

Aspecte ale liberalismului englez

DEMETER M. ATTILA

Lecturer, Ph.D., Chair of Systematic Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. Author of the books: *A jó allamtol a demokratikus államig* (2001), *Bevezetés a politikai filozófiába* (2003).

The paper attempts to reconstruct the intellectual framework of British liberal tradition focusing on two major problems of it, namely the problem of justice and that of political liberty. The liberal interpretation of justice is meant to tolerate all possible individual views of good life, consequently it cannot be established on one of them. This means that the interpretation of justice shouldn't be derived from some philosophy, as any interpretation has its basis in the political tradition of modernity. Consequently democracy always must have priority to philosophy (R. Rorty). On the matter of political liberty, Isaiah Berlin defends a "negative" concept of freedom, the freedom of choice without any pressure, while Ch. Taylor sustains the Positive one. The debate between defenders of negative and positive freedom seeks the answer for a question formulated for the first time by John Stuart Mill: why individuals - even if they are free - act usually rational?

În ceea ce privește liberalismul, trebuie să-i dăm dreptate lui Friedrich August von Hayek, care susține destul de consecvent ideea că există de fapt două tipuri de liberalism, care sunt însă des confundate: unul de tip britanic sau – mai general – anglo-saxon, reprezentat în primul rând de gânditori britanici ca David Hume, John Locke, Adam Smith sau John Stuart Mill, dar și de gânditori continentali, mai ales francezi, cum ar fi Montesquieu, Benjamin Constant sau Alexis de Tocqueville; și un alt tip de liberalism, un liberalism continental, care își are rădăcinile în ideile luminismului francez, în operele lui Voltaire și Rousseau, dar care numără printre adepți și gânditori germani, mari admiratori ai luminismului francez, cum

KEY WORDS:

liberalism, justice, political liberty, reason, equality, rights, morality

ar fi Kant, Schiller sau Humboldt. Hayek sustine ca, în loc de a încerca sa restrînga aria puterii politice, acest ultim tip de liberalism a ajuns, pîna la urma, la ideea puterii absolute a majoritatii, ceea ce nu înseamna însa, ca toti liberalii continentali ar fi ajuns aici. Cei interesati de diferentele existente între cele doua tipuri sau forme ale liberalismului pot citi eseul captivant al lui Hayek despre individualismul fals si cel adevarat¹. Invocam aici aceasta diferenta doar pentru a sublinia ca, în cele ce urmeaza, ma voi ocupa doar de liberalismul englez.

Evident, aceasta traditie – schitata mai sus – a liberalismului englez este una lunga si destul de colorata, fapt ce rezulta din însasi natura gîndirii liberale. Teoria liberala este considerata a fi o teorie politica destul de toleranta si elastica, o teorie care – prin urmare – se poate împaca cu diverse viziuni filosofice sau religioase asupra lumii. Putem vorbi, de exemplu, de un liberalism utilitarist, cum a fost liberalismul lui Mill sau Dewey, sau de un liberalism kantian, cum este liberalismul lui Rawls. Prin urmare, daca în cele ce urmeaza, voi încerca sa reduc liberalismul si diversitatea teoriilor liberale la o suita de principii de baza, presupunînd totodata ca exista ceva ce am putea numi la modul general liberalism englez, o voi face numai din considerente de ordin metodologic.

Presupunînd însa ca exista ceva ce am putea numi pur si simplu gîndire liberala, cred ca putem sustine totodata si ideea ca aceasta gîndire are la baza doua considerente majore, si anumite exigente si asteptari

politice legate de ele. Un prim considerent de acest gen ar fi recunoasterea faptului, ca oamenii difera în ceea ce priveste viziunile lor asupra vietii bune si fericite; adica recunoasterea existentei reale, faptice a pluralitatii politice, morale sau filosofice în societatea moderna liberala. Trebuie însa mentionat, ca atît caracterul si natura, cît si rolul si rostul acestei diversitati sunt larg dezbatute în filosofia politica actuala. Nu putini sunt cei care cred ca aici avem de a face – de fapt – cu un *postulat* al gînditorilor liberali, un postulat menit sa justifice interpretarea liberala a dreptatii sociale, adica – în fond – un concept normativ al dreptatii. Ori, sub acest aspect, statutul pluralitatii devine profund problematic, deoarece – neavînd alt rol, decît acela de a legitima caracterul normativ al dreptatii – continutul acestei diversitati devine indiferent. Continutul concret al diversitatii sociale sau morale nu mai conteaza. Pe de alta parte, însa, dat fiind totusi caracterul normativ al dreptatii, societatea liberala va încerca întotdeauna sa limiteze aria actiunilor si viziunilor morale acceptabile, lucru recunoscut de altfel si de unii gînditori liberali, cum ar fi de exemplu Joseph Raz².

