

УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ У НИШУ



Мс Мње М Наранчић

**Владавина права као систем правно- моралних
вредности—правно- теоријски аспект**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Текст ове докторске дисертације ставља се на увид јавности,
у складу са чланом 30, став 8. Закона о високом образовању
("Сл. Гласник РС", бр. 76/2005, 100/2007-аутентично тумачење, 97/2008, 44/2010, 93/2012,
89/2013 и 99/2014)

НАПОМЕНА О АУТОРСКИМ ПРАВИМА:

Овај текст сматра се рукописом и само се саопштава јавности (члан 7. Закона о ауторским
и сродним правима, "Сл. гласник РС", бр. 104/2009, 99/2011 и 119/2012).

**Ниједан део ове докторске дисертације не сме се користити ни у какве сврхе,
осим за упознавање са њеним садржајем пре одбране дисертације**

Ниш 2019.



УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ У НИШУ



Мс Мње Наранчић

**Владавина права као систем правно- моралних
вредности—правно- теориј ски аспект**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈ А

Ментор

Др Марко С Трајковић, редовни професор
Правног факултета Универзитета у Нишу

НИШ 2019.



UNIVERSITY OF NIŠ
FACULTY OF LAW NIŠ



Mirjana M. Narančić

**The rule of law as a system of legal- moral
values – the legal-theoretical aspect**

DOCTORAL DISSERTATION

Mentor
Professor Dr. Mirko S. Trajković
Faculty of Law University of Niš

Niš, 2019.

ИНФОРМАЦИЈЕ О МЕНТОРУ И ЧЛАНОВИМА КОМИСИЈЕ

Ментор:

др Марко С Трајковић, редовни професор
Правног факултета Универзитета у Нишу

Чланови комисије:

Др Драган Митровић, редовни професор у пензији и
Правног факултета Универзитета у Београду

Др Славиша Ковачевић, ванредни професор
Правног факултета Универзитета у Нишу

Датум одбране:

Подаци о докторској дисертацији

Ментор: проф др Марко Трајковић, редовни професор Правног факултета у Нишу,
Универзитета у Нишу

Наслов: Владавина права као систем правно-моралних вредности – правно-теоријски
аспект

Резиме:

У овој докторској дисертацији обрађује се појавни облик и морално вредносни смисао владавине права. Основну идеју у раду представља очигледна чињеница да је владавина права једна променљива категорија. Управо овом чињеницом се може објаснити њен убрзан преображај, при чему није дошло до усавршавања идеје владавине права, већ је дошло до конфликта између универзалног, формалног и рационалног импулса са једне стране и супростављене тенденције успостављања апсолутног суверенитета државе са друге стране. Са етичког становишта постоји жеља за успостављањем правне једнакости на све групе у друштву, док се идеолошке димензије успостављају на тврдњи да је остварена формална једнакост у друштву, које раздиру класне поделе. Постоје државе чије функционисање није засновано на владавини права, већ на успостављању ауторитативног поретка, у којем све одлуке доноси носилац суверенитета, оличене у једној личности. Циљ истраживања је да се прикаже развој владавине права кроз морално појавни и вредносни карактер, као и сам ток преображаја. Имајући у виду да је моралност у различитим појавним облицима, схваћена сасвим другачије, у зависности од владајуће класе, самим тим је и идејни преображај као и појавни облици имају неку вредност, која је у више случајева пренаглашена. Морал увек носи вредност, која у сваком човеку буди унутрашњи немир и могућност да се одлучује између добра са једне стране и зла са друге стране. Његова вредност је у томе што прихватањем добра као највеће вредности, човек се увелико дистанцира од свих недаћа које намеће живот и тиме доказује да је он пре свега једно свесно и креативно биће према свету, другим људима и према самом себи. Према Херберту Харту постоје четири битна повезана својства која морал одвајају од правних

норми и свих осталих облика друштвених норми, и то су: 1. Важност, 2. Не могућност свесне промене, 3. Волунтаристички карактер моралних прекршаја и 4. Форма моралног притиска. Важност је садржана у чиници да се „морални стандарди одржавају упркос силини снажних осећања које обуздавају и по цени жртвовања личног интереса”¹. Иста је садржана у форми социјалног притиска који се врши не само да би се постигла усклађеност понашања појединаца, већ и да се морални стандарди проучавају и преносе на све чланове друштва. Сматрамо да када морални стандарди не би били прихваћени од стране друштва, дошло би до озбиљних промена појединаца у свакодневном животу. Правне норме се могу покlopити са моралним нормама тиме „што се њима захтева или забрањује исто понашање”². Код не могућности свесне промене, правни систем може да уведе нове правне норме, при чему се старе норме могу променити или укинути свесном одлуком. Код моралних норми не могу настати, мењати се, или бити понишгени на овај начин. Сматрамо да моралне норме, принципи или стандарди не могу се сматрати попут закона, где се свака норма може променити, јер морална норма није створена слободним избором сваког појединца у друштву. Ако је неко лице повредило моралну норму, треба да докаже да је то учинило ненамерно, упркос свим мерама опреза које су му стајале на располагању. Овде се морална осуда искључује, зато што је то лице учинило све оно што је могло да би спречило неадекватно понашање. Посебно се води рачуна да је недозвољена радња извршена из непажње и без предумишљаја, без физичке и менталне способности. У овим случајевима сваки појединац биће ослобођен било какве одговорности. Форма притиска по питању морала се испољава у „апеловању на поштовање норми”, као и подсећањем на морални карактер дела на које се мисли, и у испуњавању моралних захтева које се очекују од сваког појединца. Морал представља одређену праксу исправног понашања. За разлику од морала, етика се дефинише као одређена теорија исправног понашања, скуп правила и критеријума којима се одређује које је понашање добро, а које је лоше, како за себе тако и за заједницу. Код моралне свести, појединци почивају на одређеној аутономији, и то пре свега свести о личној и властитој одговорности за своје поступке, као и односу према другим људима, као и друштву у целини. Сматрамо да је од велике важности, како човек прихвата своје моралне обавезе, јер само свесно биће може да

¹ Х Харт, *Пјам права*, ЦИД Подгорица, 1994, 213

² Ibid, 214

раздвоји са једне стране, норме које намеће друштвени поредак и са друге стране, трагање за својим властитим идентитетом као људским бићем који је саставни део природе, јер „морална свест је свест о ономе што човек треба да чини, да би био човек. Ово „треба да” има два често супростављена садржаја: један који проистиче из прихватања постојећег система друштвених норми и други који је усмерен на властито трагање за условима и садржајима живота”³. Из ове корелације проистиче један узajамни однос којег називамо поштовање другог. Кант истиче да човек није само средство другог човека, већ и циљ. Он проналази бит морала у свести о дужности, а сама дужност је облик поштовања моралног закона. У самој основи моралне свести је свест о властитим дужностима као услови деловања. У моралу као друштвено важећем систему дужности и врлина, постоји стални сукоб који се одвија на релацијама између друштвене присиле и личне савести. На основу испитивања моралних свести кроз проучавање етичких теорија може се доћи до закључка о основном смислу моралности преко норми највишег добра. Етика највишег добра одређује бит морала као тежњу за срећом (еудајмонизам), као деловање усмерено ка усаглашавању личних интереса са општим (утилитаризам), као свест о дужности (Кантова етика), као усавршавање личности (перфекционизам). Сва противуречја етике највишег добра решава деонтолошка етика. Она се заснива на становишту да је највиши принцип моралног живота- „праведност” и „промишљена рационалност”. Теоријски значај овог рада би се састојао у објашњењу метаморфозе и преображаја владавине права кроз морално вредносну димензију и аксиолошки приступ проналажења појавних облика. Практичан рад би се састојао у приказивању узрока, механизма, последица и мера урушавања постулата заштите и владавине права као и слобода свих људи кроз хуманистичке и слободарске идеје у друштву. Лична срећа има несумњиву вредност, али уколико је подредимо добру заједнице и слободи домовине, она још више добија на значају, јер се срећа некада не може непосредно остварити. У моралне категорије се налазе: морални суд, поступак, карактер, савест, обавеза, правило вредности и хијерархија вредности. У оквиру наведених категорија можемо извршити поделу на две основне групе испољавања морала и то: субјективна страна (осећај обавезности, дужности) и објективна страна, где појединац доживљава и осећа да вредност и важење не зависи само од индивидуалног признавања или непризнавања (добро-зло, треба-не треба, исправно-

³ М Животић, *Аксиологија*, Загреб, 1986, 47

неисправно), при чему можемо рећи да основа морала није религија, већ хуманизам тј. схватање о човеку и његовој природи. Добро у људски живот није унео неко споља, већ се оно као могућност налази у самој људској природи.

Научна област: Правно-теоријска изборна листа 1 и 2

Кључне речи: Владавина права, дискриминација, једнакост, морална вредност, декларација, правне вредности

УДК број и класификациона ознака за дату научну област: 342.7:355.01

CERIF класификација: C115

Тип лиценце Креативне заједнице: CC BY-NC-ND

Information about doctoral dissertation

Mentor: Professor Dr. Marko S. Trajković, Faculty of Law, University of Niš

Title: The rule of law as a system of legal-moral values – the legal-theoretical aspect

Summary:

In this doctoral dissertation initial base and moral meaning of the rule of law is explained. Based on the idea in this work that appears is fact that the rule of law is variable issue. However, with this fact can be explained his transformation, but not to the improvement of the rule of law as result. This was lead to his end in ethical, the rule of law and ideas meaning. This end can be visible at least in the leading west countries, although there are also countries without insufficient elementary level of the rule of law. Purpose of this investigation is to show development of the rule of law through mode of moral values and transformation. Considering that morality has appeared differently during history and according to leading classes, values had something overestimated. Moral has always some value that allow every individual to choose between good and wrong. His variability can be viewed in fact that moral acceptance distinguished people's life from troubles and shows human as creative to environment and other humans. Moral is defined as determined behavior, practice and well being useful for society. In morals conscience individuals are based on certain autonomy caused by personal responsibility for their acts in society and environment. This "need to" had two opposite contents: one that coming from acceptance of existing system of social of society and second that is tuned to personal searching for condition and content of life (Žvotić Mladin). From this correlation is provided one of interactive relation called respect to other. Can't noted that human is not only tool for other humans even a goal. He was found a key of moral in the meaning of responsibility and this itself is a manner of respect of morals law. In the base of the moral we can found need for our responsibility as a condition for acting. Moral as a conformed system society has a constant discrepancy between society norms and personal conscience. Based on the research of morals conscience through this theory can be found base of moral as a highest goods. Ethic of highest goods determines key of moral as a intention of happy (eudajmonizam) as performing leading to consensus personal interests with common (utilitarian), as duty conscience (Cant's ethic), as personal development (perfection). All contradictions of ethic highest good solves deontologic ethics. This can be based on fact that highest principle of morals life "righteousness" and "meaning of rationality". Theoretic contribution of this work can contains in explanation of the metamorphosis and transformation of law through morals dimensions of the rule of law and actions approach of finding initial forms. Practical work will be done by showing causes, mechanisms and measure of degrading of postulate of protection and law as such as freedom of all peoples through humanistic and liberty ideas in the society. Personal happiness has a significant values, but if this is underlined for common society and country liberty then this are coming more important, because sometimes can not be obtained. In the moral 's category can be found: morals court, procedure, conscience, obligation, rule of value and hierarchy of value. Based on those categories, following dividing to two base groups can be

found: subjective (sense of duty) and objective where individual found that value was not defined only from recognition or not recognition (good-bad, should be-not should be, right-not right) and we can say that base of moral is not religion but humanity, i. e. knowledge about human and his nature. Good in the humans life did not came outside, it is already in the human nature.

