, *Η ελευθερία προτιμότερη από τον φιλελευθερισμό*, μτφρ, Αρ.Παρίση, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α.Καρδαμίτσα, Αθήνα 2002, σ. 22-25.

⁶⁵ Σκίννερ, Κουεντίν, ό.π., σ. 66.

⁶⁶ Αυτ., σ. 81-83.

⁶⁷ Jahanbegloo, Ramin, ό.π., σ. 61-63

εμφανείς.⁶⁸ Η βάση λοιπόν αυτών των θεωριών είναι ο φιλοσοφικός ατομικισμός και η αντίληψη του ότι η ανθρώπινη πραγματικότητα είναι εντελώς ανεξάρτητη από το πολιτικό σύστημα μέσα στο οποίο ζει. Ο άνθρωπος δηλαδή τίθεται *de facto* απέναντι στην πολιτική εξουσία και δημιουργείται σε ένα μεγάλο βαθμό η αποξένωσή του από την πολιτική· αποξένωση που με τη σειρά της οδηγεί σε μια αρνητική πλευρά της ελευθερίας, στην οποία επικρατεί το στερεότυπο: ο πολίτης εναντίον του κράτους.⁶⁹

Ο βασικός διαχωρισμός των θεωριών περί ελευθερίας είναι αυτός μεταξύ των ατομικιστικών και των κοινοτιστικών θεωριών. Πατριάρχης των ατομικιστικών θεωριών θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ο Hobbes. Ο Hobbes, απηχώντας τις προοπτικές και την αυτοκατανόηση της ανερχόμενης τότε αστικής τάξης, εισήγαγε μια νεωτερικότητα που βασιζόταν σε έναν «εργαλειακό», γνωσιοθεωρητικό ορθολογισμό και έναν ανθρωπολογικό ατομισμό. Οι ατομικιστικές θεωρίες της ελευθερίας στηρίχθηκαν στα ατομικά δικαιώματα. Απέναντι σε αυτό το ρεύμα αναπτύχθηκε κριτικά ένα κοινοτιστικό ρεύμα, που αναγνωρίζει την ελευθερία εντός μιας διϋποκειμενικής μορφής ζωής, ως ουσιαστικά δημόσια ελευθερία.⁷⁰ Γι' αυτό ο όρος φιλελεύθερος δημοκράτης, τον οποίο ο Berlin χρησιμοποιεί για τον εαυτό του, είναι ένας διττός όρος. Μπορεί να σημαίνει την ελευθερία του ισχυρότερου να καταβάλλει τον ασθενέστερο με τους κανόνες της αγοράς ή να σημαίνει κάτι αντίθετο, την ίση ελευθερία όλων να χρησιμοποιούν και ν' αναπτύσσουν τις ικανότητές τους.⁷¹

Ο Berlin ανήκει ξεκάθαρα στην αγγλοσαξονική ατομικιστική παράδοση. Πιο συγκεκριμένα όμως, αποτέλεσε έναν από τους στυλοβάτες της «ολοκληρωτικής

⁶⁸ Ο διάλογος που περιγράφει ο Σκίννερ (ό.π., σ.86-88) μεταξύ του Hobbes και του Harrington θα μπορούσε να γίνει ακόμα και αν στην θέση του πρώτου βρισκόταν ο Berlin. Ο Hobbes για να υποστηρίξει ότι σημασία δεν έχει η πηγή του νόμου αλλά η έκτασή του, μιλάει περιφρονητικά για τους πολίτες της Λούκας, οι οποίοι είχαν γράψει στους πυργίσκους της πόλης τη λέξη LIBERTAS, καθώς ως συνηθισμένοι πολίτες της δεν έχουν περισσότερη ελευθερία απ' εκείνην που θα είχαν κάτω από την εξουσία του Σουλτάνου. Ο Harrington απαντώντας σημειώνει ότι αν κάποιος είναι υπήκοος του Σουλτάνου, όση και αν είναι η ελευθερία που απολαμβάνει θα είναι εξαρτημένη (όπως και το κεφάλι του) από τη βούληση του Σουλτάνου, βούληση η οποία σε αυτή την περίπτωση ταυτίζεται με το νόμο. Κάτι τέτοιο όμως δεν ισχύει ούτε για τον ταπεινότερο πολίτη της Λούκας. Συνεπώς η ελευθερία μιας κοινοπολιτείας δεν είναι ίδια αν αυτή είναι μοναρχική ή αν είναι λαϊκή. Αυτό το παραβλέπει και ο Berlin, υποστηρίζοντας ότι κάτω από μία πεφωτισμένη δεσποτεία κάποιος μπορεί να είναι πιο ελεύθερος απ' ό,τι αν ζει σε κάποιες δημοκρατίες.

⁶⁹ Neumann, Franz, *Η έννοια της πολιτικής ελευθερίας*, μτφρ., Γ.Λυκιαρδόπουλος, Έραμος, Αθήνα, 1989. σ. 18-19.

⁷⁰ Wellmer, Albrecht, *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο*, μτφρ., Κ.Καβουλάκος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001, σ. 47-51.

⁷¹ Μακφέρσον, Κ. Μπ, *Η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας*, Γνώση, Αθήνα 1994, σ.11.

σχολής» που αναπτύχθηκε και εκδηλώθηκε την δεκαετία του 1950 κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, κύριο έργο της οποίας ήταν η επίθεση στον γαλλικό Διαφωτισμό.⁷² Η ανάδυση αυτών των ιδεών δεν ήταν μόνο αποτέλεσμα των ερωτημάτων που έθετε η πολιτική κατάσταση της εποχής. Υπήρξε σε μεγάλο βαθμό άμεσα κατευθυνόμενη και οργανωμένη από τις τότε πολιτικές ηγεσίες προς εξυπηρέτηση των συμφερόντων τους. Από τις απαρχές του έτους του 1947, με την κρίση στη Μέση Ανατολή και την απόσυρση των βρετανικών δυνάμεων από την Ελλάδα, η πολιτική ηγεσία των ΗΠΑ θεώρησε ότι ο «ολοκληρωτισμός» εξαπλώνεται. Τότε ο πρόεδρος Τρούμαν έθεσε ως πρωτεύοντα στόχο την ανάσχεση της εξάπλωσης του «ολοκληρωτισμού» με αιχμή του δόρατος το σχέδιο Μάρσαλ και λίγο αργότερα την ίδρυση του NATO. Ο Τρούμαν λοιπόν ήταν αυτός που νομιμοποίησε τον «ολοκληρωτισμό» ως πολιτικό όρο και τον έθεσε στην ημερήσια διάταξη με τις επιθέσεις του στους δημοκρατικούς με το επιχείρημα ότι ήταν ανεκτικοί και επιρρεπείς στον κομμουνισμό. Έτσι οργανώθηκαν από αντι-κομμουνιστές φιλελεύθερους οργανώσεις όπως η ADA (Americans for Democratic Action), που έθετε ως σκοπό την καταπολέμηση του «αριστερού ολοκληρωτισμού» εντός και εκτός συνόρων. Αξιοσημείωτη είναι η σύνταξη, τον Μάιο του 1948, από τον Arthur M. Hill για το τμήμα Εθνικής Ασφάλειας ενός καταλόγου δεκαπέντε σημείων ομοιότητας του Κομμουνισμού με τον Ναζισμό. Τα δεκαπέντε αυτά σημεία,⁷³ αν δεν προδιαγράφουν, σίγουρα προοιωνίζουν σχεδόν το σύνολο των βασικών θέσεων που αναπτύχθηκαν τα επόμενα χρόνια από τους πολιτικούς επιστήμονες γύρω από το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού.⁷⁴ Μέσα σε αυτό το ψυχροπολεμικό πλαίσιο ο Berlin διαδραμάτισε τον ίδιο ρόλο που είχε ο (αγαπημένος του) Burke την περίοδο της Αμερικάνικης Επανάστασης. Ο Burke είχε θεμελιώσει την αρχή του ιδεολογικού πολέμου, επινοώντας τον όρο της «ανάσχεσης» της Επανάστασης, τον οποίον και δοκίμασε στην περίπτωση της Αμερικής. Αντίστοιχα τη διαδικασία της ανάσχεσης ο Berlin θα την εφαρμόσει απέναντι στο σοβιετικό μπλοκ.⁷⁵ Από τον Ψυχρό Πόλεμο και μετά στόχος της φιλελεύθερης επίθεσης στο 1789 θα είναι πάντα το 1917.⁷⁶

⁷² Sternhell, Zeev, *Ο Αντι-Διαφωτισμός*, Πόλις, Αθήνα 2009, σ. 29.

⁷³ Gleason, Abbott, *Totalitarianism, the inner History of Cold War*, Oxford University Press, Oxford New York, 1995. σ. 80

⁷⁴ Αυτ., σ. 73-82.

⁷⁵ Sternhell, Zeev, ο.π., σ. 24.

⁷⁶ Traverso, Enzo, *Η ιστορία ως πεδίο μάχης*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2016.σ.65. (Σε αυτό το έργο ο Traverso αναλύει και παρουσιάζει εξαντλητικά αυτή τη θέση με πολλά παραδείγματα

Η ρητορική του Berlin.

