

СЛОБОДА И ПРАВДА*

Правду посматрам у оквирима слободе.¹ Слично Џону Ролсу. Међутим, у скорашњем чланку,² он прихвата да његово схватање правде има ограничено важење, тј. да је карактеристично за демократске поретке. Ово је, можда, било јасно већ из начина на који је своје становиште бранио у књизи *A Theory of Justice*.³ но био је схваћен као да жели да из општих начела политичког избора изведе учење о правди. Показало се да је, у тим најопштијим условима, његово схватање правде неодрживо. Овако изложено, јаче је али ограниченије, што указује на извештан проблем, који је занимљив за размишљање о проблему правде уопште.

Наиме, демократија се, између осталог, заснива на политичкој једнакости, у том смислу што сваки човек има један глас. Свако вреди „као један и нико више него један“. Тада, мада може да постоји незадовољство, па и истицање да се тиме чини неправда онима који вреде више, у једном се смислу може рећи да се ово осећање неправде не може испољити: нико не може желети да, у тој ствари, замени место са неким другим. Нико не може бити подстакнут да свој глас замени за туђи. Може да жели да приграби туђи (што се, на различите, легитимне и нелегитимне, начине и чини), али заменом се ништа не добија. У том смислу, реч је о праведној расподели политичког утицаја. Међутим, ако се о Ролсовој теорији правде размишља у светлу његове тврдње да је она прикладна за демократије, тада се његова склоност ка једнакости може лакше видети. У ствари, Ролс има у позадини појам правде који би идеално био реализован уколико би била постигнута што је могућа већа једнакост. Стога, његово учење брани слободу унутар једнакости, односно правде, а не обратно. Међутим, општији појам правде, верујем, мора да јој нађе место у оквирима слободе. У овом раду намеравам да кажем шта под тим подразумевам.

* Предавање одржано на оснивачком састанку секције за политичку филозофију Филозофског друштва Србије. Захваљујем се присутнима на примедбама.

¹ У књизи *Политичка вредновања* у глави под насловом „Слобода и правда“ изложно сам мисао да је правда одређена променљива равнотежа између слободе и једнакости. Овде исто то образлажем на другачији начин.

² „Justice as Fairness: Political not Philosophical“, *Philosophy and Public Affairs*, 3, 1986.

³ Harvard University Press, 1971.

Пре него што на то пређем, желео бих да, на једноставан начин, омеђим област политичке филозофије. Она се, мислим, налази између следећих појмова: жеља, оно што се може, сме и мора. Сва четири појма (хтети, моћи, смети, морати), обједињава још један појам: добро. Овде се бавим само односом оног што се може и што је добро. Такође, претпостављам да је јасно да се политички проблем јавља када поред личних постоје и јавне моћи, односно поред личног постоји и јавно добро. Овде се на тој подели неће инсистирати. Многи карактеристични политички проблеми последица су управо те поделе.⁴ Но, овде желим само да укажем на мисао о слободи и правди, која у овом контексту гласи: оно што је добро обезбеђује начела којима се човек сналази у сфери могућности; добро је облик прилагођавања на дате или очекиване могућности. Што моралним, правним и другим начелима даје посебан смисао, који желим да истакнем на примеру утврђивања онога што је праведно.

Б р о д

Слободу је најједноставније одредити као „слободу избора“. Ипак, да би се видело шта то значи, ваља, на неки начин, указати на то о каквом је избору реч. Употребићу слику, која има дугу традицију, а верујем да се налази у основи Хјумове мисли.⁵ Наиме замислимо путнике на броду, који истовремено морају да одреде циљ путовања, пут којим ће ићи и да путем граде брод. Слободно се, дакле, бирају циљеви, услови, средства и установе друштвеног живота, односно начин на који ће се сви ти избори извршити.

Да би се видело који је значај ове слике, указаћу на различите могућности ограничавања слободе избора које су коришћене у историји политичке мисли. Веома је распрострањено мишљење да је политика практична филозофија у томе смислу што она одговара на питање проналажења средстава која омогућавају остваривање датих или изабраних циљева. Циљеви се утврђују или у односу на неке вредности, као што је рецимо, смисао живота или се преузимају из неке друге, нормативне, области, рецимо из етике. У сваком случају, веома се често сматра да је слика о броду претерана, будући да је циљ путовања готово увек познат, односно могао би бити познат.