Science Subscientific field: Legal and Theoretical – Electors list 1 and 2

Key words: The rule of law discrimination, equality, moral's value, declaration, laws value.

UDK number and classification on scientific field: 342.7:355.01

CERIF classification: C115

Creative commons License Type: CC BY-NC-ND

Фалк: Мислиш ли да су људи створени ради држава? Или да државе постоје ради људи?

Ернст: Игледа да многи желе да тврде оно прво. Али ово друго је вероватно истинитије.

Лесинг

С А Д Р Ж А Ј:

Увод	14
Поглавље 1: Однос моралних вредности и права	19
Поглавље 2: Смисао владавине права	79
Поглавље 3: Аксиолошка „основа” владавине права	94
Поглавље 4: Хуманост и владавине права	122
Поглавље 5: Савремени изазови који стоје пред идејом владавине права	151
Поглавље 6: Политичка моћ и владавине права	161
Поглавље 7: Закључна разматрања	182
Литература	189
Попис остале истраживачке грађе	195
Интернет извори	197
Сажетак и кључне речи	198
Su mma ry and key wor ds	200
Биографија аутора	202
Изјава о ауторству	203

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторске дисертације.....	204
Изјава о коришћењу.....	205
Прилог 2. Обликовање докторске дисертације.....	206
Прилог 3. Предаја докторске дисертације.....	208

Увод:

Основну идеју у раду представља очигледна чињеница да је владавина права једна променљива творевина која мења свој појавни облик и карактер протоком времена. Као прво је потребно да се одреди морал као систем норми, кој и се налази упоредо са правом, и друго питање је колики треба да буде утицај и примена морала на право, и шта треба тачно унети из морала у право. Ако знамо да је владавина права један систем моралних и правних вредности, који су дефинисани кроз систем правних норми. Основа овог рада сачињава идеју интегралистичког јединства правне и моралне вредности унутар саме правне норме, затим кроз даље испитивање основе правног система као аксиолошке категорије, улазимо у многобројне изазове које нам се намећу кроз објашњења и тумачења владавине права. Ови изазови нису новост и проблем настаје баш због тог зачараног круга у коме се правни систем налази. Овим радом желимо да постигнемо да правна норма као друштвена категорија са свим својим обележјима постане аксиолошка категорија („право је прикладност требања и бивства“)⁴. Право у фокалном значењу представља „пуну конкретизацију само ако сваки од саставних термина представља пуну конкретизацију“⁵. Ако узмемо пример обичај, сматрамо да нико не „ствара“ обичај као појединац, већ се захтеви практичног разума код људи не стварају него „откривају“, и тиме добијају један нови смисао тумачења права. Ако кренемо од идеје социолога Никласа Лумана, посебно у делу „Друштвени системи“, можемо да се најбоље упознамо са свим општим појмовима у оквиру теорије система. Сам појам система је настао као резултат интердисциплинарног изучавања феномена, у циљу уједињења научних дисциплина. Смисао је такав да се најпре формулишу и задају основни аналитички појмови који се неминовно примењују у различитим дисциплинама. То су, пре свега, појмови отвореног и затвореног система, интердепенције, изолације и интеракције, централизације и децентрализације. У делу „Друштвени системи“, Луман проширује листу основних појмова и аналитички саглеђује и обрађује и следеће појмове и то: смисао, време, догађај, елемент, однос, комплексност, контингенцију, делање, комуникацију, систем, околину, свет, очекивање, структуру, интеракцију, противречност, сукоб. У систему владавине права неопходно да укажемо на

⁴ А Кауфман, *Analogie und „Natur der Sache“*. *Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus*, 1982, 57.

⁵ Ц Финис, *Природно право*, ЦИД Подгорица, 2005, 288

аксиолошку димензија, јер систем правних норми није како се наизглед чини, једна логичка усклађена перфектна средина, већ је пуна аутономије која својим функционисањем неминовно доводи до застоја, касније паралисана и на самом крају и краха. Очигледно је да у систем права је потребно унети одређену категорију тзв. „слободног права”, о коме су говорили и Еуген Ерлих и Херман Канторович. У данашње време Роланд Дворкин појам слободног права најбоље рефлектује у ситуацијама које назива „*hard cases*”, при чему је судији неопходна сва логика изнад сфере рационалног. Говори да би моралност требало разликовати од права и правде. Он уводи категорију моралности и то: на јавну и приватну. За Канга морална правила ствара заједница, док Дворкин стоји на становишту да морална правила ствара појединац. Сасвим сигурно, правне норме морају бити моралне, да би имале правну снагу. Постоје бројна неслагања у различитим друштвима којима дефинишу морална и етичка питања. Дворкин сматра да одређена правна правила која се уводе у законодавство, а фаворизирана су од стране суверена, владајуће класе, не морају аутоматски да значе да су она морална, која касније могу прерасти у реторику и тиранију. Истина као значајан део права се мора ослабити и на сваки појединачни морал индивидуе. Приликом одређивања моралних норми мора се доћи до моралног суда о свакој правној норми. Овде је очигледно да све подлеже променама, како морал заједнице, тако и морал сваког појединца у заједници, узимајући увек одређену временску дистанцу. Заједница има своје принципе којима се морају поштовати. Она се увек базира на интерпретацији и комуникацији. Језик је увек заједнички и он је пут уласка у заједницу, а сама комуникација води одређеној друштвеној сагласности између свих чланова. Идеја аутентичности личности, Дворкин развија заједно са Чарлсом Тејлором, при чему све чланове заједнице, посматрају према њиховим социјалним улогама у заједници. Овај идеал аутентичности не би требало посматрати као унутрашњу појаву створену монологом индивидуе, из простог разлога, јер је људски живот специфичан по свом функционалном и дијалектичном карактеру. Општа тенденција владавине права је у саморегулацији од стране државе, јер сва индивидуална права се заснивају на аутономији и вољи сваког појединца, док од моралног достојанства и политичке једнакости и убеђења, зависи да ли ће то право искористити. Сваки појединац је доведен у ситуацију да бира, између кривичног гоњења с једне стране, ако се закон не испоштује, и мирне савести са друге стране, ако се закон испоштује. Посматрајући развој човека, недвосмислено је да ће

се највећи део појединаца ипак одлучити да поштује савест и одлучити да се испоштује закон, јер „поступај тако да максима твоје воље увек може важити као принцип општег законодавства”⁶. Ако знамо да је демократија владавина већине, увек постоји континуирана опасност да владавина права пређе у владавину тираније. Дворкин и Хабермас заступају идеју у заштити индивидуалних права, јер сматрају да је то најбољи начин заштите од тираније, и сваки члан заједнице мора задржати своју самосталност и независност у погледу политичких и моралних ставова. Хабермасов теоријски систем је посвећен истраживању могућности разума, еманципацији и рационално критичкој комуникацији, у могућности да сваки појединац следи своје интересе засноване на рационалности. Овај оквир почива на тврдњи која се зове „универзалистички прагматизам”, где сваки говорни акт има инхерентно „*telos*”. Циљ се може постићи једино узајамним разумевањем између људи, који поседују ту комуникацијску способност. Свака политичка одлука којом доноси власт мора бити утемељена у народу, јер у противном таква власт нема легитимитет. Аристотел нам говори о врлини као једним од услова среће човека, затим утилитаристичке теорије које изједначавају морално са корисним, при чему се човек најбоље осећа када уради нешто од користи за заједницу или себе, конвенционистичке теорије која наглашавају да је моралност поштовање традиције и обичаја који важе у заједници. Ако се упустимо у сферу трансцедентног и кренемо ка онтолошкој структури права, видећемо да постоје вредности које чине основ постојана правне норме. Ако је свака правна норма заповест, посебно је значајно објаснити каква је садржина те заповести. Године нацистичке владавине као и искуство са другим тоталитарним режимима показале су сву неопходност остварења права као система правно-моралних вредности. Ове вредности се морају испитати у контексту обрађивања ове теме и посебно нагласити одређене друштвене вредности као што су: мир, равноправност, једнакост, ред, људско достојанство, али и типичне правне вредности, као што су: правда, ефикасност, делотворност, целисходност, слобода, правда, правичност. Сматрамо да је за функционисање самог друштва јако важно, да се идентификује појам правде и правичности, које као вредности заузимају важно место у систему вредности, који свако друштво прокламује, јер „правда и правичност нису различите вредности, него различити

⁶ Ф. Нјуман, *Владавина права*, Филип Вишњић, 2002, 170.

путеви да се дође до јединствене правне вредности”⁷. Изазови за владавину права налазе се у историји и проблема како да се демократија брани од недемократских тенденција. А за ово користимо негативна искуства из нацистичке Немачке и њене правне праксе. Упоређујући комунизам и нацизам као два тоталитарна режима поставља се логично питање: да ли су комунизам и нацизам злочиначки режими? На овако постављену претпоставку, можемо потврдити да је комунизам у почетку био инспирисан пре свега „добрим намерама“ и у себи је садржао један хуманистички универзализам, који га је красио. И каснијем периоду је дошло до драстичне промене владајућег режима, који је био више него тоталитаран, и искључивао је сваки вид владавине права. Нацизам је био мотивисан националним еготизмом, расизмом и освајањем. Ако упоредимо комунизам и нацизам, сматрамо да је нацизам много горе зло, јер је спроводио истребљење, које је било циљ по себи, док је комунизам то чинио као средство за неки други политички или економски циљ. Сличност између ова два режима је тврдна: да су имали једног заједничког непријатеља, а то је: либерална демократија. Оба режима се појављују после Првог светског рата и заменили су парламентарну демократију, једнопартијским режимом под врховним вођом који је спроводио диктаторски режим и полицијски терор. Оба режима уводе контролисана економија било путем потпуне национализације као у Русији, или административним путем као у Немачкој. Коначно оба режима су вођена утопистичким идеологијама: у случају нациста доминација аријевске расе у свету, док је код комуниста то представљало тријумф светске социјалистичке револуције. Нацизам је трајао дванаест година. Простирао се једино у Немачкој и са освајањем нациста проширио се и на друге земље које су морале да га прихвате. Совјетски комунизам је трајао седамдесет и четири године, да би се разгранао на више од једне трећине планете, који уз неке модалитете и данас постоји. Док данашњица пружа сасвим другачију перспективу, уочавају се проблеми који се могу назвати биоетичким, јер они постају један пробни балон за опстанак идеје владавине права. Сама идеја владавине права (*rule of the law*) која је настала из политичко-правне праксе Енглеске, у себи је читавала одређену равнотежу између извршне власти оличене у лику владара, и касније владе и парламента. Проучавајући морално вредносни смисао владавине права, као и захваљујући концепту неолиберализма и концентрацији моћи из једног извора, довело је до тога да држава буквално покори своје властите грађане, јер

⁷ Г. Радбрух, *Филозофија права*, Њлит, Београд, 1973, 48.

