

*Dr Marko Trajković, docent
Pravnog fakulteta u Nišu*

MORAL U BESPUĆU POLITIKE

Sažetak: *U radu nastojimo da osvetlimo mogući odnos morala i politike, sagledavajući položaj savesti u političkom delovanju. Želimo da ispitamo i koliki „oslonac“ predstavlja „ranjena“ savest, u političkoj „rasprodaji“ budućnosti. Ispitujući „količinu“ zlih plodova nesavesnosti, dolazimo i do moguće distinkcije između morala humanosti i političke etike, te do zahteva za uspostavljanjem politike dostojne čoveka.*

Ključne reči: *moral, politika, savest, zlo, čovek.*

UVOD

*„Rat je otac sviju i car sviju:
on je taj što jedne izbaci na videlo kao bogove, a druge kao (smrtno) ljude;
što jedne učini robovima, a druge slobodnim ljudima.“*
Heraklit¹

Rat je za Heraklita, a ne Zevs, vrhovni princip, kako uopšte u prirodi, tako i naposljetku u ljudskom društvu. Jer je rat za Heraklita, jedan „univerzalni i nužni zakon“, tako da samo od njega zavisi i sva nužna socijalna diferencijacija u jednom polisu. Od rata zavisi sva podela društva na klase i staleže, bez kojih nema jednog grčkog polisa. Od ishoda jednog rata između dva naroda, zavisi ko će i dalje ostati slobodan čovek, a ko postati ratni zarobljenik i rob pobedioca? Ko će postati bogat od stečenog

¹ Videti u: M. Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog*, NOLIT, Beograd, 1983, str. 84, Heraklit, *Fragmenti*, Moderna, Beograd, 1990, str. 47 i M. Đurić, *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1987, str. 124-135.

ratnog plena, a ko puki siromah, jer je izgubio rat? Ovo su etičko-politički Heraklitovi fragmenti, zasnovani na ideologiji rata i palim herojima. Postavljamo pitanja, kako i kada smo mi to pod uticajem politike počeli da „iznalazimo“ moralna opravdanja za ubistva?²

Međutim, iako se to očekuje od naslova rada, mi ne nameravamo da prepričavamo političke skandale, i to nije nikakva *chronique scandaleuse politique*, jer toga imamo napretek. Ono što želimo je da odredimo, kako izgleda situacija i ponašanje čoveka, kada mora da bira između „moralne akcije“ i „političkog postupanja“. Pri čemu se reč „politički“, u zapadnoj civilizaciji često koristi u smislu lukav, prepreden, pa i „makijavelistički“. Istovremeno, nalazimo i sledeći stav: „Selo je vrlo brzo ostalo bez ljudi, jer vrag je dobar političar“.³ A u „Faustu“ stoji: „Odvratne li pesme! Fuj politička pesma!“⁴ Ipak, u radu želimo da izbegnemo „moraliziranje politike“ i „politiziranje morala“, a to su pojmovi kako navodi Oerthezen, koji dovode do „nedopuštenog i nestručnog mešanja morala i politike“.⁵

Na ovom mestu, valja odgovoriti na pitanje: ima li politika veze s moralom? Odgovor, zavisi od toga da li se ovo pitanje odnosi na činjenično stanje kakvo jeste, ili na ono kakvo bi trebalo da bude. Na činjenično pitanje, može odgovoriti svako za sebe, s obzirom na ono područje života u koje ima uvid. U empirijskim istraživanjima koja se preduzimaju, dolazi se do zaključka da ljudi smatraju, da politika često nema puno veze s moralom, onako kako ga shvataju. Međutim, za nas je možda još važnije pitanje, trebaju li politiku da određuju etički imperativi?

Ako se pod pojmom etika, shvata sistem obrazloženih postulata o dobrom ponašanju, vođenih idejom o postojanju smisla ljudskog života, onda je jasno da etika valja da određuje politiku. Jer, zamišljena politika

² Odgovor nalazimo u nazorima Dina Ačesona, jednog od savetnika predsednika Kenedija. U trenutku raketne krize na Kubi 1962. godine, Ačeson piše da, kada su u pitanju stotine i hiljade nevinih ljudi, „učesnici... će zapamtiti nevažnost prividnih moralnih razmatranja, iznetih u raspravama... da priče o moralu nemaju veze sa problemom“. A na pitanje o moralu, odgovorio je da „na Sudnji dan njegovo viđenje može biti potvrđeno... (ali) to nije shvatanje koje bih ja mogao da sledim kao javni službenik“. Više o tome videti u: D. Acheson, *Ethics in international relations today, The vietnam Reader*, Random House, New York, 1965. A odgovor se može naći i u sledećem događaju. Uoči Božića, dva su austrijska filozofa bila pozvana da na radiju učestvuju u diskusiji na temu „Je li na Zemlji ikada bilo mira?“ Na putu do radija, „zbijajući šale“ rekli su: „Skrati ćemo diskusiju jednostavnim preoblikovanjem ishodišnog pitanja u: Hoće li na zemlji ikad biti mira?“ – potom, potvrdno odgovoriti rečima: „Da, kad svi neprijatelji budu uništeni“. Više o tome u: V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral?*, VERITAS-Verlag, Linz, 1989, 57.

³ Oxford Dictionary. Navedeno prema: V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral?*, 18.

