



## Φιλελευθερισμός

*Πρώτη δημοσίευση Πέμ 28 Νοεμβρίου 1996; ουσιαστική αναθεώρηση  
Τρί 22 Φεβ 2022*

Ο φιλελευθερισμός είναι κάτι περισσότερο από ένα πράγμα. Σε κάθε προσεκτική εξέταση, φαίνεται να διασπαστεί σε μια σειρά σχετικών αλλά μερικές φορές ανταγωνιστικών οραμάτων. Σε αυτό το λήμμα εστιάζουμε σε συζητήσεις εντός της φιλελεύθερης παράδοσης. (1) Εμείς αντιπαραβάλλουμε τρεις ερμηνείες της βασικής δέσμευσης του φιλελευθερισμού στην ελευθερία. (2) Αντιπαραβάλλουμε το «παλιό» με το «νέο» φιλελευθερισμός. (3) Ρωτάμε αν ο φιλελευθερισμός είναι «περιεκτικό» ή «πολιτικό» δόγμα. (4) Κλείνουμε με ερωτήματα σχετικά με την «εμβέλεια» του φιλελευθερισμού — ισχύει για όλη την ανθρωπότητα; Πρέπει όλες οι πολιτικές κοινότητες Να είστε φιλελεύθεροι; Θα μπορούσε ένας φιλελεύθερος να απαντήσει με συνέπεια σε αυτό το ερώτημα λέγοντας: Όχι? Θα μπορούσε ένας φιλελεύθερος να απαντήσει με συνέπεια σε αυτό το ερώτημα λέγοντας Ναι;

- [1. Η ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ](#)
  - [1.1 Το τεκμήριο υπέρ της ελευθερίας](#)
  - [1.2 Αρνητική ελευθερία](#)
  - [1.3 Θετική ελευθερία](#)
  - [1.4 Ρεπουμπλικανική ελευθερία](#)
- [2. Η συζήτηση μεταξύ του «παλαιού» και του «νέου»](#)
  - [2.1 Κλασικός φιλελευθερισμός](#)
  - [2.2 Ο «νέος» φιλελευθερισμός](#)
  - [2.3 Φιλελεύθερες θεωρίες κοινωνικής δικαιοσύνης](#)
- [3. Η συζήτηση για την πληρότητα του φιλελευθερισμού](#)
  - [3.1 Πολιτικός φιλελευθερισμός](#)
  - [3.2 Φιλελεύθερη Ηθική](#)
  - [3.3 Φιλελεύθερες θεωρίες αξίας](#)
  - [3.4 Η μεταφυσική του φιλελευθερισμού](#)
- [4. Η συζήτηση για την εμβέλεια του φιλελευθερισμού](#)
  - [4.1 Δικαιολογείται ο φιλελευθερισμός σε όλες τις πολιτικές κοινότητες;](#)
  - [4.2 Είναι ο φιλελευθερισμός μια κοσμοπολίτικη ή κρατικοκεντρική θεωρία;](#)
  - [4.3 Φιλελεύθερη αλληλεπίδραση με μη φιλελεύθερες ομάδες: Διεθνής](#)
  - [4.4 Φιλελεύθερη αλληλεπίδραση με μη φιλελεύθερες ομάδες: Εγχώρια](#)
- [5. Συμπέρασμα](#)
- [Βιβλιογραφία](#)
- [Ακαδημαϊκά εργαλεία](#)
- [Άλλοι πόροι Διαδικτύου](#)
- [Σχετικές καταχωρίσεις](#)

---

## 1. Η ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

### 1.1 Το τεκμήριο υπέρ της ελευθερίας

«Εξ ορισμού», λέει ο Maurice Cranston, «ένας φιλελεύθερος είναι ένας άνθρωπος που πιστεύει στην ελευθερία» (1967: 459). Με δύο τρόπους, Οι φιλελεύθεροι αναγνωρίζουν την πρωτοκαθεδρία της ελευθερίας

ως πολιτική αξία.

(i) Οι φιλελεύθεροι έχουν συνήθως υποστηρίξει ότι οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως «ένα κράτος τέλειας ελευθερίας να διατάζει τους Ενέργειες... όπως νομίζουν ότι ταιριάζει... χωρίς να ζητήσει άδεια, ή ανάλογα με τη θέληση οποιουδήποτε άλλου ανθρώπου» (Locke, 1960 [1689]: 287). Ο Mill υποστήριξε επίσης ότι «το βάρος της απόδειξης υποτίθεται ότι Να είστε με εκείνους που είναι ενάντια στην ελευθερία. που υποστηρίζουν οποιονδήποτε περιορισμό ή απαγόρευση.... Η *a priori* υπόθεση είναι υπέρ της ελευθερίας...» (1963, τόμος 21: 262). Πρόσφατος φιλελεύθερος στοχαστής όπως ο Joel Feinberg (1984: 9), ο Stanley Benn (1988: 87) και ο John Rawls (2001: 44, 112) συμφωνούν. Ο φιλελευθερισμός είναι μια φιλοσοφία που ξεκινά από την παραδοχή ότι η πολιτική εξουσία και ο νόμος πρέπει να είναι Δικαιολογημένη. Εάν οι πολίτες είναι υποχρεωμένοι να επιδεικνύουν αυτοσυγκράτηση, και ειδικά αν είναι υποχρεωμένοι να υπακούσουν στην εξουσία κάποιου άλλου, Πρέπει να υπάρχει λόγος. Οι περιορισμοί της ελευθερίας πρέπει να είναι Δικαιολογημένη.

(ii) Δηλαδή, αν και κανείς δεν κατατάσσει τον Hobbes ως φιλελεύθερο, υπάρχει λόγος να θεωρούμε τον Hobbes ως υποκινητή του φιλελεύθερου φιλοσοφία (βλ. επίσης Waldron 2001), γιατί ήταν ο Hobbes που ρώτησε Αυτό που δικαιολογεί τους πολίτες οφείλουν πίστη στον κυρίαρχο. Υπονοείται σε Το ερώτημα του Hobbes είναι η απόρριψη του τεκμηρίου ότι Οι πολίτες είναι ιδιοκτησία του βασιλιά. Αντίθετα, οι βασιλιάδες είναι εξουσιοδοτημένοι από πολίτες που είναι οι ίδιοι, αρχικά, κυρίαρχοι στην Αίσθηση ότι έχεις ουσιαστικό δικαίωμα να πεις όχι. Στον πολιτισμό γενικότερα, Αυτή η άποψη για τη σχέση μεταξύ πολίτη και βασιλιά είχε λάβει σχήμα για αιώνες. Η Magna Carta ήταν μια σειρά συμφωνιών, ξεκινώντας το 1215, που προέκυψε από διαμάχες μεταξύ των βαρόνων και του βασιλιά John. Η Magna Carta τελικά αποφάσισε ότι ο βασιλιάς δεσμεύεται από το κράτος δικαίου. Το 1215, η Magna Carta ήταν μέρος της αρχής μάλλον από το τέλος του επιχειρήματος, αλλά από τα μέσα του 1300, οι έννοιες του Ατομικά δικαιώματα σε δίκη από ενόρκους, δίκαιη διαδικασία και ισότητα ενώπιον Ο νόμος ήταν πιο σταθερός. Η Magna Carta ερχόταν να γίνει θεωρείται ως εκχώρηση κυριαρχίας όχι μόνο στους ευγενείς αλλά και στην « Άνθρωποι" ως τέτοια. Μέχρι τα μέσα του 1400, ο John Fortescue, Ο Αρχιδικαστής της Αγγλίας από το 1442 έως το 1461, θα έγραφε το *The Διαφορά μεταξύ απόλυτης και περιορισμένης μοναρχίας*, μια έκκληση για περιορισμένη μοναρχία που αναμφισβήτητα αντιπροσωπεύει την αρχή της αγγλικής γλώσσας πολιτική σκέψη (Schmidt and Brennan, 2010: κεφ. 2).

Ο Χομπς γενικά αντιμετωπίζεται ως ένας από τους πρώτους και μεγαλύτερους κοινωνικούς στοχαστές συμβολαίων. Συνήθως, ο Hobbes θεωρείται επίσης ως υποστηρικτής του απόλυτη κυριαρχία. Σχετικά με τη θεωρία του Χομπς, του Λεβιάθαν Η εξουσία είναι σχεδόν απόλυτη σε μια συγκεκριμένη διάσταση: δηλαδή, Ο Λεβιάθαν είναι εξουσιοδοτημένος να κάνει ό,τι χρειάζεται για να διατηρήσει την ειρήνη. Αυτός ο ειδικός σκοπός δικαιολογεί σχεδόν κάθε μέσο, συμπεριλαμβανομένου του δραστικού περιορισμούς στην ελευθερία. Ωστόσο, σημειώστε τους περιορισμούς που υπονοούνται στο τέλος μόνο του. Η δουλειά του Λεβιάθαν είναι να διατηρεί την ειρήνη: να μην κάνει Όλα όσα αξίζει να κάνετε, αλλά απλά για να εξασφαλίσετε την ειρήνη. Hobbes, το φημισμένος απολυταρχικός, στην πραγματικότητα ανέπτυξε ένα μοντέλο διακυβέρνησης απότομα περιορίζεται με αυτόν τον πιο σημαντικό τρόπο.

Παραδειγματικοί φιλελεύθεροι όπως ο Λοκ υποστηρίζουν επίσης ότι αυτό δικαιολογείται Οι περιορισμοί στην ελευθερία είναι αρκετά μέτριοι. Μόνο μια περιορισμένη κυβέρνηση μπορεί να δικαιολογηθεί. Πράγματι, το βασικό καθήκον της κυβέρνησης είναι να προστατεύει την ίση ελευθερία των πολιτών. Έτσι, του John Rawls παραδειγματικά φιλελεύθερη πρώτη αρχή της δικαιοσύνης: «Κάθε μία Το άτομο πρέπει να έχει ίσο δικαίωμα στο πιο εκτεταμένο σύστημα ίσων βασική ελευθερία συμβατή με ένα παρόμοιο σύστημα για όλους» (Ρωλς, 1999β: 220).

## 1.2 Αρνητική ελευθερία

Οι φιλελεύθεροι διαφωνούν, ωστόσο, σχετικά με την έννοια της ελευθερίας, και ως Αποτέλεσμα: Το φιλελεύθερο ιδεώδες της προστασίας της ατομικής ελευθερίας μπορεί να οδηγήσει διαφορετικές αντιλήψεις για το καθήκον της κυβέρνησης. Isaiah Βερολίνο Υποστήριξε περίφημα μια αρνητική αντίληψη της ελευθερίας:

Συνήθως λέγεται ότι είμαι ελεύθερος στο βαθμό που κανένας άνθρωπος ή σώμα Οι άνδρες παρεμβαίνουν στη δραστηριότητά μου. Η πολιτική ελευθερία με αυτή την έννοια είναι Απλά η περιοχή μέσα στην οποία ένας άνθρωπος μπορεί να δράσει ανεμπόδιστα από άλλους. Αν

Εμποδίζομαι από άλλους να κάνω αυτό που θα μπορούσα διαφορετικά να κάνω, πρέπει να κάνω αυτός ο βαθμός ανελεύθερος. και αν αυτή η περιοχή έχει συρρικνωθεί από άλλους άνδρες πέρα από ένα ορισμένο ελάχιστο, μπορώ να περιγραφώ ως εξαναγκασμένος, ή, μπορεί να είναι, Υποδουλωμένοι. Ο εξαναγκασμός δεν είναι, ωστόσο, ένας όρος που καλύπτει κάθε μορφή αδυναμία. Αν πω ότι δεν είμαι σε θέση να πηδήξω περισσότερο από δέκα πόδια στο αέρα, ή δεν μπορώ να διαβάσω επειδή είμαι τυφλός... Θα ήταν εκκεντρικό να Πες ότι είμαι σε αυτό το βαθμό σκλαβωμένος ή εξαναγκασμένος. Ο εξαναγκασμός συνεπάγεται το εσκεμμένη παρέμβαση άλλων ανθρώπων εντός της περιοχής στην οποία Διαφορετικά θα μπορούσα να ενεργήσω. Στερείσαι πολιτικής ελευθερίας μόνο αν εμποδίζετε από τα ανθρώπινα όντα να επιτύχετε έναν στόχο (Βερολίνο, 1969: 122).

Για το Βερολίνο και όσους τον ακολουθούν, λοιπόν, η καρδιά της ελευθερίας είναι η απουσία εξαναγκασμού από άλλους παράγοντες · Κατά συνέπεια, ο φιλελεύθερος Η δέσμευση του κράτους για την προστασία της ελευθερίας είναι, ουσιαστικά, η καθήκον να διασφαλιστεί ότι οι πολίτες δεν εξαναγκάζουν ο ένας τον άλλον χωρίς αδιάσειστη αιτιολόγηση. Έτσι κατανοητό, η αρνητική ελευθερία είναι ένα ζήτημα ποιες επιλογές επαφίενται στη διακριτική μας ευχέρεια, ή ακριβέστερα, ποιες Οι επιλογές αποκλείονται από τις ενέργειες των άλλων και με τι και αυτό ισχύει ανεξάρτητα από το αν ασκούμε τέτοιες επιλογές (Taylor, 1979).

### 1.3 Θετική ελευθερία

Πολλοί φιλελεύθεροι προσελκύονται από πιο «θετικές» αντιλήψεις της ελευθερίας. Αν και ο Ρουσσώ (1773 [1762]) φαινόταν να υποστηρίζουν μια θετική αντίληψη της ελευθερίας, σύμφωνα με την οποία κάποιος ήταν ελεύθερος όταν κάποιος ενήργησε σύμφωνα με την αληθινή του βούληση (ο στρατηγός θέληση), η θετική σύλληψη αναπτύχθηκε καλύτερα από τους Βρετανούς νεο-γεγκελιανοί του τέλους του δέκατου ένατου και των αρχών του εικοστού αιώνα, όπως ο Thomas Hill Green και ο Bernard Bosanquet (2001 [1923]). Πράσινος αναγνώρισε ότι «... Πρέπει φυσικά να παραδεχτούμε ότι κάθε χρήση του όρου [δηλαδή, «ελευθερία»] για να εκφράσει οτιδήποτε άλλο εκτός από μια κοινωνική και πολιτική σχέση ενός ανθρώπου με έναν άλλο περιλαμβάνει μια μεταφορά... Πάντα υπονοεί... κάποια εξαίρεση από τον καταναγκασμό ενός άλλου...» (1986 [1895]: 229). Παρ' όλα αυτά, ο Green συνέχισε να ισχυρίζεται ότι ένα άτομο μπορεί να είναι ανελεύθερο σε Ένας άλλος τρόπος, ένας ψυχολογικός και όχι πολιτικός τρόπος, αν είναι υπόκεινται σε μια παρόρμηση ή λαχτάρα που δεν μπορεί να ελεγχθεί. Μια τέτοια πρόσωπο, υποστήριξε ο Green, είναι «... Στην κατάσταση ενός δεσμώτη ο οποίος εκτελεί τη βούληση ενός άλλου, όχι τη δική του» (1986 [1895]: 228). Ακριβώς όπως ένας σκλάβος δεν κάνει αυτό που *πραγματικά* θέλει να κάνει, κάποιος που είναι, ας πούμε, αλκοολικός, οδηγείται από μια λαχτάρα να αναζητήσει ικανοποίηση εκεί που δεν μπορεί, τελικά, να βρεθεί.