„мета тоталитарног терора су објективни непријатељи и он започине, тек пошто се режим консолидује. Тек када се заврши истребљење стварних, а отпочне проганање објективних непријатеља, терор постаје суштина тоталитарних режима”⁸. Морално вредносни суд у току развоја људског друштва је био различит у зависности од државе до државе. Владавина права представља израз људских потреба, како на људе појединце, тако и на различите групе или заједнице људи, у циљу остваривања и уживања што веће слободе у друштву. Објективна права обезбеђује владавину права за све појединце, и произилазе из онтолошке суштине сваког човека-слободног бића, које своју слободу, може сваки човек да ограничи својом слободном вољом. Једино је друштво у могућности да слободну вољу може да ограничи само „општом вољом друштва”⁹, при чему је потребно обезбедити слободу свих појединаца, која су једнака у правима и обавезама. Позитивно право се у свим државама одређује Уставом и законима, при чему се обавезују сви људи у држави да их поштују. Под утицајем јачања међународне свести, списак права у будућности ће бити свакако увећан, имајући у виду да се данас врши заштита политичких права, економских, социјалних права, као и права заштите животне средине. Готово по правилу, односи између људи у једној заједници, начелно нису исти, и не уживају сви иста права. У владавини права се убрајају основне вредности савремене цивилизације, и она постају предмет опште бриге и међународне одговорности. Њихова заштита има универзални карактер и не може се заштитити искључиво границама суверених права држава. Сматрамо да би смо донели правилан суд о ономе шта је рђаво у људском понашању, морамо да схватимо шта је савршено добро. Овде је битно напоменути да се сваки поступак који производи одређену радњу, мора ценити у светлу доприноса савреног живота. Ако не постоји слика идеала људског постојања, онда не можемо да имамо ни потребне стандарде, а самим тим моралност тежње није ништа друго, него свеобухватна основа за моралност. Она нас свакако доводи до исказивања нечега што нам је већ познато и у вези с чим смо сагласни, или пак са друге стране, знамо шта је рђаво у понашању, али немамо потребну представу шта је савршено добро. Овде не постоји потпуна сагласност, али можемо закључити да је она изникла из друштвеног условљавања, навике и заједничких предрасуда које свако друштво са собом носи.

⁸ Х. Дубил, Г. Мцкин, *Миње зла. Морални приступи праксама геноцида*, Библиотека: Нова критичка теорија, 2005, 162.

⁹ Р. Лукић, *Систем филозофије права*, Завод за уџбенике и наставна средства Београд, 1995, 495.

Поглавље 1: Однос моралних вредности и права

При проучавању самог права, прво се мора проучити анализа садржаја права, али служећи се бихејвиористичком методом откривамо, пре свега, његов спољашњи облик, као и чињенице којима одликују неку правну ситуацију. Све правне ситуације се могу поделити на три групе^{1 0}: -када имамо право, -када немамо право, -када имамо обавезу да нешто учинимо или не учинимо. Да би ова ситуација постојала, довољно је да радња буде материјално могућа, и да субјекат као такав може да је изискује или жели у појединим случајевима. Неостварљиви и немогући предмети воље било ког човека, стварају једну неподесну правну ситуацију. Међутим, није довољно да један чин буде пожељан и остварљив, па да се онда створи правна ситуација. Постоје услови који стварају правно неутралну ситуацију, и не доводе до правног односа. Да би се створила правна ситуација, потребно је да се правно неутралној могућности, хтења и остварења неке радње, додају било право, било правна обавеза, да се она учини, или на то да се на њу нема права. Тврђом да немамо право на неку дату радњу, значи бити правно обавезан да се од ње уздржимо, и обрнуто. Ако немамо право да се уздржимо од неке радње, значи да смо обавезни да је учинимо. Сматрамо да постоји правна ситуација, онда и само онда, уколико имамо, било право или било обавезу, да нешто учинимо или не учинимо. Свакако право не може да се сведе само на право да се то учини или не учини. Елемент право садржи у себи још један елемент, а то је „обавеза”, јер чим смо обавезни да нешто учинимо, самим тим имамо и право да то учинимо или не учинимо. Из свега овога можемо речи да правне ситуације нема, све док недостаје елемент „имати право да...”, а да такву ситуацију имамо, чим је тај елемент присутан. Овде морамо посебно разликовати два феномена, који не мају исту идентичност, а имају суштински правну вредност, и то су „деловање” и „уздржавање од деловања”. Понашање мора бити садржано у правној ситуацији и објективно да има неки učinак. Ово понашање морало би, да створи или измени нешто у самом том субјекту, али тако да се то може установити споља. Ако се радња одвија, онда се ради о позитивној правној ситуацији, или негативна, ако изостаје одсуство било каквог деловања. Сматрамо да постоји правна ситуација или правни однос свуда, и само тамо, где има право на неко

^{1 0} А. Кожев., *Нирт за једну феноменологију права*, 2012, 37.

ефективно понашање, или на неку радњу (било позитивну или негативну). Остваривање м права, посредује се требање и бивство, шгавице „право је прикладност требања и бивства”^{1 1}. Законодавство врши уједначавање идеје права и будућих могућих животних чињеничних околности. За овакво уједначавање требања и бивства, потребан је посредник између законодавног поступка и поступка налажења права, а то је смисао „*ratio iuris*”. Смисао је методско место повезивања стварности и вредности, при чему доспевамо до типолошког мишљења, које представља један од најактуелнијих проблема у правној филозофији. Тип чини средину између општега и посебнога, он је нешто сразмерно конкретно, *universd in re*. Он има једно чврсто језгро, али нема границе, и разликује се од појма. Ако је појам (као апстрактно општи појам појам „роде”, појам „класе”) затворен, тип је отворен. Појам зна само за ошгро „или- или” при чему врши раздвајање мишљења. Насупрот томе, тип (појам „поретка”, „појам функције”, „појам смисла”) прилагођава се ономе „више-мање” разнолике стварности, при чему се опште схвата очевидно. Нешто једнократно не може бити типично. Тип постоји само у оквиру онога што је упоредиво, и оно што се не може разликовати. Ми не можемо произвољно стварати типове. Тип је праствар у Гетеовом смислу. Сматрамо да је тип оно што је претходно дато сваком законодавцу у стварању права. Законодавац има задатак да опише типове, и има извештан маневарски простор, нпр. убиство може бити учињено умишљајно или убиство које је изведено на подмукао и опасан начин или из ниских побуда. Самим тим законодавац не може да пређе преко типа убиства, као посебног тешког облика убиства с предумишљајем. Некада је немогуће да се тип тачно опише. Опис увек може типу, само да се приближи и никада, не обухвата све до последњих истанчаности. Питање за Канта, појам или тип је више пута пренаглашено констатацијом да „појмови без типова јесу празни, а типови без појмова јесу слепи”. Циљ законодавства је заправо потпуно претварање типова у појмове. Овакав циљ је недостижан, и зато се код конкретног налажења права стално мора посезати за типовима, које је закон имао на уму. Позитивно право је скуп свих правних правила, то јест, правила која одређују понашање трећег, који интервенише приликом датих корелација међу физичким и правним лицима. Ова интервенција има за циљ да утврди усклађеност интеракција са извесним идеалом правде. До ове интервенције не мора доћи, уколико стране изврше договорени споразум, а уколико он изостане, до интервенције

^{1 1} A Kauf man., *Anal ogie und „Natur der Sache”*. Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus, 1982.

може доћи спонтано, или на захтев једне стране у интеракцији. Правна правила су усклађена и у потпуној сагласности са идеалом правде. Право има ону вредност, уколико има смисао да служи правној вредности и састоји се из укупности правних прописа или норми. Кант је повезао теорију права и морала, али уз одређене примедбе, у вези са принципом среће. Поставља се питање да ли срећа може представљати морални закон? На ово питање, Кант долази до закључка, да се једино на основу искуства може извршити подробна анализа по овом питању, имајући у виду да и морални закон мора бити заснован на универзалном закону. Самим постављањем овог критеријума, очигледно је да принцип морала има једну универзалну валидност, која остаје непромењена са протоком времена у једној историјској дистанци. У Кантовој теорији етике, постоји један формални елемент, а то је један изведени, логички принцип универзалности и легалности, јер „ поступај тако да максима твоје воље увек може важити као принцип општег законодавства”^{1 2}. Сматрамо да је људски ум који ствара законе, под утицајем људске делатности које је човек сазнао у природи. Уколико се моралност и легалитет повезује са испуњавањем дужности и обавеза, и покорвању закона и објективном поретку, свакако се добија један нови квалитет, унутрашњих и спољашњих дужности, у настанку, функционисању и развоју државе. Основна идеја теорије права и морала је концепција слободе, која обухвата све чланове државе, јер у противном ништа се не може променити. Појединци у држави морају да одржи своја властита права и права других. Да би се ова права остварила, потребно је обезбедити одређен степен суздржавања од ремећења јавног поретка, као и принудно извршавање обавеза, које настају са функцијом и елементима државе, јер „ основна идеја је свако за себе и бог за све”^{1 3}. Сматрамо да је најбоља држава, она која има највећи степен слободе између чланова, али у сваком случају постоје одређена ограничења, која се јављају у развоју и настанку државе. Ова ограничења морају бити законска и донешена у складу са процедуром јер би у противном могла веома лако да буде злоупотребљена од стране носиоца суверене власти, а на штету остваривања владавине права, свих појединаца у држави, јер „ морална свест је свест о ономе што човек треба да чини да би био човек. Ово „ треба да” има два често супростављена садржаја: један који проистиче из прихватања постојећег система друштвених норми и други који је усмерен на властито трагање за

^{1 2} Ф. Нојман, *Владавина права*, Филип Вишњић, 2002, 170.

^{1 3} *Ibid*, 173.