Међутим, узмимо друкчији пример. Наиме, посматрајмо језик као један брод. И чини ми се да слика почиње да бива уверљива. Заиста, тешко је рећи да језик тежи неком циљу. Свеједно, несумњиво решава практичне проблеме и, у одређеном смислу, филозофија језика такође спада у практичну филозофију. На исти начин потребно је посматрати и политички проблем. Политика решава проблем односа између циљева и средстава, али у том смислу да се бави и избором циљева, а не само одређивањем средстава.

⁴ Детаљније о томе види: В. Глигоров, *Политичка вредновања*. Београд: Партизанска књига, 1985.

⁵ А свакако се налази у основи мисли Светог Августина. Види: В. Глигоров, „Политичко искушење“, *Повеља*, 1—2, 1987.

Уколико циљеви нису дати, може се сматрати да је задат пут. Реч је о веома значајном схватању. Да бих на то јасно указао, истаћићу једну верзију, Хегелову. Наиме, може се сматрати да циљ није споља дат, али се открива у оквиру историје. Претпоставимо да је циљ „скривен“ (непознат је). Пут до њега води, али је и он непознат. Може се изабрати погрешан. Али, уколико се, у неком тренутку, изабере прави, све што је потребно јесте да се на њему истраје. Само путовање подстиче истрајност. Уколико се дуже путује, све је ирационалније скретање са пута. У том случају, ваљано изабран пут омогућава да се, ослањањем на историју, истраје на коначном остварењу циља. Хегел је на сваки начин тежио да покаже да се могућност постојања правог пута може претворити у историјску нужност. Међутим, како ћемо изабрати прави пут? Може се до њега доћи испробавањем свих оних који то нису. Политика би, тада, била уметност проналажења немогућности, а не могућности. Но, без обзира на то што би то било приметно, ништа не гарантује да ће се икада пронаћи онај пут који, ако се доследно следи, води пожељном, мада непознатом циљу.

Постоји могућност коју су пригрлили марксисти. Наиме, брод којим располажемо пружа нам могућности које нам пружа. Технологија одређује историју. Са градњом брода, отварају се веће могућности избора, па и виши циљеви могу да се бирају и ка њима да се стреми. Друкчије речено, производне снаге одређују друштвене односе.⁶ Међутим, било какав да је брод, избор путева којима може да плови биће слободан, те се тиме ништа не решава. Заиста, искључују се одређене могућности, али се број оних које преостају тиме не смањује (јер се отварају нове).

Коначно, могуће је изабрати установе, а потом све остало прилагођавати њима. Ово је, рецимо, Ролсово решење, али и решење свих оних који прихватају уговорну теорију политике. Какво ће се уређење изабрати, може да зависи од различитих ствари. Један одговор, који се, понекад, приписује Аристотелу, јесте да ће се изабрати „природни поредак“. Сличан је и Хобсов, који каже да ће се изабрати онај који је најближи „природним законима“, заснованим на „правом разуму“. Други је одговор онај који је карактеристичан за Платона, а по коме треба изабрати онај поредак који је праведан. Овај се одговор, такође, може наћи и код либералних мислилаца, од Канта па до, као што рекох, Ролса. Шта је, међутим, природно, односно праведно, ствар је која није на једноставан начин решива. А у сваком случају, предмет је спора и избора.

Оно што ова слика показује управо и јесте неминовност спора и избора, будући да су сви елементи политичког делања у сфери могућности, те је њихов избор слободан. Када се, дакле, каже: морало се ићи тим путем, реч је о нужности коју одређује избор, а не непостојање алтернатива, односно слободе.

⁶ Види још у В. Глигоров, „Марксова теорија капитала“, *Маркс и савременост* X. Београд: Институт за међународни раднички покрет, 1988.

Импликације слободе избора могу да покажем на сасвим различит начин. Немајући то у виду, Кенет Ероу је формализовао наведену слику о броду.⁷ Он је доказао да под условима слободе, друштвеног одлучивања, плурализма и непостојања диктатуре, избори који ће бити извршени или неће бити рационални (доследни) или ће их доносити диктатор.⁸ Његов се доказ понекад узима као значајан приговор индивидуализму. Међутим, реч је о томе да се разумевањем онога што он доказује, може схватити неминовност индивидуализма, али и тешкоће са којима се он сусреће.