Για τον Green, ένα άτομο είναι ελεύθερο μόνο εάν είναι αυτοκατευθυνόμενο ή αυτόνομος. Η διάτρηση της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας είναι ένα ιδανικό Ένα ελεύθερο άτομο ως κάποιος του οποίου οι πράξεις είναι κατά κάποιο τρόπο *δικές* της. Με αυτή την έννοια, η θετική ελευθερία είναι μια *έννοια άσκησης*. Ένα είναι ελεύθερο μόνο στο βαθμό που κάποιος έχει καθορίσει αποτελεσματικά τον εαυτό του και το σχήμα της ζωής του (Taylor, 1979). Μια τέτοια Το άτομο δεν υπόκειται σε καταναγκασμούς, αντανάκλα κριτικά πάνω της ιδανικά και έτσι δεν ακολουθεί απερίσκεπτα το έθιμο, και δεν Αγνοήστε τα μακροπρόθεσμα ενδιαφέροντά της για βραχυπρόθεσμες απολαύσεις. Αυτό το ιδανικό του Η ελευθερία ως αυτονομία έχει τις ρίζες της όχι μόνο στον Ρουσσώ και Η πολιτική θεωρία του Καντ, αλλά και στο *Περί ελευθερίας του Τζον Στιούαρτ Μιλ*. Και σήμερα είναι ένα κυρίαρχο στέλεχος στον φιλελευθερισμό, όπως μαρτυρεί το έργο των S.I. Benn (1988), Gerald Dworkin (1988), και Joseph Raz (1986). βλέπε, επίσης, τα δοκίμια στο Christman and Anderson (2005).

Η αντίληψη της θετικής ελευθερίας που βασίζεται στην αυτονομία του Green είναι συχνά Τρέξτε μαζί με μια έννοια της «θετικής» ελευθερίας: ελευθερία ως αποτελεσματική δύναμη να ενεργεί κανείς ή να επιδιώκει τους σκοπούς του. Με τα λόγια του Βρετανού σοσιαλιστή R.H. Tawney, η ελευθερία που γίνεται έτσι κατανοητή είναι «η ικανότητα δράσης» (1931: 221· βλ. επίσης Gaus, 2000· κεφ. 5.) Σε αυτή τη θετική αντίληψη, ένα άτομο δεν απαγορεύεται να είναι μέλος ενός Country Club αλλά πολύ φτωχό για να αντέξουν οικονομικά την ιδιότητα μέλους δεν είναι δωρεάν Να είναι μέλος: Δεν έχει αποτελεσματική δύναμη δράσης. Η θετική ελευθερία ως αποτελεσματική δύναμη δράσης συνδέει στενά την ελευθερία με την υλική πόροι. (Η εκπαίδευση, για παράδειγμα, θα πρέπει να είναι εύκολα διαθέσιμη, έτσι ώστε Όλοι μπορούν να αναπτύξουν τις ικανότητές τους.) Ήταν αυτή η αντίληψη του θετικού ελευθερία που ο Χάγιεκ είχε κατά νου όταν επέμενε ότι αν και «Η ελευθερία και ο πλούτος είναι και τα δύο καλά πράγματα... εξακολουθούν να παραμένουν

διαφορετικοί» (1960: 17-18). Για τον Χάγιεκ, πλούτος σημαίνει ικανότητα με τρόπο που η ελευθερία δεν το κάνει.

## 1.4 Ρεπουμπλικανική ελευθερία

Μια παλαιότερη έννοια της ελευθερίας που επανεμφανίστηκε πρόσφατα είναι η ρεπουμπλικανική, ή νεορωμαϊκή, αντίληψη της ελευθερίας, η οποία έχει τις ρίζες της τα γραπτά του Κικέρωνα και του Νικολό Μακιαβέλι (1950 [1513]). Σύμφωνα με τον Philip Pettit,

Το αντίθετο του *ελευθεριακού*, ή ελεύθερου, ατόμου στα ρωμαϊκά, Η δημοκρατική χρήση ήταν το *servus*, ή σκλάβος, και μέχρι τουλάχιστον μέχρι Στις αρχές του περασμένου αιώνα, η κυρίαρχη χροιά του Η ελευθερία, τονισμένη στη μακρά δημοκρατική παράδοση, δεν είχε να ζεις σε δουλεία σε κάποιον άλλο: να μην υπόκειται στο αυθαίρετο δύναμη ενός άλλου (Pettit, 1996: 576).

Από αυτή την άποψη, το αντίθετο της ελευθερίας είναι η κυριαρχία. Το να είσαι ανελεύθερος είναι να «υπόκειται στη δυννητικά ιδιότροπη βούληση ή στο δυννητικά ιδιοσυγκρασιακή κρίση του άλλου» (Pettit, 1997: 5). Η ιδανική κυβέρνηση που προστατεύει την ελευθερία, λοιπόν, διασφαλίζει ότι όχι Ο πράκτορας, συμπεριλαμβανομένης της κυβέρνησης, έχει αυθαίρετη εξουσία πάνω σε οποιονδήποτε πολίτη. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω της ισότιμης εκταμίευσης της εξουσίας. Καθένας Το άτομο έχει δύναμη που αντισταθμίζει τη δύναμη του άλλου να αυθαίρετα παρεμβαίνουν στις δραστηριότητές της (Pettit, 1997: 67).

Η ρεπουμπλικανική αντίληψη της ελευθερίας είναι διαφορετική και από τις δύο γκρινιανές θετικές και αρνητικές αντιλήψεις. Σε αντίθεση με τη θετική ελευθερία της Γκρίνιας, Η δημοκρατική ελευθερία δεν ασχολείται πρωτίστως με την ορθολογική αυτονομία, Συνειδητοποιώντας την αληθινή του φύση ή γινόμενος ανώτερος εαυτός. Όταν όλη η κυρίαρχη εξουσία έχει διασκορπιστεί, οι ρεπουμπλικάνοι Οι θεωρητικοί γενικά σιωπούν σχετικά με αυτούς τους στόχους (Larmore 2001). Σε αντίθεση με την αρνητική ελευθερία, η δημοκρατική ελευθερία επικεντρώνεται κυρίως "Ανυπεράσπιστη ευαισθησία σε παρεμβολές, παρά πραγματική παρεμβολές» (Pettit, 1996: 577). Έτσι, σε αντίθεση με το Συνηθισμένη αρνητική αντίληψη, στη ρεπουμπλικανική αντίληψη η απλή *πιθανότητα* αυθαίρετης παρέμβασης είναι ένας περιορισμός ελευθερία. Έτσι, η ελευθερία των Ρεπουμπλικάνων φαίνεται να περιλαμβάνει μια τροπική αξίωση σχετικά με τη δυνατότητα παρέμβασης, και αυτό συχνά εξαργυρώνεται με όρους σύνθετων ισχυρισμών αντιπαραδειγμάτων. Δεν είναι σαφές εάν αυτοί οι ισχυρισμοί μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς (Gaus, 2003· πρβλ. Larmore, 2004).

Μερικοί ρεπουμπλικανοί θεωρητικοί, όπως ο Quentin Skinner (1998: 113), Maurizio Viroli (2002: 6) και Pettit (1997: 8–11), άποψη Ο ρεπουμπλικανισμός ως εναλλακτική λύση στον φιλελευθερισμό. Όταν η δημοκρατική ελευθερία θεωρείται ως βάση για την κριτική της ελευθερίας της αγοράς και της κοινωνίας της αγοράς, αυτό είναι εύλογο (Gaus, 2003b). Ωστόσο, όταν ο φιλελευθερισμός είναι κατανοητό πιο εκτεταμένα, και όχι τόσο στενά συνδεδεμένο με κανένα από τα δύο αρνητική ελευθερία ή κοινωνία της αγοράς, ο ρεπουμπλικανισμός γίνεται δεν διακρίνεται από τον φιλελευθερισμό (Ghosh, 2008; Ρότζερς, 2008; Λάρμορ, 2001; Στιλέτο, 1997).

## 2. Η συζήτηση μεταξύ του «παλαιού» και του «νέου»

### 2.1 Κλασικός φιλελευθερισμός

Η φιλελεύθερη πολιτική θεωρία, λοιπόν, διαφωνεί για το πώς να συλλάβει ελευθερία. Στην πράξη, ένα άλλο κρίσιμο ρήγμα αφορά το ηθικό το καθεστώς της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και την τάξη της αγοράς. Για την κλασική φιλελεύθεροι — «παλαιοί» φιλελεύθεροι — ελευθερία και Η ιδιωτική ιδιοκτησία είναι στενά συνδεδεμένη. Από τον δέκατο όγδοο αιώνα Μέχρι σήμερα, οι κλασικοί φιλελεύθεροι έχουν επιμένει ότι μια οικονομική Το σύστημα που βασίζεται στην ιδιωτική ιδιοκτησία είναι μοναδικά συνεπές με ατομική ελευθερία, επιτρέποντας στον καθένα να ζήσει τη ζωή του - συμπεριλαμβανομένων χρησιμοποιώντας την εργασία και το κεφάλαιό της - όπως κρίνει κατάλληλο. Πράγματι Οι κλασικοί φιλελεύθεροι και ελευθεριακοί έχουν συχνά υποστηρίξει ότι σε μερικούς Πώς η ελευθερία και η ιδιοκτησία είναι πραγματικά το ίδιο πράγμα. Ήταν υποστήριξε, για παράδειγμα, ότι όλα τα δικαιώματα, συμπεριλαμβανομένων των δικαιωμάτων ελευθερίας, είναι μορφές ιδιοκτησίας · άλλοι έχουν υποστηρίξει ότι η ίδια η ιδιοκτησία είναι μορφή

ελευθερίας (Gaus, 1994; Steiner, 1994). Μια εντολή αγοράς που βασίζεται σε Έτσι, η ιδιωτική ιδιοκτησία θεωρείται ως *ενσάρκωση* της ελευθερίας (Robbins, 1961: 104). Εκτός αν οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να συνάπτουν συμβόλαια και να πωλούν την εργασία τους, να αποταμιεύουν και να επενδύουν τα εισοδήματά τους κατά το δοκούν, και ελεύθεροι να ξεκινήσουν επιχειρήσεις καθώς συγκεντρώνουν κεφάλαια, δεν είναι πραγματικά δωρεάν.

Οι κλασικοί φιλελεύθεροι χρησιμοποιούν ένα δεύτερο επιχείρημα που συνδέει την ελευθερία και την ελευθερία ιδιωτική ιδιοκτησία. Αντί να επιμένει ότι η ελευθερία απόκτησης και Η απασχόληση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας είναι απλώς μια πτυχή της ελευθερίας, αυτό το δεύτερο επιχείρημα επιμένει ότι η ιδιωτική ιδιοκτησία προστατεύει αποτελεσματικά την ελευθερία και καμία προστασία δεν μπορεί να είναι αποτελεσματική χωρίς ιδιωτική ιδιοκτησία. Εδώ η ιδέα είναι ότι η διασπορά του δύναμη που προκύπτει από μια ελεύθερη οικονομία της αγοράς βασισμένη στην ιδιωτική Η ιδιοκτησία προστατεύει την ελευθερία των υποκειμένων από καταπατήσεις από το κράτος. Όπως υποστηρίζει ο F.A. Hayek, «Δεν μπορεί να υπάρξει ελευθερία του Τύπου Εάν τα μέσα εκτύπωσης βρίσκονται υπό κυβερνητικό έλεγχο, όχι ελευθερία του συνέρχεσθαι εάν οι απαραίτητες αίθουσες ελέγχονται κατ' αυτόν τον τρόπο, καμία ελευθερία της κυκλοφορίας, εάν τα μεταφορικά μέσα αποτελούν κρατικό μονοπώλιο» (1978: 149).

Αν και οι κλασικοί φιλελεύθεροι συμφωνούν για τη θεμελιώδη σημασία της Ιδιωτική ιδιοκτησία σε μια ελεύθερη κοινωνία, η κλασική φιλελεύθερη παράδοση Το ίδιο είναι ένα φάσμα απόψεων, από σχεδόν αναρχικές έως εκείνες που αποδίδουν σημαντικό ρόλο στο κράτος στην οικονομική και κοινωνική πολιτική (σε αυτό το φάσμα, βλ. Mack and Gaus, 2004). Στο ελευθεριακό Τέλος του κλασικού φιλελεύθερου φάσματος είναι οι απόψεις των δικαιολογημένων κρατών ως νόμιμα μονοπώλια που μπορούν με δικαιοσύνη να χρεώνουν για ουσιώδη υπηρεσίες προστασίας δικαιωμάτων: η φορολογία είναι νόμιμη εάν είναι απαραίτητο και επαρκή για την αποτελεσματική προστασία της ελευθερίας και της ιδιοκτησίας. Ακόμα «Αριστερά» συναντάμε κλασικές φιλελεύθερες απόψεις που επιτρέπουν φορολογία για τη δημόσια εκπαίδευση ειδικότερα, και γενικότερα για δημόσια αγαθά και κοινωνικές υποδομές. Προχωρώντας ακόμα περισσότερο «αριστερά», ορισμένες κλασικές φιλελεύθερες απόψεις επιτρέπουν μια μετριοπαθή κοινωνικό ελάχιστο. (π.χ., Hayek, 1976: 87). Οι περισσότεροι δέκατος ένατος αιώνας Οι κλασικοί φιλελεύθεροι οικονομολόγοι υιοθέτησαν μια ποικιλία κρατικών πολιτικών, που περιλαμβάνει όχι μόνο το ποινικό δίκαιο και την εκτέλεση των συμβάσεων, αλλά η αδειοδότηση των επαγγελματιών, της υγείας, της ασφάλειας και της πυρκαγιάς κανονισμοί, τραπεζικοί κανονισμοί, εμπορικές υποδομές (δρόμοι, λιμάνια και κανάλια) και συχνά ενθάρρυνε τον συνδικαλισμό (Gaus, 1983b). Αν και ο κλασικός φιλελευθερισμός σήμερα συνδέεται συχνά με Ο φιλελευθερισμός, η ευρύτερη κλασική φιλελεύθερη παράδοση ήταν κεντρικά ενδιαφέρονται για τη βελτίωση της μοίρας της εργατικής τάξης, των γυναικών, των μαύρων, μετανάστες, και ούτω καθεξής. Ο στόχος, όπως το έθεσε ο Bentham, ήταν να γίνει η φτωχότερος πλουσιότερος, όχι πλούσιος φτωχότερος (Bentham, 1952 [1795]: τόμος 1, 226n). Κατά συνέπεια, οι κλασικοί φιλελεύθεροι αντιμετωπίζουν την ισοπέδωση του πλούτου και εισόδημα ως εκτός του πεδίου των νόμιμων σκοπών της κυβέρνησης εξαναγκασμός.