⁴ V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral?*, 18

⁵ V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral?*, 21.

lišena morala, ne samo da bi pojedinačne i masovne političke ubice kroz istoriju oslobodila krivice, ne samo da bi političkim zločincima sadašnjih diktatura pružila „slobodno polje“ za rad, nego bi previdela i odlučujuću motivaciju za prevladavanje za čoveka nedostojnih političkih uslova, i stvaranje onih koji su dostojni čoveka.⁶ Još je bolje pitanje, kako smanjiti, ako je već nemoguće ukloniti, jaz koji postoji između jeste i treba u političkom moralu?⁷

1. POLITIKA KAO MORALNA PROIZVOLJNOST

Politika je kao delatnost neophodna, i istovremeno podleže razumskoj spoznaji.⁸ Kao nauka, ona spada u red praktičnih nauka. Zapravo, ona je najznačajnija među svim praktičnim naukama. Međutim, moramo znati da je njena svrha čovek.⁹ Humani moral se često poistovećuje sa političkom etikom. Oni su povezani, ili bi bar morali da budu, ali nisu identični. Mada, ako su „Sporazumi bez mača samo reči“, kako navodi Tomas Hobs¹⁰, onda je i politika bez etike, samo idolopoklonstvo i samovolja.

Političari misle na sledeći način: „Budi mudar poput zmije“. Potom, dodaju, da bi izgledalo „lepše“ moralnu odredbu „i nevin poput goluba“.¹¹ Da li zmije i golubovi mogu da žive zajedno? Kant je, na primer, smatrao da mogu, i da će golubovi nadvladati.¹² Ali, je istovremeno, sa svim moguće da golubovi „baš i neće najmirnije spavati“. Da li se u tom duhu odvija razvoj političke etike? Mišljenja smo da je tako.¹³

⁶ Sa ovakvim namerama, susrećemo se i danas, kada se želi na primer, da relativizuje zločin Drugo svetskog rata, te opravdaju užasi nacizma.

⁷ Više o tome videti u: V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral?*, VERITAS-Verlag, Linz, 1989.

⁸ Više o tome videti u: Aristotel, *Politika*, Globus, Zagreb, 1988 i Aristotel, *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1982.

⁹ Više o tome videti u: T. Akvinski, *Izabrano djelo, Šta je politika?*, Globus, Zagreb, 1981, str. 118-120 i Aristotel, *Politika*, Globus, Zagreb, 1988.

¹⁰ T. Hobs, *Levijatan*, Gradina, Niš, 1991, str. 176.

¹¹ Za dalja istraživanja potupaka vladara, videti: N. Makijaveli, *Vladalac*, Moderna, Beograd, 1989.

¹² Videti u: I. Kant, *Eternal Peace*, u. *The Philosophy of Kant*, ed. C. J. Friedrich, Random House, New York, 1949, pp. 457-458 i Jevanđelje po Mateju 10:16.

¹³ Možemo da se složimo sa navodimo Majkla Volcera, oko pojavljivanja problema „prljavih ruku“ u politici. Prema njemu, ovu dilemu je naveo i komunistički lider Herderer u istoimenom Sartrovom komadu „Ruke su mi prljave do lakata. One su nečiste i okrvavljene. Mislite da se može vladati nevino?“ Volcerov odgovor je, ne. On ne smatra, da je moguće vladati i ostati nevin. Više o tome videti u: J. P. Sartre, *Dirty hands in No Exit*

Humani moral se sastoji od vrednosti i normi koje su primenjive na ponašanje osoba u njihovim ličnim ili privatnim odnosima. Deset zapovesti, nalog „Voli bližnjeg svoga kao sebe sama“ i obaveza da se govori istina, primeri su humanog morala.¹⁴

Politički moral, nasuprot tome, sastoji se od moralnih vrednosti i normi, koje su primenjive na politički život zajednice.¹⁵ U primere političkog morala spadaju, norme poput normi o jednakosti ljudi, slobodi savesti, jednakosti pred zakonom, pravu na samoodbranu. Mada, politički moral ima „korene“ u ličnom moralu, on se od njega razlikuje i prirodom svojih normi i sferom unutar koje se te norme primenjuju. Dok humani moral, upravlja postupcima pojedinaca, politički moral se primenjuje na javne odluke političkih i vladinih zvaničnika.¹⁶ Pogrešno je pretpostaviti da su humani moral i politička etika simetrični. Iako političari i građani, kao ljudska bića dele slične moralne obaveze, njihove različite uloge u političkom životu društva nameću im različite moralne obaveze. Tako Lea Brilmajer, primećuje: „Zabrane koje nalazimo u međuličnom moralu ne mogu se mehanički preneti u kodeks ponašanja javnih zvaničnika“.¹⁷ Politički moral može dopuštati neke postupke, koje lični moral zabranjuje. Na primer, vojnik može da ubija u ratu, ili državni organi mogu da izvršavaju smrtne kazne, ali ti postupci nisu isto što i ubistvo. Dalje, država može da oporezuje svoje građane, ali pojedinac ne sme da krade, ili da iznudi nešto od druge osobe. Politički moral, tako obezbeđuje norme za efikasnu upotrebu moći. Na taj način, politička etika pomaže u opravdavanju autoriteta vlasti.

Dakle, politiku određuje moć u svojim najrazličitijim, pa i brutalnim oblicima, a u etici, odnosno moralu, čak i političkom, dominiraju druge vrednosti.¹⁸ Tako Džordž Kenan valjano zaključuje: „Moralni principi imaju svoje mesto u srcu pojedinaca i u oblikovanju njegovog ponašanja, bilo kao građanina, bilo kao državnog funkcionera... Ali kad ponašanje pojedinca biva propušteno kroz mašineriju političke organizacije i kad se

and Three Other Plays, trans. Lionel Abes, Vintage Books, New York, 1955, 224 i M. Walzer, *Political Action: The Problem of Dirty Hands*, A Philosophy and Public Affairs Reader, 1972, pp. 62-82.

¹⁴ Više o tome videti u: M. Vidal, *Kršćanska etika*, Karitativni fond UPT, Đakovo, 2001.