Наиме, Ероу показује да у условима слободе, заједничко одлучивање не може лако да задовољи услов рационалности. Може, наравно, бити спорно да ли је рационалност колектива уопште пожељан захтев. Међутим, чак и да није, оно што Ероуова разматрања показују јесте то да се у условима слободе, свака друштвена одлука заснива на низу појединачних одлука. Чак и када је реч, у екстремном случају, само о одлукама једног јединог човека. Дакле, када одлучује само један једини човек, поставља се питање шта уопште значи избор, односно на чему се он заснива.

Може да изгледа да је тада једноставно установити шта је рационално. Посматрајмо човека који је неоспорни диктатор. Тада изгледа као да имамо случај једноставног циљнорационалног одлучивања. Потребно је да диктатор следи своје жеље и да бира одговарајућа средства, која му обезбеђују остварење тих жеља. Ипак, ствари нису тако једноставне. Прво, избор између више алтернатива, може да не буде лак, будући да ће захтевати примену више критерија. У том случају, није једноставно одлучити се за одговарајућу процедуру избора.⁹ Друго, уколико је реч о рационалном одлучивању, избор ће бити доследан, а то значи да ће имплицирати *начело* избора. У том случају, јавља се могућност на коју је указао Макијавели. Уколико се људи придржавају начела, извесност њихове примене *мења расподелу моћи*. Стога, принципијелна диктатура није одржива, а непринципијелна није ефикасна. Треће, појединачно одлучивање подложно је парадоксу јавног добра. Они који се позивају на *државни разлог*, теже да прецеђују вредност јавних циљева. Насупрот томе, они који вреднују јавне потребе теже да их потцењују, будући да верују да ће други сносити трошкове, при истом нивоу јавне добробити. Овде се појављују јавна добра, али нису заиста неопходна. Све што је потребно јесте уверење појединца, које се најлакше види уколико се посматра диктатор, да ће последице својих одлука моћи да свали на друге. И већ постаје рационално оно што иначе није када се очекује да ће се све последице сопствених делања морати индивидуално подносити.

Уколико, сада, не посматрамо усамљеног појединца, посебно у виду диктатора, већ било коју особу, видећемо да се она налази

⁷ К. Ј. Arrow, *Social Choice and Individual Values*. Yale University Press, 1963 (Друго издање).

⁸ Види о томе детаљније у В. Глигоров, *Политичка вредновања*. Београд: Партизанска књига, 1985.

⁹ Види детаљно у К. Ј. Arrow, R. Hervé, *Social Choice and Multicriterion Decision-Making*. The MIT Press, 1987.

пред истим проблемима рационалног избора. Оно што слика о броду показује јесте неминовност слободе, која је само други начин да се исктане индивидуализам. Исто се то види и преко Ероуове формализације друштвеног избора, с тим што се одмах виде и тешкоће које се налазе пред индивидуалним избором.

Рационално одлучивање

Из чињенице да постоје алтернативни циљеви, путеви, средства и облици организације, не следи, наравно, ни да свако мора да доноси одлуке нити да оне морају да буду рационалне. Ипак, политичкој области најближа је претпоставка рационалног одлучивања. Политичност се може одредити управо том чињеницом што постоји избор циљева. Политика није, као што се у неким интерпретацијама мисли, превасходно техничка дисциплина. Која било примењује етику или само проналази најбоља средства за унапред одређене циљеве. Напротив, реч је о области у којој се морају доносити одлуке о циљевима. Политика је област воље, како су истicali Русо и потом Хегел.¹⁰ Не, међутим, безразложна воља, тј. не пука жеља. Избор циљева намеће избор разлога, што, опет, намеће проблем избора између ослањања на аргументе, односно на ауторитете. Оно што слика о броду и Ероуова формализација показују јесте да се политички проблем не може разрешити никаквим дефинитивних ослањања на ауторитет, већ се мора тражити његово заснивање на аргументацији. Друкчије речено, политичка обавеза, политички ауторитет, морају се објашњавати унутар сукобљавања аргументације и рационализације избора путем политичких сукобљавања и плуралистичког политичког живота.

Како би то било могуће? Један начин обезбеђује теорија уговора. Наиме, зашто људи склапају уговоре (у које спадају и неписани уговори, као што је стисак руку, давање речи или обећања)? Претпоставимо друштво у коме уговори нису неопходни. Како би оно изгледало?¹¹ Претпоставимо да сви, у складу са идејом неокласичне економске теорије, чине управо оно што сматрају да је најбоље да чине. Рецимо, претпоставимо да су сви људи нашли идеалан посао којим ће се бавити. Или, рецимо, да су нашли идеалног брачног друга. У том случају, они не би морали да склапају радне, односно брачне уговоре. Свако би обављао своје дужности зато што је то управо оно што највише жели, а не зато што је преузео такву обавезу. У том случају, да се вратим на почетну слику, живот на броду био би у складу са савршеним обликом неокласичног комунизма.¹² Свако би чинио оно што највише одговара његовим способностима, а сасвим независно од било каквог уговора.¹³ Је-

¹⁰ А и рани Маркс, што сам немудро покушао да покажем у напису „О појму политике“, *Повеља*, 3, 1987.