## 2.2 Ο «νέος φιλελευθερισμός»

Αυτό που έχει γίνει γνωστό ως «νέο», «ρεβιζιονιστικό», «κράτος πρόνοιας» ή ίσως Στην καλύτερη περίπτωση, η «κοινωνική δικαιοσύνη», ο φιλελευθερισμός το αμφισβητεί αυτό στενή σχέση μεταξύ προσωπικής ελευθερίας και ιδιωτικής ιδιοκτησίας με βάση την τάξη της αγοράς (Freedman, 1978; Gaus, 1983β; Paul, Miller και Paul, 2007). Τρεις παράγοντες βοηθούν στην εξήγηση της ανόδου αυτής της ρεβιζιονιστικής θεωρίας. Πρώτον, ο νέος φιλελευθερισμός έπαιρνε σαφώς τη δική του ξεχωριστή μορφή από τις αρχές του εικοστού αιώνα, καθώς η ικανότητα μιας ελεύθερης αγοράς να Διατηρήστε αυτό που ο Λόρδος Beveridge (1944: 96) αποκάλεσε «ευημερούσα» ισορροπία» αμφισβητούνταν. Πιστεύοντας ότι ένα ιδιωτικό Η αγορά ακινήτων έτεινε να είναι ασταθής, ή θα μπορούσε, όπως ο Κέινς υποστήριξε (1973 [1936]), να κολλήσει σε μια ισορροπία με υψηλή ανεργία, οι νέοι φιλελεύθεροι αμφισβήτησαν, αρχικά στην εμπειρική δικαιολογεί ότι ο κλασικός φιλελευθερισμός ήταν ένα επαρκές θεμέλιο για μια σταθερή, ελεύθερη κοινωνία. Εδώ υπεισέρχεται ο δεύτερος παράγοντας: ακριβώς όπως Οι νέοι φιλελεύθεροι έχαναν την πίστη τους στην αγορά, την πίστη τους στην αγορά Η κυβέρνηση ως μέσο εποπτείας της οικονομικής ζωής αυξανόταν. Αυτό οφειλόταν εν μέρει στις εμπειρίες του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, στο ποιες κυβερνητικές προσπάθειες οικονομικού σχεδιασμού φάνηκαν να πετυχαίνουν (Dewey, 1929: 551–60). Το πιο σημαντικό, αυτή η επαναξιολόγηση του το κράτος ωθήθηκε από τον εκδημοκρατισμό των δυτικών κρατών, και την πεποίθηση ότι, για πρώτη φορά, οι εκλεγμένοι αξιωματούχοι θα μπορούσαν πραγματικά είναι, σύμφωνα με τη φράση του J.A. Hobson, «εκπρόσωποι του Κοινότητα» (1922: 49). Όπως διακήρυξε ο D.G. Ritchie:

Πρέπει να παρατηρηθεί ότι τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται κατά της «κυβέρνησης» δράση, όταν η κυβέρνηση βρίσκεται εξ ολοκλήρου ή κυρίως στα χέρια ενός άρχουσα τάξη ή κάστα, ασκώντας σοφά ή ασύνετα μια πατρική ή γιαγιά εξουσία - τέτοια επιχειρήματα χάνουν τη δύναμή τους μόνο αναλογικά καθώς η κυβέρνηση γίνεται όλο και πιο γνήσια η κυβέρνηση του λαού από τον ίδιο τον λαό. (1896: 64)

Ο τρίτος παράγοντας που διέπει το νόμισμα του νέου φιλελευθερισμού ήταν Ίσως το πιο θεμελιώδες: μια αυξανόμενη πεποίθηση ότι, μέχρι στιγμής από είναι «ο θεματοφύλακας κάθε άλλου δικαιώματος» (Ely, 1992: 26), Τα δικαιώματα ιδιοκτησίας καλλιεργούν μια άδικη ανισότητα εξουσίας. Εδραιώνουν ένα απλώς τυπική ισότητα που στην πράξη συστηματικά αποτυγχάνει Εξασφαλίστε το είδος της ίσης θετικής ελευθερίας που έχει σημασία στην πράξη για την εργατική τάξη. Αυτό το θέμα είναι κεντρικό σε αυτό που τώρα ονομάζεται «φιλελευθερισμός» στην αμερικανική πολιτική, συνδυάζοντας μια ισχυρή Υποστήριξη των πολιτικών και προσωπικών ελευθεριών με αδιαφορία ή ακόμα και εχθρότητα προς την ιδιωτική ιδιοκτησία. Οι σπόροι αυτού του νεότερου φιλελευθερισμού μπορούν βρίσκεται στο *Mill's On Liberty*. Αν και ο Μιλ επέμενε στο οποίο στηριζόταν το «λεγόμενο δόγμα του ελεύθερου εμπορίου» «εξίσου βάσιμη» αιτιολογία όπως και η «αρχή της Ατομική ελευθερία» (1963, τόμος 18: 293), εντούτοις επέμεινε ότι οι δικαιολογίες της προσωπικής και οικονομικής ελευθερίας ήταν διακριτός. Και στις *Αρχές της Πολιτικής Οικονομίας*, ο Μιλ Τονίζοντας συνεχώς ότι είναι ένα ανοιχτό ερώτημα εάν η προσωπική Η ελευθερία μπορεί να ανθίσει χωρίς ιδιωτική ιδιοκτησία (1963, τόμος 2; 203-210), μια άποψη που ο Ρωλς επρόκειτο να επαναβεβαιώσει πάνω από έναν αιώνα αργότερα (2001: μέρος IV).

## 2.3 Φιλελεύθερες θεωρίες κοινωνικής δικαιοσύνης

Μια συνέπεια του μεγάλου έργου του Ρωλς, *Μια θεωρία του Δικαιοσύνη* (1999 [πρώτη δημοσίευση το 1971]) είναι ότι το «νέο Ο φιλελευθερισμός έχει επικεντρωθεί στην ανάπτυξη μιας θεωρίας της κοινωνικής δικαιοσύνης. Από τη δεκαετία του 1960, όταν ο Ρωλς άρχισε να δημοσιεύει τα στοιχεία του την αναδυόμενη θεωρία του, έχουν αναλύσει φιλελεύθεροι πολιτικοί φιλόσοφοι, και αμφισβητείται, η περίφημη «αρχή της διαφοράς» σύμφωνα με που μια δίκαιη βασική δομή της κοινωνίας διευθετεί την κοινωνική και οικονομική ανισότητες τέτοιες ώστε να είναι προς το μεγαλύτερο όφελος των ελαχίστων· Ευκατάστατη αντιπροσωπευτική ομάδα (1999β:266). Για τον Ρωλς, η προεπιλογή είναι όχι ελευθερία, αλλά μάλλον ίση κατανομή (βασικά) εισοδήματος και πλούτος; μόνο ανισότητες που ενισχύουν καλύτερα τις μακροπρόθεσμες προοπτικές Οι λιγότερο ευνοημένοι είναι δίκαιοι. Όπως το βλέπει ο Ρωλς, η διαφορά αρχή συνιστά δημόσια αναγνώριση της αρχής της αμοιβαιότητας: η βασική δομή πρέπει να διευθετηθεί έτσι ώστε να μην υπάρχει κοινωνική Ομαδικές προκαταβολές εις βάρος ενός άλλου (2001: 122–24). Πολλοί Οι οπαδοί του Ρωλς έχουν επικεντρωθεί λιγότερο στο ιδανικό της αμοιβαιότητας από ό, τι σχετικά με τη δέσμευση για ισότητα (Dworkin, 2000). Πράγματι, αυτό που ήταν Ο φιλελευθερισμός που προηγουμένως ονομαζόταν «κράτος πρόνοιας» είναι τώρα συχνά περιγράφεται ως φιλελεύθερος εξισωτισμός. Ωστόσο, δείτε το Jan Narveson's δοκίμιο για τη φαινομενική υπεράσπιση του κράτους πρόνοιας από τον Hobbes (στο Courtland 2018) για ιστορικούς προβληματισμούς σχετικά με τη διαφορά.

Και με έναν τρόπο αυτό είναι ιδιαίτερα κατάλληλο: στο μεταγενέστερο έργο του Ρωλς επιμένει ότι ο καπιταλισμός του κράτους πρόνοιας δεν αποτελεί ένα δίκαιο βασικό Δομή (2001: 137–38). Αν πρόκειται να υπάρξει κάποια εκδοχή του καπιταλισμού Απλώς πρέπει να είναι μια «ιδιοκτησιακή δημοκρατία» με ευρεία διάχυση της κυριότητας· ένα σοσιαλιστικό καθεστώς της αγοράς, στο έργο του Ρωλς άποψη, είναι πιο δίκαιη από τον καπιταλισμό του κράτους πρόνοιας (2001: 135-38). Όχι Παραδόξως, κλασικοί φιλελεύθεροι όπως ο Hayek (1976) επιμένουν ότι Η σύγχρονη φιλελεύθερη εμμονή στην «οφθαλμαπάτη των κοινωνικών δικαιοσύνης» οδηγεί τους σύγχρονους φιλελεύθερους να αγνοήσουν το βαθμό στον οποίο, όπως Ένα θέμα ιστορικής παρατήρησης, η ελευθερία εξαρτάται από μια αποκεντρωμένη αγορά βασισμένη στην ιδιωτική ιδιοκτησία, τα συνολικά αποτελέσματα της οποίας είναι Απρόβλεπτη.

Έτσι, ο Robert Nozick (1974: 160ff) κατατάσσει περίφημα τον Ρωλς Η αρχή της διαφοράς ως πρότυπο αλλά όχι ιστορικό: Συνταγογράφηση ενός διανομή, χωρίς να δίνεται κανένα ηθικό βάρος στο ποιος παρήγαγε τα αγαθά που διανέμονται. Μια έντονη διαφορά που προκύπτει από αυτό είναι ότι Η θεωρία της δικαιοσύνης του ρωλσιανού φιλελευθερισμού είναι μια θεωρία για το πώς να Μοιράστε την πίτα, ενώ η θεωρία της δικαιοσύνης του παλιού φιλελευθερισμού είναι μια θεωρία για τον τρόπο αντιμετώπισης των αρτοποιών (Schmidtz, 2022).

Το πρόβλημα με τις τυποποιημένες αρχές είναι ότι, στο έργο του Nozick Οι λέξεις, η ελευθερία ανατρέπει μοτίβα. "Δεν υπάρχει αρχή τελικής κατάστασης ή Η διανεμητική αρχή της δικαιοσύνης μπορεί να είναι συνεχώς πραγματοποιείται χωρίς συνεχή παρέμβαση στους ανθρώπους ζει» (1974: 163). Για παράδειγμα, ο Nozick σας ζητά να φανταστείτε ότι η κοινωνία επιτυγχάνει ένα πρότυπο τέλει δικαιοσύνης από τα φώτα της όποια αρχή προτιμάτε. Στη συνέχεια, κάποιος προσφέρει στον Wilt Chamberlain ένα δολάριο για το προνόμιο να παρακολουθεί τον Wilt να παίζει μπάσκετ. Πριν από εμάς Ξέρετε, χιλιάδες άνθρωποι πληρώνουν στον Wilt ένα δολάριο ο καθένας, κάθε φορά Ο Γουίλτ κάνει σόου. Ο Γουίλτ γίνεται πλούσιος. Η διανομή δεν είναι πλέον ίσο, και κανείς δεν παραπονιέται. Η ερώτηση του Nozick: Αν η δικαιοσύνη είναι μοτίβο, εφικτό σε μια δεδομένη στιγμή, τι συμβαίνει αν επιτύχετε τελειότητα? Πρέπει τότε να απαγορεύσεις τα πάντα – όχι άλλο καταναλώνοντας, δημιουργώντας, ανταλλάσσοντας ή ακόμα και δίνοντας - έτσι ώστε να μην για να ανατρέψει το τέλει μοτίβο; Σημείωση: Ο Nozick ούτε υποστηρίζει ούτε υποθέτει ότι οι άνθρωποι μπορούν να κάνουν ό, τι θέλουν με την ιδιοκτησία τους. Νόζικ, υπενθυμίζοντας την εστίαση στη σύνδεση των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας με την ελευθερία ότι, Ο κινούμενος φιλελευθερισμός στην κλασική του μορφή, σημειώνει ότι αν υπάρχει *κάτι που* μπορούν να κάνουν οι άνθρωποι, ακόμα κι αν το μόνο πράγμα που μπορούν να κάνουν είναι ελεύθεροι να κάνουν είναι να δώσουν ένα νόμισμα σε έναν διασκεδαστή, τότε ακόμη και αυτό Οι πιο μικρές ελευθερίες θα διαταράζουν, με την πάροδο του χρόνου, το ευνοούμενο πρότυπο. Ο Nozick έχει δίκιο ότι αν επικεντρωθούμε σε χρονικές φέτες, εστιάζουμε σε απομονωμένες στιγμές, και πάρτε στιγμές πολύ σοβαρά, όταν αυτό που έχει σημασία δεν είναι το πρότυπο εκμεταλλεύσεων σε μια στιγμή, αλλά το πρότυπο του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλον με την πάροδο του χρόνου. Ακόμη και οι μικροσκοπικές ελευθερίες πρέπει να ανατρέψουν το μοτίβο ενός στατική στιγμή. Με την ίδια λογική, ωστόσο, δεν υπάρχει κανένας λόγος Η ελευθερία πρέπει να διαταράξει ένα συνεχιζόμενο πρότυπο δίκαιης μεταχείρισης. Ένα ηθικό δίδαγμα Η αρχή που απαγορεύει τις φυλετικές διακρίσεις, για παράδειγμα, δεν υπαγορεύει συγκεκριμένη τελική κατάσταση. Μια τέτοια αρχή είναι αυτό που ο Nozick αποκαλεί αδύναμα μοτίβο, ευαίσθητο στην ιστορία καθώς και στο μοτίβο και συνταγογράφηση ένα ιδανικό για το πώς πρέπει να αντιμετωπίζονται οι άνθρωποι χωρίς να συνταγογραφούν ένα διανομή τελικής κατάστασης. *Επηρεάζει το μοτίβο χωρίς να συνταγογραφεί ένα μοτίβο.* Και αν μια αρχή που απαγορεύει τη φυλετική Οι διακρίσεις εισβάλλουν σε μια κοινωνία μέσω της πολιτιστικής προόδου Αντί για νομική παρέμβαση, δεν χρειάζεται να συνεπάγεται καμία παρέμβαση βλέπε whatever. Έτσι, αν και ο Nozick μερικές φορές μιλάει σαν την κριτική του ισχύει για όλα τα πρότυπα, θα πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψη την παραχώρησή του ότι Τα «αδύναμα» πρότυπα είναι συμβατά με την ελευθερία. Μερικοί μπορεί προωθούν την ελευθερία, ανάλογα με τον τρόπο εισαγωγής και διατήρησής τους. Βλέπε Schmidt (2006: κεφ.6). Για εργασία σύγχρονων φιλελευθέρων που αντηχεί με την ανατομή του Nozick για τις διαστάσεις της ισότητας που εύλογα μπορεί να θεωρηθεί ως φιλελεύθερος, δείτε επίσης Anderson (1999), Young (1990) και Sen (1992).