Πριν εξεταστούν πιο αναλυτικά οι ίδιες οι θέσεις του Berlin, θα επιχειρηθεί μια γενική σκιαγράφηση του συνόλου της ρητορικής του. Ως εργαλείο θα χρησιμοποιηθούν τα τρία βασικά διαχρονικά επιχειρήματα της αντιδραστικής ρητορικής, όπως τα έθεσε ο Hirschman στο ομώνυμο έργο του. Το κριτήριο αυτής της επιλογής είναι ότι αυτά τα επιχειρήματα δεν περιορίζονται σε ένα μόνο μέρος του πολιτικού φάσματος αλλά κάλλιστα μπορούν να εμφανίζονται σε όλο το εύρος του. Οπότε ως αχρωμάτιστα κριτήρια είναι κατάλληλα για να τεθούν ως γνώμονας στο ερώτημα αν είναι ή όχι αντιδραστική η ρητορική του Berlin. Μια πρώτη επισήμανση του Hirschman, που συνδέει τον Berlin με τους αντιδραστικούς, είναι το σημείο που οι τελευταίοι, λόγω της προοδευτικής διάθεσης των νεότερων χρόνων, έβλεπαν και παρουσίαζαν τους εαυτού τους ως αυτούς που ηρωικά υπερασπιζόντουσαν τις ιδέες τους σε έναν εχθρικό κόσμο.⁷⁷ Με τον ίδιο τρόπο και ο Berlin παρουσίαζε τον εαυτό του, ενώ τιτλοφόρησε μία σειρά δοκιμίων του με τον εύγλωττο τίτλο *Ενάντια στο ρεύμα*. Το πρώτο διαχρονικό επιχείρημα της αντιδραστικής ρητορικής είναι αυτό του «αντίστροφου αποτελέσματος». Οι αντιδραστικοί θεωρούν ότι η προσπάθεια της αλλαγής της κοινωνίας προς μία κατεύθυνση έχει αποτελέσματα, αλλά αυτά είναι τα αντίθετα από τα επιδιωκόμενα. Αυτού του είδους τα επιχειρήματα χρησιμοποιήθηκαν κατά κόρον ενάντια στη Γαλλική Επανάσταση από το ξέσπασμά της μέχρι τις μέρες μας. Η χρησιμότητα αυτού του επιχειρήματος έγκειται στη δυνατότητα που παρέχει σε αυτόν που το χρησιμοποιεί να επιτεθεί σε μία πολιτική που απεχθάνεται, αλλά δεν είναι εύκολο να επιτεθεί κατά μέτωπο στους εξαγγελόμενους στόχους της.⁷⁸ Την ίδια ακριβώς επιχειρηματολογία, όπως καταδείχθηκε πιο πάνω, χρησιμοποίησε και ο Berlin ενάντια τόσο στην Γαλλική Επανάσταση, όπως και σε κάθε άλλη παρόμοια προσπάθεια. Καθώς δεν είναι δυνατόν να επιτεθεί απευθείας στις εξαγγελίες των Επαναστατών για ισότητα, ελευθερία, έθεσε ως στόχο της κριτικής του τα αποτελέσματα που επιτεύχθηκαν από τις Επαναστάσεις, τα οποία μάλιστα τα παρουσίασε όχι απλά ως αντίθετα αλλά και ως αναπόφευκτα. Χαρακτηριστικά γράφει: «Μερικές φορές ένα αίτημα μετατρέπεται στο αντίθετό του: αξιώσεις για

μέσα από την σύγχρονη ιστορική έρευνα, τα οποία είναι χρήσιμο να εξεταστούν ταυτόχρονα με την αντίστοιχη εξέλιξη της ίδιας έρευνας στις πολιτικές επιστήμες).

⁷⁷ Χίρσμαν, Άλμπερτ Ο, *Η αντιδραστική ρητορική*, ΠΕΚ, Ηράκλειο Κρήτης, 2015. σ.27.

⁷⁸ Αυτ., σ.27-36.

συμμετοχική δημοκρατία μετατρέπονται σε καταπίεση μειονοτήτων, μέτρα για την εγκαθίδρυση κοινωνικής ισότητας συνθλίβουν τον αυτοκαθορισμό και καταπνίγουν την ατομική ιδιοφυΐα (...) κατ' αρχήν, κάθε απόπειρα να βρεθεί λύση είναι πιθανόν να οδηγεί σε ταλαιπωρίες, απογοητεύσεις και αποτυχίες».⁷⁹

Το δεύτερο επιχείρημα που χρησιμοποιείται από την αντιδραστική ρητορική είναι αυτό της «ματαιότητας». Κάθε προσπάθεια αλλαγής είναι ανώφελη καθώς δεν επηρεάζει στο ελάχιστο το status quo. Ο Tocqueville, με τον τρόπο που παρουσίασε τα επιτεύγματα της Γαλλικής Επανάστασης, υπήρξε ο δημιουργός της θέσης της «ματαιότητας». Θεώρησε ότι οι κατακτήσεις της Επανάστασης, όπως η διοικητική συγκέντρωση, ο μικρός αγροτικός κλήρος, ακόμα και αυτά τα δικαιώματα του ανθρώπου, σε μεγάλο βαθμό είχαν θεσπιστεί από το Παλαιό Καθεστώς, συνεπώς ο λόγος περί ρήξης και ιστορικής τομής της Επανάστασης βασίζεται ουσιαστικά σε μια ψευδαίσθηση αλλαγής. Συνεχιστές της θέσης της ματαιότητας υπήρξαν ο Mosca, ο Pareto, και ο Michels, των οποίων η προσπάθεια να αμφισβητήσουν το καθολικό δικαίωμα ψήφου στηρίχθηκε στην de facto παντοτινή ύπαρξη των ελίτ και του σιδερένιου νόμου της ολιγαρχίας. Το σημείο όμως που συνδέει καλύτερα τη θέση της ματαιότητας με την επιχειρηματολογία του Berlin είναι ότι οι διαμορφωτές της θέσης της ματαιότητας δεν θεωρούν τους θιασώτες των κοινωνικών αλλαγών ως κάποιους αθώους, αφελείς καλών προθέσεων – όπως αυτοί του αντίστροφου αποτελέσματος – αλλά ως πανούργους δολοπλόκους που κινούνται από ιδιοτελή κίνητρα.⁸⁰ Ο Berlin έχει την ιδιαιτερότητα να χρησιμοποιεί και τις δύο αυτές κατηγορίες της αντιδραστικής ρητορικής. Αφενός, χρησιμοποιεί το επιχείρημα του αντίστροφου αποτελέσματος ως κλασικός ελιτιστής που «αθρώνει» τον απλό, αμόρφωτο λαό, υποστηρίζοντας ότι εξαπατάται εύκολα ακολουθώντας επαναστάτες με αποτέλεσμα μετά πάντα να διαψεύδονται οι ελπίδες του και να απογοητεύεται. Αφετέρου, χρησιμοποιεί τη θέση της «ματαιότητας» απέναντι στους ηγέτες των επαναστάσεων, για να ξεσκεπάσει τα ιδιοτελή κίνητρα που κρύβονται πίσω από τις ουτοπικές εξαγγελίες και βεβαιότητές τους, τα οποία αποκαλύπτονται στις βαρβαρότητες των επαναστάσεων και των καθεστώτων που αυτές εγκαθιδρύουν.

⁷⁹ Berlin, Isaiah, *Η παρακμή των ουτοπικών ιδεών στη Δύση*, από το *Το στρεβλό υλικό της ανθρωπότητας*, Κριτική, Αθήνα 2004, σ. 73-75.

⁸⁰ Χίρσμαν, Άλμπερτ, ό.π, σ. 63-100.

Το τρίτο επιχείρημα, το πιο ήπιο από τα επιχειρήματα μιας αντιδραστικής ρητορικής που χρησιμοποιούνται ενάντια σε οποιαδήποτε κοινωνική αλλαγή, είναι αυτό της «διακινδύνευσης». Η θέση της «διακινδύνευσης» είναι η εξής: μπορεί η προτεινόμενη αλλαγή να είναι επιθυμητή αλλά πρέπει να αποτραπεί γιατί έχει το ρίσκο μεγάλου κόστους, καθώς θέτει σε κίνδυνο σημαντικά επιτεύγματα του παρελθόντος. Γι' αυτό η προτεινόμενη αυτή αλλαγή και η κίνηση προς αυτή χαρακτηρίζεται ως η «αρχή του κακού».⁸¹ Ο Berlin, όπως περιγράφηκε πιο πάνω, προσεγγίζει κατά αυτόν τον τρόπο το έργο του Rousseau. Γενικά αυτό το επιχείρημα χρησιμοποιήθηκε κατά τον 19^ο αιώνα ενάντια στο καθολικό δικαίωμα ψήφου και κατά τον 20^ο ενάντια στο κράτος πρόνοιας. Τα δύο βασικά επιχειρήματα περί διακινδύνευσης είναι : πρώτον, η δημοκρατία (ισότητα, καθολικό δικαίωμα ψήφου) συνιστά κίνδυνο για την ελευθερία. Δεύτερον, ότι το κράτος πρόνοιας αποτελεί απειλή για την ελευθερία ή την δημοκρατία ή και για τα δύο.⁸² Το πρώτο επιχείρημα ότι η δημοκρατία συνιστά συχνά απειλή για την ελευθερία διατρέχει όλο το έργο του Berlin, καθώς : «η πίστη στην πλήρη δημοκρατία δεν συμβαδίζει απολύτως με την πίστη στο απαραβίαστων των δικαιωμάτων».⁸³ Ακόμα, η θέση της «διακινδύνευσης» αποτελεί τον πυρήνα της έννοιας της θετικής ελευθερίας, ενώ και την ισότητα την παρουσιάζει ως έννοια που δεν σχετίζεται με την ελευθερία ή αν σχετίζεται είναι μέγεθος αντιστρόφως ανάλογο προς αυτήν. Τέλος είναι αντίθετος σε κάθε κεντρικό οικονομικό σχεδιασμό, σε κάθε παρέμβαση στην ελευθερία της αγοράς, συνεπώς και στους οικονομικούς καταναγκασμούς που χρειάζονται ώστε να επιτευχθεί ένα κράτος πρόνοιας. «Αυτού του είδους η πολιτική (New Deal) αποτελεί έναν τερατώδη αυτοσκοπό, και η εφαρμογή της σχηματίζει τον γνωστό φαύλο κύκλο: καταστολή με σκοπό την επιβίωση, επιβίωση με σκοπό την καταστολή. Η θεραπεία γίνεται χειρότερη από την αρρώστια».⁸⁴

Ο Skinner ασκεί κριτική στον τρόπο με τον οποίον ο Berlin εκλαμβάνει τον εαυτό του, ως κάποιον καθαρά ουδέτερο φιλοσοφικά στοχαστή, που καθήκον του είναι να δείξει τι απαιτείται από εμάς να πούμε στη φιλοσοφική ανάλυση των εννοιών μας για την ουσία της ελευθερίας. Αυτό που κάνει όμως ο Berlin στην ανάλυσή του είναι να ακολουθεί τα βήματα των κλασσικών φιλελεύθερων θεωρητικών στην

⁸¹ Αυτ., σ. 107-109.