¹¹ Види једну идеју у А. Gijbarad, „Act-Utilitarian Agreements“ у А. I. Goldman, J. Kim (пр.), *Values and Morals*. Dordrecht: D. Reidel, 1978.

¹² Марксово схватање комунизма је друкчије (више у складу са Аристотеловим виђењем људске природе, док је неокласично више у складу са Платоновим виђењем људске природе). Неокласично схватање комунизма може се наћи код Парета.

¹³ Идеја се може наћи код Хјума. Види „О друштвеном уговору“. *Повеља*, 3, 1987.

дан би се прихватио весала, други навигације, трећи би нудио услуге и тако редом. Имали бисмо друштво које не би било засновано ни на каквом облику обавезе.

Проблем настаје због тога што се сазнање о томе може схватити као конвенција, те се људи могу понашати као да постоји „имплицитни уговор“. Друкчије речено, постоји правилност, која се може искористити. Јер, како је истакао још Аристотел: расподела политичких улога уз непостојање правилности и уз њено постојање, уз све друге исте услове, мења расподелу могућности. Избор најбољег делања када не постоји наведена правилност један је, а када она постоји сасвим је други, односно стварају се нове могућности.

Ствар може да изгледа и сложенија. Претпоставимо, наиме, да сви знају да постоји такав имплицитни уговор. У том случају, како је показао Кант, рационално је одлучити тако како захтева категорички императив. Међутим, настаје *неизвесност* око тога колико је категоричан наведени императив. Заиста, рационално је понашати се тако да начело сопственог делања може да важи као општи закон. Међутим, хоће ли се људи тако понашати? Је ли само сазнање довољно, или је потребна додатна обавеза? Поменућа неизвесност делује као *спољашња последица* (екстерналија), чија се расподела не може на једноставан начин одредити. Тако посматрано, рационално је склопити уговор, како би се учинило оно што је иначе најрационалније учинити.

Само постојање уговора није довољно. Уговор који се не штити, има исте последице као и сваки имплицитни уговор. У следећем смислу: уколико човек стекне поверење у другог човека, ово се поверење може сматрати њиховим имплицитним уговором, који се може искористити. Стога, мада би то иначе било непотребно, управо како би се обезбедило неопходно поверење, формални облици обавезивања могу бити корисни. Обавезе су формалне у том смислу што неминовно следе санкције уколико се оне не извршавају. Сада се може нешто рећи о тим санкцијама. Морал се може посматрати као облик „имплицитног уговора“. Његово санкционисање је *децентрализовано*, односно дифузно. Формални уговори захтевају правно санкционисање, што води стварању *централизованих* установа, које се старају за испуњавање уговора, односно штите оне који могу бити жртве људи спремних да одбацују добровољно преузете обавезе.

У том смислу, сама чињеница да неко има разлоге, аргументе, да нешто чини није довољна. Потребан је ауторитет који ће те разлоге поткрепити, а и од других га штитити. Ипак, овде је ауторитет схваћен унутар аргумента, схваћен је као елемент рационалног одлучивања. Уопштено говорећи, на тај начин се власт схвата као нешто што настаје у оквирима слободе избора.

Слобода

Што не значи да је реч о слободној владавини. Одлучивање може да буде узурпирано, као што може да буде неслободно. Чо-

век може да буде у положају зависности од власти или од моћника. Осећај неслободе је чак непосреднији од слободе, с обзиром на политичко искуство зависности, које је доминантно. С обзиром на то, може се рећи да нема стварних разлога за разликовање између тзв. позитивне и негативне слободе. Негативна је слобода једнака *независности*, тј. недостатку ограничења на делање односно уклањању онога што се не сме, тј. хетерономног одређивања онога што се мора. Позитивна слобода је исто што и *самосталност*, тј. могућност да се нешто учини, односно поседовање моћи да се одређени циљ оствари. Међутим, уколико се слобода схвати као идеал коме се тежи услед осећања неслободе, тада је уклањање неслобода кључно политичко значење слободе, те се може рећи да је једино негативна слобода оно што се под слободом подразумева. Позитивна слобода се односи на расподелу моћи, и у суштини спада у разматрања правде и добре владавине.