Κατά συνέπεια, ακόμη και η αναγνώριση στον Nozick αυτής της χρονικής τομής των αρχών άδεια τεράστιας, συνεχούς, ανυπόφορης παρέμβασης στην καθημερινότητα ζωή, υπάρχει κάποιος λόγος να αμφιβάλουμε ότι ο Ρωλς σκόπευε να αγκαλιάσει οποιαδήποτε τέτοια άποψη. Στο πρώτο του άρθρο, ο Ρωλς είπε, «δεν μπορούμε Προσδιορίστε την ορθότητα μιας κατάστασης εξετάζοντάς την σε ένα μόνο στιγμή» (1951: 191) Χρόνια αργότερα, ο Ρωλς πρόσθεσε: «Είναι μια λάθος να εστιάσουμε την προσοχή στις ποικίλες σχετικές θέσεις του άτομα και να απαιτούν κάθε αλλαγή, θεωρούμενη ως ενιαία συναλλαγή ιδωμένη μεμονωμένα, να είναι από μόνη της δίκαιη. Είναι το διάταξη της βασικής δομής που πρόκειται να κριθεί και να κριθεί από γενική άποψη» (1999β: 76). Έτσι, για τον Ρωλς, βασικό Η δουλειά της δομής δεν είναι να κάνει κάθε συναλλαγή να λειτουργεί στο προς όφελος της εργατικής τάξης, πόσο μάλλον προς όφελος του καθενός μέλος της τάξης. Ο Ρωλς ήταν πιο ρεαλιστής από αυτό. Αντ 'αυτού, είναι η τάση μιας ολόκληρης κοινωνίας με την πάροδο του χρόνου που υποτίθεται ότι ωφελεί Η εργατική τάξη *ως τάξη*. Σίγουρα, ο Ρωλς ήταν ένα είδος ισότητα, αλλά το πρότυπο που ο Ρωλς ήθελε να υποστηρίξει ήταν ένα πρότυπο Ισότιμο καθεστώς, που δεν ισχύει τόσο για μια διανομή όσο για μια συνεχιζόμενη σχέση. Αυτό δεν σημαίνει ότι η κριτική του Nozick δεν είχε στιγμή. Ο Nozick έδειξε πώς θα μπορούσε να μοιάζει μια εναλλακτική θεωρία, απεικονίζοντας τον Wilt Chamberlain ως ξεχωριστό πρόσωπο σε ένα πιο στιβαρό αίσθηση (απαλλαγμένη από νεφελώδη χρέη προς την κοινωνία) από ό,τι θα μπορούσε ο Ρωλς όψη. Για τον Nozick, τα πλεονεκτήματα του Wilt δεν είναι αυτά που *βρίσκει* ο Wilt στο τραπέζι. Τα πλεονεκτήματα του Wilt είναι αυτά που *φέρνει* στο τραπέζι ο Wilt. Και σεβόμενος αυτό που φέρνει ο Wilt στο Ο πίνακας είναι η ακριβής ουσία του σεβασμού του ως ξεχωριστού ατόμου. Μέσα εν μέρει λόγω του Nozick, οι σημερινοί υπέρμαχοι της ισότητας αναγνωρίζουν τώρα ότι Κάθε ισότητα άξια φιλοδοξίας θα επικεντρωθεί λιγότερο στη δικαιοσύνη ως ιδιότητα μιας κατανομής χρονικής φέτας και περισσότερο για το πώς είναι οι άνθρωποι αντιμετωπίζονται: πώς ανταμείβονται για τις συνεισφορές τους και τους *δίνεται η δυνατότητα* με την πάροδο του χρόνου να κάνουν συνεισφορές που αξίζουν ανταμοιβή. (Schmidt, 2006).

### 3. Η συζήτηση για την πληρότητα του φιλελευθερισμού

#### 3.1 Πολιτικός φιλελευθερισμός

Καθώς το έργο του εξελισσόταν, ο Ρωλς (1996: 5ff) επέμενε ότι ο φιλελευθερισμός του δεν ήταν ένα «περιεκτικό» δόγμα, δηλαδή ένα δόγμα το οποίο περιλαμβάνει μια συνολική θεωρία της αξίας, μια ηθική θεωρία, μια επιστημολογία, ή μια αμφιλεγόμενη μεταφυσική του ατόμου και κοινωνία. Οι σύγχρονες κοινωνίες μας, που χαρακτηρίζονται από μια «λογική» πλουραλισμός», είναι ήδη γεμάτες με τέτοια δόγματα. Στόχος της Ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν είναι να προσθέσουμε ένα ακόμη σχεταριστικό δόγμα, αλλά να παράσχει ένα πολιτικό πλαίσιο που να είναι ουδέτερο μεταξύ αυτών αμφιλεγόμενα περιεκτικά δόγματα (Larmore, 1996: 121ff). Η αντίληψη του Ρωλς για μια καθαρά πολιτική αντίληψη του φιλελευθερισμού φαίνεται πιο λιτή από τις παραδοσιακές φιλελεύθερες πολιτικές θεωρίες συζητήθηκε παραπάνω, καθώς περιορίζεται σε μεγάλο βαθμό στις συνταγματικές αρχές προάσπιση των βασικών πολιτικών ελευθεριών και της δημοκρατικής διαδικασίας.

Ο Gaus (2004) υποστηρίζει ότι η διάκριση μεταξύ «πολιτικός» και «περιεκτικός» φιλελευθερισμός χάνει πολλά. Οι φιλελεύθερες θεωρίες αποτελούν ένα ευρύ συνεχές, από εκείνα που αποτελούν πλήρως ανεπτυγμένα φιλοσοφικά συστήματα, σε εκείνα που βασίζονται σε μια πλήρη θεωρία της αξίας και του καλού, σε εκείνους που βασίζονται σε μια θεωρία του σωστού (αλλά όχι του καλού), μέχρι εκείνους που αναζητούν να είναι καθαρά πολιτικά δόγματα. Παρ' όλα αυτά, είναι σημαντικό να Εκτιμήστε το, αν και αντιμετωπίζουμε τον φιλελευθερισμό ως πρωτίστως πολιτικό θεωρία, έχει συσχετιστεί με ευρύτερες θεωρίες ηθικής, αξίας, και την κοινωνία. Πράγματι, πολλοί πιστεύουν ότι ο φιλελευθερισμός δεν μπορεί να απαλλαγεί από όλα αμφιλεγόμενα μεταφυσικά (Hampton, 1989) ή επιστημολογικά (Raz, 1990) αναλήψεις υποχρεώσεων.

#### 3.2 Φιλελεύθερη Ηθική

Ακολουθώντας τον Wilhelm von Humboldt (1993 [1854]), στο *On Liberty* Mill υποστηρίζει ότι μια βάση για την υποστήριξη της ελευθερίας (Mill πιστεύει ότι υπάρχουν πολλά), είναι η καλοσύνη της ανάπτυξης της ατομικότητας και καλλιεργητικές ικανότητες:

Η ατομικότητα είναι το ίδιο πράγμα με την ανάπτυξη και... Είναι μόνο η καλλιέργεια της ατομικότητας που παράγει, ή μπορεί να παράγει, καλά ανεπτυγμένα ανθρώπινα όντα... Τι περισσότερο μπορεί να ειπωθεί για οποιονδήποτε κατάσταση των ανθρώπινων υποθέσεων, από το ότι φέρνει τα ανθρώπινα όντα τον εαυτό τους πιο κοντά στο καλύτερο πράγμα που μπορούν να είναι; ή τι χειρότερο μπορεί να είναι είτε για οποιοδήποτε εμπόδιο στο καλό, από το ότι εμποδίζει αυτό; (Μύλος, 1963, τόμος 18: 267)

Αυτό δεν είναι απλώς μια θεωρία για την πολιτική: είναι μια ουσιαστική, τελειομανής, ηθική θεωρία για το καλό. Από αυτή την άποψη, το δικαίωμα Αυτό που πρέπει να κάνουμε είναι να προωθήσουμε την ανάπτυξη ή την τελειότητα, αλλά μόνο ένα καθεστώς εξασφαλίζοντας εκτεταμένη ελευθερία για κάθε άτομο μπορεί να το επιτύχει αυτό (Wall, 1998). Αυτό το ηθικό ιδεώδες της ανθρώπινης τελειότητας και ανάπτυξης κυριάρχησε φιλελεύθερη σκέψη στο τελευταίο μέρος του δέκατου ένατου αιώνα, και μεγάλο μέρος του εικοστού: όχι μόνο ο Mill, αλλά και ο T.H. Green, ο L.T. Hobhouse, Ο Bernard Bosanquet, ο John Dewey και ακόμη και ο Rawls δείχνουν πίστη παραλλαγές αυτής της τελειομανούς ηθικής και ο ισχυρισμός ότι παρέχει μια ίδρυμα για την υποστήριξη ενός καθεστώτος φιλελεύθερων δικαιωμάτων (Gaus, 1983a). Και Είναι θεμελιώδης για τους υποστηρικτές της φιλελεύθερης αυτονομίας που συζητήθηκε παραπάνω, καθώς και θεωρητικοί της «φιλελεύθερης αρετής» όπως Γουίλιαμ Γκάλστον (1980). Ότι η καλή ζωή είναι αναγκαστικά ελεύθερη επιλεγμένο στο οποίο ένα άτομο αναπτύσσει τις μοναδικές ικανότητές του ως μέρος του Ένα σχέδιο ζωής είναι ίσως η κυρίαρχη φιλελεύθερη ηθική του παρελθόντος αιώνα.

Η κύρια πρόκληση για την τελειομανία της Millian ως Σαφώς φιλελεύθερη ηθική προέρχεται από την ηθική συμβατικότητα / contractarianism, η οποία μπορεί να χωριστεί σε ό, τι θα μπορούσε πολύ χονδρικά να φέρουν την ένδειξη «Καντιανή» και «Χομπσιανές» εκδόσεις. Σύμφωνα με τον καντιανό συμβατισμό, «Η κοινωνία, που αποτελείται από μια πληθώρα ατόμων, το καθένα με Οι δικό του στόχοι, ενδιαφέροντα και αντιλήψεις για το καλό, είναι καλύτερα διευθετημένες όταν διέπεται από αρχές που δεν προϋποθέτουν από μόνες τους κάποια συγκεκριμένη αντίληψη του καλού...» (Sandel, 1982: 1). Από αυτή την άποψη, ο

σεβασμός για την προσωπικότητα των άλλων απαιτεί να απέχουμε από την επιβολή της άποψής μας για την καλή ζωή αυτούς. Μόνο οι αρχές που μπορούν να δικαιολογηθούν από όλους σέβονται το προσωπικό του καθενός. Γινόμαστε λοιπόν μάρτυρες της τάσης του πρόσφατου φιλελεύθερου θεωρία (Reiman, 1990; Scanlon, 1998) για τον μετασχηματισμό του κοινωνικού συμβολαίου από μια περιγραφή του κράτους σε μια συνολική δικαιολόγηση της ηθικής, ή τουλάχιστον μια κοινωνική ηθική. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι Ο φιλελευθερισμός είναι, εξάλλου, ουσιαστικά μια άποψη ότι υπάρχει μια τέτοια πράγμα σαν να προσέχει κανείς τη δουλειά του, και ότι υπάρχει μια σφαίρα μέσα του που έχουμε το δικαίωμα να λέμε «Είναι η ζωή μου» ενώ αρνούμαστε ευγενικά προσκλήσεις για να δικαιολογηθούμε. Φιλελευθερισμός είναι η ιδέα ότι υπάρχει περιορίζουν κάθε ανάγκη δημόσιας αιτιολόγησης.

Αντίθετα, διακριτικά ο χομπσιανός συμβατικισμός υποθέτει μόνο ότι τα άτομα είναι ιδιοτελή και αντιλαμβάνονται σωστά ότι το καθένα Ενισχύεται η ικανότητα του ατόμου να επιδιώκει αποτελεσματικά τα ενδιαφέροντά του από ένα πλαίσιο κανόνων που δομούν την κοινωνική ζωή και διαιρούν το καρπού της κοινωνικής συνεργασίας (Gauthier, 1986· Χάμπτον, 1986· Κάβκα, 1986). Η ηθική, λοιπόν, είναι ένα κοινό πλαίσιο που προωθεί την ιδιοτέλεια του καθενός. Ο ισχυρισμός του Hobbesian contractarianism ότι είναι Η σαφώς φιλελεύθερη αντίληψη της ηθικής πηγάζει από τη σημασία της ατομική ελευθερία και ιδιοκτησία σε ένα τέτοιο κοινό πλαίσιο: μόνο συστήματα κανόνων που επιτρέπουν σε κάθε άτομο μεγάλη ελευθερία να την ακολουθήσει Τα συμφέροντα, κατά την κρίση της, θα μπορούσαν, να αποτελέσουν αντικείμενο συναίνεση μεταξύ ιδιοτελών παραγόντων (Courtland, 2008; Gaus, 2012; Ridge, 1998; Gauthier, 1995). Το συνεχιζόμενο πρόβλημα για τον Hobbesian Ο συμβατισμός είναι ο φαινομενικός ορθολογισμός του παρασιτισμού: αν Όλοι (ή αρκετά) συμμορφώνονται με τους όρους της σύμβασης, και έτσι Η κοινωνική τάξη επιτυγχάνεται, φαίνεται λογικό να αποστατήσουμε και να δράσουμε ανήθικα, όταν κάποιος μπορεί να κερδίσει με αυτόν τον τρόπο. Αυτό είναι ουσιαστικά το επιχείρημα του «Foole» του Hobbes, και από τον Hobbes (1948 [1651]: 94ff) στον Gauthier (1986: 160ff), οι Hobbesians προσπάθησαν να απάντηση σε αυτό.

### 3.3 Φιλελεύθερες θεωρίες αξίας

Στρεφόμενοι από την ορθότητα στην καλοσύνη, μπορούμε να εντοπίσουμε τρεις κύριες υποψήφιοι για μια φιλελεύθερη θεωρία της αξίας. Έχουμε ήδη συναντήσει Το πρώτο: τελειομανία. Στο βαθμό που η τελειομανία είναι μια θεωρία σωστή δράση, μπορεί να γίνει κατανοητή ως ένας απολογισμός της ηθικής. Προφανώς, ωστόσο, είναι ένας απολογισμός της ορθότητας που προϋποθέτει μια Θεωρία της αξίας ή του καλού: αναπτύσσεται η υπέρτατη ανθρώπινη αξία προσωπικότητα ή αυτόνομη ζωή. Ανταγωνιζόμενος αυτόν τον αντικειμενιστή Η θεωρία της αξίας είναι δύο άλλοι φιλελεύθεροι λογαριασμοί: ο πλουραλισμός και ο πλουραλισμός υποκειμενισμός.