⁸² Αυτ., σ. 107-111.

⁸³ Berlin Isaiah, *Οι πολιτικές ιδέες κατά τον εικοστό αιώνα*, από το *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, Scripta, Αθήνα 2001, σ. 104.

⁸⁴ Αυτ., σ. 141.

προσπάθειά τους να δυσφημίσουν τη νεο-ρωμαϊκή θεωρία για τις ελεύθερες πολιτείες. Το δίδαγμα του Skinner είναι ότι η ιστορία της ηθικής, κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας υπάρχει για να μας βοηθά ώστε να μην μαγευόμαστε τόσο εύκολα, να παραμένουμε αποστασιοποιημένοι από τις διανοητικές δεσμεύσεις του τωρινού τρόπου ζωής μας.⁸⁵ Σκοπός της σύντομης περιγραφής της γενεαλογίας του φιλελευθερισμού του Berlin, καθώς και του ιστορικού πλαισίου μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε, είναι να συντρέξει στην κριτική του Skinner για τον τρόπο που αυτοπαρουσιάζεται ο Berlin. Ενώ και η ανάδειξη της γενικής επιχειρηματολογίας του Berlin ως τυπικά αντιδραστικής, σκοπό είχε και να πλήξει την εικόνα αυτή –που ακόμα και στις μέρες μας είναι τόσο συνήθης –, ενός κυρίαρχου φιλελευθερισμού ως της μόνης επιστημονικά θεμελιωμένης ιδεολογίας, *a priori* ψυχραιμης, αθώας, ουδέτερης απέναντι στο φανατισμό όλων των υπόλοιπων επιστημονικά αστήρικτων και ιστορικά αποτυχημένων ιδεολογιών.

Κριτική στην έννοια της ελευθερίας του Berlin

Η συλλογιστική της βασικής θέσης του Berlin έχει μία ολοφάνερη αδυναμία. Το συμπέρασμα της έχει ήδη ενταχθεί στις προκείμενες της συλλογιστικής. Όπως επισημαίνει και ο Skinner, η θέση του Berlin εκκινεί από την προκείμενη πως η αρνητική ελευθερία απειλείται μόνο από έναν αθέμιτο καταναγκασμό. Κατόπιν εξισώνει την αρνητική ελευθερία με την κλασική φιλελεύθερη σύλληψη της και την αντιδιαστέλλει με τη θετική ελευθερία, την οποία την ορίζει ως αυτοπραγμάτωση μέσω της εκτέλεσης πράξεων καθορισμένου τύπου. Συνεπώς το συμπέρασμα – το οποίο βρίσκεται και στην προκείμενη του συλλογισμού – είναι ότι η εξάρτηση και η έλλειψη αυτοκυβέρνησης δεν μπορούν να ερμηνευτούν ως περιορισμός της ελευθερίας.⁸⁶

Στην ίδια λογική ο Taylor, θεωρεί την έννοια της αρνητικής ελευθερίας που παρουσιάζει ο Berlin σαν καρικατούρα που αναπτύχθηκε ως μέρος μίας πολεμικής, η οποία υπερασπίζεται μια απαράδεκτα στενόμυαλη και σκληρή γραμμή Μαζινό. Γραμμή που προέρχεται από τους Hobbes και Bentham και ορίζει την ελευθερία ως απουσία απλώς εξωτερικών εμποδίων. Αποκλείοντας εντελώς τις νεορωμαϊκές ιδέες

⁸⁵ Σκίννερ, Κουεντίν, ό.π., σ. 111.

⁸⁶ Αυτ., σ. 108-111.

που συσχετίζουν την ελευθερία με την ιδέα της αυτοπραγμάτωσης, παρουσιάζει την ελευθερία ως αυτοεκπλήρωση προσωπικών στόχων και επιθυμιών.⁸⁷ Το να λέμε όμως ότι η ελευθερία επιλογής είναι εγγενώς πολύτιμη μπορεί να οδηγήσει στη διαστροφή μιας ζωής στην οποία κάθε πρωί όταν ξυπνάει κάποιος να βρίσκεται μπροστά σε απόλυτα υπαρξιακά ερωτήματα, γύρω από του τι είδους πρόσωπο πρέπει να είναι. Ένας πολύτιμος βίος όμως έχει μια συνέχεια και είναι γεμάτος δεσμεύσεις και σχέσεις. Ακόμα, ελλοχεύει ο κίνδυνος η ελευθερία να θεωρηθεί μία έννοια φορμαλιστική, κενή περιεχομένου, ενώ η αξία της βρίσκεται στις πράξεις που μέσω αυτής πράττουμε.⁸⁸ Όπως περιγράφει και ο Berlin, είμαι ελεύθερος, όπως όταν έχω λυθεί από ένα δέντρο ή όταν έχω αποδράσει από κάποιο κελί· δεν χρειάζεται μετά να κάνω κάτι.⁸⁹ Σε αυτό το σημείο οι επισημάνσεις του Taylor είναι καίριες. Πρώτα απ' όλα, σημειώνει ότι το εμπόδιο στο να πράξει κάποιος ελεύθερα, εκτός από εξωτερικό μπορεί να είναι και εσωτερικό. Δηλαδή για να είναι κάποιος ελεύθερος πρέπει να είναι σε θέση να γνωρίζει τις πραγματικές του επιθυμίες και κριτής γι' αυτό δεν μπορεί να είναι μόνο ο ίδιος του ο εαυτός. Ακόμα, ορίζει την θετική ελευθερία σχετίζοντάς την με την πράξη (exercise-concept) και την αρνητική τη σχετίζει με την ευκαιρία (opportunity-concept).⁹⁰ Τις προσεγγίσεις αυτές τις αποδέχεται και ο ίδιος ο Berlin.⁹¹ Αυτή η διάκριση είναι εξαιρετικής σημασίας για την απάντηση στο κύριο ερώτημα της εργασίας, γιατί βοηθά να αναδυθεί καλύτερα ο «μπλοκαρισμένος» φιλελευθερισμός του Berlin και η ασυμβατότητα του με βασικές δημοκρατικές αρχές και πρακτικές. Ο Taylor λοιπόν υποστηρίζει ότι το πρώτο βήμα για την ελευθερία είναι η πραγμάτωση της αρνητικής της πλευράς ως opportunity-concept, η οποία όμως εκτός του ότι προϋποθέτει την αληθινή αυτοεπίγνωση των επιθυμιών του υποκειμένου, έχει και μία θετική διάσταση αυτοπραγμάτωσης εντός της. Το δεύτερο και πιο σημαντικό βήμα εκκινεί από την θέση ότι για να έχει η ελευθερία νόημα θα πρέπει να ασκείται η διάκριση και η αξιολόγηση των στόχων και των επιθυμιών ως καλών και κακών, επιθυμητών και ανεπιθύμητων. Κριτήριο για την αξιολόγηση των επιθυμιών ως σημαντικών είναι η κοινωνική τους διάσταση. Σε αυτήν την

⁸⁷ Taylor, Charles, *What 's wrong with negative liberty*, στο Ryan, Alan (Edited), *The Idea of Freedom, Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press, London 1979. σ. 176-177.

⁸⁸ Kymlicka, Will, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, μτφρ. Γ.Μολύβας, Αθήνα 2005, σ. 335-336.

⁸⁹ Berlin, Isaiah, *My intellectual path*, από το *The Power of Ideas*, Chatto&Windus, London 2000, σ. 15.

⁹⁰ Taylor, Charles, ό.π., σ. 177.

⁹¹ Jahanbegloo, Ramin, ό.π., σ. 150-151.

κατεύθυνση ήταν οι προσπάθειες τόσο του Rousseau, όσο και του Marx να δώσουν απαντήσεις στο αίτημα για την επίτευξη της κοινωνικής ελευθερίας. Σε αυτά τα ερωτήματα και σε αυτό το πλαίσιο έχει αξία να τίθεται το ερώτημα της ελευθερίας και όχι με την – εύκολα υπερασπίσιμη λόγω της απλότητας της – σκληρή γραμμή-Μαζινό της χομπσιανής ελευθερίας.⁹² Αν εμμείνουμε σε αυτήν τη στεία λογική υπεράσπισης της αρνητικής ελευθερίας θα οδηγηθούμε σε τραγελαφικές θέσεις. Θα πρέπει – σύμφωνα με το παράδειγμα του Taylor – να θεωρείται ότι στην Αλβανία υπάρχει μεγαλύτερη ελευθερία από την Αγγλία, καθώς έχει λιγότερα φανάρια στους δρόμους. Σύμφωνα πάλι με αυτήν τη λογική, θα πρέπει για παράδειγμα να μην αξιολογούμε διαφορετικά και συνεπώς να υπερασπιζόμαστε εξίσου, την ελευθερία του εκμεταλλευτή με εκείνη του εκμεταλλευόμενου, του βασανιστή με του βασανιζόμενου.