¹⁵ O tome videti u: D. F. Thompson, *Political Ethics and Public Office*, Harvard, 2007.

¹⁶ Više o odnosu javnog domena u državi i morala videti u: Džozef Raz, *Etika u javnom domenu*, CID, Podgorica, 2005.

¹⁷ L. Brilmayer, *American Hegemony: Political Morality in a One-Superpower World*, Yale University Press, New Haven, 1994, p.25.

¹⁸ O pitanju sukoba vrednosti videti u: G. Radbruch, *Filozofija prava*, NOLIT, Beograd, 1980.

stopi sa ponašanjem miliona drugih pojedinaca da bi našlo svoj izraz u akcijama vlade, tada ono doživljava temeljni preobražaj i za njega više nisu relevantni isti moralni pojmovi. Vlada je izvršilac, a ne poslodavac; i ona kao i bilo koji drugi izvršilac ne može ništa više no pokušati da bude savest svog poslodavca. Posebno, ona se ne može podvrgnuti onim najvišim zakonima odricanja i samožrtvovanja koji predstavljaju vrhunac moralnog razvoja pojedinaca¹⁹.

Politika je određena interesima, i to pojedinačnim i zajedničkim, osobito stranačkim, dakle u svakom slučaju partikularnim. A moral, uključujući i moral koji se odnosi na politiku, naglašava prednost opšte dobrobiti. Međutim, ljude ne pokreće ideja o opštoj dobrobiti, već vlastiti interesi. Na ljude utiču neposredni interesi, a ne „udaljena“ razmatranja utilitarizma i pravednosti. S tim, da se interesi ne smeju brzopleto i unapred diskriminisati, jer su interesi znak života čoveka i ljudskog morala. Jer, samo u grobu pod zemljom više nema interesa, preostaju samo još interesi naslednika i ostalih živih pripadnika porodice. Nikome dakako, „ne pada na pamet“, da traži od političara da položi zavet siromaštva, ali malo više duha Franje Asiškog, ipak ne bi škodilo politici. Dakle, političari valja da „nadmaše“ i ne precene materijalne vrednosti. To je jedini način da ne dođe do „moralnog gliba“ usred političkog delovanja.

Istovremeno, slažemo se sa stavom Maksa Vebera, da nema etike na svetu koja može da ignoriše realnost, u kojoj je postizanje dobrih ciljeva u brojnim slučajevima vezano uz prihvatanje moralno „sumnjivih“ sredstava.²⁰ Ipak, navešćemo i mišljenje Busenbauma koji u svome delu „*Medulla theologica moralis*“ iz 1668. godine, piše: „*Cum finis est licitus, eitam media sunt licita*“.²¹ Ova rečenica, istrgnuta iz konteksta, navodi nas na pogrešan zaključak. Zapravo, na zaključak koji politika i želi. Međutim, Busenbaum je želeo nešto drugo. Želeo je da postavi još teži zadatak ljudima: „Ako je cilj dopušten, onda moraju postojati i (neka) dopuštena sredstva za njegovo postizanje“.

Međutim, javlja se sledeći problem. Ta podela i prekid jedinstva moralnih načela i normi političkog morala, nije samo, blago kazano, problematična, nego i netačna. Podela je problematična, jer preti da izuzme političku etiku iz područja odgovornosti opšte važećih moralnih načela i zato što preti da na političku etiku suviše lako primeni manje stroga merila, a što drugim rečima znači da bi se moglo meriti „dvostrukim standardima“.

¹⁹ G. Kennan, *Realities of American Foreign Policy*, Norton, New York, 1966, p.48.

²⁰ Više o tome videti u: M. Veber, *Politika*.

²¹ „Ako je dopuštena svrha, dopuštena su i sredstva“.

Kao primer, „razvodnjavanja“ moralnih načela i moralne odgovornosti, navešćemo sledeće: Adolf Ajhman – „moralna propalica“. Jan Šapiro, u svojoj knjizi „The Moral Foundations of Politics“, navodi, da je Ajhman kao službenik srednjeg ranga u nacističkoj Nemačkoj, predstavljao primer poslušnosti jednoj tehnički legitimnoj vlasti, ali i da njegovo slanje hiljade i hiljade ljudi u nacističke koncentracione logore, ukazuje da mora postojati granica legitimiteta svake vlasti. Nakon toga, Šapiro izražava neku vrstu „negodovanja“, oko Ajhmanove smrti. Šapiro navodi, da su izraelski komandosi, kršeći međunarodno pravo, u Argentini uhvatili Ajhmana i doveli ga u Izrael, gde su mu sudili za zločine protiv čovečnosti i protiv Jevreja. Mnogi, navodi Šapiro, koji nisu ni „suzu pustili“ za Ajhmana, ipak su bili zabrinuti zbog načina njegovog hapšenja i osude. Šapiro navodi, da mu je suđeno u zemlji i pred sudom, koji nisu postojali kada je on počinio zločin, a zakon je, prema Šapirovu, bio skrojen tako da olakša njegovu osudu i pogubljenje. Prema njemu, ovi postupci su u suprotnosti sa idejom legitimne političke vlasti.²² A, prema njemu, ovo podrazumeva ilegalne istrage i otmice i *post hoc* donete zakone. Potom, on postavlja pitanje: „Ko treba da sudi i po kojim kriterijumima, da li su zakoni i postupci države koji traže našu poslušnost na visini svog zahteva?“²³