Στην περίφημη υπεράσπιση της αρνητικής ελευθερίας, το Βερολίνο επέμεινε ότι οι αξίες ή οι σκοποί είναι πληθυντικοί και, επιπλέον, η επιδίωξη ενός σκοπού αναγκαστικά υπονοεί ότι δεν θα επιτευχθούν άλλοι στόχοι. Με αυτή την έννοια τελειώνει συγκρούομαι. Από οικονομική άποψη, η επιδίωξη ενός σκοπού συνεπάγεται ευκαιρίες έξοδα: διαφυγόντα επιδιώξματα που δεν μπορεί να αποδειχθεί απρόσωπα ότι είναι λιγότερα άξιος. Δεν υπάρχει διαπροσωπικά δικαιολογημένος τρόπος κατάταξης των σκοπών, και δεν υπάρχει τρόπος να τα επιτύχουμε όλα. Κάθε άτομο πρέπει να αφιερωθεί σε Μερικοί τελειώνουν με το κόστος της αγνόησης άλλων. Για τον πλουραλιστή, λοιπόν, Η αυτονομία, η τελειότητα ή η ανάπτυξη δεν κατατάσσονται απαραίτητα υψηλότερα από τις ηδονιστικές απολαύσεις, την προστασία του περιβάλλοντος ή την οικονομική ισότητα. Όλοι ανταγωνίζονται για την υποταγή μας, αλλά επειδή είναι Ασύμμετρη, καμία επιλογή δεν μπορεί να δικαιολογηθεί διαπροσωπικά.

Ο πλουραλιστής δεν είναι υποκειμενιστής: ότι οι αξίες είναι πολλές, ανταγωνιστικές και ασύμμετρο δεν σημαίνει ότι εξαρτώνται κατά κάποιο τρόπο από υποκειμενικές εμπειρίες. Αλλά ο ισχυρισμός ότι αυτό που εκτιμά ένα άτομο στηρίζεται σχετικά με τις εμπειρίες που διαφέρουν από άτομο σε άτομο έχει από καιρό ένα μέρος του Η φιλελεύθερη παράδοση. Για τον Χομπς, αυτό που εκτιμά κανείς εξαρτάται από το τι επιθυμίες (1948 [1651]: 48). Ο Locke προωθεί μια «θεωρία γένεσης τιμή»:

Ο Νους έχει διαφορετική απόλαυση, όπως και ο Ουρανίσκος. και θα το κάνετε καθώς άκαρπα προσπαθούν να ευχαριστήσουν όλο τον Άνθρωπο με Πλούτη ή Δόξα, (στην οποία όμως μερικοί Άνθρωποι τοποθετούν την Ευτυχία τους), όπως θα ικανοποιούσατε Η πείνα όλων των ανδρών με τυρί ή αστακούς. η οποία, αν και πολύ ευχάριστο και νόστιμο φαγητό για μερικούς, είναι σε άλλους εξαιρετικά ναυτία και προσβλητικό: Και πολλοί άνθρωποι δικαιολογημένα θα προτιμούσαν [sic] το πιάσιμο μιας πεινασμένης κοιλιάς, σε εκείνα τα πιάτα, τα οποία είναι μια

γιορτή για να άλλοι. Ως εκ τούτου, νομίζω, οι φιλόσοφοι του παρελθόντος έκαναν στο μάταια ερευνήστε, αν το *Summum bonum* αποτελούνταν από πλούτη, ή σωματικές απολαύσεις, ή αρετή, ή στοχασμός: Και μπορεί να έχουν όπως εύλογα αμφισβητείται, αν η καλύτερη απόλαυση βρισκόταν στο μήλα, δαμάσκηνα ή ξηροί καρποί. και έχουν χωριστεί σε αιρέσεις επάνω αυτό. Για... ευχάριστες γεύσεις δεν εξαρτώνται από τα ίδια τα πράγματα, αλλά η συμπάθειά τους σε αυτό ή εκείνο το συγκεκριμένο ουρανίσκο, όπου Υπάρχει μεγάλη ποικιλία... (1975 [1706]: 269).

Ο τελειομανής, ο πλουραλιστής και ο υποκειμενιστής συμφωνούν στο Κρίσιμο σημείο: η φύση της αξίας είναι τέτοια που οι λογικοί άνθρωποι Ακολουθήστε διαφορετικούς τρόπους ζωής. Για τον τελειομανή, αυτό συμβαίνει επειδή Κάθε άτομο έχει μοναδικές ικανότητες, η ανάπτυξη των οποίων παρέχει αξία στη ζωή της. Για τον πλουραλιστή, είναι επειδή οι αξίες είναι πολλές και αντικρουόμενες, και καμία ζωή δεν μπορεί να τα συμπεριλάβει όλα, ή να κάνει το διαπροσωπικά σωστή επιλογή μεταξύ τους. Και για τον υποκειμενιστή, αυτό είναι επειδή οι ιδέες μας για το τι είναι πολύτιμο προέρχονται από τις επιθυμίες μας ή γεύσεις, και αυτές διαφέρουν από το ένα άτομο στο άλλο. Και τα τρία Οι απόψεις, λοιπόν, υπερασπίζονται τη βασική φιλελεύθερη ιδέα ότι οι άνθρωποι ορθολογικά ακολουθούν διαφορετικούς τρόπους ζωής. Αλλά από μόνες τους, τέτοιες έννοιες Τα καλά δεν είναι πλήρης φιλελεύθερη ηθική, για ένα επιπλέον Απαιτείται επιχείρημα που συνδέει τη φιλελεύθερη αξία με τους κανόνες της ισότητας ελευθερία, και στην ιδέα ότι οι άλλοι άνθρωποι απαιτούν κάποιο σεβασμό και έναν ορισμένο σεβασμό απλώς και μόνο επειδή έχουν αξίες των έχω. Βεβαίως, το Βερολίνο φαίνεται να πιστεύει ότι αυτό είναι πολύ γρήγορο επιχείρημα: ο εγγενής πλουραλισμός των σκοπών δείχνει την *πολιτική* υπεροχή της ελευθερίας (βλέπε, για παράδειγμα, Gray: 2006). Η εγγύηση του καθενός ένα μέτρο αρνητικής ελευθερίας είναι, Βερολίνο υποστηρίζει, το πιο ανθρώπινο ιδεώδες, καθώς αναγνωρίζει ότι «ανθρώπινο Οι στόχοι είναι πολλοί» και κανείς δεν μπορεί να κάνει μια σωστή επιλογή Όλοι οι άνθρωποι (1969: 171). Εδώ είναι που οι υποκειμενιστές και οι πλουραλιστές Ομοίως, μερικές φορές βασίζονται σε εκδοχές ηθικού συμβατισμού. Όσους επιμένουν ότι ο φιλελευθερισμός είναι τελικά μηδενιστικός μπορεί να ερμηνευτεί ως Υποστηρίζοντας ότι αυτή η μετάβαση δεν μπορεί να γίνει με επιτυχία: Φιλελεύθεροι, Η άποψή τους, έχουν κολλήσει με μια υποκειμενική ή πλουραλιστική θεωρία του αξία, και κανένας λογαριασμός του δικαιώματος δεν προκύπτει από αυτό.

### 3.4 Η μεταφυσική του φιλελευθερισμού

Καθ' όλη τη διάρκεια του περασμένου αιώνα, ο φιλελευθερισμός ταλανίστηκε από αντιπαραθέσεις μεταξύ, αφενός, εκείνων που προσδιορίζονται ευρέως ως «ατομικιστές» και, αφετέρου, «κολεκτιβιστές», «κοινοτιστές» ή «οργανικιστές» (για σκεπτικισμό σχετικά με αυτό, όμως, βλ. Πουλί, 1999). Αυτοί οι ασαφείς και σαρωτικοί χαρακτηρισμοί έχουν εφαρμοστεί σε ένα ευρύ φάσμα διαφορών. Εστιάζουμε εδώ σε αντιπαραθέσεις που αφορούν i) τη φύση της κοινωνίας· (ii) τη φύση του εαυτού.

Ο φιλελευθερισμός, φυσικά, συνδέεται συνήθως με τον ατομικισμό αναλύσεις της κοινωνίας. «Ανθρώπινα όντα στην κοινωνία», Mill ισχυρίστηκε, «δεν έχουν ιδιότητες εκτός από εκείνες που προέρχονται από, και οι οποίοι μπορούν να επιλυθούν στους νόμους της φύσης του ατόμου *men*» (1963, τόμος 8: 879· βλ. επίσης Bentham: 1970 [1823]: κεφ. I, ενότητα 4). Ο Herbert Spencer συμφώνησε: «οι ιδιότητες της μάζας είναι εξαρτάται από τις ιδιότητες των συστατικών μερών του» (1995 [1851]: 1). Στα τελευταία χρόνια του δέκατου ένατου αιώνα αυτό Η ατομικιστική άποψη δεχόταν όλο και περισσότερο επιθέσεις, ειδικά από εκείνοι που επηρεάστηκαν από την ιδεαλιστική φιλοσοφία. Δ. Γ. Ritche, επικρίνοντας τον ατομικιστικό φιλελευθερισμό του Σπένσερ, το αρνείται Η κοινωνία είναι απλώς ένας «σωρός» ατόμων, επιμένοντας ότι Μοιάζει περισσότερο με έναν οργανισμό, με πολύπλοκη εσωτερική ζωή (1896: 13). Φιλελεύθεροι όπως ο L. T. Hobhouse και ο Dewey αρνήθηκαν να υιοθετήσουν ριζοσπαστικά κολεκτιβιστικές απόψεις όπως αυτές που υποστηρίζει ο Bernard Bosanquet (2001), αλλά και αυτοί απέρριψαν τον ριζοσπαστικό ατομικισμό του Μπένθαμ, Μιλ και Σπένσερ. Κατά το μεγαλύτερο μέρος του πρώτου εξαμήνου του Τέτοιες «οργανικές» αναλύσεις της κοινωνίας του εικοστού αιώνα πραγματοποιήθηκαν κυριαρχούν στη φιλελεύθερη θεωρία, ακόμη και στα οικονομικά (βλ. A.F Mummery και J.A. Χόμπσον, 1956: 106; J.M. Keynes, 1972: 275).

Κατά τη διάρκεια και μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο η ιδέα ότι ο φιλελευθερισμός ήταν Με βάση την εγγενώς ατομικιστική ανάλυση των ανθρώπων στην κοινωνία προέκυψε πάλι. Το βιβλίο του Karl Popper *The Open Society and its Enemies* (1945) παρουσίασε μια διαρκή κριτική της εγγεληνής και μαρξιστικής θεωρίας και τον κολεκτιβιστή και ιστορικιστή του, και στον Popper, εγγενώς ανελεύθερη, κατανόηση της κοινωνίας. Η επανεμφάνιση της οικονομικής Η ανάλυση στη φιλελεύθερη θεωρία έφερε στο προσκήνιο μια διεξοδική μεθοδολογικός ατομικισμός. Γράφοντας στις αρχές της δεκαετίας του 1960, ο James O Buchanan και ο Gordon Tullock υπερασπίστηκαν σθεναρά το «ατομικιστικό αξίωμα» ενάντια σε όλες τις μορφές

«οργανικισμός»: «Αυτή η [οργανική] προσέγγιση ή θεωρία της συλλογικότητας...αντιτίθεται ουσιαστικά στη Δύση φιλοσοφική παράδοση στην οποία το ανθρώπινο άτομο είναι το πρωταρχικό φιλοσοφική οντότητα» (1965: 11-12). Ανθρώπων επέμεινε ο Buchanan και ο Tullock, είναι οι μόνοι πραγματικοί επιλογείς και Οι υπεύθυνοι λήψης αποφάσεων και οι προτιμήσεις τους καθορίζουν τόσο το κοινό όσο και το κοινό ιδιωτικές αγωγές. Ο αναγεννώμενος ατομικισμός του τέλους του εικοστού αιώνα Ο φιλελευθερισμός ήταν στενά συνδεδεμένος με την επαγωγή του Χομπς ως Μέλος του φιλελεύθερου πάνθεον. Ο Χομπς είναι αμείλικτος ατομικιστική θεώρηση της κοινωνίας και ο τρόπος με τον οποίο Η ανάλυση της κατάστασης της φύσης προσφέρεται για θεωρητικά παιχνίδια μοντελοποίηση, έδωσε μια εξαιρετικά ατομικιστική, τυπική ανάλυση του Φιλελεύθερο κράτος και φιλελεύθερη ηθική.

Φυσικά, όπως είναι ευρέως γνωστό, πρόσφατα γίναμε μάρτυρες μιας ανανεωμένης ενδιαφέρον για κολεκτιβιστικές αναλύσεις της φιλελεύθερης κοινωνίας – αν και το Ο όρος «κολεκτιβιστής» αποκηρύσσεται υπέρ της «κοινοτισμός». Γράφοντας το 1985, η Amy Gutmann παρατήρησε ότι «είμαστε μάρτυρες μιας αναβίωσης των κοινοτικών επικρίσεων φιλελεύθερη πολιτική θεωρία. Όπως και οι επικριτές της δεκαετίας του 1960, εκείνοι του Η δεκαετία του 1980 κατηγορεί τον φιλελευθερισμό ότι είναι λανθασμένα και ανεπανόρθωτα ατομικιστική» (1985: 308). Ξεκινώντας με τον Michael Η διάσημη κριτική του Σαντέλ (1982) για τον Ρωλς, μια σειρά κριτικών κατηγορούν ότι ο φιλελευθερισμός βασίζεται αναγκαστικά σε μια αφηρημένη πράξη αντίληψη των ατομικών εαυτών ως καθαρών εκλεκτών, των οποίων οι δεσμεύσεις, Οι αξίες και οι ανησυχίες είναι κατοχές του εαυτού, αλλά ποτέ δεν αποτελούν τον εαυτό. Αν και η «φιλελεύθερη-κοινοτική» συζήτηση τελικά περιελάμβανε ευρύ φάσμα ηθικής, πολιτικής και κοινωνιολογικής διαφορές σχετικά με τη φύση των κοινοτήτων, τα δικαιώματα και ευθύνες των μελών τους, η καρδιά της συζήτησης αφορούσε Η φύση των φιλελεύθερων εαυτών. Για τον Sandel το ελάττωμα στην καρδιά του Ο φιλελευθερισμός του Ρωλς είναι η απίθανα αφηρημένη θεωρία του για το Ο εαυτός, ο καθарός αυτόνομος επιλογέας. Ο Ρωλς, κατηγορεί, τελικά υποθέτει ότι έχει νόημα να μας ταυτίσει με μια καθαρή ικανότητα για επιλογή, και ότι αυτοί οι καθαροί επιλογείς μπορεί να απορρίψουν κάποια ή όλες τις προσκολλήσεις και αξίες και όμως διατηρούν την ταυτότητά τους.