условима и садржај има живота”^{1 4} . Ив ове корелације, проистиче један узајамни однос, којег називамо поштовање другог. У моралу као друштвено важећем систему дужности и врлина, постоји стални сукоб који се одвија на релацијама између друштвене присиле и личне савести. На основу испитивања моралних свести кроз проучавање етичких теорија може се доћи до закључка о основном смислу моралности преко норми највишег добра. Етика највишег добра одређује бит морала као тежњу за срећом (еудај монизам), као делање усмерено ка усаглашавању личних интереса са општим (утилитаризам), као свест о дужности (Кантова етика), као усавршавање личности (перфекционизам). Сва противуречја етике највишег добра рецава деонтолошка етика. Она се заснива на становишту да је највиши принцип моралног живота- „праведност” и „промишљена рационалност”. Ова рационалност није заснована ни на рачуну интереса, ни на врлини или дужности, или тежњи за срећом већ „на увиду у рационалне основе доброг живота”^{1 5} . У овој етици се тачно истиче да се праведност моралних норми може мерити не моралним већ рационалним мерилима. Кант сматра да се за морално, може сматрати „само оно поступање на које нас покреће осећање дужности и поштовања према моралном закону”^{1 6} . Свим другим осећањима је неоправдано порекао моралну вредност. Његова максима: „Чинити добро где се може, јесте дужност”^{1 7} одсликава право стање „настројених душа”, спремних да ради неког свог унутрашњег задовољства, око себе шире радост, веселећи се за задовољство других. Код моралних норми човек као морални субјект поседује слободу избора. Морална свест регулише понашање свих група и појединаца према мерилима добра и зла, врлине и порока. Морално понашање је уствари једно практично понашање које у себи садржи и субјективну и објективну компоненту. Вредности су у основи морала и представљају нешто пожељно или вредно за одређену друштвену групу, а што се током времена показало као такво. Савест као морална самооцена, је заправо објективно огледало сваког субјекта. Моралне вредности представљају етичке принципе којима би требало да се воде сви појединци у друштву јер их сматрају исправним и важним. Оне се најчешће односе на поштовање, слободу, самоконтролу, поштовање према животу, прагмање. Ове моралне вредности утичу на све поступке код људи, на приоритете као и на односе према

^{1 4} Р. Лукић, *Систем филозофије права*, Завод за уџбенике и наставна средства Београд, 1995, 189.

^{1 5} J. Rawls., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge- Massachusetts, 1971, 423.

^{1 6} И Кант., *Критика практичног ума*, 1990, Београдско издавачки- графички завод, Београд 11.

^{1 7} Ibid 11.

другим људима. Иако су ове вредности веома важне, сви људи их не доживљавају подједнако, и не цене их сви исто. Сви људе не могу да размишљају на истоветан начин. Постоје размишљања која говоре у смислу: „Ради оно што мислиш да је добро, и послушај своје срце“. Да ли је ово правилан начин размишљања? Ми сматрамо да не треба слепо веровати свом срцу, цитирајући Библију, где се каже: „Ко се узда у срце своје, безуман је, а ко поступа мудро, избавиће се”¹⁸. Срца сваког појединца морају бити усмерена у правцу правих вредности, како би из тих вредности извукли „добро” као највећу вредност, и самим тим показали да „моралан човек о свему правилно суди, и у појединачном случају, оно што се њему чини добро, то уистину и јесте добро”¹⁹. Међу моралним вредностима најважнији су: љубав, идеал, врлина, добро, великодушност, поштење, морална одговорност, срећа, морални дуг, савест, слобода. Љубав је сигурно најважнија морална вредност. Свим људима је потребна љубав како би могли да буду испуњени животом и били потпуно срећни. Срећа и љубав су две категорије које се међусобно допуњују и условљени су једна наспрам друге. Права љубав је она, иза које стоје принципи, а не ради се овде искључиво о физичкој привлачности. Таква љубав подстиче да се увек помогне човеку у невољи, и да не размишљамо увек у правцу „кој у корист имам од тога”. Љубав се не радује неправди, не памти зло, већ се иста радује истини. Љубав има свог подмуклог непријатеља, а то је материјализам. Постоји једно усађено веровање код људи да су материјална удобност и задовољство најважније ствари у животу. Управо то материјално богатство је разлог великог броја несрећа које се појављују у животима људи. Породица је један од најважнијих стубова, за чврст ослонац сваког човека. Одговорност према деци и правилан однос у породици, доприноси стабилној заједници која ће у свакој ситуацији, пружити преко потребну подршку у најкритичнијем периоду живота сваког човека. Идеал (грч. *ei dos*) јесте узор, циљ, сврха, смисао и представља човеков регулатив опстанка, живота хтења и делања. Он представља максимално савршенство, као највишег циља коме треба тежити, које се остварује владањем и делањем. Истински и стварни идеали су они који се непосредно остварују и потврђују у садашњости, и којима је ношено свако конкретно делање човека. Појам идеала се први пут појављује у хришћанском моралу, као резултат спознаје несагласности између достојанства човека и његових реалних услова

¹⁸ Библија, *Хебрејски део светог писма, Свето писмо - превод нови свет* Пословице (28: 26).

¹⁹ Аристотел, *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1970, 39.

живота. Он је одређен односом између облика земаљског човека и лика Исуса Христа. У хришћанском моралу за квалитет идеала се поставља лик мученика или аскете. Идеал је виши образац морала личности. Ако организацију чине конкретни људи, онда је потребно да се дефинише лични морални идеал човека. Овај идеал није ништа друго, до стремљење ка срећи и задовољству животом. Аспекти личног идеала су: чулно-емоционални, схватање циља и смисла живота, мотиви делатности, као и односи према другим људима у окружењу. Садржина идеала је одређена организационо-социјалном средином. Формирање идеала представља процес претварања средине, која човека окружује у његов унутрашњи свет. У основи идеала свакако су садржани позитивни примери, узорци, циљеви организације као и индивидуални морални програм. Основне функције идеала су: одређивање циља моралне делатности човека, побуђивање човека на моралне поступке, и одређивање моралног облика човека^{2 0}. Организацију и управљање обележава смена идеала. Човек током времена мења свој садржај променом услова рада и посредством организације, тј. дешава се корекција идеала. Ова корекција значи укључивање у идеал нових моралних оријентација. Представе о квалитетима се мењају у зависности од објективних услова и субјективних претпоставки људи. Смена идеала се дешава у условима појачаних противуречности, конфликта између организације и личности, организације и групе, као и групе и личности. Она је праћена моралним конфликтом запослених, како по вертикалној, тако и по хоризонталној хијерархији. Ови конфликти, као вид противуречности, јесу резултат неподударна организационих и индивидуалних циљева, моралних оцена, садржаја мотива. Елементи конфликта у организацији су: морални карактер личности, могућности избора понашања, као и могућности избора средстава и путева решења. Врлине (грч. *arete* - изврсност) укључује и значење као што су снага, храброст, одважност. Можемо их класификовати на: кардиналне (врлине Античке Грчке)- умереност, храброст, мудрост, праведност, теолошке (хришћанске врлине)-вера, нада, љубав, интелектуалне (мудрост, наука, уметност), и моралне (праведност, умереност). Сократ је тврдио: „да истина постоји и када се не зна”^{2 1}. Истина се може открити помоћу божанског и људског ума, а максима „знам да ништа не знам”, заправо представља одређену извесност, која се касније од Николе Кузанског у европској

^{2 0} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 32.

^{2 1} Љ. Тадић, *Филозофија права*, Непријед Загреб, 1983, 34.

филозофиј и користи као „*doct a i g n o r a n t i a*” или учено незнање. Сократ тврди „да је истина сакривена у самом човеку, и да је кроз реч треба ослободити и открити”. Посебан акценат ставља на филозофију где каже: „она је могућа само у заједници, тј. тамо где постоје грађани, а не издвојени (*i d i o t e s*) појединци”^{2 2}. За Сократа је много важно образовање грађана, при чему са политичким врлинама појединци доживљавају унутрашњи преображај, самосавлађивање, самоупознавање, и припремање душе за „добро”. Појам „добро” је за њега: „искључиво посвећење истини, самосвести и правди”^{2 3}. Сократ је формулисао своју филозофску максиму: „исправно мислити”, „исправно делати” и „исправно поучавати”. За њега „праведност није индивидуална, већ политичка врлина, чак претпоставка врлине уопште”^{2 4}. Сматрамо да је праведан само онај појединац, кој и својим поступцима, чини да свакоме припадне, оно што одговара његовој суштини и карактеру као личности, при чему, појам правно и појам законитости, нису једно другом супростављени. Платонов појам правде, указује нам да свако треба да ради своје, а да се не меша у туђе послове, што аутоматски ствара одређену дисхармонију, јер по њему: „бити праведан значи, довести делове душе у њихов природни положај, тј. ускладити однос, између онога што стоји горе, и онога што стоји доле”^{2 5}. Упротивном неправедан је свако онај, чиј и делови душе владају против природе. Уводи правило да је „бог мера свих ствари, па и људских”^{2 6}. Залаже се да закони штите заједничко добро свих појединаца. Платон је поделио врлине по следећем мудрост, храброст, умереност, и праведност. Аристотел је поделио врлине по следећем интелектуалне (теоријски живот), и етичке (практичан живот). Он је тврдио за постизање етичких врлина, је потребно неговати навике, које ће омогућити правилан избор између крајности у понашању, јер „врлина је одабирачка наклоност воље која се држи средине у односу на нас, разумом одређене, и то одређене тако, како би то урадио разуман човек. У ствари то је средина између два рђава смера: претеривана и заостајана за мером”^{2 7}. Сматрамо да су врлине разумом одређене, и да се временом могу надограђивати и стварати у току развоја личности човека. Да би врлина опстала у дужем временском периоду, потребно је да има свој смисао и намену при

^{2 2} Љ Тадић, *Филозофија права*, Напријед, Загреб, 1983, 34.

^{2 3} *Ib id*, 34.

^{2 4} *Ib id*, 34.

^{2 5} *Ib id*, 36.

^{2 6} *Ib id*, 36.

^{2 7} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 40.

чему сама „врлина је оно што нешто мора садржати да би добро функционисало, и на задовољавајући начин испунило сврху, која му је намењена”^{2 8} . Аристотел наглашава да се правда састоји од пропорције или једнакости односа, где појам правичности се узима у обзир, приликом примене општих закона, као и неке посебне случајеве, које се дешавају у сваком конкретном случају. Епикур тврди да је „добро” само оно што изазива задовољство и пријатност, чиме је условљена срећа и ум као примарни покретач сваког човека. За правду тврди да није ништа апсолутно, већ настаје као последица узајамног договора, при чему се људи обавезују, да један другог не произведу штету. По њему политичка заједница настаје из уговора, и она не представља ништа друго, него скуп слободних и једнаких грађана, ради осигурања опште користи и међусобног мира. Викторија Кампс у свом делу „Јавне врлине”, врлине назива јавним, а не приватним, и за то има два јака разлога: Први, зато што је морал јаван, а не приватан, при чему, морал представља подручје деловања и одлука, које има за последице по заједницу, или које су од заједничког интереса. Деловања које можемо назвати колективном срећом што није исто, као и појединачна срећа. Друго, друштва поседују лицемерни морализам са јасном тенденцијом да се заборави на јавни морал у корист приватног. Добро (грч. *agathon*) представља врховни смисао живота у етичком одређењу, док је у пословној етици врховни смисао, вредновање људског деловања. Добро се дели на: инструментално (своју вредност добијају тако што чине могућим друга добра), и вредносно (јесу оне ствари које су добре саме по себи)^{2 9} . Филозофи су различито тумачили највише добро. За Платона је врховно добро трансцендентални принцип, који делује на свет, Аристотел сматра да је то срећа (еудаимонија), Епикур да је то задовољство, Томас Мор изједначава „*summum bonum*” са највећом количином задовољства, Перс сматра да логика, естетика и етика заједно производе највише добро, Р.Б. Перс схвата највише добро као најобухватнији скуп вредности, а К.И. Луис подразумева добар живот, који нам открива морално когнитивно и естетско вредносно искуство. „Срећа као крајњи циљ свих људских делатности је нешто савршено и потпуно довољно само по себи”^{3 0} . Сматрамо поучени историјским искуством да не постоји апсолутно добро, које је важно у свим временима, али зато постоје морални појмови и оцене, које су биле јасно видљиве и упечатљиве, према моралним вредностима,

^{2 8} В. Кампс., *Јавне врлине*, ИП Филип Вишњић, 2007, 33.