Dakle, idemo redom. Najpre, sasvim je poznato da nakon rata veliki broj nacističkih lidera, „bez iakvih problema“ nalaze utočište u Južnoj Americi, u Ajhmanovom slučaju u Argentini. Da li je moguće u moralnom smislu, najpre opravdati ovakvo, ne skrivanje, već pružanje utočišta zločincima? Šta „moralni svet“ radi u tom trenutku? Dalje, Šapiro navodi da mu je suđeno u zemlji koja nije postojala u trenutku vršenja zločina. To je tačno, ako zločin vezemo za teritoriju, ali ako ga vezemo za narod, šta se izmenilo činjenicom da Izrael, kao država, u tim trenucima nepostoji? Da li to čini zločin manjim, ili oprostivim? Navodi se, da mu je suđeno po zakonu koji je donet kasnije, dakle, po izvršenom zločinu. Tačno, a kako mu suditi, po propisima koji važe u nacističkoj Nemačkoj? Ti propisi su i doveli do toga. Da li to znači da Šapiro, u sukobu vrednosti prednost daje pravnoj sigurnosti, pa makar to bili i zločinci, nad pravdom? Da li pravda „pada“ pod naletom pozitivizma? Šta kad međunarodno pravo zataji?²⁴ Da li onda moralne norme imaju svoju „priliku“ ili su one „proste pratilje“ prava? Kako će „branitelji“ međunarodnog prava,

²² Za raspravu o Ajhmanovom tvrdenju da su njegovi postupci bili legitimni videti u: H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Penguin books, New York, 1963.

²³ Jan Shapiro, *The Moral Foundations of Politics*, Yale University, 2003, pp.11-12.

²⁴ Više o tome videti u: M. R. Amstutz, *International Ethics*, Maryland.

odbraniti činjenicu, da je Jozef Mengele, umro 1985. godine, kao slobodan čovek?²⁵ Da li to znači da su unutrašnja i međunarodna politika kvalitativno različite.²⁶ Neki realisti, na primer, dokazuju da su u „domaćem“ društvu mogući moralni sudovi zato što su obično kulturne i moralne vrednosti široko prihvaćene, dok je u globalnoj politici, u kojoj preovlađuju kulturni i moralni pluralizam, mogu samo mali broj moralnih sudova. Prema ovom shvatanju, dok „domaće“ društvo pruža bogat i sadržajan politički moral, međunarodno društvo pruža veoma ograničen moralni „repertoar“. Zaista, za neke realiste jedini moral, jeste moral koji unapređuje i štiti teritorijalnu bezbednost i ekonomsko blagostanje jedne države. Međutim, drugi teoretičari dokazuju, da su razlike između unutrašnje i međunarodne politike veoma preuveličane, i da moralne vrednosti imaju daleko značajniju ulogu u međunarodnom društvu, nego što to realisti priznaju.

2. „RANJENA SAVEST“ KAO OSOLONAC POLITIKE

Savest je za Hegela, „svetinja, koju bi bilo drskost dirnuti“.²⁷ Savest je „apsolutno ovlašćenje“, koje jedino zna šta je dobro, i samo dobro priznaje. Dakle, savest predstavlja moralnu osetljivost, jezgro vrednosti i subjektivnu odgovornost.²⁸ Istinska savest je, za Hegela, uverenje da se hoće ono „što je po sebi i za sebe dobro; ona stoga ima čvrsta načela; a ta načela njoj su za sebe objektivna određenja i dužnosti“.²⁹ Ona je važan činilac strukture i delovanja moralnog života. Zbog savesti osoba, ostaje „pogođena“ moralnošću, a moralni proces sa svoje strane ostaje označen

²⁵ Jozef Mengele umro je u leto 1985. godine u Brazilu, identitet njegovog tela potvrđen je poređenjem njegovog DNK sa DNK njegovog sina. Navedeno prema: William Curran, *The Forensic Investigation of the Death of Joseph Mengele*, NEJM, sv. 315, br. 17, 23. oktobar 1985, pp. 1071-1073.

²⁶ Mada se teoretičari, razilaze u svojim objašnjenjima tih razlika, jedno široko prihvaćeno poređenje shvata unutrašnju politiku kao hijerarhijski sistem, u kojem postoji suverena vlast koja donosi odluke, koje pogađaju celo društvo, a međunarodnu politiku kao nehijerarhijski sistem bez zajedničke vlasti, koja bi donosila i sprovođila odluke. Dakle, „domaće“ društvo je carstvo autoriteta, dok je međunarodno društvo carstvo anarhije. Imajući u vidu strukturalne razlike, između unutrašnje i međunarodne politike, neki teoretičari, dokazuju i da je politički moral domaće i međunarodne zajednice takođe kvalitativno različit.

²⁷ G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989, str. 329.

²⁸ O istorijskom razvoju pojma savesti videti više u: M. Perović, *Etika*, Grafomedija, Novi Sad, 2001, str. 476-488.

²⁹ G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 238.

delovanjem osobe. Moralna osetljivost je sedište moralnosti, a sud savesti je izvršitelj te osetljivosti. Savest možemo opisati sledećim rečima: to je aksiološka varijanta, psihološke savesti, čiji temelji imaju korene u neurofiziološkim procesima i čiji je vrhunac „formalizacija“ ljudskog života. Dalje, ona predstavlja i celokupno delovanje osobe, a ne samo funkcionalni vid (intelektualizam) ili etičku prirođenost (voluntarizam) ili legalističku primenu (legalizam). To je, kao mesto u kojem se moralne vrednosti prihvataju i usvajaju, siguran put do potpunog poštovanja među osobama.