П р а в д а

На исти начин на који је искуство неслободе непосредније од оног слободе, искуство неправде је непосредније од искуства правде. У том смислу, може се, у негативном облику, рећи да је праведно оно стање у коме не постоје основе за указивање на неправде. Ово би требало разликовати од схватања правде у смислу „делења правде“. Право би се схватање могло сматрати *формалним*, а друго *практичним*.¹⁴ С обзиром на ову поделу, Ролсова теорија је практична, а не формална. Овде ћу указати на само једно значење формалне теорије правде.

Претпоставимо да је потребно извршити одређену деобу добара. Рецимо да је реч о политичком утицају. Као што је из политичке филозофије познато, разне су поделе могуће, а различити политички филозофи су их сматрали праведним. Наиме, могуће је да се сматра да би само један човек требало да има политички утицај, да би то требало да важи за неколицину, који политички утицај заслужије, или да би сви требало да имају одговарајући политички утицај. Како ће се тај утицај свих поделити, такође може да буде спорно. Којугод поделу да узмемо, могу се јавити они који ће је сматрати неправедном. Но, узмимо поделу „једна човек један глас“. У том случају, могу постојати они који ће сматрати да није праведно да имају исти политички утицај као и други људи. Као што у случају друкчије расподеле, могу да се јаве они који ће тежити већој једнакости у расподели политичког утицаја. Управо је то Аристотел и сматрао проблемом правде: једнаке би требало посматрати једнако, а неједнаке неједнако. Међутим, у једном смислу се нико не би могао жалити на расподелу „један човек један глас“. Нико не би могао да жели да се налази на месту другог човека. У том смислу, може се рећи да се нико не би могао пожалити на праведност, хтевши да уместо свог политичког утицаја има утицај

¹⁴ Разликовање преузимам у смислу што му га даје S.-C. Kolm у *Justice et équité*. CRNS, 1972.

неког другог. То је тако зато што сви људи имају исти утицај. Ово стање можемо назвати „одсуством зависти“.

Према томе, у формалном смислу, праведним можемо сматрати оно стање у коме нико никоме не завиди. Уопштеније речено, у коме нико нема разлога да се жали на неправду хтевши да своје место замени са местом неког другог човека.

Једнакост је довољан услов за постојање правде у овом смислу. Међутим, није нужан услов. Важно је уочити да је сваки ниво неједнакости у складу са овако схваћеним појмом правде. Ово може да буде извор недоумице, што се може видети упоређењем овог схватања са Ролсовим. Наиме, Ролс разматра проблем „делења правде“. У том смислу, он тежи установама, око којих када се саслушавемо, оне се обавезно примењују. Тако, правда захтева да се положај оних на дну друштвене лествице, како год да се она конструише, превасходно побољшава. Само уколико они који стоје боље тиме доприносе побољшању положаја оних испод себе, може се оправдати неједнакост. Ово схватање указује на тешкоћу са Ролсовом теоријом. Наиме, сасвим независно од тога жали ли се неко на неправду, ово начело дистрибутивне правде би се примењивало. Но, код формалног услова (или Колмовог услова) може да дође до тога да се нико не жали на неправду, а да, ипак, у Ролсовом смислу, осећамо да је расподела добара неправична. Људи могу да не буду свесни неправде или могу да буду индоктрирани да вирују да им се не чини неправда или могу из других разлога да се на неправду не жале.¹⁵ Стога, формални појам правде не мора да буде задавољавајући за оне који имају у основи неко схватање о нивоу праведне расподеле, односно сматрају да је неки ниво једнакости дистрибутивно праведан.

На још један начин може се видети разлика између практичног и формалног схватања правде. Схватање које сам изложио као формално, заснива се на непостојању осећања зависти. Ролс, опет, своје схватање узима за одређено „осећање правде“.¹⁶ Оно се састоји у томе да „правду дугујемо ономе ко је праведан“, тј. ко има осећање правде. А његово постојање се испољава преко осећања „кривице“. Човек који је учинио неправду осећа због тога кривицу. Ако се ова два схватања упореде, може се видети да је формално општије. Наиме, узмимо да од две особе А и Б, особа Б осећа да јој је особа А учинила неправду. Друкчије речено, рецимо да особа Б сматра да би радије била на месту особе А. Ово осећање особе А не мора да дели. Она може да сматра да је управо како ваља то што се налази на месту на коме се налази. Ролс захтева да А осећа кривицу, тј. да уз осећај зависти постоји и њена супротност, осећај кривице. Заправо, Ролс не захтева постојање осећања зависти, већ само осећања кривице. У оба случаја, његово је схватање специфичније, и заиста важи само у моралном окружењу. Формално схватање правде, међутим, важи сасвим независно од тога на које се друштвене установе примењује.