Ο Berlin, όπως είδαμε, ανέδειξε σαν παράδοξο την αναγκαιότητα της ύπαρξης τόσο των κοινωνικών κανόνων όσο και της ατομικής ελευθερίας, ως απόλυτων αξιών. Όντως αποδεχόμενος την ελευθερία με αυτόν το φορμαλιστικό τρόπο είναι λογικό ο Berlin να μην οδηγεί παραπέρα το συλλογισμό του. Η αλήθεια είναι ότι μπορεί κάλλιστα να υπάρχει ένταση μεταξύ των κοινωνικών καθηκόντων και των προσωπικών ενδιαφερόντων μας, αλλά αυτό δεν αποτελεί κάτι παράδοξο. Αντιθέτως όχι απλά δεν πρέπει να αποφεύγουμε τα καθήκοντα μας, αλλά να τα παίρνουμε στα σοβαρά γιατί οι ελευθερίες μας βασίζονται σε αυτά. Πρέπει να θέτουμε τα καθήκοντα μας απέναντι στο κοινωνικό σύνολο πριν από τα δικαιώματά μας, αν δε θέλουμε να δούμε τα τελευταία να υποχωρούν.⁹³ Εκτός της αναγκαιότητας της θετικής ελευθερίας για τη στήριξη της αρνητικής και του αντίστροφου, είναι απαραίτητη τόσο η αξιολόγηση του περιεχομένου των πράξεων που κάνουμε όταν ασκούμε την ελευθερία μας, όπως και αυτή να έχει μια κοινωνική διάσταση. Γιατί η ελευθερία – οφείλει να – έχει μία ηθική διάσταση, όπως γράφει και ο Ράσελ : «Το να απεμπολήσουμε κάθε επιδίωξη που διέπεται από πρόσκαιρες επιθυμίες, το να φλεγόμαστε από το πάθος για τα αιώνια πράγματα, αυτό αποτελεί χειραφέτηση, και αυτό είναι το “πιστεύω” του ελεύθερου ανθρώπου (...) Ενωμένος με τους συνανθρώπους του με τον πιο ισχυρό δεσμό, αυτόν της κοινής μοίρας, ο ελεύθερος άνθρωπος ανακαλύπτει ότι έχει μαζί του πάντοτε μια καινούρια δυνατότητα

⁹² Taylor, Charles, ό.π., σ. 178-193.

⁹³ Skinner, Quentin, *The Paradoxes of Political Liberty, The Tanner Lectures on Human Values*, Delivered at Harvard University, October 1984.

όρασης».⁹⁴ Η πολυτιμότητα αυτής της καινούριας δυνατότητας όρασης θα εκτιμηθεί και μέσα από την απώλειά της ξανά πιο κάτω, όταν γίνει αναφορά στη διαστρέβλωση της έννοιας της γενικής βούλησης από τον Berlin.

Το να περιοριστεί όμως η κριτική του φιλελευθερισμού μέσα στο πλαίσιο της φιλελεύθερης οπτικής δεν είναι παραγωγικό, καθώς σε μεγάλο βαθμό με αυτόν τον τρόπο διαπράττεται το ίδιο σφάλμα που εντόπισε και ο Skinner στη βασική θέση του Berlin· τα συμπεράσματα προκαταλαμβάνονται από τις αρχικές θέσεις. Είναι αναγκαίο να τοποθετηθεί το δάχτυλο επί τον τύπον των ήλων και να εξεταστεί η ελευθερία μέσα από έννοιες όπως αυτές της ιδιοκτησίας και της ισότητας. Η κυρίαρχη φιλελεύθερη ιδεολογία θεωρεί τον άνθρωπο ως *homo economicus*, ως ον κατ' εξοχήν ωφελιμιστικό και την κοινωνία ως άθροισμα τέτοιων ατόμων με συγκρουόμενα συμφέροντα και στόχους. Ο κυρίαρχος φιλελευθερισμός ταυτίζει την ελεύθερη κοινωνία με την καπιταλιστική, καθώς είναι στη φύση του καπιταλισμού η ελευθερία του να αγοράζεις και να πουλάς. Κάποιοι άλλοι φιλελεύθεροι (Liberals) υποστηρίζουν ότι πρέπει να υπάρξει ένας περιορισμός αυτής της οικονομικής ελευθερίας, μία εξισορρόπηση της με άλλες αξίες.⁹⁵ Ο Berlin αν και δεν ακολουθεί αυτή την γραμμή, δεν την αρνείται εν τούτοις εντελώς, γιατί η ελευθερία «μπορεί να αφήσει περιθώριο και για άλλα καλά πράγματα, όπως η ειρήνη ή η υγεία».⁹⁶ Και οι δύο όμως οπτικές εντοπίζουν την εγγενή ελευθερία του καπιταλισμού αλλά δε βλέπουν την ανελευθερία που τη συνοδεύει. Όπως διακρίνει και ο Cohen, είναι άλλο το να είσαι ελεύθερος να κάνεις κάτι και άλλο να κάνεις κάτι ελεύθερα. Δηλαδή για ένα μαρξιστή – όπως και για τον ίδιο τον προλετάριο – ένας προλετάριος δεν είναι ελεύθερος να μην πουλήσει την εργατική του δύναμη. Αντίθετα για ένα φιλελεύθερο αυτό αποτελεί την ελεύθερη σύναψη ενός συμβολαίου μεταξύ δύο πλευρών. Έτσι λοιπόν η ελευθερία αυτή των φιλελεύθερων αποτελεί ανελευθερία για τους μαρξιστές.⁹⁷ Ο Berlin σε αυτό το σημείο θα απαντούσε στον Cohen με το σύνηθες επιχείρημα του ότι συγχέουμε την ελευθερία με άλλες αξίες όπως αυτή της ισότητας, της κοινωνικής ευημερίας κ.ο.κ. Το αντεπιχείρημα – αντεπιχείρημα και του Cohen – σε αυτή τη θέση είναι το εξής: για να αποφύγουμε τη σύγχυση των αξιών, ας

⁹⁴ Ράσσελ, Μπερτραντ, *Το πιστεύω ενός σκεπτόμενου ανθρώπου*, από το 7 + 1 κείμενα για την ελευθερία της σκέψης, Εκκρεμές, Αθήνα 2015. σ. 33-34.

⁹⁵ Cohen, G.A., *Capitalism, Freedom and the Proletariat*, στο Ryan, Alan (Edited), *The Idea of Freedom, Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press, London 1979. σ. 10.

⁹⁶ Berlin, Isaiah, *Liberty*, από το *The Power of Ideas*, Chatto&Windus, London 2000, σ. 113.

⁹⁷ Cohen, G.A., ό.π., σ. 9.

εμμείνουμε στην αρχική θέση της ελευθερίας ως μη ύπαρξης εμποδίων. Ας θεωρήσουμε ότι θέλω να κάνω μια βόλτα με το σκάφος της κ. Μόργκαν. Ως ελεύθερος άνθρωπος δεν έχω απλά πάρα να το πάρω από τη μαρίνα και να το χρησιμοποιήσω. Είναι σίγουρο όμως ότι θα με σταματήσουν. Η αξία που έρχεται σε σύγκρουση με την ελευθερία μου δεν είναι αυτή της ισότητας ή του γενικού καλού, αλλά όπως και στην περίπτωση του προλετάριου που πουλά την εργασία του, εμπόδιο στην ελευθερία μου είναι η ιδιοκτησία.⁹⁸ Το ζήτημα της ιδιοκτησίας δεν αγγίζεται από τον Berlin γιατί η αποδοχή του είναι θεμελιώδης για τον φιλελευθερισμό και την ελεύθερη οικονομία. Χαρακτηριστικά το παρακάμπει με το να διακρίνει την πολιτική ελευθερία από την οικονομική. Χρησιμοποιώντας ένα παρόμοιο παράδειγμα με αυτό του Cohen καταλήγει στο συμπέρασμα ότι υπάρχει η – οικονομική – στέρηση της ελευθερίας να κερδίσω τα χρήματα που θα ήθελα ώστε να κάνω αυτό που θέλω (π.χ. βόλτα με το σκάφος) αλλά δεν υπάρχει η – πολιτική – απαγόρευση της πραγμάτωσης της επιθυμίας αυτής.⁹⁹ Ακόμα όμως και μέσα στο πλαίσιο της σκέψης του φιλελευθερισμού, αν η οικονομική ελευθερία έγκειται στην ελευθερία του να πουλώ και να αγοράζω, τότε ο καπιταλισμός την ενθαρρύνει, αν όμως η οικονομική ελευθερία εξαρτάται από τη χρήση αγαθών τότε μπορεί και να την περιορίζει.¹⁰⁰

Συνοψίζοντας την κριτική στην ελευθερία όπως την κατανοεί ο Berlin, αρχικά εντοπίστηκε η αδυναμία του βασικού συλλογισμού του που καθορίζει το συμπέρασμα από την αρχική του θέση. Αναδείχθηκαν οι λόγοι που δεν μπορεί να περιοριστεί η ελευθερία στην αρνητική της πλευρά. Διότι αφενός είναι αναγκαία και η δημόσια, θετική της πλευρά, ώστε να αποτελέσει το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα αναπτυχθεί η αρνητική και να διασφαλιστούν τα ατομικά δικαιώματα που αποτελούν και τη βάση της. Με άλλα λόγια, οι δημοκρατικοί θεσμοί που θα εξασφαλίζουν και θα προφυλάσσουν τα δικαιώματα μας δεν έχουν ως πηγή τους την ελευθερία ως απλώς έλλειψη εμποδίων αλλά τη θετική, την εξασκούμενη ελευθερία της συμμετοχής στα κοινά. Αφετέρου, είναι αναγκαίο η ελευθερία να μην προσεγγίζεται φορμαλιστικά αλλά να κρίνονται και οι πράξεις που επιτελεί, να αξιολογούνται ώστε να έχουν και ένα ηθικό περιεχόμενο. Ακόμα τονίστηκαν κάποιες πλάνες που οδηγούν στην ταύτιση

⁹⁸ Αυτ., σ.11-12.