Specifična uloga savesti se može posmatrati sa dva gledišta: maksimalističkog i minimalističkog.³⁰ Pravo delovanje savesti, smešteno je na jednakoj udaljenosti između „stvaranja“ i jednostavnog „odraza“. Savesti je mesto, gde se moralne vrednosti osobi „otkrivaju“ i gde dolazi do njihove primene, na konkretne prilike. Dakle, savest je nužno posredovanje moralnosti. Savest, ne uzrokuje moralnost, šta je dobro a šta zlo, jer ne kreira stvarnost. Ipak, njeno delovanje ne svodi se ni na jednostavno ponavljanje objektivnih vrednosti. Posredni zadatak savesti, konkretno se sastoji od uključivanja osobe u proces moralnosti.³¹

Savest je sedište moralnosti, jer je prostor „moralnog zova“. Uzvišenije dostojanstvo savesti, sastoji se u definisanju dobra ili zla pojedinca koji deluje na odgovoran način. Šta znači, delovati prema savesti? Savest je, prema M. Vidalu, „interiorizirana norma moralnosti“. Ona je norma, dakle, nužni izbor, da bi objektivne vrednosti dostigle, „nužni pol subjektivnog zauzimanja“. Ako ne dođe do intervencije savesti, ne može se u punom smislu govoriti o moralnosti. Normativna savest nije autonomna, zato je „interiorizirana“. Savest, ne stvara moralnost, već ima ulogu posredovanja između objektivne vrednosti i situacije. „U dubini savesti čovek otkriva zakon koji on sam sebi ne daje“.³² To bi značilo, da možemo da apelujemo, da savest nešto promeni u životnoj situaciji, jer je ona konačna moralna instanca, i ima poslednju obavezujuću snagu. Obavezujući

³⁰ Maksimalističko tumačenje, posmatra savest kao čovekovu sposobnost koja stvara moralne vrednosti. Prema tom objašnjenju, osoba bi se smestila „iznad dobra i zla“, te bi sačinjavala instancu, koja bi prosuđivala, ili čak određivala, šta je dobro a šta zlo. Ta maksimalistička forma je posledica pogrešnog tumačenja autonomije, to je zapravo, učinak „opijenosti slobodom“. Minimalističko tumačenje, svodi delovanje savesti na čist odraz ili ponavljanje objektivnog poretka. Za minimaliste, savest je nešto „opasno“ te dakle, njena uloga mora biti ograničena na „poslušnost“ objektivnom moralnom poretku.

³¹ Osoba u taj proces ulazi: nastojeći za sebe zadobiti objektivne moralne vrednosti, integrišući konkretnu ličnu situaciju u objektivnu vrednost i uključujući osobu, u poredak delovanja doslednog prikladnoj vrednosti, obavezujući, ili povezujući osobu s otkrivenom vrednošću.

³² M. Vidal, *Kršćanska etika*, str. 100.

značaj savesti, jači je po snazi od obavezujuće snage pravne norme.³³ Da bi savest dostigla nivo poslednje instance „etičkog glasa“ mora da se ispunite tri uslova:

– Ispravnost, suprotnost bi bila „poročna savest“. Ispravna savest, je ona kojom osoba deluje verodostojno. Verodostojnost se objavljuje u doslednom obliku delovanja, odnosno u iskrenom traženju istine. Izobličene ispravne savesti, događa se na razne načine: zbog ravnodušnosti u traženju istine i dobra, zbog neprestanog kršenja „glasa“ vlastite savesti. Na taj način „savest zbog grešne navike pomalo postaje slepa“;³⁴

– Istinitost, suprotnost bi bila „savladivo pogrešna savest“. Istinita savest, deluje u skladu s objektivnom moralnom istinom. U tom slučaju, postoji neko prilagođavanje između lične istine (ispravnost) i objektivne istine (istina). Savest, nije „konstitutivni izvor“ moralnosti, već ona „primenjuje“ moralnost. Zbog toga se mora prilagoditi objektivnoj istini. Ispravnost savesti, ima neku uobičajnu dinamičnost u traženju objektivne istine i

– Sigurnost, suprotnost bi bila „dvoumna savest“. Savest, mora delovati sa sigurnošću.

Prepoznati samostalnost političkog ponašanja i umeća, ne znači negirati njihovu povezanost sa savešću. Ako su politička opredeljenja moralno neutralna u strogo političkom okviru, ona to više nisu u širim okvirima sveukupnog ostvarenja čoveka. Država ne može da prizna savest u njenom vlastitom obliku, odnosno kao „subjektivno znanje“. Ovo je razumljivo, jer ni u nauci ne važi „subjektivno mnjenje, uveravanje i pozivanje na subjektivno mnjenje“.³⁵

Započinjemo posmatranje ranjena savesti, Hitlerovim rečima: „Oslobađam ljude prisile duha koja je postala samom sebi svrha; oslobađam ih od prljavog i ponižavajućeg mučenja samih sebe utvarom što se naziva savešću i moralom, kao što ih oslobađam i zahtevnosti slobode i lične samostalnosti kojoj samo mali broj ljudi može biti dorastao“.³⁶ Da bi nakon njega Herman Gering izjavio: „Nemam savest! Moja se savest zove Adolf Hitler“.³⁷ A, ako izgubimo savest, ili pustimo da ona dela „ranjena“, onda nam nepreostaje ništa drugo, no da navedemo da je za ljude bez

³³ Više o obavezujućoj snazi pravne norme videti u: R. D. Lukić, *Obavezujuća snaga pravne norme i problem objektivnog prava*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1995, i M. Trajković, *Pravo kao sistem kod Radomira D. Lukića*, Magistarska teza odbranjena na Pravnom fakultetu u Novom Sadu, Novi Sad, 2005.

³⁴ M. Vidal, *Kršćanska etika*, str. 105.

³⁵ G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 239.

³⁶ Citirano prema: V. Zsifkovits, *Politik one Moral?*, 41.