Recunoasterea pluralitatii sociale existente – în viziunea liberala – are consecinte imediate asupra interpretarii dreptatii sociale, ideal de baza – de altfel – al oricarei doctrine politice. Întrucît oamenii au scopuri si viziuni diferite, iar dreptatea sociala, si societatea bazata pe dreptate este menita sa tolereze toate aceste scopuri si viziuni, (poate, cu exceptia celor antiliberale, intolerante) în mod evident, interpretarea adecvata,

valida a dreptatii nu poate fi bazata pe vreuna dintre aceste viziuni. Prin urmare – sustine John Rawls – interpretarea liberala a dreptatii nu poate fi bazata pe nici o filosofie, adica pe nici un concept material, substantial al binelui obstesc. Se poate observa asadar, ca liberalismul ne propune în fond un concept *formal* al dreptatii. Interpretarea liberala a dreptatii nu poate fi justificata de nici o filosofie, de nici o viziune particulara asupra vietii bune si fericite.

Într-un studiu mai recent, în care încearca sa-si modifice în câteva puncte teoria elaborata în *Theory of Justice*, intitulat *Kantian Constructivism in Moral Philosophy*³, dar si într-o alta scriere de mai mica anvergura, cu titlul *Justice as Fairness; Political not Metaphysical*⁴, Rawls sustine explicit ideea ca dreptatea este de fapt un concept politic si nicidecum unul filosofic. Si asta, în primul rând, pentru ca provine dintr-o traditie politica, si nu din filosofie. Din acea traditie politica – spune el –, care a luat nastere odata cu razboiul religiilor, si care prin ideea tolerantei si a guvernarii constitutionale a condus pâna la urma la instaurarea institutiilor capitalismului economic. Interpretarea corecta a dreptatii nu se va baza deci pe filosofie, ci pe traditia politica, adica pe anumite „idei intuitive”, care sunt însa întruchipate de institutiile democratice existente, si pe interpretarea canonica, comuna, publica si traditionala ale acestora.

Trebuie sa admitem pe de alta parte, ca daca filosofia nu este capabila sa justifice interpretarea valida a dreptatii, în mod evident nici nu o poate contesta. Într-o societate democratica, filosofia îsi va

pierde autoritatea politica. Pornind de la aceasta observatie Rorty trage concluzia finala ca filosofia este total inutila în instaurarea ordinii politice democratice. Dovedindu-se a fi un bun discipol al lui Rawls si Dewey, Rorty sustine explicit ideea ca democratia are întotdeauna prioritate si întâietate fata de filosofie⁵.

Putem, desigur, accepta aceasta viziune sumbra asupra rolului si rostului filosofiei, dar trebuie sa admitem totodata si ideea ca traditia si interpretarea publica, comuna a traditiei nu ne pot furniza întotdeauna criteriile adecvate ale dreptatii sociale. Trebuie sa gasim, prin urmare, alte criterii – oarecum mai „obiective” –, care pot fi relevante în privinta interpretarii adecvate a dreptatii. Atât timp cât privim dreptatea ca pe un concept formal (în deplina concordanta cu principiul tolerantei), este clar ca aceste criterii nu pot fi criterii „materiale”, în sensul scolastic al cuvîntului. Adica criteriul dreptatii nu poate fi concordanta si armonia cu o anumita viziune particulara asupra vietii bune si fericite. Criteriile adecvate ale dreptatii vor fi, prin urmare, – asa cum sustine si Charles Taylor⁶ în legatura cu teoriile etice ale lui Kant si Rawls – niste criterii „procedurale”. Pentru a decide, daca o anumita norma sau lege îndeplineste criteriul dreptatii (este sau nu justa), vom apela întotdeauna la o „procedura” sau „metoda”. Prin apelarea la metoda sau procedura vom fi capabili sa decidem, daca norma respectiva îndeplineste criteriul dreptatii, în ciuda faptului ca nu cunoastem continutul dreptatii. Dreptatea – în interpretare liberala – este, cum s-ar zice, o dreptate formala si procedurala.