⁹⁹ Berlin, Isaiah, *My intellectuall path*, ό.π., σ. 16.

¹⁰⁰ Cohen., ό.π., σ. 14.

της ελευθερίας με τις ελευθερίες του καπιταλισμού παραβλέποντας τις ανελευθερίες που συνυπάρχουν μαζί τους.

Κριτική της έννοιας της ισότητας και της προσέγγισης του Rousseau στον Berlin.

Η ισότητα είναι μαζί με την ελευθερία οι θεμελιώδεις έννοιες της δημοκρατίας. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η ελευθερία είναι μια κατάσταση, ενώ η ισότητα μία σχέση που αφορά τον άνθρωπο ως μέλος ενός συνόλου. Για να αποκτήσει νόημα όμως ο όρος ισότητα, καθώς είναι σχέση, πρέπει να απαντηθούν τα ερωτήματα: «ισότητα μεταξύ ποιων» και «ισότητα προς τι».¹⁰¹ Τι είναι ο «δεσποτισμός της ισότητας»¹⁰² απέναντι στον οποίο κρούει ο Berlin τον κώδωνα του κινδύνου;

Στο ομώνυμο δοκίμιο που παρουσιάστηκε και στο πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας, ο Berlin προσεγγίζει αρχικά την ισότητα με την τυπική της έννοιας και ιδιότητα, ως ισότητα απέναντι στους νόμους και τους κανόνες, παραθέτοντας τρεις περιπτώσεις που κάποιος μπορεί να υποστηρίξει ότι μπορούν να υπάρχουν εξαιρέσεις από τη γενικότητα των κοινωνικών κανόνων και νόμων. Κατόπιν θέτει το ερώτημα για το ιδεώδες της ισότητας. Στην απάντησή του συνδέει την απαίτηση για πολιτική, κοινωνική και οικονομική ισότητα με την προσπάθεια για την επίτευξη μίας κοινωνίας απόλυτα ομοιόμορφης. Αυτό συμβαίνει γιατί αν εξαιρέσεις την ισότητα απέναντι στο δίκαιο, οι υπόλοιπες προσπάθειες για την επιδίωξη περαιτέρω μορφών ισότητας, όπως της οικονομικής και κοινωνικής, οδηγούν στην εξαφάνιση των ιδιαίτερων προσωπικών χαρισμάτων. Δηλαδή εμφανίζει τις πολιτικές – θετικές – ελευθερίες και τις κοινωνικές επιδιώξεις τους για κοινωνική ισότητα ως μέγεθος αντιστρόφως ανάλογο της πραγματικής – αρνητικής – ελευθερίας, μέσα από την οποία το κάθε άτομο θα επιδιώξει την επίτευξη των ατομικών του στόχων και την ανάπτυξη των προσωπικών του ταλέντων. Σε αυτή τη βάση επιτέθηκε στο μονισμό της μεταφυσικής Δυτικής σκέψης και στο Διαφωτισμό υπερασπιζόμενος τον πλουραλισμό. Ο Διαφωτισμός υπήρξε στο επίκεντρο των επιθέσεων του και για την οικουμενικότητα του, η οποία είναι η βάση για την απαίτηση της κοινωνικής ισότητας. Στο φόντο αυτής της επιχειρηματολογίας του Berlin υπάρχει ρητά διαρκώς

¹⁰¹ Μπόμπιο, Νορμπερτο, *Ισότητα και Ελευθερία*, μτφρ. Μ. Αρχιμανδρίτου, Αθήνα 1998, Πόλις, σ. 42-43.

¹⁰² Jahanbegloo, Ramin, ό.π., σ. 146.

ο φόβος για τη «δεσποτεία της ισότητας» που μπορεί να «καταπιέσει την ελευθερία των δυνατών»¹⁰³ ο φόβος της επέκτασης της ισότητας σε όλους. Δεν του διαφεύγει η «μαχητική και επαναστατική σημασία αυτού του 'όλοι', το οποίο αντιτάσσεται στις συνθήκες και τους κατεστημένους τρόπους οργάνωσης».¹⁰⁴ Οι ανησυχίες αυτές του Berlin θα γίνουν ακόμα πιο ξεκάθαρες όταν εξεταστεί το υπόβαθρο της έννοιας του πλουραλισμού που προκρίνει και όταν αναλυθεί η διαστρεβλωμένη ερμηνεία του Rousseau και της γενικής βούλησης που αποτελεί επίκεντρο της κριτικής του.

Ο Berlin στην κριτική του προς το Διαφωτισμό, τον καταγγέλλει ότι λόγω του μονισμού του είναι υπεύθυνος για τις δικτατορίες και τα ολοκληρωτικά καθεστώτα του 20^{ου} αιώνα. Το παράδοξο είναι ότι μολονότι η κριτική προς τον Διαφωτισμό βρίσκεται στο επίκεντρο του έργου του, δεν κάνει ποτέ προσπάθεια να το συνδέσει με τα φαινόμενα της αποικιοκρατίας ή του ιμπεριαλισμού, παρότι κάτι τέτοιο φαντάζει πιο εύκολο. Μάλιστα στη σχετική αναφορά που κάνει δεν κατηγορεί την επιθετικότητα της μονιστικής «διαφωτιστικής» σκέψης των Ευρωπαίων που θεωρούν ότι όχι μόνο δεν επιβάλλουν στους άλλους λαούς τη βούληση τους αλλά ότι τους εκπολιτίζουν κιόλας. Αντίθετα, αυτός ο υπέρμαχος της ελευθερίας κατηγορεί «τους πολίτες των πλέον αυταρχικών δημοκρατικών καθεστώτων ότι τα προτιμούν σαφώς από τις πλέον φωτισμένες ολιγαρχίες, ή τους πολίτες ενός άρτι απελευθερωθέντος, ασιατικού ή αφρικανικού κράτους ότι διαμαρτύρονται λιγότερο, όταν τους φέρονται κατά τον σκαιότερο τρόπο μέλη της δικής τους φυλής ή του δικού τους έθνους, απ' ότι όταν τους κυβερνά ένας συνετός, δίκαιος, προσήνης και καλοπροαίρετος ξένος διοικητής».¹⁰⁵ Μέσα σε δύο γραμμές με ένα εντυπωσιακό μείγμα ελιτισμού και οριενταλισμού, ξεπλένει τα εγκλήματα της αποικιοκρατίας και του ιμπεριαλισμού. Ίσως δεν ασκεί κριτική, γιατί ασκώντας κριτική θα περιόριζε την ελευθερία των συνετών, δίκαιων και προσηνών δυτικών αποικιοκρατών. Ίσως να μην ήθελε να ισοπεδώσει τη διαφορετικότητα των ασιατών, και αφρικανών που είναι στην ιδιαίτερη φύση τους να θέλγονται από την αυταρχική καταπίεση, με την παραχώρηση έστω της τυπικής ισότητας, και του δικαιώματος της αυτοδιάθεσης. Ο φιλελευθερισμός και η ευαισθησία του Berlin για την καταπίεση και την τυραννία, όπως και η φιλελεύθερη δημοκρατία που υπερασπίζεται δεν αφορά τους πάντες. Ούτε ο πλουραλισμός του χωράει τα πάντα, ή μάλλον τα χωράει αλλά μόνο εντός

¹⁰³ Αυτ., σ. 145.

¹⁰⁴ Μπόμπιο, Νορμπέρτο, σ. 58.

¹⁰⁵ Berlin, Isaiah, *Δύο έννοιες της ελευθερίας*, ό.π., σ. 312.

ενός πλαισίου, εκείνο του «μονισμού» των σύγχρονων φιλελεύθερων δημοκρατιών της δύσης.

Ο φιλελεύθερος πλουραλισμός του Berlin έχει παρόμοια χαρακτηριστικά με τη «δημοκρατία της ισορροπίας», όπως την όρισε ο Macpherson. Ένα κομματικό σύστημα ως μέσο για τη διατήρηση της κοινωνικής ανισότητας, σε μία δημοκρατία άδεια από κάθε ηθικό περιεχόμενο που αποτελεί απλώς μηχανισμό επιλογής μιας κυβερνητικής ελίτ, από πολίτες καταναλωτές που η συμμετοχή τους έχει αξία απλώς για την καταγραφή των επιθυμιών τους.¹⁰⁶ Έτσι οποιαδήποτε κοινωνική σύγκρουση για την κυριαρχία μένει στα πλαίσια μίας σύγκρουσης ηγεσίας και οποιοσδήποτε κοινωνικός ανταγωνισμός χειραγωγείται και ανάγεται σε πλουραλισμό. Με αυτόν τον τεχνικό τρόπο επιτυγχάνεται η ενσωμάτωση και διάλυση οποιασδήποτε ανταγωνιστικής συνείδησης απέναντι στις ελίτ.¹⁰⁷ Η διδαχή αυτή της μη-βίας (όπως και σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση) στόχο έχει την απόρριψη της χειραφετικής βίας· και παράλληλα την αποδοχή ή απόκρυψη και εν τέλει πάντα τη σταθεροποίηση της κατεστημένης βίας. Οποιαδήποτε σκέψη αναπτύσσεται έξω από αυτό το «πλουραλιστικό» πλαίσιο πρέπει να φανερωθεί πού μπορεί να οδηγήσει και να καταγγελλθεί.