³⁷ V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral?*, 41.

savesti ostalo da kažu: „Heil Hitler“, i da im to znači „Naše izbavljenje je u Hitleru“. Mada ovo nije neobično i neočekivano, jer izvor zla uopšte leži u misteriji, odnosno u spekulativnom pojmu slobode.³⁸ Dakle, degradacija u koju je utonula pravna nauka i filozofija, pojavila se u tim godinama pred svetom, najpre kao najindiferentniji događaj, kao nešto što se dešava samo u „dokonom školskom brbljanju“, a ostvarilo se kao društveni nazor u svom najstrašnijem obliku. Sasvim je moguće da se ovo i ovakvo delovanje nauke, odnosno njena degradacija „osveti“ i njenom tvorcu.³⁹

Savest ne dolazi čoveku spolja. Jer, kako bi on mogao sud drugih da izrekne nad samim sobom, ako ne bi mogao da uvidi da je dostojan kazne. Dakle, ako u sebi ne bi imao od suda drugih nezavisno, urođeno merilo, onoga što je pravo i nepravo. Takvo merilo razlikovanja između prava i neprava, onog što se sme i onog što se ne sme, čovek zaista ima u svom egoizmu. Volja, čak, zločinca da su njegov život i svojina sveti, u suprotnosti sa njegovim vlastitim postupkom prema drugima, unutarnja je osnova savesti, svesti o pravu i nepravu. Samo zato što svako zna iz vlastitog iskustva šta je bol, može imati savesti o bolovima koji su pričinjeni drugima. Sigurno je to najdublja pretpostavka savesti. Ali, ipak ne jedina. Jer od vlastitog bola ka bolu drugog vodi most, samo tada kad osećanja drugog ponovo „odjekuju“ u mojoj duši. Dakako, čak ni čovek koji uopšte nema sposobnosti osećajnog podržavanja, neće biti potpuno bez savesti. Jer, premda se ne može vaspitati u jednom višem etičkom smislu, on

³⁸ Više o tome videti u. G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 244.

³⁹ Đorđo Del Vekio, je 1921. godine postao jedini profesor Univerziteta u Rimu koji je imao člansku kartu fašista. On se čak pridružio i poznatom maršu fašista na Rim (*antemarcia*). Ubrzo, nakon toga dobio je dužnost sekretara sindikata fašista – fašističkog sindikata profesora Univerziteta u Rimu, člana Direktorijuma fašističkog kružoka u Rimu i Direktora federalnog Rima. U tom vremenu čak je bio i učesnik u akcijama fašističke milicije (MVSN), što mu je ubrzo donelo i titulu konzula. Godine 1925. postaje rektor Univerziteta u Rimu. Lični uspon Del Vekija, prekinut je 1938. godine, kada je rektorat rimskog Univerziteta 25. oktobra 1938. godine uputio Del Vekiju pismeno u kome ga obaveštava o njegovoj suspenziji, i to zbog „njegovog jevrejskog porekla“, a već 14. decembra iste godine otpušta ga na osnovu rasističke odredbe o „odbrani čistote italijanske rase“. Na osnovu odluke ministarstva nacionalnog obrazovanja je ubrzo udaljen, uz obrazloženje da „ne pripada arijevske rasi“ i da zbog toga više ne može da bude njegov predsednik, ni njegov član. Kada je Rim oslobođen od nacista, Del Vekio je ponovo vraćen u nastavu na svoju katedru pri Rimskom univerzitetu – pismom G. Rudera od 4. avgusta 1944. godine, ministra za javne poslove – na kojoj je od 4. septembra i zvanično započeo sa držanjem predavanja iz pravne filozofije. Međutim, Ministarstvo za javne poslove je već 18. septembra iste godine ponovo izdalo naredbu za Del Vekijevu suspenziju, i to zbog njegovog učestvovanja u političkom i javnom životu fašističke Italije. Del Vekio se 1947. godine ponovo po treći put vraća svojoj profesorskoj aktivnosti. Videti u: D. M. Mitrović, *Država, pravo, pravda*, *pravnici*, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd, 2009, str. 301-312.

se, bar, neće moći osloboditi uticaja vrednovanja koje ga okružuje; on će znati i osećati kako ova okolina sudi o njegovom činjenju, kada dopre do njenog znanja. A to se mora uzeti u obzir u slučajevima, kad nam savest prigovara zbog radnje ili propusta koji se odnose na nas same. Tada savest, na primer za Fojerbaha, liči na „razgnevljeni duh“, ili „senku“ nekog nagona, koji jedan drugi, jači nagon hoće da potisne i nasilno uništi.

Da li je došlo vreme, u kome se ostvaruje, poslednji „najzamršeniji“ oblik zla? Oblik kojim se zlo pretvara u dobro, a dobro u zlo, kojim svest sebe zna kao ovu moć, a zato kao apsolutnu – odnosno, prema Hegelu, kao „najviši vrhunac subjektiviteta u moralnom stajalištu“. Zapravo, u obliku u kojem „cveta zlo u naše vreme, i to s pomoću filozofije, tj. plitkosti misli, koja je jedan duboki pojam premestila u taj lik, prisvojivši ime filozofije, isto tako kao što je zlo prisvojilo ime dobra“.⁴⁰ Da li se danas dešava, relativizacija morala i istorije?⁴¹ Jedan, od „glavnih likova“ tog subjektiviteta je, prema Hegelu, „licemerje“.⁴² On navodi, da „zlo i delovati sa zlom savešću još nije licemerje“.⁴³ Ali, iz aspekta politike, davanje „uzvišenih“ imena ratnim akcijama, bombardovanju civilnih objekata, sigurno jeste licemerje. Ubijanje nevinih ljudi uz „plemenite uzvike“, zar to nije moralno licemerje? Da li će doći vreme, u koje će postati važnim pitanje, da li je neki postupak samo utoliko zao, ukoliko se dešava sa zlom savešću? Prema Hegelu, Paskal izvlači valjan zaključak: „Svi će biti prokleti, ovi polugrešnici, koji prema vrlini imaju još neku ljubav. Ali, oni opštepoznati grešnici, okoreli grešnici, grešnici bez primese, potpuni i savršeni, te pakao više nema, oni su prevarili đavola time što se potpuno predaju“.⁴⁴ Nije li moguće, politiku odrediti kao licemerje? Kvalifikovanje zla kao licemerja, ima za osnov postupak koji je sam po sebi prestup, opačina i zločin, a onaj koji ih izvršava to sa pouzdanjem zna, ali ne prikazuje ih kao takve, već kao akte pobožnosti i pravičnosti. Ovakva politička „predstava“ može ići dalje, i zlu volju predstaviti kao privid dobrog.⁴⁵

⁴⁰ G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 248-249.