Un al doilea considerent major, pe care – după părerea mea – majoritatea ideilor liberale sunt bazate, este recunoasterea faptului, ca oamenii diferă nu numai sub aspectul viziunii lor asupra vieții bune și fericite, ci și sub aspectul statutului lor moral. Adică, mai simplu: oamenii pot fi buni și răi. Întrebarea liberalilor legată de această considerație este următoarea: care este acea ordine politică, în care oamenii răi au cea mai mică șansă de a face rău semenilor? Din această considerație decurge – aproape cu o necesitate logică – ideea domniei legii.

Din punct de vedere istoric, ideea domniei legii provine din republicanismul antic-renaștist. Ea poate fi întâlnită de exemplu și la Aristotel, care în *Etica Nicomahică* susține cu tărie ideea (străină de altfel de gândirea lui Platon), conform căreia nu putem lăsa niciodată ca „omul” să domnească, ci numai legile, și că nu putem vorbi despre dreptate acolo unde nu legile sunt cele care reglementează interacția umană⁷. Sursa intelectuală a liberalilor o constituie însă – de obicei – teoria modernă a drepturilor naturale elaborată în primul rând de Thomas Hobbes și John Locke. Opera de bază în acest sens o constituie cele două volume ale cărții lui Locke: *Two Treatise of Government*⁸.

Ideea domniei legii poate fi justificată însă și cu ajutorul postulatului sau a recunoașterii pluralității. Dacă telurile și scopurile umane sunt atât de diferite, încât elaborarea unui concept material și substanțial al binelui obstesc este imposibilă, atunci – în mod evident – ordinea liberală a societății nu poate fi bazată pe concordanță și armonia scopurilor umane

particulare, întrucât o asemenea concordanță nici nu poate exista. Prin urmare, această ordine poate fi bazată doar pe universalitatea legilor, adică pe universalitatea unor reguli formale și abstracte, și nu a scopurilor particulare, individuale, determinate. Tocmai din acest motiv, această ordine este numită de Michael Oakeshott – despre care se zice, că ar fi fost cel mai singuratic gânditor al secolului XX – ordine „nomocratică”, spre deosebire de ordinea „telocratică”, adică de o ordine în care anumite scopuri particulare sunt considerate universale, cum se întâmplă de altfel în toate tipurile de totalitarism. Această ordine mai este numită și „katalaxie”. În elaborarea acestui termen Hayek s-a folosit de verbul grec „katallatein”, care înseamnă: a accepta pe cineva ca membru al comunității noastre, a deveni din dușman prieten.

Se poate observa cu ușurință că ordinea liberală este bazată pe acceptarea simultană a tuturor scopurilor particulare posibile, evident, în limita legilor existente. Ideea legalității în viziune liberală este parte constitutivă a conceptului dreptății, lucru – de altfel – ușor de înțeles, dacă ne gândim la faptul că legile pot fi – și uneori chiar sunt – injuste. Legalitatea însă nu este singurul element constitutiv al dreptății. Nici o lege nu poate desființa sau neutraliza pluralitatea morală și socială imanentă, ceea ce înseamnă că nici o lege nu poate diminua, dincolo de o anumită limită, libertatea personală. Libertatea, ca de altfel și egalitatea sau comunitatea, sunt tot atâtea elemente constitutive ale dreptății. Sub acest aspect, liberalismul se poate defini

ca o doctrina sau teorie care identifica valoarea ordinii politice cu capacitatea acesteia de a realiza un consens acceptabil între libertate și egalitate, stabilind totodata și condițiile necesare realizării celei de a treia mare valoare liberală: comunitatea cetățenilor liberi și egali. Contrar acelor păreri, conform cărora între libertate, egalitate și comunitate ar exista o rivalitate eternă, majoritatea gânditorilor liberali, mai ales cei care sunt considerați adepții unui liberalism egalitarian, cum ar fi Rawls sau Dworkin, sunt convinși, ca cele trei idealuri de bază ale societății liberale pot fi împacate pornind de la o viziune morală a individului liber și responsabil⁹. Trebuie să recunoaștem, însă, că în această privință există o controversă chiar și printre gânditorii liberali.

Dincolo de această controversă însă, trebuie să acceptăm ideea, că fără un concept puternic și dezvoltat al libertății nu există liberalism. Asta nu înseamnă că raportul libertății față de celelalte valori liberale sau însuși conceptul libertății nu pot fi profund problematice.