^{2 9} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 37.

^{3 0} *Ibid*, 37.

током развоја друштвених односа јер „ниједна ствар није по себи ни добра ни зла, него је склоп чињеница; бивство самог живота, та свемоћ живота, сви ти снажни унутрашњи нагони јесу природне чињенице, и можда јединствени са жетак јесте подизање живота”^{3 1}. Сам појам морала је веома различит, у зависности од природе проблема и ако се правилно схвати, потребно је дати, правилан смисао виђењу света. Приликом сагледавања овог морала увек крећемо од термина који је неизоставањ, а то је „морална свест”. Кант је говорио да је морална свест, заједно са звезданим небом, једна од две ствари које га испуњавају дивљењем. Само дивљење, рађа за собом илузију, пре свега, под утицајем хришћанског васпитања формирања човека. Усам процес формирања, морамо да знамо, за сву несрећу кој и човек са собом носи, почев од стања патњи, не ма шгине, беде, оскудице, несреће, као и са осећањем неподношљивости тог стања. У стању у кој и се налази човек, готово увек се преплићу, сукобљавају и мешају добро и зло. Ко може са сигурношћу да каже да је увек преовладало добро над злом, радост над тугом, срећа над несрећом. У овом случају, једно је констатовати чињеницу, а друго је исту објаснити. По Норберту Бобиу, теолошка оправдања не делују сувише уверљиво, а да су му рационална објашњења често сукобљена, у смислу, да се један критеријум прихвата, док се други одбацује. Међутим у свету се увек с времена на време, појави нека светла тачка у историји, кој а одреагује на такав начин, да допринесе побољшању живота људи. Ујеку изрицања казни за смрт, кој а се примењивала у многим земљама, светла тачка је укидање ропства, укидање мучења, као и укидање саме смртне казне. Поред тога, у сваком случају, веома велики допринос имају и мировни покрети, невладине организације које се боре за признавање и заштиту владавине права. Сви ови напори који су усмерени према добром, на неки начин ограничавају зло. Све ово се рађа из свести сваког човека, кој и је одувек покушавао да превазиђе ону кључну ствар, а то је свест о смрти човека. Човек треба да учини све, како би преобразио свет према својим потребама, и учинио мање непријатељским. Правила понашања, стварају свет „културе” кој и је супростављен свету „природе”. Према Томасу Хобсу, постоје технике преживљавања, које агресивне нагоне сузбијају казнама, а одређене тежње ка сарадњи и солидарности постичу наградама. Правила су обично била императивног карактера, било да су она позитивна или негативна, и циљала су жељеном понашању сваког човека. Десет заповести су вековима биле и још увек су морални закон

^{3 1} Наведено према: А. Либерт., *Идеја моралнога*, Библиотека Парерга, Београд, 38.

хришћанског света. Али ово није једини пример, споменули би и пример „Ха мурабиј евог законика” као и закона „дванаест таблица”. Током историје морала, схваћеног као скуп правила понашања, вековима су се смењивали законици било да су то обичајни закони, било да су их наметнули носиоци моћи, тј. законици који се састоје од наредаба и забрана. Дивљење према законодавцу који преузима обавезу да оснује једну нацију, мора бити у стању да промени људску природу. У људској историји било је више покушаја оснивања раних држава, почев од Миноса па све до Русоа, који су на темељима традиционалних вредности желели да успоставе закон који би важио за све појединце, са циљем заштите владавине права као једног идеала, који није могао да буде остварљив. Сматрамо да је примарна улога закона, била таква у смислу, не да ослободи и прошири слободу, већ да исту сачува. Проблем морала је првобитно био разматран више са тачке гледишта друштва него самих појединаца. Правилима понашања приписивана је улога заштите групе, пре него улога заштите појединца. Улога поуке „не убиј” није била толико заштита члана групе, колико улога спречавања настанка једног од главних разлога за распадање групе. Најбољи доказ, за то је чиненица, да ово правило је важило само унутар групе, док у односу на чланове других група није важило. Након тога долази до другачијег гледишта на схватање самог морала, најпре захваљујући Канту, где се морал више не посматра искључиво са гледишта друштва, већ и са гледишта самог појединца. Самим тим, успоставља се један политички однос (политика је једно поглавље морала), и то такав, где одређени слој појединаца влада са једне стране, и својим одлукама обавезује остале чланове групе, а с друге стране су „они” над којима се влада. Свака партија изражава своје ставове преко политичког утицаја, и својим политичким деловањем теже да наметну своје ставове као владајуће, према свим појединцима и интересним групама у друштву. Посебно када се такав став намеће у јавности као оправдан, и усагласи се са традиционалним вредностима друштва и морала, који посредним утицајем делују на свест о обавезности таквог става. У историји политичке мисли, увек су преовлађавали они који владају. Предмет политике је увек била владавина, добра или лоша, са циљем како освојити власт, колико моћи се додељује влади, како се доносе закони, како се обезбеђује поштовање закона, и што је најважније, како што више остати на власти. Тежња сваке политике је пронаћи циљ до сваког индивидуе, стећи његово поверење, и придобити свакога за реализацију свога циља. Сваки појединац је мање више пасиван субјекат. Човек је као

морално биће, обдарен својим личним духом, способан да схвати суштину морала, и да у сваком случају, конкретизује сваку моралну норму. Схватимо да се човек не рађа са готовим моралом у свести, али се рађа са способношћу, да може да сазна и створи морал у датим конкретним ситуацијама, и да се по њему понаша. Човек без размишљања, чим се нађе у некој моралној ситуацији, осећа која му је дужност, шта треба урадити, да би испунио моралну дужност. Након извршења ове дужности осећа смирење, радост и унутрашњу испуњеност, која се манифестује унутрашњим миром, у супротном, осећа кајање, жаљење, неспокој и самопрезир као морално биће, јер „морална способност представља просуђивање радње другог, која се креће по површини људскога”^{3 2}. Сматрамо да је правда једна од вредности која пресудно утиче на развијању моралних способности и формирању морала и доприноси развоју личности сваког појединца у друштву. Аристотелово учење разликује две врсте правде и то: комутативна правда, где постоји једнакост вредности рада, али и казна која погађа једнога исто, као и другога, сразмерна правда, - једнакост у поступању са различитим лицима нпр. опорезивање сразмерно својој имућности, дистрибутивна правда, - награђивање и кажњавање према заслуги и кривици^{3 3}. Комутативна правда захтева најмање два лица, док дистрибутивна захтева најмање три лица и важи у односу надређености и подређености. Њихове заједничке вредности се појављују у правди и правичности, јер се ови термини могу дефинисати на један од следећих начина, јер „правда и правичност нису различите вредности, него различити путеви да се дође до јединствене правне вредности”^{3 4}. Теоретичари процедуралне правде,^{3 5} сматрају да држава мора да покаже одговорност према појединцима, који не могу да зараде у тржишној утакмици, и да се вишак вредности који се ствара у држави одвоји и преусмери према сиромашнима. Сматрају да правила која се намећу стицањем својине, неминовно морају да доведу до пристанка сваког појединца и поштовањем потписаних уговора. Хајек социјалну правду назива „провиђење”, с тим да овај израз не поседује кохерентно значење, већ је изједначава са процедуралним правилима. Тржиште се наводи као „вредност” које нема заједничке карактеристике са правдом. Поставља се питање ко полаже право на првобитна својинска права, узимајући у

^{3 2} М Кангрга, *Етика и слобода*, Издавачко књижевно предузеће Загреб, Напред 1966, 130.

^{3 3} Г. Радбрух, *Филозофија права*, Нолит, Београд, 1973, 46-47.

^{3 4} *Ibid*, 48.

^{3 5} Ф. Хајек, *The Pretence of the Knowledge*, 1974, 44-49.

обзир легитимности првобитних поседа? Сматрамо да је истина таква, која неких појединцима даје право, у односу на остале појединце, а да притом то не заслужују у моралном, етичком и вредносном смислу. Ако кажемо да има право на награду, не значи да је та награда праведна. До реализације правде је веома дуг и трновит пут, који захтева много упорности и одрицања, како би се човек изборио са свим неприликама које се налазе на том путу, јер „правда је много више од прости врлине, јер се, да би била ефикасна и оперативна, мора материјализовати кроз законодавство, кроз институције. То је крајњи циљ коме мора да тежи демократско друштво, и не може да се сведе на квалитет или начин битисања појединаца.”³⁶. Сваки човек да би успео да се избори са својим унутрашњим бићем и да психички буде што боље припремљен, мора да буде веома јак, како би савладао све недаће које стоје на том путу у току реализације правде. Посебно је проблематично што се правда мора оперативно материјализовати кроз законодавство. На правди засновано друштво је могуће, само када су прокламована политичка грађанска права избора, контроле власти, опозиције, слободног удруживања, преобразе у право на непосредно одлучивање, или да нам укаже, да је свака „борба за правду као једнакост, уствари није борба за праведну расподелу у оквирима постојећег начина производње, већ за такав облик производње који искључује могућност себичног присвајања друштвеног богатства”³⁷. Један од неопходних услова постизања правде, јесте слобода за сва жива бића, јер без слободе, нема основних услова развијања било каквог људског удруживања, у један организован систем, каква је држава. Према Канту постоје категорије слободе с обзиром на појмове добра и зла³⁸ и то су: „1) квантитета; субјективно, према максимама, објективно, према принципима; 2) квалитета; практична правила извршавања; практична правила пропуштања; практична правила изузетака; 3) релације; према личности, према стању особе, узајамно једне особе према стању друге особе; 4) модалитета; допуштено и недопуштено, дужност и оно што је дужности супротно, потпуна и непотпуна дужност”. Слобода човека се према Канту састоји из две компоненте и то³⁹: прва, из независности од природног детерминизма у човеку, и друга, могућности одређивања сопственим умним принципима. Сматрамо да је човекова слобода у суштини аутономија (самозаконитост),

³⁶ В Кампс., *Јавне врлине*, ИП Филип Вишњић, 2007, 23.

³⁷ *Ibid*, 23.