⁴¹ O moralnom relativizmu videti više u: M. Trajković, *Moralni relativizam u anglo-američkoj jurisprudenciji*, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Nišu, Niš, 2007, str. 143-157, R. A. Posner, *The problematics of Moral and Legal Theory*, R. A. Posner, *The Ethical and Political Basic of the Efficiency Norm in Common Law Adjudication*, *Hofstra Law review*, vol. 8, 1980.

⁴² G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 249.

⁴³ G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava* str. 250.

⁴⁴ Navedeno prema: G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, 249. Iako u knjizi stoji da se prva rečenica ne slaže sa originalom.

⁴⁵ Posete članova Crvenog krsta getu u Varšavi, tokom Drugog svetskog rata.

„Finiji oblik“, politike, odnosno licemerja koje je sada politika primila jeste „probabilizam“⁴⁶, koji sadrži to da se neki prestup, nastoji da predoči kao nešto dobro za vlastitu savest.⁴⁷ A ono se može pojaviti, samo tamo gde je ono moralno i dobro određeno nekim spoljnim autoritetom, kako je uobičajno u politici.⁴⁸ Ako posmatramo nacističku Nemačku, i delovanje ne vrha državne vlasti, već nižih državnih činovnika dolazimo do sledećeg zaključka: da su oni delali iz uverenja, da mnogi od njih nisu ispoljavali ni najmanju sumnju u državne akcije prema Jevrejima. Ali, zapitajmo se koliko njih je počinilo najgora bezakonja i svireposti, a da su baš polazili od ličnog uverenja? Tako više nema zločina, to se i danas dešava sa relativizovanjem morala. Tada više nema poroka. Tada nema razumnog suda o doborim i zlim, časnim i podlim odlukama, ludost tada ima ista prava kao i um, ili bolje rečeno, um tada uopšte nema prava, nema ugleda, njegov je „glas“ besmislica. Zapravo je suprotno. Sledimo li sledeće pravilo, uverićemo se u ispravnost ovoga. Ranije se govorilo, *humanum et morale convertuntur*, odnosno, ono što je uistinu ljudsko, ujedno je i moralno. Svaki ljudski čin, ako je svestan i voljan, ujedno je *in concreto* i moralan ili dobar ili zao.

3. POLITIKA DOSTOJNA ČOVEKA

Politika se često smatrala mestom dvoličnosti, laži, prevare i drugih poroka, koji se protive otvorenom delovanju moralne osobe. Politika se smatrala, zaista potpuno suprotnom od etike, te shodno tome nemoralnom delatnošću.

Stanovišta, koja zbog etičkog integralizma, odbacuju politiku, mogu se razvrstati u četiri grupe:

– građansko odbijanje, koje proizlazi iz suženog individualističkog i farizejskog poimanja morala: smatra se da je politika „prljava intriga“ u kojoj političari nužno moraju posrnuti u zajedno sa svojim nemoralnim načelima;⁴⁹

– anarhističko odbijanje, koje se rađa iz nepoverenja spram svakog oblika moći;

⁴⁶ O pojmu „probabilizma“ videti više u: G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 250-251.

⁴⁷ Više o tome u: G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 264.

⁴⁸ Valja pogledati situaciju položaja autoriteta unutar političkih partija, i određenja zla i dobra od strane vodstva partije.

⁴⁹ Videti: J. P. Sartre, *Dirty hands in No Exit and Three Other Plays*, trans. Lions Abes, Vintage Books, New York, 1955

– marksističko odbijanje, prema kojem politička ustrojstva pripadaju otuđenoj fazi čovečanstva i

– teološko odbijanje, prema kome hrišćanin živi politički život prema onoj „to ne možeš činiti, a moraš“.

Politički realizam i moralni integralizam, slažu se u jednoj stvari: u uverenju da su etika i politika nepomirljive. Međutim, osnove su suprotne: dok se moralni integralizam odlučuje za etiku, politički realizam, radije žrtvuje moralna načela u korist političkih interesa. Istorija političkog delovanja i nauke, puna je realista i realizma. Najglasniji teoretičar političkog realizma je Makijaveli.

Bilo je mnogo pokušaja za pomirenjem etike i politike. Među ostalim, priseti ćemo se sledećih pokušaja sinteze:

– moralizacija vladara, koja polazi od pretpostavke da će se moralizirati glavni subjekt vlasti, ili da će čitav politički sistem biti moralizovan⁵⁰;

– moralizacija politike pomoću nadziranja religije;

– moralizacija političkih ustrojstava pomoću sistema samokontrole u samim tim ustrojstvima – podela vlasti, učestvovanje naroda, zakon kao oblik prema kome će se oblikovati država;

– prečutna moralizacija iz XVI i XVII veka: taj pristup prihvata dijalog s Makijavelijem, prihvatajući realističku postavku politike, ali smatra da će je prevladati ako uveri ljude u političku vrednost moralnosti, u njenu pragmatičnu ulogu i

– građanska i farizejska moralizacija, koja se sastoji u prilagođavanju moralne svesti, odnosno moralnu svest treba kazuistički prilagoditi, kako bi odabrani način delovanja u isto vreme udovoljio i političkim i etičkim zahtevima. Jer, ako smo „široke ruke“ i u isto vreme ponešto nepošteni, uvek se može doći od određenog „kompromisa“ koji će umiriti savest.