Raportat la legalitate, de exemplu, principiul libertății subliniază faptul că față de orice lege alcatuită de om, și față de orice autoritate sau instituție pămîntească, avem anumite drepturi, care decurg din însăși demnitatea noastră umană, din calitatea noastră de om, drepturi pe care oricînd suntem îndreptățiți să le apărăm, în fața oricărei instanțe omenești. Din acest motiv, liberalismul mai este cunoscut și ca o teorie a priorității dreptului față de lege (*primacy-of-right theory*). (Este drept însă că prioritatea dreptului nu înseamnă

neapărat prioritate față de lege, ci față de scopurile sociale.)

Această „demnitate umană”, izvorul tuturor drepturilor umane, este în mod evident un concept kantian, și nu are nimic de a face cu calitățile morale ale individului. Avem de a face aici – de fapt – cu o *ipoteză*, și anume, cu ipoteza *unității morale* a omenirii, care în fond nu este altceva, decît ipoteza *libertății*. Dacă oamenii nu sunt priviți ca fiind liberi în egala măsură, nu pot fi considerați responsabili în egala măsură, adică – în ultima instanță – nu pot fi considerați a fi agenți morali în egala măsură. Din acest punct de vedere libertatea – în accepțiune liberală – are câteva caracteristici importante, și anume, este *egala*, *omogena* și *universală*. Este egală, întrucît drepturile fundamentale, care constituie totodata și conținutul libertății din punct de vedere politic, sunt distribuite în mod egal printre cetățeni. Este omogenă, deoarece fiecare cetățean beneficiază de aceleași drepturi. Și, în fine, este universală, deoarece aceste drepturi sunt asigurate pentru fiecare cetățean în parte.

Mai important este – cel puțin din punctul nostru de vedere – faptul că în interpretarea liberală libertatea este individuală. Este important, deoarece acest concept de individualitate, în oglinda dezbatărilor contemporane, devine din ce în ce mai controversat. Cert este că în operele gânditorilor liberali putem întîlni mai multe concepte ale individualității. Putem vorbi, de exemplu, de un individualism antropologic și filosofic, bazat pe premise referitoare la natura umană, binele uman, dezvoltarea individului etc., cum este în

cazul operei lui J. S. Mill *On Liberty*. Exista, pe de alta parte, si un individualism „valoric” sau „moral”, sustinut de Raz, care rezida în convingerea ca numai scopurile individuale pot capata valoare morala (nu si cele colective). Mai exista si un individualism „empiric”, documentat mai ales de operele lui Sir Isaiah Berlin. Atît timp însa, cît noi folosim termenul de libertate doar în acceptiune politica, aceasta diversitate nu ar trebui sa ne afecteze, dat fiind faptul ca orice concept politic al libertatii este un concept juridic al libertatii.

Din acest punct de vedere, caracterul individual al libertatii înseamna ca drepturile fundamentale îi sunt atribuite individului, si nu colectivitatii. O colectivitate umana poate beneficia de drepturi specifice doar ca o consecinta a exercitarii unor drepturi individuale, cum ar fi de exemplu dreptul la întrunire. Benjamin Constant, poate cel mai înversunat aparator modern al libertatii individuale, sustine¹⁰ ca libertatea astfel înțeleasa este de fapt o libertate privata, adica *independentă* fata de stat si autoritate politica. Contrariul acestei libertati ar fi libertatea *politica*, adica libertatea participarii directe la guvernare, o forma învechita – dupa parerea lui Constant – a libertatii. Banuiala lui Constant era, ca acest ultim tip de libertate, atît de elogiata de Rousseau, nu poate conduce în consecinta, decît la dictatura si teroare, motiv pentru care l-a criticat în fel si chip pe Rousseau. Contrar parerii lui Rousseau, Constant avea convingerea ferma, ca aceasta libertate particulara a individului nu trebuie sub nici un pretext sacrificata în numele libertatii politice,

întrucît adevarata libertate moderna este aceasta libertate individuala. Eu cred ca aceasta banuiala a lui Constant sta la baza aprecierii ulterioare a rolului si scopului regimului politic liberal. Hayek este cel care, dupa cîteva secole, va formula într-un mod explicit ideea – reprezentativa, dupa parerea mea, pentru întreaga teleologie liberala – conform careia democratia liberala n-ar fi altceva, decît o unealta, un accesoriu utilitar pentru instaurarea libertatii individuale¹¹. Societatea liberala nu are alt scop, dincolo de libertatea individuala a cetatenilor.