³⁸ Наведено према: И Кант., *Критика практичног ума*, 1990, Београдско издавачки-графички завод, Београд, 88.

³⁹ *Ibid* 16.

као и подређивање себе као природног бића закону кој и смо сами себи прописали као умна бића. Једино је друштво у могућности да ову слободну вољу може да ограничи само „општом вољом друштва“, при чему се потребно обезбедити слободу свих појединаца која су једнака у правима и обавезама. Слобода представља неку врсту каузалитета, која није подређена емпиријским разлозима, већ се посматра као могуће радње и као појаве у чулном свету. Људи су између себе тако повезани, да могу да одговоре свим изазовима у циљу борбе за опстанак. Сви људи су повезани у један јединствени систем, кој и се зове држава. „Човек не може познавати слободу, а да је не поседује: он мора бити слободан, да би био слободан. Слобода није једноставно положај (стање) што га он има, него делатност кој е он прихваћа као самосвестан субјект“^{4 0}. Постављамо питање да ли слобода мора бити неограничена, или у тој слободи мора постојати неко ограничење, кој е сваки систем са собом носи? Сматрамо да уколико слобода човека, не угрожава друге људе, она мора бити апсолутна и неограничена, али ако та слобода угрожава права осталих људи, она се мора ограничити и ставити у један одређени однос, кој и ће заштитити, пре свега владавину права осталих људи у држави, јер „слобода човечанства састоји се у томе да се не повинује никаквом другом закону, доли оном кој ем сам ум даје своју сагласност“^{4 1}. Мир је најважнији и услов за заштиту владавине права у појединим државама као и у међународном систему. Идеал вечног мира може се достићи једино прогресивном демократизацијом међународног система и да се та демократизација не може одвојити од постепене и ефективније заштите људских права изнад нивоа појединачних држава. Без признатих и ефективно заштићених људских права нема демократије, без демократије нема минималних услова за мирно решавање сукоба кој е избијају између појединаца, група и држава. Увек је актуелан политички однос кој и представља комбинацију моћи и слободе. Што је већа моћ једног ова два елемента, мања је слобода другог и обрнуто. Борба за права је за противника имала прво верску, затим политичку и на крају економску моћ. На данашњем степену технолошког и индустријског развоја веома важну компоненту чине наука и знање. Она држава кој а има превласт у овим категоријама веома лако може да влада другим државама и људима. Са технолошким напретком постоји перманентна опасност кој а прети животу, слободи и безбедности свих људи. Право на приватност даје

^{4 0} Х Маркусе., *Ум и револуција*, Веселин Мислеца, Сарајево, 1966, 57.

^{4 1} Е Ласк., *Филозофија права и краћи списи*, Београд, 2005, 34.

могућност властима да региструју све податке које се тичу живота једне особе и да тим чином успоставе и надзиру све поступке, а да та особа уопште није свесна шта се заправо ради у циљу потпуног праћења и контроле сваке приватности. Зато је и реч толеранција веома значајна, јер је она у одређеном односу између слободе, истине и једнакости свих људи. Толеранција се јавља као „нужно зло што се намеће друштву, које не може да утнећава оне који другачије мисле“^{4 2}. Она изискује способност комуникације и тиме, пре свега врлину да се други саслуша, да се другоме може прићи, и да се може схватити озбиљно. Поседује високу меру духовне слободе и способности, да се за себе образује поуздано мишљење. Нетолерантни људи се најчешће узнемиравају од мишљења других. Они нису у стању да савладају своју комплексност, јер нису отворени за плурализам у друштву. Не желе да своје ставове и мишљења ревидирају, јер имају одређене предрасуде о ставовима других људи. Награда за толеранцију је истинска слобода и независност. Кроз разне токове историје налазимо различите термине и појмове, како држава може да злоставља и злоупотребљава права својих грађана, а да им притом ускраћује елементарне слободе, које вређају сваког припадника те заједнице. Ово питање ћемо реализовати ослонцем на три главне поставке: - најпре, само постојане правне државе је пролазног карактера. Ако се осврнемо на историју људског рода, а то је исто као и трајане атинске демократије; - потом, сам развој правне државе почевши од краја XIX века се пењао од либералне државе старијег грађанског друштва до социјалне државе благостања. Овај период се сматра врхунцем правне државе, што би могли и да кажемо за владавину права; - и на крају, након овог периода, како правна држава тако и владавина права, су почели да се урушавају, изопачавају или пак скривено одбацују стварањем тзв. „законског неправа“. Постоји и други израз који је у употреби и то: „преображај правне државе“ који је већ од седамдесетих година, почео да прави разлику, између развијених и неразвијених држава, како у погледу поштовања правне државе, тако и поштовања владавине права. Са друге стране, ова скривеност се испољава кроз формално-правно ограничавање грађанских слобода и права, што је супротно изворном смислу дефинисања појма правна држава и владавина права. У оваквом односу снага у свету, сам појам слободе и људска права, су доживеле одређене промене, које се рефлектују, на начин да се изопачују, проширују и

^{4 2} Наведено према: А Кауфман, *Право и разумевање права*, Гутенбергова галаксија, Ваљевска штамарија, 1998, 335.

расплинавају, и то се резултује, као нека врста замене за ограничавање м традиционалних и грађанских вредности слобода, и права свих људи, које живе у правној држави. Кроз сам процес формирања идеје власти, можемо доћи до идеје права, која не може бити ништа друго него правда. Знамо да је праведно уједно и истинито, добро, лепо и да представља вредност која се не може извести, ни из какве друге вредности, јер, „право је она стварност чиј и је смисао да служи правној вредности, идеји и права”^{4 3}. Човек може пасти у искушење да у правди види само један појавни облик – морално добро. Правда, у ствари то и јесте, уколико се посматра као људска особина, тј. врлина. У субјективном смислу, се она дефинише као духовна настројеност, која је усмерена на објективну правду, као рецимо истинитост на истину. Овде је само реч о тој објективној правди. Она као објекат свог вредновања узима сасвим други предмет, а не онај на кој и је усмерен морални вредносни суд. морално добар је увек само неки човек, нека људска воља, или неки човеков карактер. Праведан у смислу објективне правде може бити само неки однос међу људима. Сам идеал морално доброга, представља се у идеалном човеку, док се идеал правде представља у идеалном друштвеном поретку. Правду можемо дефинисати и са неког другог гледишта, са једне стране, праведним се могу назвати примена неког закона или покоравање том закону, и иста се онда назива законитом. Овде у сваком случају није реч о оној праведности која се мери по позитивном праву, него о оној по којој се мери позитивно право. Правда, може да се схвати, и да представља одређену једнакост. Она се може везивати за добра или за људе: праведна је награда она, која одговара вредности рада, али и казна, која погађа једнога, исто као и другога. Са друге стране, она по своме мерилу, може бити апсолутна или релативна једнакост: награда равна раду, али кажњавање неколицине, сразмерно њиховој кривици. До реализације правде је веома дуг и трновит пут, кој и захтева много упорности и одрицања, како би се човек изборио са свим неприликама кој е се налазе на том путу, јер, „правда је много више од прости врлине, јер се, да би била ефикасна и оперативна, мора материјализовати кроз законодавство, кроз институције. То је крајњи циљ коме мора да тежи демократско друштво и не може да се сведе на квалитет или начин битисања појединаца”^{4 4}. Ако се осврнемо на данашње „процедуралне теорије правде” углавном можемо говорити о два модела и то: уговорни

^{4 3} Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1973, 44.

^{4 4} В. Кампс., *Јавне врлине*, 2007, 23.

модел Џона Ролса и модел дискурса Јиргена Хабермаса. Ролс сматра да сви кој и морално расуђују, треба их преместити у једно фиктивно првобитно стање („*original position*”), које искључује разлике у моћи, и кој има се јамче подједнака права на слободу, и суштина ствари, свакога оставља у незнању о позицијама које би сам заузео у неком будућем поретку. Овде се отварају два питања која су најважнија; најпре подједнако право, и шанса за све, које подразумева основне слободе за све људе, и потом слобода и правда су испред свих способности повећана животног стандарда. Хабермас заступа став, да све исправне садржаје може да добије из процеса рационалне комуникације, при чему код теоретског дискурса се говори о истини емпиријских чињеница, док код практичног дискурса реч је о исправности нормативних исказа. Овде се појављује реални проблем који нас уводи у разматрање са питањем, да ли се нормативне норме могу образлагати слично, као и истините чињенице? Поред овог питања, постоји и проблем, да ли правне аргументације спадају у модел рационалног дискурса? Хабермас стоји на ставу, да код практичног дискурса, сасвим сигурно постоји одређена сагласност о рационалном сазнању. Овај консензус изводи из „снаге бољег аргумента” кој и лежи у основи склопа аргументације, и кој и најбоље опстаје у условима „идеане говорне ситуације”^{4 5}. Халм Перелман правду дели на:^{4 6} формалну и апстрактну правду, где каже „правда је начело делања према којем бића, суштински исте категорије, треба да буду третирана на исти начин”. Правило праведности је основ практичне рационалности, при чему се долази до закључивања о начелу идентитета, јер „један облик принципа идентитета, могао би се схватити као последица праведности”^{4 7}. Да би правило праведности било примењено, неопходно је класификовати предмете и интерпретирати ситуације, ослањајући се на раније ситуације (*precedents*). Самим тим постоји и основ преласка са прошлих на будуће случајеве. Правило праведности важи за сваку аргументацију, при чему право има вредност парадигме. За аргументацију је време и традиција основна димензија, из које црпи и свој смисао и могућност, јер „оно што је лишено било какве везе са прошлошћу може се наметнути само силом, а не и умом”^{4 8}. Приликом разматрања историјског искуства, Перелман уводи начело инерције, где каже да је „инерција та која објашњава примену правила праведности на

^{4 5} Наведено према: А Кауфман., *Право и разумевање права*, 1998, 166.

^{4 6} Х Перелман., *Права, морал и филозофија*, ИП Култура Београд, 1983, 20.

^{4 7} *Ibid* 26

^{4 8} H Perelman., *Le Champ de l' Argumentation*, 1970, 55.