Prepoznati samostalnost političkog ponašanja, ne znači negirati njegovu povezanost s područjem etike. Ako bi politička opredeljenja bila moralno neutralna u strogo političkom okviru, ona to više nisu u širim okvirima sveukupnog ostvarenja čoveka. Uključivanje politike u područje ljudske delatnosti, smatralo se uzrokom nastanka moralne dimenzije na području politike. Kao ljudsko delovanje, politika usvaja celu dimenziju vrednosti osobe. Ona bi trebalo da pripada, ne samo sferi sredstava, već i sferi svrhe. Odgovornost u političkom delovanju, jeste izraz moralnosti, tako shvaćene, pojedinca kao subjekta. U uskom odnosu s onim što smo dosada rekli, postoje još neka razmišljanja, koja su

⁵⁰ Setimo se Platonovih odlazaka na Sirakuzu.

usmerena prema aksiologiji. Politika je uvrštena u vrednosni sistem, koji upravlja životom ljudi. Bilo je pokušaja, da se odnos politike i etike opravda pomoću cilja koji opravdava politička zajednica. Ako se politička moć opravdava postizanjem nekog dobra, onda je baš postizanje toga dobra, ono što nužno povezuje etiku i politiku. Tomisti su u svom razmišljanju išli tim putem, i smatrali su, da je to dobro, prema kojem mora težiti svaka istinska politika, opšte dobro. Neki, poput Maritaina, ne odbacujući opšte dobro, naglašavaju vrednost osobe kao merilo koje opravdava politički moral. Aranguren, je ocenio moralnu dimenziju politike kao „konstitutivnu problematičnost, koja se dramatično proživljava“.⁵¹ Taj dramatični pristup, znači potvrdu mučne spojivosti, uvek sporne i problematične etike i politike, koja se zasniva na napetosti šireg značaja, na napetosti moralnog života kao moralne borbe, koja je „stalno prisutni zadatak, a ne zamrznuta u svom stanju savršenstva“.⁵² Za K. Ahelosa, etika nalazi svoje korene i u politici: „tako svaka politika rađa neku etiku, te se međusobno isprepliću i pretpostavljaju“.⁵³ Prema njemu, nema više potrebe, dokazivati isprepletanost politike i etike. Uloga etike jeste u „problematizovanju“ politike.

ZAKLJUČAK

Da se ne dogodi sa politikom, ono što je 279. godine rabin Ben Napaha, rekao za doba posle uništenja Hrama u Jerusalimu: „Od dana, kad je razoreno svetište, proročki je dar oduzet prorocima i dat ludama i deci“.⁵⁴ Kako ovo sprečiti? Da li da isključimo savest, ili da joj se predamo? Da li da licemerje iz svakodnevnog života bude oslonac, i sasvim „normalna stvar“ za politiku? Danas su приметna relativizovanja svih vrednosti i „rastakanja“ svega što čini život vrednim. Vrlo često, politika služi ostvarenju takvih namera. To ne znači, da kao Toro u svom „Valdenu“ napustimo ovo društvo, već da nametnemo obavezu čuvanja vrednosti. Kakva je politika kada joj je oslonac „ranjena“ savest? Takva, da nas vodi do novih društvenih potresa, koji ostavljaju isuviše rana. Ako je politika nešto što je ugrađeno u čoveku i neraskidivo vezana za njega, onda mi osim što „održavamo“ tu „vezu“ imamo i obavezu da je oplemenimo i osvetlimo „etičkim zracima“, koji će probiti „koprenu“ koja stalno boravi

⁵¹ J. L. L. Aranguren, *Etica y Política*, Madrid, 1968, p. 63-111.

⁵² J. L. L. Aranguren, *Etica y Política*, Madrid, 1968, p. 103-104.

⁵³ K. Axelos, *Hacia una etica problemática*, Madrid, 1972.

⁵⁴ Navedno prema: V. Zsifkovits, *Politik ohne Moral?*, 121.

na očima politike. Dakle, neophodno je „izgraditi“ moralno uporište politike. I na kraju, slažemo se sa Tomom Akvinskim u pogledu pitanja sreće, i to proširujemo na područje politike, koju je moguće ostvariti ne u nastojanju čoveka da raspoláže sa onom moći koju ima Bog, već sa nastojanjem da čovek ostvari ideju dobrote.⁵⁵

⁵⁵ T. Aquinas, *Summa theologiae*, Marieti, Roma, I-II,2,4.

*Marko Trajković, Ph.D., Assistant Professor
Faculty of Law Niš*

The Morality in the Purposeless Politics

Abstract

Nowadays it is easy to notice how all the real values are made relative and all that makes life worth living is “squandered”. It is quite often that politics serves the realization of these intentions. What kind of politics is that having the “wounded” conscience as a support? It is such a politics that it takes us towards the new social break downs leaving so many harms. If the politics is something permanently tied to a man, then aside from “having and keeping” the “relation”, we are obliged to ennoble it, to enlighten it with the “ethical rays” that would break through the “veil” that is covering the eyes of politics. That brings about the need of realizing the possible relation between morality and politics by strengthening the position of conscience in political activity. At the same time, it is good to get rid of the possibility of having the “wounded” conscience as the support for the political activity. We agree with Thomas Aquinas as far as happiness is concerned. We can realize happiness not by striving for the power such as God has, but by striving to realize the idea of goodness. It is the only way to make politics worthy of man.

Key words: morality, politics, conscience, evil, man