Στις *Δύο έννοιες της ελευθερίας* ο Berlin, όπως είδαμε, υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει αναγκαία σύνδεση μεταξύ της δημοκρατικής αρχής και της ατομικής ελευθερίας, ενώ η αρνητική ελευθερία δεν είναι φιλική απέναντι στις δημοκρατίες, ούτε συγκρούεται κατ' ανάγκη με κάποιες μορφές αριστοκρατικής διακυβέρνησης. Ακολουθώντας την επιχειρηματολογία του Talmon θεωρεί και αυτός ότι, αφενός η δημοκρατία και ο φιλελευθερισμός ιστορικά έχουν ακολουθήσει διαφορετικά μονοπάτια και αφετέρου ότι η δημοκρατία και ιδίως η ιδέα της λαϊκής κυριαρχίας συχνά υπήρξε εμπόδιο στην πραγμάτωση των ιδεωδών του φιλελευθερισμού. Αυτές οι δύο θέσεις είναι θεμελιώδεις για το φιλελευθερισμό της εποχής του Ψυχρού Πολέμου. Υπάρχει ένα νήμα που συνδέει μία συγκεκριμένη πρόσληψη του Διαφωτισμού, της Γαλλικής Επανάστασης και της «Συνομοσίας των Ίσων» του

¹⁰⁶ Μακφέρσονς, Κ.Μπ. ό.π., σ. 115-122.

¹⁰⁷ Ανιόλι, Γιοχάνες, *Ο μετασχηματισμός της δημοκρατίας*, μτφρ.Γ.Βαμβαλή, Επίκουρος, Αθήνα 1972, σ. 37-38.

Babeuf.¹⁰⁸ Ο Berlin βλέπει στην ιακωβίνικη μορφή της Γαλλικής Επανάστασης «μία εκρηκτική δήλωση της θετικής ελευθερίας εκ μέρους μεγάλου αριθμού Γάλλων, οι οποίοι ένιωσαν να απελευθερώνονται ως έθνος, καίτοι για πολλούς απ' αυτούς, η επανάσταση είχε ως αποτέλεσμα τον αυστηρότατο περιορισμό των ατομικών ελευθεριών».¹⁰⁹ Παρόλα αυτά, σημειώνει ότι κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης η ιδιοκτησία αποτελούσε ένα ιερό δικαίωμα κάθε ανθρώπου και πολίτη και δεν υπήρχε κάποια προτροπή προς τον κομμουνισμό. Θεμελιώδη ρόλο προς αυτήν την κατεύθυνση διαδραμάτισε ο Babeuf και η «Συνωμοσία των Ίσων». Ήταν οι πρώτοι ιστορικά που προσπάθησαν να πραγματώσουν τις κομμουνιστικές ιδέες που υπήρχαν διάσπαρτες έως τότε, και μόνο σε θεωρητικό επίπεδο. Καταγγέλλοντας όλους αυτούς που έθεσαν το προσωπικό τους συμφέρον πάνω από το γενικό καλό, θεώρησαν καθήκον τους να συνεχίσουν και να ολοκληρώσουν το έργο του Robespierre, διασφαλίζοντας την πολιτική ελευθερία μέσω της επίτευξης της οικονομικής ισότητας. Από αυτό το σημείο και πέρα για τον Berlin το ουτοπικό όνειρο ξεκίνησε μία νέα πορεία, επαναστατική, η οποία για την πραγμάτωση του θέτει στην διάθεση της όλα τα μέσα.¹¹⁰ Το κύριο πρόβλημα της φιλελεύθερης κριτικής του απέναντι στην Γαλλική Επανάσταση είναι ότι δεν αρκέστηκε στην ελευθερία, αλλά ξεστράτισε και θέλησε να κατακτήσει και την ισότητα.¹¹¹ Το αβίαστο συμπέρασμα είναι ότι η καθαρά δημοκρατική παράδοση ήταν η μήτρα της σοσιαλιστικής παράδοσης και παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις ανήκουν στην ίδια πολιτική - πολιτισμική παράδοση. Το νήμα που συνδέει διαχρονικά αυτήν την παράδοση είναι η ιδέα της θετικής ελευθερίας ως αυτοπραγμάτωσης, που εφαρμόζεται στην κοινωνία απαιτώντας και την ισότητα.¹¹²

Όπως έχει επισημανθεί πολλές φορές σε αυτό το κείμενο το πρόβλημα κατά τον Berlin μπορεί να ξεκίνησε από τον Πλάτωνα, αλλά ο Rousseau ήταν εκείνος που

¹⁰⁸ Mulieri, Alessandro, *Liberalism against Democracy : A Comparative Analysis of the Concepts of Totalitarian Democracy and Positive Liberty in Jacob Leib Talmon and Isaiah Berlin*, <http://dx.doi.org/10.1080/01916599.2012.695201> σ. 457-458.

¹⁰⁹ Berlin, Isaiah, *Δύο έννοιες της ελευθερίας*, ό.π., σ. 319.

¹¹⁰ Berlin, Isaiah, *Socialism and socialist theories*, στο *The Sense of Reality*, Pimlico, London 1997, σ. 80-81.

¹¹¹ Traverso, Enzo, ό.π., σ. 93.

¹¹² Mulieri, Alessandro, ό.π., σ. 465.

είχε ρόλο κλειδί στην εξέλιξη της ιστορίας του ηθικού μονισμού.¹¹³ Όπως είδαμε όμως, ο Rousseau στα μάτια του Berlin δεν υπήρξε απλά ένας «σκαντζόχοιρος»,¹¹⁴ αλλά ένας από τους μεγαλύτερους εχθρούς της ελευθερίας. Του καταλογίζει ότι με μυστηριακό τρόπο μέσω της *γενικής βούλησης* δημιούργησε το τερατώδες παράδοξο της ελευθερίας που μετατρέπεται σε μια μορφή δουλείας. Με άλλα λόγια, η *γενική βούληση* μετατρέπει τη θέληση μίας εθελοντικής σχέσης με σκοπό την επιδίωξη του καλού του καθενός σε μίαν υποταγή. Ο Berlin διαστρεβλώνει το Rousseau και την έννοια της *γενικής βούλησης*. Μοιάζει σα να πιάνεται από τις λέξεις και να τις χρησιμοποιεί για να διαμορφώσει αυτό που θεωρεί ότι αποτελεί την ουσία της σκέψης του Rousseau. Μία ερμηνεία είναι ότι η γενιά του Berlin ήταν είτε ενάντια είτε αδιάφορη για τον ιδεαλισμό, κάτι που ίσως να τον οδήγησε να μην αντιμετωπίσει τον Rousseau ως σοβαρό θεωρητικό. Σε ένα γράμμα που έστειλε ο Berlin στον Talmon, παρουσιάζοντας τα κύρια σημεία της κριτικής του στον Rousseau, αναρωτιέται αν «αυτό είναι όλο το πρόβλημα;» και σημειώνει ότι στο Hegel είναι ξεκάθαρη αυτή η μεταφορά από την ελευθερία στην αναγκαιότητα αλλά ο ίδιος είναι μπερδεμένος και θεωρεί ότι πρέπει να τον ξαναδιαβάσει.¹¹⁵

Πιο συγκεκριμένα ο Berlin είτε αποσιωπά είτε διαστρεβλώνει βασικά χαρακτηριστικά της *γενικής βούλησης*. Πρώτα απ' όλα, στο κοινωνικό συμβόλαιο του Rousseau δεν υπάρχει πουθενά κάποια πρωταρχική υποταγή και το πρόσωπο είναι απόλυτα αναπαλλοτρίωτο, ενώ στη μορφή συνένωσης στη *γενική βούληση* το άτομο εισέρχεται αυτοβούλως και άμεσα, χωρίς αντιπροσώπευση.¹¹⁶ Ο «καθένας μας θέτει το πρόσωπο του στην κοινότητα και όλη τη δύναμη του υπό την ανώτατη διοίκηση της *γενικής βούλησης*», αλλά εκτός του ότι το κάνει αυτοβούλως, δηλαδή υπό το καθεστώς ελευθερίας, το κάνει και με όρους ισότητας καθώς «λαμβάνουμε κάθε

¹¹³ Brooke Christopher, *Isaiah Berlin and the Origins of the "Totalitarian" Rousseau*, University of Cambridge, 2017. Ο Brooke θεωρεί ότι την ιδέα ότι ο Ρουσσώ παραγκωνίζει την διαφωνία την βρήκε στο *Liberty in the Modern State* (1930) του Laski.

¹¹⁴ Berlin, Isaiah, *The Hedgehog and the Fox*, στο *The Proper Study of ManKind*, Pimlico, London 1998, σ. 436-499. Σε αυτό το κείμενο ο Berlin διαχώρισε τους διανοητές σε σκαντζόχοιρους και αλεπούδες. Οι σκαντζόχοιροι συστηματοποιούν τον κόσμο με κάποιες οικουμενικές αρχές μέσα από τις οποίες τα πάντα αποκτούν νόημα. Είναι μονιστές. «Σκαντζόχοιροι» για τον Berlin υπήρξαν ο Δάντης, ο Πλάτωνας, ο Χέγκελ, ο Νίτσε, κ.α. Από την άλλη πλευρά οι «αλεπούδες» έχουν πιο πολλές πλευρές θέασης του κόσμου, με μία λέξη είναι πλουραλιστές. Τέτοιοι ήταν ο Αριστοτέλης, ο Σέξπηρ, ο Μονταίνος, ο Ηρόδοτος, ο Τζόους κ.α.