бића, која се смењују у времену^{4 9}. Сваки човек да би успео да се избори са својим унутрашњим бићем и да психички буде што боље припремљен, мора да буде веома јак, како би савладао све недаће које стоје на том путу, у току реализације правде. На правди засновано друштво је могуће, само, када су прокламована политичка грађанска права избора, контроле власти, опозиције, слободног удруживања, преобразе у право на непосредно одлучивање, или да нам укаже, да је свака „борба за правду, као једнакост, уствари, није борба за праведну расподелу у оквирима постојећег начина производње, већ за такав облик производње кој и искључује могућност себичног присвајања друштвеног богатства”^{5 0}. Један од неопходних услова постизања правде јесте слобода за сва жива бића, јер без слободе нема основних услова развијања било каквог људског удруживања, у један организовани систем, каква је држава. Људи су између себе тако повезани, да могу да одговоре свим изазовима у циљу борбе за опстанак. Сви људи су повезани у један јединствени систем кој и се зове држава. Свака норма садржи у себи одређено понашање. У зависности од понашања, по објективно важећој норми, одређује се суд вредности кој и може бити, позитиван уколико је понашање позитивно, и у складу са важећом нормом, или негативан, суд вредности, ако је понашање негативно. Норма кој а се сматра објективно важећом, функционира као мерило за стварно понашање, при чему је „стварно понашање на које се односи суд вредности, које сачињава предмет вредновања, понашање које има позитивну или негативну вредност, јесте биствена чиненица кој а постоји у времену и простору, јесте део стварности”^{5 1}. Сама биствена чиненица се може упоредити са нормом и оценити као вредна или противна вредности, и може имати позитивну или негативну вредност. Оно што се вреднује, јесте стварност. Актима људске воље могу се створити норме које противурече и имају супротне вредности од стварности. Ако је по једнима добро, по другима може бити рђаво. Норме су прописали људи, према томе важност одређеног понашања, не искључује могућност и супротног понашања. Ако се судови вредности кој и исказују неку објективну вредност, означе као објективни, а судови вредности кој и исказују неку субјективну вредност, као субјективни судови, онда треба водити рачуна о томе да се предикати „објективан” и „субјективан”, односе на исказане вредности, а не на функцију суђења као функцију сазнања. У овом случају, суд мора да

^{4 9} Х Перелман, *Перелманова нова реторика*, филозофске студије, 1981, 47-86

^{5 0} М Животић, *Аксиологија*, Загреб, 1986, 204.

^{5 1} Х Келзен, *Чиста теорија права*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2000, 23.

буде свагда објективан тј. мора да уследи без обзира на жељу и хтење онога ко суди, као и „вредности које се заснивају на правди, не састоје се, истина из односа према неком интересу, него из односа према некој норми”^{5 2}. Појам правне норме (лат. мера, стандард, правило) представља правило о понашању људи, чију примену надзире држава. Она у себи садржи следеће карактеристике: Најпре, предскриптивни исказ даје сазнања о ономе што треба да буде., потом хетерономност норме –заповест (а не савет или молба)., и на крају, принудност правне норме. Правне норме се могу поделити на: императивне без могућности да их субјекти мењају, и овде је диспозиција у форми заповести, и дисјунктивне, где субјекти имају изванредан вид слободе у погледу понашања, које норма од њих тражи. Оне се даље деле на: алтернативне, субјект бира један од понуђених видова понашања. (пример: приликом закључења брака брачни друг може: „да задржи своје презиме”, „да као презиме узме презиме другог брачног друга”, као и „да као презиме узме оба њихова презимена.”), диспозитивне, где је највећи могући степен понашања субјеката, у оквиру законом дефинисаних граница („купац плаћа куповну цену у оном месту, онда и онако као што је уговорено”). Свака правна норма има два основна елемента и то су: диспозиција и санкција. Њихова веза је деликт, а пре свега тога, долази претпоставка диспозиције. Претпоставка диспозиције је онај део правне норме, који одређује чињенице, које морају постојати да би се диспозиција применила. Правне чињенице представљају чињенице или околности, за чије наступање норма везује настајак, промену или престанак правног односа. Правне чињенице се деле на: догађаје., природне (рођење, смрт, проток времена)., и друштвене (рат, ванредно стање, јавни интерес). Људске радње се могу поделити на: дозвољене (вољне-правни послови)., и недозвољене (деликти). Диспозиција (лат. распоред, размештај) представља битан и најважнији део норме. Она нам даје примарно, условно и алтернативно правило, које предвиђа да мора, сме или може да се нешто чини, не чини или трпи. По садржају диспозиција може бити наређујућа („свако је дужан да чува животну средину”), забрана („забрањено је клонирање људских бића”), и овлашћујућа („свако има право на једнаку правну заштиту”), а деликт је радња, која је супротна понашању прописаном у диспозицији. Представља услов за кој и правна норма везује санкцију. Обично схватање, по коме извесна врста људског понашања изазива правну санкцију, зато што представља

^{5 2} Х Келзен, *Ошита теорија права и државе*, Архива за правне и друштвене науке, Београд, 1951, 60.

деликт, није тачно. Оно је деликт, зато што изазива санкцију. У традиционалној теорији и кривичног права, прављена је разлика између „малачне“ (понашање које је зло по себи) и „малачна“ (понашање које је зло, једино зато што је забрањено од стране позитивног друштвеног поретка)^{5 3}. Сматрамо да сваки човек поседује одређену генетску предиспозицију коју добија својим рођењем, али да се свако понашање може кориговати у току развоја личности човека, у складу са утицајем средине и правичним образовањем, као и то да „деликт је кривичан, ако за последицу има кривичну санкцију, а грађански ако има грађанску санкцију“^{5 4}. Деликт се може поделити на: кривично-правни, и грађанско-правни. Деликт повезује диспозицију и санкцију. Поред радње која је у супротности са диспозицијом, мора постојати и изванредан психички однос субјекта према тој радњи. У различитом временском периоду, може се десити да су она противуречна. Што значи, да у једном правном поретку важи систем правних правила, а да у другом правном поретку, важи други систем правних правила, који представља позитивно право, и који се разликује од претходног. Сматрамо да систем правних норми мора да има еквивалентан и једнак приступ према сваком правном поретку, јер најчешће долазе до изражаја праве вредности који поредак жели да промовише, а то су: слобода, доброта, праведност, једнакост, толеранција за све људе у друштву. Значајно је напоменути да само слободни људи, могу да развијају све остале вредности које су најважније и у свим историјским епохама, и на којима се темељи свака правна власт у држави. Постоје одређене аномалије, уколико се деси ситуација, да једно правило буде дефинисано у Законику, а да никада не буде примењено, јер интеракције које оно уређује никако да наступе, или пак интеракција може да наступи од стране трећег лица, без унапред предвиђеног правила. Када говоримо о интервенцији трећег лица која је неизбежна, морамо имати у виду да она мора бити усклађена са правним правилима, и да се субјекти интеракције не могу супроставити. Постоји могућност да интеракција не буде неизбежна, већ само могућа, ако извршење пресуде зависи од пристанка странака који учествују у поступку. Сам појам права, служи регулисању заједничког живота људи у циљу остварења правде. Право има ону вредност, уколико има смисао, да служи правној вредности и састоји се из укупности правних прописа или норми. Многи теоретичари су појам морала различито дефинисали, међутим

^{5 3} J. Hill., *Prelegomena to a Science of Criminal Law* 1941, (549-580).

^{5 4} Х Келзен, *Ошита теорија права и државе*, Архива за правне и друштвене науке, Београд, 1951, 62.

постоје неке заједничке карактеристике, које дају одређени смисао појму, настанку и развоју морала. Морал представља „облик људске праксе, облик делатног, практичног одношења човека према свету, према другим људима и према самом себи”^{5 5}. Разликује се од других облика праксе и вредносног процењивања пре свега у погледу објекта моралне праксе и објекту моралне оцене, при чему може да „активно човека обликује и оцењује како себе и других људи као добрих и злих”^{5 6}. Сматрамо да морал увек носи неку вредност, која у сваком човеку буди унутрашњи немир и могућност да се одлучује између добра са једне стране или зла са друге стране. Његова вредност, је у томе, што прихватањем добра као највеће вредности, човек се увелико дистанцира од свих недаћа које намеће живот и тиме доказује, да је он пре свега, једно свесно и креативно биће према свету, другим људима и према самом себи. Морал се најбоље испољава у току животних активности у непосредном контакту са другим људима, јер сам за себе представља као „један од облика испољавања људског живота и може се разумети само у оквиру целине животних манифестација”^{5 7}. Посматрајући са становишта особености моралне праксе, имајући у виду да је њен објекат сам човек, док је рецимо у радно производној пракси, објекат је сама природа, односно сами природни објекти. Ова два облика су у одређеној узјамној корелацији и различитости саме људске праксе, јер човек не би могао ништа да мења, без да обликује своју властиту природу и систем моралних врлина, уколико не би мењао и спољашњу природу и обрнуто са променом природе мења се и сам човек. Сваки човек у себи носи неке врлине, које временом испољава. У зависности од ове манифестације, можемо да сагледамо које моралне и етичке вредности са собом носи. У овом случају можемо рећи да „морал или етика није ништа друго до скуп врлина или размисла не о њима: низ квалитета које морају поседовати људска бића, како би заиста постојала, и како би могла да формирају друштво које је исто човечно”^{5 8}. Морал представља одређену праксу исправног понашања. За разлику од морала, етика, се дефинише као одређена теорија исправног понашања, скуп правила и критеријума којима се одређује које је понашање добро, а које је лоше, како за себе тако и за заједницу. Посебан осврт је на систему норми и дужности, којима се испољавају у облику савести, при

^{5 5} В Павичевић, *Основи етике*, Бигз, друго проширено издање, 1974, 11.

^{5 6} *Ibid* 12

^{5 7} М Животић, *Аксиологија*, 1986, 189.

^{5 8} В Кампс., *Јавне врлине*, 2007, 13.

чему „морал као посебна сфера друштвене свести постоји у облику система норми дужности и врлина, који имају опште важне у датом друштву, система који се испољава у облику савести. Савест представља систем важећих норми који има се одређује шта је добро, а шта зло за појединца, другог човека, датом друштво и људски род”^{5 9}. Код моралне свести појединци почивају на одређеној аутономији, и то пре свега, свести о личној и властитој одговорности за своје поступке, као и односу према другим људима, као и према друштву у целини, јер, „морална свест је свест о ономе што човек треба да чини, да би био човек. Из ове корелације проистиче један узajамни однос, којег називамо поштовање другог. Кант истиче да човек није само средство другог човека, већ и циљ. Он проналази бит морала у свести о дужности, а сама дужност је облик поштовања моралног закона. У самој основи моралне свести је свест о властитим дужностима, као услову делана. У моралу као друштвено важећем систему дужности и врлина, постоји стални сукоб који се одвија на релацијама између друштвене присиле и личне савести. На основу испитивања моралних свести кроз проучавање етичких теорија, може се доћи до закључка о основном смислу моралности преко норми највишег добра. Ова рационалност није заснована, ни на рачуну интереса, ни на врлини, ни на дужности, ни тежњи за срећом, већ, „на увиду у рационалне основе доброг живота”^{6 0}. У овој етици, се тачно истиче, да се праведност моралних норми, може мерити не моралним већ рационалним мерилима. Код моралних норми човек као морални субјект, поседује слободу избора. Морална свест регулише понашање свих група и појединаца, према мерилима добра и зла, врлине и порока. Морално понашање, је уствари, једно практично понашање, које у себи садржи одређену компоненту. Практични материјални одређујући разлози, према принципу моралности се деле на: ^{6 1} „субјективни; спољашњи- васпитања (према Монтену), грађанског уређења (према Монтевилу); унутрашњи; физичког осећања (према Епикуру), моралног осећања (према Хочисону), као и објективни; унутрашњи- савршенства (према Волфу), спољашњи; боже воље (према Крузијусу)”. Овде се испољавају неке карактеристике и то: субјективни су постављени емпиријски, док су објективни представљени у супстанцији или Божјој вољи. Она има спољашњи карактер који је одређен од стране Бога, и довољно да задовољи све потребе

^{5 9} М Животић, *Аксиологија*, 1986, 187.