Întrebarea – considerata de Hayek întrebarea de baza a liberalismului – privitoare la libertatea individuala este urmatoarea: cum si unde pot fi trase limitele libertatii? Pîna unde se extinde autoritatea statului si a legilor, si de unde începe acea arie în limitele careia individul poate alege si decide liber, fara a fi deranjat de altii, fie acestia din urma institutii sau persoane fizice. Sir Isaiah Berlin, în faimosul sau eseu despre cele doua concepte ale libertatii¹² sustine ideea, ca – întrucît aceasta libertate personala este sacra si de neatins – nu exista principiu, care sa justifice limitarea acestei libertati. Pe de alta parte, însa, în aceasta problema, trebuie, totusi, sa ajungem la un compromis politic (si nu teoretic!), întrucît libertatile cetatenesti lasate nelimitate se vor „ciocni” pîna la urma între ele. Adevarul acestei propozitii este evident pentru orice om cu simt practic. Întrebarea este deci: care este principiul care poate legitima sau justifica limitarea libertatii personale. Conform parerii lui Berlin, singura consideratie care ar face posibila o astfel de limitare ar

fi aceea ca prin acest act sa ajungem de fapt la o majorare a cvantumului libertatii existente în societate, adica a „valorii absolute” a libertatii. Orice limitare a libertatii mele trebuie sa conduca cu necesitate la majorarea libertatii altora.

Eseul lui Isaiah Berlin are însa o importanta cardinala si dintr-o alta perspectiva. El sustine ca în cultura europeana exista de fapt doua concepte ale libertatii: un concept „negativ” si unul „pozitiv”. Libertatea negativa – asa cum o înțelege el – înseamna de fapt independenta, adica libertate particulara, în sensul de mai sus al cuvîntului.

Spre deosebire de libertatea negativa, întrebarea legata de libertatea pozitiva nu este aceea: pîna unde se extinde puterea autoritatii politice?, ci mai degreaba: cine este cel care guverneaza? Înțelesul pozitiv al termenului de libertate provine din aspiratia individului de a se guverna pe sine însusi, idee subliniata de mai multe ori de catre Berlin. Putem considera ca pe o garantie a capacitatii guvernarii de sine, sau – daca vrem – a autonomiei individuale, rationalitatea proprie fiecarui om. Cum se poate deja observa, teoriile pozitive își propun o definire a libertatii în functie de anumite conditii prestabilite care – cum se întîmpla si în cazul rationalitatii – pot determina eventual continutul actului liber. Presupunerea lui Berlin este ca în acest context nu poate fi vorba decît despre un concept formal, kantian al ratiunii practice, si pornind de la aceasta premiza – dupa un rationament destul de vag – ajunge la concluzia finala, conform careia o astfel de teorie nu poate conduce decît la dictatura ratiunii si

la totalitarism. Argumentul principal în aceasta privinta, care – în mod paradoxal – apare într-o nota de subsol, suna cam asa: Kant si semenii sai nu accepta ideea ca toate scopurile si telurile umane ar fi echivalente. Ei sunt convinsi ca limitele libertatii sunt stabilite de principiile ratiunii. Însa, pentru ei rationalitatea nu înseamna doar generalitatea regulilor si a principiilor; din contra, rationalitatea este privita de ei, ca o facultate care stabileste scopuri asemanatoare pentru oameni total diferiti. Prin urmare, toate scopurile particulare alese fie din motive estetice, fie din simpla extravaganta pot fi contestate si alungate în numele ratiunii, ca fiind irationale. Ei identifica, deci, libertatea particulara cu principiile ratiunii, presupunînd ca numai scopurile rationale pot fi scopurile „adevarate” ale „naturii” umane si ale omului „liber”. Berlin contesta validitatea acestei psihologii filosofice în numele empirismului, adica în numele unei învataturi care obtine cunostintele legate de scopurile umane din experienta.

Toate aceste teze ale lui Berlin au fost, desigur, vehement criticate de-a lungul timpurilor. Charles Taylor este gînditorul contemporan care a adus poate cele mai interesante contraargumente la adresa ideilor lui Berlin¹³.

Punctul de pornire al lui Taylor îl constituie un fel de psihologie empirica, tocmai datorita convingerii ca Berlin ignora studiul acelor factori psihologici care ne fac capabili sa fim liberi. El considera ca daca identificam libertatea cu independenta totala, conceptul nostru de libertate va ramîne nedeterminat,

adica – asa cum zice el – se va „goli”¹⁴. Fara motivatiile noastre interioare nu putem intelege aspiratia noastra catre libertate si autodeterminare. Libertatea trebuie deci – prin urmare – determinata, sau – asa cum spune Taylor – „pozitionata”.