¹¹⁵ Brooke, Christopher, ό.π., σ. 6-13.

¹¹⁶ Bloch, Ernst, *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, μτφρ, Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2015, σ. 128.

μέλος ως αδιαίρετο τμήμα του όλου». ¹¹⁷ Δηλαδή η γενική βούληση μπορεί να κατακτηθεί από τα υποκείμενα με όρους ελευθερίας και ισότητας και όχι αντίστροφα. Η διαφορά που συγγχεί ή και αντιστρέφει ο Berlin είναι η θεμελιώδης μεταξύ της υπακοής στους άλλους και της υπακοής στον εαυτό σου. Είναι σα να μην αποδέχεται τη συνειδησιακή υποχρέωση να υπακούς στους νόμους και να σέβεται τα δικαιώματα των συνανθρώπων σου, ιδίως όταν πηγή των νόμων είσαι εσύ ως πολίτης. Ακόμα ένα σημαντικό σημείο της γενικής βούλησης, που παραλείπεται από την ανάλυση του Berlin, είναι ότι ο Rousseau «δεν δίδαξε μόνο την επανάσταση αλλά και το διαρκή έλεγχο των επιτευγμάτων της από τον λαό: ακριβώς μέσω του αναπαλλοτρίωτου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων». ¹¹⁸ Με άλλα λόγια η θετική ελευθερία υπόκειται σε διαρκή κριτική και επαναπροσδιορισμό. Χωρίς την παράλειψη αυτών των στοιχείων θα ήταν αδύνατη οποιαδήποτε άμεση σύνδεση της θετικής ελευθερίας και της γενικής βούλησης με ανελεύθερα και ολοκληρωτικά καθεστώτα.

Ας εξετάσουμε τώρα την άλλη βασική κατηγορία του Berlin απέναντι στον Rousseau και τη γενική του βούληση ότι με τον μονισμό παραγκωνίζει την διαφωνία, καταπνίγει τον πλουραλισμό κ.ο.κ. Ο Berlin όμως παρουσιάζει τη γενική βούληση όπως ο Rousseau εννοεί τη βούληση όλων, δηλαδή ως το μηχανικό άθροισμα των επιμέρους βουλήσεων. Πράγματι στη βούληση όλων μπορούμε να δούμε σπέρματα ολοκληρωτισμού, καθώς σε περίπτωση που οι απόψεις διαφέρουν, οι μειοψηφούντες που διαφωνούν θα πρέπει να κατασταλούν. Αντίθετα η γενική βούληση όπως την εννοεί ο Ρουσσώ προϋποθέτει συνυπολογισμό «ενός μεγάλου αριθμού μικρών διαφορών» και «κάθε αποκλεισμός συνιστά ρήξη της γενικότητας». Υπό αυτήν την έννοια είναι κοινή σε όλους. Σκοπός της είναι μία γενικότητα που θα περικλείει τις διαφορές. Ο Leibniz θα βοηθήσει ώστε να αναδειχθεί καλύτερα ότι πλουραλισμός αυτής της γενικότητας είναι πιο πλούσιος από το φιλελεύθερο πλουραλισμό των απομονωμένων ατόμων τύπου Berlin. Παρουσιάζει αυτήν τη μετάβαση από το επιμέρους στο γενικό, συγκρίνοντας τον με την πόλη, με τον ακριβώς αντίθετο τρόπο από αυτόν του Berlin. Ο κάθε κάτοικος μιας πόλης έχει μια ιδιαίτερη οπτική γωνία — τα δικά του συμφέροντα, σκοπούς ζωής, τις αξιώσεις της ατομικής δικής του αρνητικής ελευθερίας κ.ο.κ. — και από κάθε γωνία η πόλη φαίνεται διαφορετική. Η μόνη λύση είναι ο καθένας να προσπαθήσει να δει τα πράγματα από τη σκοπιά του

¹¹⁷ Ρουσσώ, Ζαν Ζακ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 62.

¹¹⁸ Bloch, Ernst, ό.π., σ. 129.

γενικού συμφέροντος. Αυτή η απόσπαση από τον εαυτό και η δυνατότητα της πολλαπλής θέασης του κόσμου μας παρακινεί στην ανεκτικότητα και την αλληλεγγύη.¹¹⁹ Η διαλεκτική αυτή θέαση και από άλλες πλευρές του κόσμου σίγουρα αναπτύσσει το κριτικό πνεύμα περισσότερο από μία εν πολλοίς αυτοαναφορική θέαση. Οδηγεί σε μία ανώτερη ενότητα που είναι προϊόν πλουραλισμού. Ο πλουραλισμός των σκοπών, στόχων που υφίσταται εντός μίας κοινωνίας μπορεί να αλληλεπιδρά, να επικοινωνεί διαλεκτικά εντός της. Να αποκτά ένα νόημα παραπάνω μέσα από την προσπάθεια για ενότητα, ένα – και ηθικό – περιεχόμενο έξω από τα de facto στενά ατομικά όρια. Το άτομο εμπλουτίζει και διορθώνει τη θέαση του στον κόσμο, ενώ και το σύνολο, – η εξουσία, η γενική βούληση κλπ. – ελέγχεται και επαναπροσδιορίζεται από το άτομο.

Συμπεράσματα.

Ο Berlin ήταν μεν συνεχιστής της αγγλοσαξονικής φιλελεύθερης παράδοσης σκέψης, αλλά κυρίως ήταν τέκνο της εποχής του. Την εποχή του Ψυχρού Πολέμου υπήρχε ανάγκη να υποστηριχθούν οι δυτικές δημοκρατίες και να δαιμονοποιηθούν τα καθεστώτα του υπαρκτού σοσιαλισμού και αυτήν την ανάγκη εξυπηρέτησε. Η επιχειρηματολογία του ακολούθησε τα γνωστά βήματα μιας αντιδραστικής ρητορικής που αναπτύχθηκε κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, παράλληλα και ενάντια στην επαναστατική ρητορική από τη Γαλλική Επανάσταση και μετέπειτα. Η φιλελεύθερη εκδοχή αυτής της ρητορικής στηρίχθηκε σε ένα οξύμωρο σχήμα, επιτίθεται στην δημοκρατία εν ονόματι των δημοκρατικών δικαιωμάτων. Αναντίρρητα τα ανθρώπινα δικαιώματα, η δημόσια ελευθερία και οι δημοκρατικοί θεσμοί ιστορικά απέκτησαν την πιο πλήρη μορφή τους – όσο λειψή και αν ήταν αυτή – στις σύγχρονες δυτικές φιλελεύθερες δημοκρατίες. Αυτό όμως ήταν προϊόν κυρίως του αγώνα για την επικράτηση των δημοκρατικών αρχών και αξιών και όχι του φιλελευθερισμού.¹²⁰ Οι δημοκρατικές αρχές ήταν η προϋπόθεση για την επικράτηση και την διαφύλαξη του

¹¹⁹ Τοντόροφ, Τσβέντατ, *Προς υπεράσπιση του Διαφωτισμού* μτφρ. Κ. Καμψαμπέλη, Θύραθεν, Αθήνα 2011, σ. 136-138.

¹²⁰ Ο Siedetontop, Larry στο *Two Liberal Traditions*, στο Ryan, Alan (Edited), *The Idea of Freedom, Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press, London 1979. σ. 153-174. Παρουσιάζει και μία άλλη παράδοση του Γαλλικού φιλελευθερισμού που είχε μια πιο κοινωνικοκεντρική σκέψη η οποία έθετε στο επίκεντρο της την εξέταση των αλλαγών της κοινωνικής οργάνωσης, τις σχέσεις ιδιοκτησίας, τις ταξικές συγκρούσεις εντός μιας κοινωνίας κλπ.

φιλελευθερισμού και των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Είναι το σημείο εκείνο που η αρνητική ελευθερία γίνεται κοινή υπόθεση και που ως κοινή υπόθεση αποκτά θετικό περιεχόμενο. Αυτό ακριβώς το σημείο ο Berlin ή δεν το βλέπει ή το αποσιώπα. Γράφοντας ο Berlin ότι η κυριότερη αρετή του πολιτικού θετικού δικαιώματος της συμμετοχής στα κοινά, έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί προστασία του απαραβίαστου πεδίου της ατομικής αρνητικής ελευθερίας, βάζει το κάρο μπροστά από το άλογο. Όπως αναλύθηκε και στο κύριο μέρος της εργασίας η αρνητική ελευθερία έχει ανάγκη της θετικής για τη στήριξη της, δηλαδή η δεύτερη αποτελεί βασική προϋπόθεση για την ύπαρξη της πρώτης. Επ' ουδενί όμως λόγω η θετική ελευθερία δεν περιορίζεται σε έναν ρόλο απλά εγγυήτριας της αρνητικής. Ο Berlin όμως προχωρά ένα βήμα παραπάνω υποστηρίζοντας ότι από εκείνο το σημείο και πέρα, που η θετική θέλει να ξεπεράσει την κυριότερη αρετή της ως εγγυήτριας της αρνητικής, τότε αυτή αποκτά ρόλο πολέμιο της ελευθερίας εν γένει. Συνοπτικά δηλαδή ο Berlin πρώτα διαχώρισε την ελευθερία σε αρνητική και θετική και έθεσε αυτές τις δύο πλευρές σε αντιπαράθεση. Συνέχισε αδειάζοντας από κάθε περιεχόμενο τη θετική ελευθερία υποβιβάζοντας την ως εγγυήτρια της αρνητικής. Κατόπιν «απαγόρευσε» τη θετική όταν αυτή θέλει να λειτουργήσει κανονιστικά ως τέτοια, δηλαδή ως δημοκρατική αρχή. Όταν δεν αρκείται στο να λειτουργεί απλά ως αρνητική δηλαδή ως θεσμοποιημένη εγγυήτρια της αρνητικής, τότε καταγγέλλεται η θετική ως εχθρός της – μόνης πραγματικής – ατομικής ελευθερίας. Καταλήγει έτσι στην αρχική του θέση, δηλαδή στην υπεράσπιση της σκληρής χομπσιανής γραμμής της αρνητικής ελευθερίας ως της μόνης που ανταποκρίνεται στο ανθρωπιστικό ιδεώδες. Είναι η μορφή της ελευθερίας που ο Taylor χαρακτήρισε καρικατούρα της αρνητικής, γιατί όπως γράφει και ο Wellmer, « χωρίς την πραγμάτωση μιας έλλογης, κοινοτικής ελευθερίας, δηλαδή μιας δημοκρατικής μορφής κοινωνικού ήθους, η αρνητική ελευθερία μετατρέπεται αναγκαστικά σε γελοιογραφία ή σε εφιάλτη».¹²¹