Από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 και μετά, διάφοροι φιλελεύθεροι προσπάθησαν να δείξουν πώς Ο φιλελευθερισμός μπορεί να υποστηρίξει με συνέπεια μια θεωρία του εαυτού που βρίσκει χώρο για πολιτιστικά μέλη και άλλα μη επιλεγμένα συνημμένα και δεσμεύσεις που συνιστούν τουλάχιστον εν μέρει τον εαυτό (Kymlicka, 1989). Μεγάλο μέρος της φιλελεύθερης θεωρίας έχει επικεντρωθεί στο ζήτημα ως προς πώς μπορούμε να είμαστε κοινωνικά πλάσματα, μέλη πολιτισμών και μεγαλωμένοι διάφορες παραδόσεις, ενώ είναι επίσης αυτόνομοι επιλογείς που απασχολούν την ελευθερία μας να κατασκευάζουμε τις δικές μας ζωές.

## 4. Η συζήτηση για την εμβέλεια του φιλελευθερισμού

### 4.1 Δικαιολογείται ο φιλελευθερισμός σε όλες τις πολιτικές κοινότητες;

Στο *On Liberty* Mill υποστήριξε ότι «η ελευθερία, ως αρχή, δεν έχει εφαρμογή σε καμία κατάσταση πραγμάτων προγενέστερη της εποχής που η ανθρωπότητα έχει γίνει ικανή να βελτιωθεί με ελεύθερη και ίση συζήτηση» (1963, τόμος 18: 224). Έτσι, «ο δεσποτισμός είναι μια νόμιμη μορφή διακυβέρνησης στην αντιμετώπιση των βαρβάρων, υπό την προϋπόθεση ότι Το τέλος είναι η βελτίωσή τους...» (1963, τόμος 18: 224). Αυτό Πέρασμα - εμποτισμένο με το πνεύμα του δέκατου ένατου αιώνα Ο ιμπεριαλισμός (και ίσως, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι, λανθάνων ρατσισμός) – είναι συχνά αγνοείται από τους υπερασπιστές του Mill ως αμχανία (Parekh, 1994; Parekh, 1995; Mehta, 1999; Pitts, 2005). Αυτό δεν σημαίνει ότι τέτοια Τα περάσματα του Millian είναι χωρίς στοχαστικούς υπερασπιστές. Βλέπε, για παράδειγμα, Inder Marawah (2011). Ωστόσο, εγείρει ένα ερώτημα ότι εξακολουθεί να είναι Διχάζει τους φιλελεύθερους; Είναι οι φιλελεύθερες πολιτικές αρχές δικαιολογημένες για όλους πολιτικές κοινότητες; Στο βιβλίο του «Ο νόμος των λαών» ο Ρωλς υποστηρίζει ότι δεν είναι. Σύμφωνα με τον Ρωλς μπορεί να υπάρξει μια «αξιοπρεπής ιεραρχική κοινωνία» που δεν βασίζεται στη φιλελεύθερη αντίληψη όλων των ατόμων ως ελεύθερων και ίσων, αλλά αντίθετα βλέπει τα πρόσωπα ως «υπεύθυνα και συνεργαζόμενα μέλη των αντίστοιχων ομάδες" αλλά όχι εγγενώς ίσες (1999a: 66). Δεδομένου αυτού, η Η πλήρης φιλελεύθερη αντίληψη της δικαιοσύνης δεν μπορεί να οικοδομηθεί από κοινού ιδέες αυτού του «λαού», αν και βασικά ανθρώπινα δικαιώματα, Σιωπηρά στην ίδια την ιδέα μιας κοινωνικής συνεταιριστικής δομής, ισχύουν για όλους τους λαούς. Ο David Miller (2002) αναπτύσσει μια διαφορετική υπεράσπιση αυτού αντι-οικουμενική θέση, ενώ εκείνοι όπως ο Thomas Pogge (2002: κεφ. 4) και η Martha Nussbaum (2002) απορρίπτουν τη θέση του Ρωλς, Αντίθετα,

υποστηρίζουν εκδοχές του ηθικού οικουμενισμού: ισχυρίζονται ότι Οι φιλελεύθερες ηθικές αρχές ισχύουν για όλα τα κράτη.

## 4.2 Είναι ο φιλελευθερισμός μια κοσμοπολίτικη ή κρατικοκεντρική θεωρία;

Η συζήτηση για το αν οι φιλελεύθερες αρχές ισχύουν για όλες τις πολιτικές. Οι κοινότητες δεν πρέπει να συγχέονται με τη συζήτηση για το αν Ο φιλελευθερισμός είναι μια κρατικοκεντρική θεωρία, ή αν, τουλάχιστον ιδανικά, Είναι μια κοσμοπολίτικη πολιτική θεωρία για την κοινότητα όλων ανθρωπότητα. Immanuel Kant - ένας ηθικός οικουμενιστής αν υπήρξε ποτέ ήταν ένα - υποστήριξε ότι όλα τα κράτη πρέπει να σέβονται την αξιοπρέπεια του τους πολίτες τους ως ελεύθερα και ίσα άτομα, αλλά αρνήθηκαν αυτή την ανθρωπότητα αποτελεί μια πολιτική κοινότητα. Έτσι απέρριψε το ιδανικό ενός Παγκόσμια κοσμοπολίτικη φιλελεύθερη πολιτική κοινότητα υπέρ ενός κόσμου των κρατών, όλα με εσωτερικά δίκαια συντάγματα, και ενωμένα σε ένα Συνομοσπονδία για τη διασφάλιση της ειρήνης (1970 [1795]).

Σε μια κλασική φιλελεύθερη θεωρία, η διαφορά μεταξύ ενός κόσμου. Οι φιλελεύθερες κοινότητες και μια παγκόσμια φιλελεύθερη κοινότητα δεν είναι θεμελιώδη σημασία. Δεδομένου ότι ο στόχος της κυβέρνησης σε μια κοινότητα είναι να διασφαλίζει τις βασικές ελευθερίες και τα δικαιώματα ιδιοκτησίας των πολιτών της, Τα σύνορα δεν έχουν μεγάλη ηθική σημασία στον κλασικό φιλελευθερισμό (Lomasky, 2007). Σε αντίθεση με τον «νέο» φιλελευθερισμό, που δίνει έμφαση στα αναδιανεμητικά προγράμματα για την επίτευξη κοινωνικής δικαιοσύνης, έχει μεγάλη σημασία ποιος περιλαμβάνεται στην πολιτική ή ηθική κοινότητα. Εάν οι φιλελεύθερες αρχές απαιτούν σημαντική αναδιανομή, Τότε είναι εξαιρετικά σημαντικό αν αυτές οι αρχές ισχύουν μόνο εντός συγκεκριμένων κοινοτήτων ή εάν η εμβέλειά τους είναι παγκόσμια. Έτσι μια θεμελιώδης συζήτηση μεταξύ του Ρωλς και πολλών από τους οπαδούς του είναι κατά πόσον η αρχή της διαφοράς θα πρέπει να εφαρμόζεται μόνο στο πλαίσιο φιλελεύθερο κράτος όπως οι Ηνωμένες Πολιτείες (όπου οι λιγότερο εύποροι είναι οι λιγότερο εύποροι Αμερικανοί), ή αν πρέπει να εφαρμοστεί παγκοσμίως (όπου οι λιγότερο εύποροι είναι οι λιγότερο εύποροι στην κόσμο) (Rawls, 1999a: 113ff; Beitz, 1973: 143ff; Pogge, 1989: Μέρος Τρία).

## 4.3 Φιλελεύθερη αλληλεπίδραση με μη φιλελεύθερες ομάδες: Διεθνής

Η φιλελεύθερη πολιτική θεωρία επίσης διασπά σχετικά με το κατάλληλο απάντηση σε ομάδες (πολιτιστικές, θρησκευτικές κ.λπ.) που υποστηρίζουν την ανελεύθερη πολιτικές και αξίες. Αυτές οι ομάδες μπορεί να αρνηθούν την εκπαίδευση σε ορισμένους από τους μέλη, υποστηρίζουν τον ακρωτηριασμό των γυναικείων γεννητικών οργάνων, περιορίζουν τη θρησκευτική ελευθερία, διατήρηση ενός άδικου συστήματος καστών και ούτω καθεξής. Πότε, εάν ποτέ, σε περίπτωση που μια Ομάδα των Φιλελευθέρων παρέμβει στην εσωτερική διακυβέρνηση του Μια ανελεύθερη ομάδα;

Ας υποθέσουμε πρώτα ότι η ανελεύθερη ομάδα είναι μια άλλη πολιτική κοινότητα ή κράτος. Μπορούν οι φιλελεύθεροι να παρεμβαίνουν στις υποθέσεις των μη φιλελευθέρων κρατών; Ο Μιλ δίνει μια περίπλοκη απάντηση στο δοκίμιό του του 1859 «Λίγα Λόγια για τη μη παρέμβαση». Επαναλαμβάνοντας τον ισχυρισμό του από την *On Ελευθερία* που πρέπει να είναι πολιτισμένες και μη πολιτισμένες χώρες. Αν αντιμετωπιστεί διαφορετικά, επιμένει ότι «οι βάρβαροι δεν έχουν δικαιώματα ως έθνος, εκτός από το δικαίωμα στη μεταχείριση που μπορεί, στο Όσο το δυνατόν νωρίτερα, προσαρμόστε τους για να γίνουν ένα. Το μόνο ηθικό δίδαγμα νόμους για τη σχέση μεταξύ πολιτισμένης και βάρβαρης κυβέρνησης, είναι οι καθολικοί κανόνες ηθικής μεταξύ ανθρώπου και ανθρώπου» (1963, τόμος 21: 119). Αν και αυτό μας φαίνεται σήμερα ως απλά μια υπόθεση για μια Απαράδεκτος πατερναλιστικός ιμπεριαλισμός (και σίγουρα ήταν ένας τέτοιος υπόθεση), το επιχείρημα του Mill για το συμπέρασμα είναι πιο περίπλοκο, συμπεριλαμβανομένου ενός ισχυρισμού ότι, δεδομένου ότι η διεθνής ηθική εξαρτάται από αμοιβαιότητα, «βάρβαρες» κυβερνήσεις που δεν μπορούν να είναι Υπολογίζουν να συμμετάσχουν σε αμοιβαία συμπεριφορά δεν έχουν δικαιώματα ως κυβερνήσεις. Σε κάθε περίπτωση, όταν ο Mill στρέφεται σε Επεμβάσεις μεταξύ «πολιτισμένων» λαών, αναπτύσσει ένα συνολικά πιο εξελιγμένη περιγραφή ως προς το πότε ένα κράτος μπορεί παρεμβαίνουν στις υποθέσεις ενός άλλου για να προστατεύσουν τις φιλελεύθερες αρχές. Εδώ ο Μιλ είναι γενικά κατά της παρέμβασης. «Ο λόγος είναι, ότι σπάνια μπορεί να υπάρξει κάτι που να πλησιάζει τη διαβεβαίωση ότι Η παρέμβαση, ακόμη και αν είναι επιτυχής, θα είναι για το καλό του λαού εαυτούς. Το μόνο τεστ που έχει πραγματική αξία, ενός Το γεγονός ότι οι άνθρωποι έχουν γίνει κατάλληλοι για λαϊκούς θεσμούς, είναι ότι αυτοί, ή επαρκές ποσοστό αυτών για να επικρατήσουν στο διαγωνισμό, είναι πρόθυμοι να γεννήσουν την εργασία και τον κίνδυνο για την απελευθέρωσή τους» (1963, τόμος 21: 122).

Εκτός από τα ζητήματα αποτελεσματικότητας, στο βαθμό που οι λαοί ή Οι ομάδες έχουν δικαίωμα συλλογικής αυτοδιάθεσης, παρέμβασης από Η Ομάδα των Φιλελευθέρων θα παρακινήσει μια μη φιλελεύθερη κοινότητα να υιοθετήσει τη Φιλελεύθερη Οι αρχές θα είναι ηθικά απαράδεκτες. Όπως και με τα άτομα, Οι φιλελεύθεροι μπορεί να πιστεύουν ότι οι λαοί ή οι ομάδες έχουν την ελευθερία να κάνουν λάθη στη διαχείριση των συλλογικών τους υποθέσεων. Εάν οι άνθρωποι Οι αυτο-αντιλήψεις βασίζονται στη συμμετοχή τους σε τέτοιες ομάδες, ακόμη και Εκείνοι των οποίων οι ελευθερίες στερούνται μπορεί να αντιταχθούν, και ίσως σε μερικούς τρόπος να ζημιωθεί από, την επιβολή των φιλελευθέρων αρχών (Margalit και Raz, 1990; Tamir, 1993). Έτσι, αντί να προτείνουν ένα δόγμα *παρέμβασης*, πολλοί φιλελεύθεροι προτείνουν διάφορες αρχές *ανοχής* που διευκρινίζουν σε ποιο βαθμό οι φιλελεύθεροι πρέπει ανέχονται μη φιλελεύθερους λαούς και πολιτισμούς. Ως συνήθως, του Ρωλς Η συζήτηση είναι λεπτή και διαφωτιστική. Στην αφήγησή του για το ξένο υποθέσεις των φιλελευθέρων λαών, ο Ρωλς υποστηρίζει ότι οι φιλελεύθεροι λαοί πρέπει διακρίνουν τις «αξιοπρεπείς» μη φιλελεύθερες κοινωνίες από τις «εκτός νόμου» και άλλα κράτη· οι πρώτοι έχουν αξίωση Φιλελεύθεροι λαοί στην ανοχή ενώ οι τελευταίοι δεν το κάνουν (1999a: 59–61). Οι αξιοπρεπείς λαοί, υποστηρίζει ο Ρωλς, «απλά δεν το κάνουν ανέχονται τα παράνομα κράτη που αγνοούν τα ανθρώπινα δικαιώματα: τέτοια κράτη μπορεί να υπόκειται σε «αυστηρές κυρώσεις, ακόμη και παρέμβαση» (1999a: 81). Αντίθετα, ο Ρωλς επιμένει ότι «Οι φιλελεύθεροι λαοί πρέπει να προσπαθήσουν να ενθαρρύνουν την [μη φιλελεύθερη] αξιοπρεπή λαούς και να μην ματαιώνουν τη ζωτικότητα τους επιμένοντας καταναγκαστικά ότι Όλες οι κοινωνίες είναι φιλελεύθερες» (1999a: 62). Τσάντραν Κουκάθας (2003) — του οποίου ο φιλελευθερισμός προέρχεται από την κλασική παράδοση — τείνει προς σχεδόν πλήρη ανοχή των μη φιλελευθέρων λαών, με τη μη τετριμμένη προϋπόθεση ότι πρέπει να υπάρχουν δικαιώματα εξόδου.