Este interesant faptul ca – contrar asteptarilor noastre – în determinarea libertatii Taylor nu se raporteaza la Kant, deoarece este convins ca, în determinarea libertatii, principiile formale ale ratiunii nu sunt suficiente, dat fiind faptul ca la rîndul lor si aceste principii sunt nedeterminate – observatie care initial a fost formulata de Hegel. Nu este deci de mirare ca toate aceste argumente sunt expuse într-o carte scrisa despre filosofia lui Hegel.

Concluzia finala a lui Taylor legata de aceasta problematica apare însa într-un alt text, si consta în afirmatia conform careia adevarata libertate „presupune ca sunt capabil sa recunosc adecvat propriile mele teluri”¹⁵. Se poate observa ca fundamentul argumentelor lui Taylor îl constituie o idee legata tocmai de scopurile umane, scopuri ale caror validitate universala a fost contestata de Berlin în numele „empirismului”, adica a unei învataturi care deriva cunostintele despre om si despre scopurile umane din experienta. Însa, la Taylor nu este vorba de scopurile universale ale ratiunii, ci despre scopuri individuale. Acest lucru presupune, însa, ca – pentru a fi mai convingator – Taylor trebuie sa ne prezinte un concept mai specific al ratiunii practice, diferit de cel kantian, întrucît aceasta rationalitatea trebuie sa fie

acea facultate sau capacitate care ne face capabili sa recunostem – adecvat – propriile noastre teluri.

Cît priveste acest concept al ratiunii, ne putem ghida dupa aluziile facute de Taylor la adresa republicanismului clasic. El ne atrage atentia în mai multe rînduri ca anticii – în speta Platon si Aristotel – au elaborat un concept material, substantial al ratiunii practice. „A fi rational pentru ei însemna a fi capabil de a-ti însusi o viziune corecta, sau, cum este cazul conceptului de *phronesis* la Aristotel, a dispune de capacitatea deciziei morale adecvate si corecte.”¹⁶

Trebuie sa recunoastem, însa, ca în textele lui Taylor conexiunile dintre aceste referiri la filosofia antica si argumentele în favoarea libertatii pozitive nu sunt niciodata evidente. Nu putem fi siguri, deci, ca el avea ferma convingere ca ratiunea umana – în orice acceptiune – ne poate ajuta în autodeterminare. Dimpotriva, exista un pasaj în *What's Wrong with Negative Liberty*, în care afirma explicit ca „capacitatea individului de a fi liber în sensul adevarat al cuvîntului este limitata”¹⁷.

Oricum ar sta însa lucrurile, eu cred ca aceasta dezbatere legata de cele doua concepte ale libertatii cauta de fapt raspunsul la o întrebare esentiala, o întrebare pusa initial de J. S. Mill în faimosul sau eseu despre libertate, dar care nu si-a gasit raspunsul nici pîna azi: de ce oare oamenii, desi sunt liberi, se comporta de obicei rational?

Note:

1 F. A. Hayek, *Individualism: True and False*, Dublin-Oxford, Hodges, Figgis and Co. – B. H. Blackwell, 1946.

2 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

3 John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Philosophy*, in: *Journal of Philosophy*, 1980.

4 John Rawls, *Justice as Fairness; Political not Metaphysical* in: *Prospects for a Common Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

5 Richard Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy*, in: *Prospects for a Common Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

6 Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 85-86.

7 Aristotel, *Etica Nicomahica*, V, 1134a.

8 John Locke, *Two Treatise of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

9 Ronald Dworkin, *Liberty, Equality, Community*, prelegere sustinuta în anul 1992 cu ocazia conferinței organizate de Institut für die Wissenschaften vom Menschen din Viena, cu titlul *Expansion of Liberalism*.

10 Benjamin Constant, *Essai sur la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, Librairie Générale Française, 1980.

11 F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press; London, Routledge and Kegan Paul, 1976.

12 Vezi Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in: *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

13 Charles Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty*, in: *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998; *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

14 *Hegel and Modern Society*, ed. cit., p. 155.

15 *What's Wrong with Negative Liberty*, ed. cit., p. 428.

16 *Sources of the Self*, ed. cit., p. 86.

17 *What's Wrong with Negative Liberty*, ed. cit., p. 428.