Ο φιλελευθερισμός που παρουσιάζει τη θετική και την αρνητική ελευθερία ως μεγέθη αντιστρόφως ανάλογα, ως ασύμβατες μεταξύ τους έννοιες, είναι ένας «μπλοκαρισμένος» φιλελευθερισμός. Τέτοιου τύπου είναι και ο φιλελευθερισμός του Berlin. Αντιθέτως, οι δύο αυτές έννοιες είναι αλληλοσυμπληρούμενες καθώς η μία ενισχύει την άλλη. Όχι μόνο, όπως υποστηρίχθηκε η θετική δημιουργεί τον θεσμοποιημένο δημόσιο χώρο ελευθερίας για την ύπαρξη και ανάπτυξη της

¹²¹ Wellmer, Albrecht, ο.π., σ. 91.

αρνητικής, αλλά και η ύπαρξη της αρνητικής είναι απαραίτητη για τον διαρκή έλεγχο, ακόμα και τον επαναπροσδιορισμό αν χρειαστεί της θετικής. Είναι λογικό επακόλουθο ο «μπλοκαρισμένος» φιλελευθερισμός του Berlin να μην κατανοεί ότι «καμιά ανθρώπινη ζωή, κανένα ανθρώπινο πάθος, καμιά ανθρώπινη αγάπη δε θα ήταν νοητή χωρίς έναν ουτοπικό ορίζοντα».¹²² Αλλά όταν βλέπει στην ουτοπία και στην αναζήτηση της τελειότητας μία συνταγή για αιματοκύλισμα, αυτό δεν είναι λογικό επακόλουθο αλλά μέρος μιας πολεμικής.¹²³ Βλέπει με φρίκη τον εξαναγκασμένο στην ελευθερία πολίτη εμμένοντα στον εξαναγκασμό γιατί θέλει να πολεμήσει την ιδέα του ελεύθερου πολίτη. Το βλέμμα του στέκει όμως με θαυμασμό στον πλουραλισμό της αρνητική ελευθερίας που σχετικοποιώντας τα πάντα, πολεμά το μονισμό που παράγει η θετική. Στη θέση του εξαναγκασμένου πολίτη προκρίνει έναν εξυψωμένο καταναλωτή που είναι ελεύθερος από τον εξαναγκασμό ενός μονισμού να διαλέξει «πώς θέλει να πίνει τον καφέ του».¹²⁴ Η ελευθερία της πλουραλιστικής φιλελεύθερης δημοκρατίας του Berlin εξαρτάται από το «πόσες πόρτες ανοίγουν»¹²⁵ σε ένα άτομο. Το ότι παραμένει απρόσιτη η κεντρική είσοδος απ' όπου πηγάζει η εξουσία είναι όχι μόνο αδιάφορο, αλλά και επιθυμητό.

Ο «μπλοκαρισμένος» φιλελευθερισμός του Berlin δηλώνει θέλοντας να νουθετήσει και τους διαφωνούντες ότι «είμαστε καταδικασμένοι να ζήσουμε στον κόσμο στον οποίο ζούμε».¹²⁶ Η καταγγελία των απελευθερωτικών εξαγγελιών για την εγκαθίδρυση καθαρών δημοκρατιών ή την επιδίωξη του σοσιαλισμού ως μεταφυσική ουτοπική σκέψη που οδηγεί σε αιματοκύλισμα είναι μόνο η μία πλευρά του νομίσματος. Η άλλη πλευρά είναι ότι εξαιτίας των ιστορικά πικρών εμπειριών από αυτά τα εγχειρήματα δημιουργείται άλλη μία μεταφυσική σκέψη. Άλλος ένας σκληρός μονισμός που έρχεται ως επιβεβαίωση του «κόσμου στον οποίο ζούμε» και ως τιμωρία για τους ανεδαφικούς παράδεισους που επιδιώξαμε. Δίπλα και ενάντια στα μεταφυσικά απελευθερωτικά αιτήματα που στρέφονται προς το μέλλον οικοδομείται ο αντιδραστικός μονισμός της φιλελεύθερης δημοκρατίας ως τέλος της ιστορίας. Κλείνοντας, θα πρέπει να επισημανθεί ότι η σημασία και η επιρροή της σκέψης του Berlin δεν περιορίστηκε ως βάση της επιχειρηματολογίας εντός της

¹²² Αυτ., σ.92.

¹²³ Berlin, Isaih, *The pursuit of the Ideal, από το The Proper Study of ManKind*, Pimlico, London 1998, σ.14

¹²⁴ Jahanbegloo, Ramin, ό.π., σ. 107.

¹²⁵ Αυτ., σ. 40.

¹²⁶ Traverso, Enzo, ό.π., σ. 306.

ψυχροπολεμικής πολεμικής ενάντια στην επέλαση του σοβιετικού ολοκληρωτισμού αλλά αποτέλεσε και βάση στην εδραίωση της νεοφιλελεύθερης κυρίαρχης ιδεολογίας των τελευταίων δεκαετιών του 20^{ου} αιώνα. Η επίθεση στο ανταγωνιστικό προς το κυρίαρχο σύστημα «εμείς» της θετικής ελευθερίας των πρώτων μεταπολεμικών δεκαετιών άφησε τα άτομα συλλογικά αδύναμα και απομονωμένα. Η μετατόπιση ολοκληρώθηκε με την μετάβαση στο αρνητικά ελεύθερο καταναλωτικό «εγώ» που αυτοπραγματώνεται ιδανικά μόνο μέσω κατανάλωσης.

Βιβλιογραφικές αναφορές:

Berlin, Isaiah, *Concepts and categories*, Pimlico, 1999.

Berlin, Isaiah, *Η Πρώτη Επίθεση στον Διαφωτισμό, στο Οι ρίζες του ρομαντισμού*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Scripta, Αθήνα 2000. σ. 55-89.

Berlin, Isaiah, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Scripta, Αθήνα 2001.

Berlin, Isaiah, *Το στρεβλό υλικό της ανθρωπότητας*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Scripta, Αθήνα 2001.

Berlin, Isaiah, *Ενάντια στο ρεύμα*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Scripta, Αθήνα 2001.

Berlin, Isaiah, *Freedom and its Betrayal*, Pimlico, 2003.

Berlin, Isaiah, *The proper study of mankind*, Pimlico, 1998.

Berlin, Isaiah, *The power of ideas*, Chatto & Windus, 2000.

Bloch, Ernst, *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2015.

Gleason, Abbott, *Totalitarianism, the inner history of cold war*, Oxford University Press, Oxford New York, 1995.

Jahanbegloo, Ramin, *Conversations with Isaiah Berlin*, 1991.

Ryan, Alan (επιμέλεια), *The Idea of Freedom, Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press, 1979.

Καλλίγας, Παύλος, *7 + 1 κείμενα για την ελευθερία της σκέψης*, μτφρ. Π.Καλλίγας, Εκκρεμές, Αθήνα 2015.

Kymlicka, Will, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, μτφρ. Γ. Μολύβας, Πόλις, Αθήνα 2005.

Μακφέρσον, Κ.Μπ, *Η Ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας*, μτφρ. Ελ.Κασίμη, Γνώση, Αθήνα 1994.

Neumann, Franz, *Η έννοια της πολιτικής ελευθερίας*, μτφρ., Γ.Λυκιαρδόπουλος, Έραμος, Αθήνα, 1989.

Ρουσσώ, Ζαν – Ζακ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ., Β. Γρηγοροπούλου Αλ. Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα 2004.

Sternhell, Zeen, *Ο Αντι-Διαφωτισμός*, μτφρ. Α.Καρακατσούλη, Πόλις, Αθήνα 2009.

Τοντόροφ, Τσβετάν, *Προς υπεράσπιση του Διαφωτισμού*, μτφρ. Κ.Καμψάμπελη, Θύραθεν, Αθήνα 2011.

Traverso, Enzo, *Η Ιστορία ως πεδίο μάχης*, μτφρ. Ν. Κούρκουλος, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2016.

Χίρσμαν, Άλμπερτ Ο, *Η Αντιδραστική ρητορική*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2017.

Wellmer, Albrecht, *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο*, εισ.-μτφρ. Κ. Καβουλάκος, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001.

Brooke Christopher, *Isaiah Berlin and the Origins of the “Totalitarian” Rousseau*, University of Cambridge, 2017.

Mulieri, Alessandro, *Liberalism against Democracy : A Comparative Analysis of the Concepts of Totalitarian Democracy and Positive Liberty in Jacob Leib Talmon and Isaiah Berlin*, <http://dx.doi.org/10.1080/01916599.2012.695201> σ. 457-458.

Skinner, Quentin, *The Paradoxes of Political Liberty, The Tanner Lectures on Human Values*, Delivered at Harvard University, October 1984.