#### 4.4 Φιλελεύθερη αλληλεπίδραση με μη φιλελεύθερες ομάδες: Εγχώρια

Το καθεστώς των μη φιλελευθέρων ομάδων εντός των φιλελευθέρων κοινωνιών έχει γίνονται όλο και περισσότερο αντικείμενο συζήτησης, ιδίως όσον αφορά μερικοί πολίτες πίστης. Θα πρέπει να διακρίνουμε δύο ερωτήματα: (i) να Σε ποιο βαθμό πρέπει να είναι οι μη φιλελεύθερες πολιτιστικές και θρησκευτικές κοινότητες; Εξαιρούνται από τις απαιτήσεις του φιλελευθέρου κράτους; και, ii) σε τι σε ποιο βαθμό μπορεί να τους επιτραπεί να συμμετέχουν στη λήψη αποφάσεων στο φιλελεύθερο κράτος;

Όσον αφορά το (i), ο φιλελευθερισμός έχει μακρά ιστορία επιδίωξης Φιλοξενήστε θρησκευτικές ομάδες που έχουν βαθιές αντιρρήσεις σε ορισμένες δημόσιες πολιτικές, όπως οι Κουάκεροι, οι Μεννονίτες ή οι Σιχ. Το πιο δύσκολα ζητήματα από την άποψη αυτή προκύπτουν σε σχέση με τα παιδιά και εκπαίδευση (βλέπε Galston, 2003; Fowler, 2010; Andersson, 2011) Μύλος, για παράδειγμα, γράφει:

Θεωρώ... Η περίπτωση της εκπαίδευσης. Δεν είναι σχεδόν ένα αυτονόητο αξίωμα, ότι το κράτος πρέπει να απαιτεί και να υποχρεώνει την Εκπαίδευση, μέχρι ενός ορισμένου επιπέδου, κάθε ανθρώπου που γεννιέται τον πολίτη της; Ωστόσο, ποιος είναι εκεί που δεν φοβάται να αναγνωρίσει και Επιβεβαιώστε αυτή την αλήθεια; Σχεδόν κανείς δεν θα αρνηθεί ότι είναι ένα από τα τα πιο ιερά καθήκοντα των γονέων (ή, όπως ισχύει τώρα ο νόμος και τα χρηστά ήθη, ο πατέρας), αφού καλέσει έναν άνθρωπο στον κόσμο, για να δώσει Αυτή είναι μια εκπαίδευση που του ταιριάζει για να εκτελέσει καλά το ρόλο του στη ζωή προς τους άλλους και προς τον εαυτό του ... . ότι για να φέρει ένα παιδί σε ύπαρξη χωρίς δίκαιη προοπτική να είναι σε θέση, όχι μόνο να παρέχουν τροφή για το σώμα του, αλλά οδηγίες και εκπαίδευση για το μυαλό του, είναι ένα ηθικό έγκλημα, τόσο κατά των άτυχων απογόνων όσο και κατά των κοινωνία.... (1963, τόμος 18)

Τα τελευταία τριάντα χρόνια, υπήρξε μια συγκεκριμένη περίπτωση που είναι στον πυρήνα αυτής της συζήτησης - *Wisconsin εναντίον Yoder*: [406 ΗΠΑ 205 (1972)]. Στην υπόθεση αυτή, το Ανώτατο Δικαστήριο των Ηνωμένων Πολιτειών επικύρωσε το δικαίωμα των γονέων Amish να αποφεύγουν τους νόμους περί υποχρεωτικής σχολικής φοίτησης και να απομακρύνουν τα παιδιά τους από το σχολείο στην ηλικία των 14 ετών — έτσι, σύμφωνα με τους Amish, αποφεύγοντας κοσμικές επιρροές που θα μπορούσαν υπονομεύουν τον παραδοσιακό τρόπο ζωής των Amish. Επειδή η πολιτιστική και Οι θρησκευτικές κοινότητες μεγάλωνουν και εκπαιδεύουν παιδιά, δεν μπορούν να φανούν ως καθαρά εθελοντικές εξαιρέσεις από το φιλελεύθερο κράτος: ασκούν καταναγκαστική εξουσία πάνω στα παιδιά, και έτσι βασικές φιλελεύθερες αρχές σχετικά με Η προστασία των αθώων από τον αδικαιολόγητο εξαναγκασμό μπαίνει στο παιχνίδι. Μερικοί έχουν υποστηρίξει ότι οι φιλελεύθερες αρχές απαιτούν από το κράτος να παρεμβαίνουν (εναντίον ομάδων όπως οι Amish) προκειμένου [1] να παρέχουν το παιδιά με πραγματικό δικαίωμα εξόδου που διαφορετικά θα ήταν στερείται λόγω έλλειψης εκπαίδευσης (Okin, 2002), [2] για την προστασία του Δικαίωμα των παιδιών σε ένα

αυτόνομο και «ανοιχτό μέλλον» (Feinberg, 1980) ή/και [3] για να εξασφαλιστεί ότι τα παιδιά θα έχουν το γνωστικά εργαλεία που θα τους προετοιμάσουν για τον μελλοντικό τους ρόλο ως πολίτες (Galston, 1995: σελ. 529; Macedo, 1995: σελ. 285–6). Άλλοι φιλελεύθεροι Οι θεωρητικοί, από την άλλη πλευρά, έχουν υποστηρίξει ότι το κράτος δεν πρέπει παρεμβαίνει επειδή μπορεί να υπονομεύσει την ενστάλαξη ορισμένων αξιών που είναι αναγκαίες για τη συνέχιση της ύπαρξης ορισμένων περιεκτικά δόγματα (Galston, 1995: σελ. 533; Stolzenberg, 1993: σελ. 582–3). Επιπλέον, μερικοί όπως ο Harry Brighouse (1998) έχουν υποστηρίξει ότι η ενστάλαξη των φιλελεύθερων αξιών μέσω υποχρεωτικής Η εκπαίδευση μπορεί να υπονομεύσει τη νομιμότητα των φιλελεύθερων κρατών επειδή: Τα παιδιά δεν θα ήταν ελεύθερα (λόγω πιθανής κατήχησης) να συναινέσουν σε τέτοια ιδρύματα.

Ερώτημα ii) — ο βαθμός στον οποίο οι μη φιλελεύθερες πεποιθήσεις και Οι αξίες μπορούν να χρησιμοποιηθούν στη φιλελεύθερη πολιτική συζήτηση - έχει να αποτελέσουν αντικείμενο διαρκούς συζήτησης τα επόμενα χρόνια. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός του Ρωλς. Σύμφωνα με Ο φιλελευθερισμός του Ρωλς – και αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «δημόσιο» λογική φιλελευθερισμός» γενικότερα — επειδή οι κοινωνίες μας χαρακτηρίζονται από «εύλογο πλουραλισμό», εξαναγκασμό δεν μπορεί να δικαιολογηθεί με βάση μια ολοκληρωμένη ηθική ή θρησκευτική συστήματα πεποιθήσεων. Αλλά πολλοί φίλοι της θρησκείας (π.χ., Eberle, 2002; Perry, 1993) υποστηρίζουν ότι αυτό είναι απαράδεκτα «Αποκλεισμός»: Οι ευσυνειδητοί πιστοί αποκλείονται από ψηφίζοντας για τις βαθύτερες πεποιθήσεις τους. Και πάλι οι φιλελεύθεροι αποκλίνουν στο δικό τους Απαντήσεις. Μερικοί όπως ο Stephen Macedo παίρνουν μια αρκετά σκληρή μύτη Στάση: «Αν κάποιος άνθρωπος... αισθάνονται "σιωπηλοί" ή «περιθωριοποιείται» από το γεγονός ότι κάποιος από εμάς πιστεύουν ότι είναι λάθος να διαμορφώνουμε βασικές ελευθερίες με βάση τη θρησκευτική ή μεταφυσικούς ισχυρισμούς, μπορώ μόνο να πω "μεγάλωσε!" (2000: 35). Ο Ρωλς, αντίθετα, επιδιώκει να είναι πιο εξυπηρετικός, Επιτρέποντας ότι τα επιχειρήματα που βασίζονται σε θρησκευτικά περιεκτικά δόγματα μπορούν εισέλθουν στη φιλελεύθερη πολιτική σε θέματα βασικής δικαιοσύνης «υπό την προϋπόθεση ότι, εν ευθέτω χρόνω, δίνουμε δεόντως δημόσιους λόγους για να υποστηρίξουμε την αρχές και πολιτικές στις οποίες λέγεται το περιεκτικό δόγμα μας υποστήριξη» (1999a: 144). Έτσι, ο Ρωλς επιτρέπει τη νομιμότητα θρησκευτικά επιχειρήματα κατά της δουλείας και υπέρ των Ηνωμένων Πολιτειών Κίνημα πολιτικών δικαιωμάτων των κρατών, επειδή τελικά τέτοια επιχειρήματα ήταν υποστηρίζεται από δημόσιους λόγους. Άλλοι (π.χ., Greenawalt, 1995) υποστηρίζουν ότι Ακόμη και αυτό είναι υπερβολικά περιοριστικό: είναι δύσκολο για τους φιλελεύθερους να το δικαιολογήσουν μια ηθική απαγόρευση σε έναν θρησκευόμενο πολίτη να εκφράσει την άποψή του στο φιλελεύθερη πολιτική συζήτηση.

## 5. Συμπέρασμα

Δεδομένου ότι ο φιλελευθερισμός διασπάται σε τόσα πολλά ζητήματα - η φύση της ελευθερίας, τη θέση της ιδιοκτησίας και της δημοκρατίας σε μια δίκαιη κοινωνία, την Η πληρότητα και η εμβέλεια του φιλελεύθερου ιδεώδους – θα μπορούσε κανείς αναρωτιέμαι αν έχει νόημα να μιλάμε για «φιλελευθερισμός» καθόλου. Δεν είναι, όμως, ασήμαντο ή ασήμαντο πράγμα ότι όλες αυτές οι θεωρίες παίρνουν την ελευθερία να είναι η γείωση πολιτική αξία. Οι ριζοσπάστες δημοκράτες επιβεβαιώνουν την πρωταρχική αξία του Ισότητας, οι κοινοτιστές υποστηρίζουν ότι οι απαιτήσεις του ανήκουν Τραμπ, ελευθερία και οι συντηρητικοί διαμαρτύρονται ότι η φιλελεύθερη αφοσίωση στην ελευθερία Η ελευθερία υπονομεύει τις παραδοσιακές αξίες και αρετές και, συνεπώς, την κοινωνική τάξη μόνο του. Πέρα από τις εσωτερικές διαμάχες, οι φιλελεύθεροι συμμετέχουν στην απόρριψή τους αντιλήψεις του πολιτικού δικαιώματος.

## Βιβλιογραφία

- Άντερσον, Ελίζαμπεθ Σ., 1999. «Ποιο είναι το νόημα του Ισότητας;» *Ηθική*, 109: 287–337.
- Andersson, Emil, 2011. «Ο πολιτικός φιλελευθερισμός και η Ενδιαφέροντα των παιδιών: Μια απάντηση στον Timothy Michael Fowler», *Res Publica*, 17: 291–96.
- Beitz, Charles, 1997. *Πολιτική Θεωρία και Διεθνής Σχέσεις*, Πρίνστον: Princeton University Press.
- Benn, Stanley I., 1988. *Μια θεωρία της ελευθερίας*, Cambridge: Πανεπιστημιακός Τύπος του Cambridge.
- Μπένθαμ, Τζέρεμι, 1952 [1795]. *Εγχειρίδιο Πολιτικής Οικονομίας στα οικονομικά γραπτά του Jeremy Bentham* W. Stark (επιμ.), Λονδίνο: Allen και Unwin.
- , 1970 [1823]. *Εισαγωγή στο Αρχές Ηθικής και Νομοθεσίας*, J. H. Burns και H. L. A. Hart (επιμ.), Λονδίνο: Athlone Press.