¹⁵ Један пример се разматра у В. Глигоров, „Праве вредности“, *Наше теме*, 11, 1988.

¹⁶ Види J. Rawls, »The Sense of Justice« у A. I. Goldman, J. Kim (op.), *Values and Morals*. Dordrecht: D. Reidel, 1978.

Наравно, недостатак овог схватања јесту у томе што није практично. Наиме, Колмов услов није применљив код дељења правде. Што се тога тиче, ни Ролсов услов није применљив.¹⁷ Правда се дели на основу права, а не на основу било ког осећања. Ролсов услов оставља утисак да би могао да се примени код изградње правних установа, односно устава и закона. Међутим, то није тако, што се види када се његова начела упореде са онима која се ослањају на једну другу установу која би требало да обезбеђује правду: својина.¹⁸ Наиме, основни предмет правде јесте расподела на **моје** и **твоје**. Већ из саме те поделе готово да се намеће идеја својине. Заправо, интуитивно се намеће појам **приватне својине**. Ролсово, пак, схватање, упркос његових тврдњи, није у сагласности са идејом приватне својине. Боље речено, са извесном идејом приватне својине, која изгледа од основног значаја управо код дељења правде. Наиме, када се доноси суд о правди, полази се од права, а не од онога што би могло бити праведно. У случају својине, полази се од потшовања својине, а не од било које идеје о праведној расподели. У том смислу, Ролсов услов није применљив.

Као што није ни формални услов. Тешко је видети које би институционално уређење водило томе да формални услов правде (непостојање неправде) буде задовољен. У начелу, у готово свим поредима могло би да буде тако да је овај услов правде задовољен. Међутим, тешко је установити које би установе нужно водиле задовољавању овог услова. Колм је сматрао да је то неки облик социјализма. Парето, кога он следи, сматрао је да ће то пре бити неки облик аристократског уређења. Међутим, јасно је да је овај услов једноставно недовољан да бисмо могли да нешто кажемо о институционализацији правде.

Заборава

Колм указује на то да би се ова институционализација могла замислити у оквирима неке идеје добронамерности.¹⁹ Људи би требало да теже да сви људи могу да остваре сопствене личности. Овде је, међутим, потребно указати на нешто што је карактеристично за мисао Достојевског, односно у друкчијем смислу Хајдегера. Наиме, Хајдегер је сматрао да либерализам води *забраву* ауторитета, тежећи рационализму, тј. ослањању на аргументе. Достојевски је, насупрот томе, сматрао да су људи склони забраву слободе, тежећи само оном што је добро, односно водећи рачуна само о својој добробити.

Идеја Достојевског ми се чини значајном, мада у друкчијем смислу. Политичка филозофија тежи да заборави чињеницу да се сва начела која она покушава да установи и оправда морају по-

¹⁷ Види о томе у R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, 1977.

¹⁸ Види R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, 1974.

¹⁹ Он се позива на Аристотела. Но, наравно, идеја добронамерности, добре воље и сличне могу се наћи код многих аутора од Августина, преко Канта до утилитариста. Види утилитаристичко схватање у D. Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford University Press, 1985.

сматрати унутар стања слободе, у коме човек постоји. Вредности које човек, при том, користи, постоје само условно. Истина и лаж, добро и зло, лепо и ружно, праведно и неправедно — вредности су које се користе како би се судови и стања међусобно разликовали. Међутим, саме те вредности потсоје само у оквирима слободе. Она су основ ваљаних начела које користимо како би се у свету сналазили. А то се односи и на сва друга начела и установе. Реч је о прилагођавању на стање слободе и о помоћи која је неопходна ради рационалног одлучивања, односно ради рационалног дијалога о одлучивању. Заборав ауторитета може бити користан за слободу, мада можда не и за правду. Међутим, заборав слободе и заборав да о правди можемо разговарати само као слободни људи, води не само неправдама, већ и неспособности да се оне виде.