- Βερολίνο, Ησαΐας, 1969. «Δύο έννοιες της ελευθερίας», στο *Τέσσερα δοκίμια για την ελευθερία*, Οξφόρδη: Oxford University Press: 118–72.
- Beveridge, Γουίλιαμ, 1944. *Πλήρης απασχόληση σε μια ελεύθερη Κοινωνία*, Λονδίνο: Allen και Unwin.
- Πουλί, Colin, 1999. *Ο μύθος του φιλελεύθερου ατομικισμού*, Cambridge: Πανεπιστημιακός Τύπος του Cambridge.
- Brighouse, Χάρι, 1998. Αγωγή του πολίτη και φιλελεύθερη Νομιμότητα», *Ηθική*, 108: 719–45.
- Bosanquet, Bernard, 2001 [1923]. *Φιλοσοφική Θεωρία του Κατάσταση στη φιλοσοφική θεωρία του κράτους και συναφή Δοκίμια*, Gerald F. Gaus και William Sweet (επιμ.), Ινδιανάπολη: Άγιος Αυγουστίνος Τύπος.
- Buchanan James M. και Gordon Tullock, 1966. *Ο λογισμός του Συναίνεση: Λογικά θεμέλια της συνταγματικής δημοκρατίας*, Ann Arbor: Πανεπιστήμιο του Michigan Press.
- Chapman, John W., 1977. «Προς μια γενική θεωρία του ανθρώπου Φύση και Δυναμική», στο *NOMOS XVII: Human Nature in Πολιτική*, J. Roland Pennock και John W. Chapman (επιμ.), Νέα Υόρκη: Πανεπιστημιακός Τύπος της Νέας Υόρκης: 292–319.
- Christman, John και Joel Anderson (επιμ.), 2005. *Αυτονομία και Προκλήσεις στον φιλελευθερισμό*, Cambridge: Cambridge University Τύπος.
- Κράνστον, Maurice, 1967. «Φιλελευθερισμός», στο *Εγκυκλοπαίδεια της Φιλοσοφίας*, Paul Edwards (επιμ.), Νέα Υόρκη: Ο Μακμίλαν και ο Ελεύθερος Τύπος: 458–461.
- Courtland, Shane Δ., 2007. «Ο δημόσιος λόγος και ο χομπσιανός Δίλημμα», *Hobbes Studies*, 20: 63–92.
- , 2018. *Hobbesian Εφαρμοσμένη Ηθική και Δημόσια Πολιτική*, Νέα Υόρκη: Routledge.
- Στιλέτο, Ρίτσαρντ, 1997. *Πολιτική αρετή: δικαιώματα, ιθαγένεια και Ρεπουμπλικανικός φιλελευθερισμός*, Οξφόρδη: Πανεπιστημιακός Τύπος της Οξφόρδης.
- Dewey, John, 1929. *Χαρακτήρες και γεγονότα*, Joseph Ratner (επιμ.), Νέα Υόρκη: Henry Holt.
- Dworkin, Gerald, 1988. *Η θεωρία και η πρακτική του Αυτονομία*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ρόναλντ, 2000. *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA: Πανεπιστημιακός Τύπος του Χάρβαρντ.
- Eberle, Christopher J., 2002. *Θρησκευτικές πεποιθήσεις στο Φιλελεύθερο πολιτική*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ely, James W. νεότερος, 1992. *Ο θεματοφύλακας κάθε άλλου δικαιώματος: α Συνταγματική ιστορία των δικαιωμάτων ιδιοκτησίας*, Νέα Υόρκη: Οξφόρδη Πανεπιστημιακές Εκδόσεις.
- Feinberg, Joel, 1980. «Το δικαίωμα του παιδιού σε μια ανοιχτή Μέλλον», σε *ποιανού το παιδί; Δικαιώματα του παιδιού, Γονείς Εξουσία και κρατική εξουσία*, William Aiken και Hugh LaFollette (επιμ.), Totowa: Rowman & Littlefield; ανατυπώθηκε στο Feinberg (1992), *Freedom & Fulfillment*, Πρίνστον: Πρίνστον Πανεπιστημιακές Εκδόσεις: 76–97.
- , 1984. *Harm to Others*, Οξφόρδη: Clarendon Τύπου.
- Fowler, Timothy Michael, 2010. «Τα προβλήματα του φιλελεύθερου Ουδετερότητα στην ανατροφή», *Res Publica*, 16: 367–81.
- Freedman, Michael, 1978. *Ο Νέος Φιλελευθερισμός: Μια Ιδεολογία του Κοινωνική μεταρρύθμιση*, Οξφόρδη: Clarendon Press.
- Galston, William, 1980. *Δικαιοσύνη και Ανθρώπινο Καλό*, Σικάγο: Πανεπιστήμιο του Chicago Press.
- , 1995. Δύο έννοιες του Φιλελευθερισμός», *Ηθική*, 105: 516–34.
- , 2003. «Γονείς, κυβερνήσεις και Παιδιά: Εξουσία πάνω στην εκπαίδευση στο φιλελεύθερο δημοκρατικό Κράτος», στο *NOMOS XLIV: Παιδί, οικογένεια και κράτος*, Stephen Macedo και Iris Marion Young (επιμ.), Νέα Υόρκη: Νέα Υόρκη Πανεπιστημιακός Τύπος: 211–233.
- Gaus, Gerald F., 1983a. *Η σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία του Άνθρωπος*, Νέα Υόρκη: Τύπος του Αγίου Μαρτίνου.
- , 1983β. «Δημόσια και ιδιωτικά συμφέροντα στη Φιλελεύθερη Πολιτική Οικονομία, Παλαιά και Νέα», στο *Δημόσιο και Private in Social Life*, S.I. Benn και G.F. Gaus (επιμ.), Νέα Υόρκη: Τύπος του Αγίου Μαρτίνου: 183–221.
- , 1994. «Ιδιοκτησία, δικαιώματα και Ελευθερία», *Κοινωνική Φιλοσοφία και Πολιτική*, 11: 209–40.
- , 1996. *Δικαιολογημένος φιλελευθερισμός: Αν Δοκίμιο Επιστημολογίας και Πολιτικής Θεωρίας*, Νέα Υόρκη: Οξφόρδη Πανεπιστημιακές Εκδόσεις.
- , 2000. *Πολιτικές έννοιες και πολιτική Θεωρίες*, Boulder, CO: Westview.
- , 2003a. *Σύγχρονες θεωρίες Φιλελευθερισμός: Ο δημόσιος λόγος ως μετα-διαφωτιστικό πρόταγμα*, Λονδίνο: Sage Publications Ltd.
- , 2003β. «Προς τα πίσω στο μέλλον: Ο νεορεπουμπλικανισμός ως μετασοσιαλιστική κριτική της αγοράς Κοινωνία», *Κοινωνική Φιλοσοφία & Πολιτική*, 20: 59–92.
- , 2004. «Η ποικιλομορφία των Περιεκτικοί Φιλελευθερισμοί», στο *The Handbook of Political Θεωρία*, Gerald F. Gaus και Chandran Kukathas (επιμ.), Λονδίνο: Φασκόμηλο, 100-114.

- , 2012. «Η πρόκληση του Χομπς να Public Reason Liberalism», στο *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, S.A. Lloyd (επιμ.), Cambridge: Cambridge University Τύπος, 155–77.
- Gaus, Gerald F., and Kevin Vallier, 2009, ‘The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry, and Political Institutions,’ *Philosophy & Social Criticism*, 35(1): 51–76.
- Gauthier, David, 1986. *Morals By Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- , 1995. ‘Public Reason,’ *Social Philosophy and Policy*, 12: 19–42.
- Ghosh, Eric, 2008. ‘From Republican to Liberal Liberty,’ *History of Political Thought*, 29: 132–67.
- Gray, John, 2006. *Isiah Berlin*, Princeton: Princeton University Press.
- Green, Thomas Hill, 1986 [1895]. *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Essays*, Paul Harris and John Morrow (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenawalt, Kent, 1995. *Private Consciences and Public Reasons*, New York: Oxford University Press.
- Gutmann, Amy, 1985. ‘Communitarian Critics of Liberalism,’ *Philosophy & Public Affairs*, 14: 308–22.
- Hampton, Jean, 1986. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1989. ‘Should Political Philosophy be Done without Metaphysics?’ *Ethics*, 99: 791–814.
- Hayek, F.A., 1960. *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press.
- , 1976. *The Mirage of Social Justice*, Chicago: University of Chicago Press.
- , 1978. ‘Liberalism,’ in his *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Hobbes, Thomas, 1948 [1651]. *Leviathan*, Michael Oakeshott, ed. Oxford: Blackwell.
- Hobhouse, L. T., 1918. *The Metaphysical Theory of the State*, London: Allen and Unwin.
- Hobson, J.A., 1922. *The Economics of Unemployment*, London: Allen and Unwin.
- Kant, Immanuel, 1965 [1797]. *The Metaphysical Elements of Justice*, John Ladd (trans.), Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- , 1970 [1795]. ‘Perpetual Peace,’ in *Kant’s Political Writings*, Hans Reiss (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kavka, Gregory S., 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Keynes, John Maynard, 1972. ‘The End of Laissez-Faire,’ in his *Essays in Persuasion*, London: Macmillan.
- , 1973 [1936]. *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London and Cambridge: Macmillan and Cambridge University Press.
- Kukathas, Chandran, 2003. *The Liberal Archipelago*, Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will, 1989. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- Larmore, Charles, 1996. *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2001. ‘A Critique of Philip Pettit’s Republicanism,’ *Noûs* (Supplement): 229–243.
- , 2004. ‘Liberal and Republican Conceptions of Freedom,’ in *Republicanism: History, Theory, and Practice*, D. Weinstock and C. Nadeau (eds.), London: Frank Cass, 96–119.
- Locke, John, 1960 [1689]. *The Second Treatise of Government in Two Treatises of Government*, Peter Laslett, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 283–446.
- , 1975 [1706]. *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Lomasky, Loren E., 1987. *Persons, Rights, and the Moral Community*, New York: Oxford University Press.
- , 2007. ‘Liberalism Without Borders,’ in *Liberalism: Old and New*, Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul (eds.), New York: Cambridge University Press, 206–233.
- Macedo, Stephen, 1995. ‘Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?’ *Ethics*, 105: 468–96.
- Machiavelli, Niccolo, 1950 [1513]. *The Prince And the Discourses*, L. Ricci and C.E. Detmold (trans.), New York: Random House, Inc.
- Mack, Eric and Gerald F. Gaus, 2004. ‘Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition,’ in *The Handbook of Political Theory*, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (eds.), London: Sage, 115–130.
- Margalit, Avishai, and Joseph Raz, 1990. ‘National Self-Determination,’ *Journal of Philosophy*, 87: 439–61.
- Marwah, Inder, 2011. ‘Complicating Barbarism and Civilization: Mill’s Complex Sociology of Human Development,’ *History of Political Thought*, 32: 345–66.
- Mehta, Uday Singh, 1999. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mill, John Stuart, 1963. *Collected Works of John Stuart Mill*, J. M. Robson (ed.), Toronto: University of Toronto Press.
- Miller, David, 2002. ‘Two Ways to Think about Justice,’ *Politics, Philosophy and Economics*, 1: 5–28.

- Mummery A. F. and J. A. Hobson, 1956. *The Physiology of Industry*, New York: Kelly and Millman.
- Narveson, Jan, 2018. 'Hobbes and the Welfare State,' in Courtland 2018: 198–213.
- Nozick, Robert, 1974. *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha, 2002. 'Women and Law of Peoples,' *Politics, Philosophy and Economics*, 1: 283–306.
- Okin, Susan, 2002. 'Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit,' *Ethics*, 112: 205–30.
- Parekh, Bhikhu, 1994. 'Decolonizing Liberalism,' in *The End of 'Isms'?: Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*, Alexander Shtromas (ed.), Cambridge, MA: Wiley-Blackwell: 85–103.
- , 1995. 'Liberalism and Colonialism: A Critique of Locke and Mill,' in *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, Jan Nederveen Pieterse and Bhikhu Parekh (eds.), London: Zed Books: 81–98.
- Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller and Jeffrey Paul (eds.), 2007. *Liberalism: Old and New*, New York: Cambridge University Press.
- Perry, Michael J., 1993. 'Religious Morality and Political Choice: Further Thoughts— and Second Thoughts — on Love and Power,' *San Diego Law Review*, 30 (Fall): 703–727.
- Pettit, Philip, 1996. 'Freedom as Antipower,' *Ethics*, 106: 576–604.
- , 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press.
- Pitts, Jennifer, 2005. *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton: Princeton University Press.
- Pogge, Thomas W., 1989. *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press.
- , 2002. *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Polity Press.
- Popper, Karl, 1945. *The Open Society and its Enemies*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Rawls, John, 1951. 'Outline of a Decision Procedure for Ethics,' *The Philosophical Review*, 60: 177–97.
- , 1996. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- , 1999a. *Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1999b. *A Theory of Justice*, revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly, ed. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph, 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- , 1990. 'Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence,' *Philosophy & Public Affairs*, 19: 3–46.
- Reiman, Jeffrey, 1990. *Justice and Modern Moral Philosophy*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Ridge, Michael, 1998. 'Hobbesian Public Reason,' *Ethics*, 108: 538–68.
- Ritchie, D.G., 1896. *Principles of State Interference*, 2nd edn., London: Swan Sonnenschein.
- Robbins, L., 1961. *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, London: Macmillan.
- Rogers, Melvin, 2008. 'Republican Confusion and Liberal Clarification,' *Philosophy & Social Criticism*, 34: 799–824.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1973 [1762]. *The Social Contract and Discourses*, G.D.H. Cole (trans.), New York: Dutton.
- Sabl, Andrew, 2017. 'Realist Liberalism: An Agenda,' *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 20: 349–64.
- Sandel, Michael, 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlon, Thomas, 1982. 'Contractualism and Utilitarianism,' in *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams (eds.), Cambridge: Cambridge University Press: 103–28.
- , 1998. *What We Owe Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schmidtz, David, 2006. *Elements of Justice*, New York: Cambridge University Press.
- , 2022. *Ecological Justice*, New York: Oxford University Press.
- Schmidtz, David, and Jason Brennan, 2010. *A Brief History of Liberty*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Sen, Amartya, 1992. *Inequality Reexamined*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shorten, Andrew, 2014. 'Liberalism,' in *Political Ideologies: An Introduction*, 4th edition, Vincent Geoghegan and Rick Wilford (eds.), New York: Routledge: 19–46.
- Spencer, William, 1995 [1851]. *Social Statics*, New York: Robert Schalkenback Foundation.
- Skinner, Quentin, 1998. *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spector, Horacio, 1992. *Autonomy and Rights: The Moral Foundations of Liberalism*, Oxford: Clarendon.
- Steiner, Hillel, 1994. *An Essay on Rights*, Oxford: Basil Blackwell.
- Stolzenberg, Nomi, 1993. 'He Drew a Circle That Shut Me Out: Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of Liberal Education,' *Harvard Law Review*, 106: 581–667.
- Swaine, Lucas, 2006. *The Liberal Conscience*, New York: Columbia University Press.

Tamir, Yael, 1993. *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.  
 Tawney, R. H., 1931. *Equality*, New York: Harcourt. Brace.  
 Taylor, Charles, 1979. 'What's Wrong with Negative Liberty,' in *The Idea of Freedom*, A. Ryan (ed.), Oxford: Oxford University Press: 175–93.  
 —, 1992. *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.  
 Viroli, Maurizio, 2002. *Republicanism*, A. Shugaar (trans.), New York: Hill and Wang.  
 von Humboldt, Wilhelm, 1993 [1854]. *The Limits of State Action*, Indianapolis: Liberty Press.  
 Waldron, Jeremy, 2001. 'Hobbes and the Principle of Publicity,' *Pacific Philosophical Quarterly*, 82: 447–474.  
 Wall, Steven, 1998. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge: Cambridge University Press.  
 Young, Iris Marion, 1990. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

## Academic Tools

 [How to cite this entry.](#)

 [Preview the PDF version of this entry](#) at the [Friends of the SEP Society](#).

 [Look up topics and thinkers related to this entry](#) at the Internet Philosophy Ontology Project (InPhO).

 [Enhanced bibliography for this entry](#) at [PhilPapers](#), with links to its database.

## Other Internet Resources

- [Liberty Fund Online Library of Liberty](#)

## Related Entries

[Berlin, Isaiah](#) | [Bosanquet, Bernard](#) | [communitarianism](#) | [conservatism](#) | [contractarianism](#) | [contractualism](#) | [cosmopolitanism](#) | [domination](#) | [Enlightenment](#) | [freedom: of association](#) | [freedom: of speech](#) | [Green, Thomas Hill](#) | [Hobbes, Thomas: moral and political philosophy](#) | [justice: distributive](#) | [justice: international distributive](#) | [justification, political: public](#) | [Kant, Immanuel: social and political philosophy](#) | [legitimacy, political](#) | [libertarianism](#) | [liberty: positive and negative](#) | [Locke, John: political philosophy](#) | [markets](#) | [Mill, John Stuart: moral and political philosophy](#) | [multiculturalism](#) | [neoliberalism](#) | [Nozick, Robert: political philosophy](#) | [perfectionism, in moral and political philosophy](#) | [property and ownership](#) | [public reason](#) | [Rawls, John](#) | [religion: and political theory](#) | [republicanism](#) | [Rousseau, Jean Jacques](#) | [toleration](#)

Copyright © 2022 by

Shane D. Courtland <[scourtland@jhs.gmu.edu](mailto:scourtland@jhs.gmu.edu)>

Gerald Gaus

David Schmidtz <[dschmidtz01@gmail.com](mailto:dschmidtz01@gmail.com)>

[Open access to the SEP is made possible by a world-wide funding initiative.](#)

[Please Read How You Can Help Support the Growth and Development of the Encyclopedia](#)

The Stanford Encyclopedia of Philosophy is [copyright © 2023](#) by [The Metaphysics Research Lab](#),  
 Department of Philosophy, Stanford University

Library of Congress Catalog Data: ISSN 1095-5054