^{6 0} J. Rawls., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge- Massachusetts, 1971, 423.

^{6 1} Наведено према: И Кант., *Критика практичног ума*, 1990, Београдско издавачки- графички завод, Београд, 64.

човека, укључујући и савршенство, које је циљ сваког човека. Вредности су у основи морала и представљају нешто пожељно или вредно, за одређену друштвену групу, а што се током времена показало као такво. Савест као морална самооцена, је заправо, објективно огледало сваког субјекта. Типови морала су: породични - специфичне моралне вредности за сваку породицу., традиционални- настаје током дугог временског периода., утилитарни- где се први план истиче стицање., нормирани- где се у први план истиче ауторитет прописа и реформистички који се формира у складу са новим друштвеним тековинама^{6 2}. Реч морал се у једном значењу може употребити у вредносно-неутралном смислу, при чему означавамо особености начина понашања појединца, неке групе, неке заједнице, без обзира да ли је реч о понашању добром или рђавом позитивном или негативном. У сваком случају, овде је реч о моралном лику човека, мислећи на понашање уопште. У другом значењу, се одређује у супротности са неморалом тј за ознаку саких позитивних, добрих особина. Вредност морала, најчешће исказујемо као одређени образац, који је уочљив и лако се манифестује, а то се пре свега односи на морални суд. Сви се ми данас упуштамо о одређену оцену, говорећи шта је добро, а шта зло, јер знамо да „морални суд представља неки поступак, држање, понашање или карактер неког човека, или нас самих, који такав суд изричемо и о себи, као и о властитој личности”^{6 3}. Да би се неки поступак оценио као морално добар или лош, потребно је одредити одређене критеријуме или мерила, по коме ће се доносити суд. Ови критеријуми или мерила се испољавају у облику норми или правила, која представљају облике начина понашања, којих се свако треба држати. (пример: одржати реч коју смо дали пријатељу). Моралне оцене - добро и зло се јављају само у људском друштву, при чему дефиниција моралног човека представља сам човек, који својим поступцима даје позитиван смер одржавања заједничких услова егзистенције, и своја знања користи тако, да унапређује заједничка добра. У појмовном одређењу норми и обавезе нужно се претпоставља, као и основа појма вредности. Посматрајући социолошко формалистички начин дефинисања морала, где теоретичари покушавају да прикажу појам засниван на морално друштвених норми као обавезним, и да је довољна чињеница, да је прописана од стране друштва. У овом смислу прописивати нешто има смисла, уколико се извршавање овог прописа, остварује нека вредност или сврха, која се

^{6 2} В Кампс., *Јавне врлине*, 2007, 15.

^{6 3} В Павичевић, *Основи етике*, Бигз 1974, 9.

сматра и оцењује као вредна. Уколико се прописује нешто што је безвредно, у овом случају губи смисао, јер је бесмислено. Ако повежемо појам позитивно вредног, то се рефлектује и претпоставља и постојање супротних вредности или вредносно негативно. Свака вредносна особина има насупрот себе, супротну особину (пример: лепо –ружно, искрено-неискрено). Међутим шта је супротно од браон боје? Знамо да није една боја, није супротна браон боја, али ако довођењем у везу неку боју са тим шта човек жели да уради и постигне, дошли бисмо до тога да се запитамо, да ли је делатна радна корисна или штетна, добра или лоша. Битна особина вредности је и њихова хијерархијска постављеност. Лична срећа има несумљиву вредност, али, уколико је, подредимо добру заједнице и слободи домовине, она још више добија на значају, јер некада се не могу непосредно остварити. У моралне категорије се налазе: морални суд, поступак, карактер, савест, обавеза, правило вредност и хијерархија вредности. У оквиру наведених категорија можемо извршити поделу на две основне групе испољавана морала и то: субјективна страна (осећај обавезности, дужности) и објективна страна, где појединац доживљава и осећа да вредност и важење, не зависи само, од индивидуалног признавања или непризнавања (добро-зло, треба-не треба, исправно-неисправно), при чему можемо рећи, да основа морала није религија већ хуманизам, тј. схватање о човеку и његовој природи. Добро у људски живот није унео неко споља, већ се оно као могућност налази у самој људској природи, јер „човек је биће у коме се стално води борба између добра и зла”^{6 4}. Сматрамо да сваки човек поседује одређене карактеристике, који га издвајају од свих осталих бића. Као прво, сваки човек има генетску склоност ка слободи и тежи да прошири оквире својих могућности, сазнајући их, врши избор међу њима, на основу сопственог критеријума. У овом случају, се примењује аутономност, за разлику од хетерономности, где се врши избор на основу неког критеријума, који је наметнут споља, и самим тим, свака слобода повлачи за собом одређену одговорност. Што је човек слободнији, има могућност да бира између разних могућности свог деловања, и у којој је одлучио шта да чини, у тој мери, је и одговоран за своје поступке. Из страха од одговорности многи се одричу слободе, јер као прво, појединцима је много лакше да буду послушници и извршиоци, и да на тај начин пребацују у сву одговорност на онога, који је наређивао шта да чине. Обе ове склоности се налазе у генетској структури људског бића. Једна води добру,

^{6 4} М Мрковић, *Етика и политика*, Бигз, Београд, 1994, 18.

јер само слободна и одговорна личност, може бити морално биће, док друга води злу: онај кој и није одговоран за своје поступке, у стању је да прекрши сваку норму моралног понашања, под изговором да је само извршавао наређење; Друго, у сваком човеку присутне су латентне диспозиције за разне стваралачке делатности. Стваралаштво омогућава лични развој, задовољава разноврсне потребе и не наноси никакву штету. Оно је, дакле изразито, добро, али у човеку, постоје и сасвим супротне тенденције ка разарању и рушењу, тј. у најбољем случају ка нераду и ленчарењу. Бекство од рада не миновно води у неморал, као што су: губљење самопоштовања, паразитизам, искоришћавање других људи, за неке своје ситно сопствене интересе; Треће, део људске природе тежи ка друштвености, ако узмемо пример детета, можемо да видимо, да оно иако припада људској врсти, постаје људско биће, тек у друштву. Узаједници, оно научи језик, обичаје, моралне норме. Захваљујући језику, оно учи најбитније елементе целокупног човечанства, као и на основу искуства. Појединац тежи да живи у заједници, идентификује се са њом, и залаже се да буде признат од стране те заједнице, и Четврто, човек се рађа са способношћу за рационално, појмовно мишљење. Након изученог језика и елементарне логике у пракси, човек своја стечена знања, примењује у пракси и даје једну нову вредност. Све ове способности се, једном речју, називају разум, а ако се развију у још већу способност, онда је то ум. Особине ума карактерише синтетичност (мишљење о целини на основу знања о деловима) и критичност (откривање унутрашњих ограничености у стварима, бићима, заједницама, са становишта одређених вредносних начела). Захваљујући уму, човек је у стању да уочи ограничености морала у једном друштву, и да открије начине превазилажења ових ограничености, при чему, „човек, остварујући себе, а то је онда када испуњава своју дужност у козмосу, остварује заправо оно што је човјечанство називало богом”^{6 5}. Сматрамо да колико су људи рационална, толико су и ирационална бића. Највећи део мотива за њихову делатност потиче из сећања, страсти, амбиције за личном афирмацијом. Емоције и страсти су контролисане разумом. У Фројдовој делу „Его и Ид“ из 1923. године се користи терминологија, где је его резултат уравнотежења несвесног, ирационалног, ја и друштвене свести, супер-ега, или другим речима, у рационалном понашању, принцип задовољства бива усклађен са принципом реалности. Поставља се питање да ли се човек увек придржава свих вредности морала, и притом успева да се

^{6 5} М Шелер, *Пло мај човјека у козмосу*, Човјек и повијест, Веселин Мислеца-Светлост, Сарајево, 1987, 182.

рационално понашање у реалности, при чему „на досадашњем нивоу развоја филозофије и друштвене науке, морал се може извести из хуманизма, из модерне идеје људске природе”⁶. Ми разматрамо да идеја хуманизма, није супростављена природном закону, као и да са развојем људске природе, морал човека постаје све присутнији у свакодневном животу и „као што природно право није појмовно ван система природних закона, тако једини начин да се схвати, шта значи морал, јесте да се доведе у везу са моралним законима, иако никада није јасно којим је њихов статус, као што уосталом није никада било јасно, који је статус природних закона”⁷. У овај статус се сублимирају сва „морална права” која се лакше разумеју, када се доведу у везу са појмом „морална обавеза”. Постоји и старо тумачење, које инсистира на томе, да се не могу давати права без одговарајућих обавеза, али да се обавезе могу давати, захваљујући постављеном нормативном систему вредности. Може се захтевати да једној моралној обавези, одговара једно легално право, јер једној моралној обавези може одговарати само једно морално право. Ако ја имам неко морално право, у односу на некога, то значи да постоји неко други, ко има моралну обавезу према мени. Што значи да потврда једног права, повлачи за собом потврду једне дужности и обрнуто. Ова тема се може посматрати и са друге тачке гледишта, ако узмемо права будућих генерација, у односу на нас. Потомци имају права у односу на нас, зато што ми имамо обавезу према њима, али може да се посматра и обрнуто. Морални понос је увек повезан са оним што човек избори од самога себе, у субјективном смислу, повезан је са оним, што човек избори од неког другог, и „моје право је у основи право да извршим своју моралну обавезу- и зато је, обрнуто, моја обавеза да чувам своје право”⁸. У своје право, човек се бори за своју обавезу, то пре свега, за своју моралну личност. Идеалан тип борбе за право, где човек у облику свог интереса, штити своју моралну вредност, се развија у две крајности. Прво, се може издићи на степен чисте борбе за моралну личност; Друго, може се спустити на степен голе борбе за интерес, без икакве моралне позадине, па чак и до пуке борбе за премоћ, лишене уопште било каквог интереса. Право је могућност морала, али зато и могућност неморала. Право може само да омогући морал, а не и да га изнуди, јер морално дело, може да буде само дело слободе, али пошто, право може да омогући само морал, свакако може да омогући у овом случају и неморал, јер се „однос између морала и

⁶ М. Мрковић, *Етика и политика*, Бигз, Београд, 1994, 21.

⁷ Н. Бобио, *Доба права, дванаестесеја о људским правима*, Службени гласник, 2008, 14.

⁸ Г. Радбрух, *Филозофија права*, 63.

права појављује се као однос богат напетостима⁶⁹. Моралне вредности представљају етичке принципе, којима би требало да се воде сви појединци у друштву, јер их сматрају исправним и важним. Оне се најчешће односе на поштење, слободу, самоконтролу, поштовање према животу, прагмање. Ове моралне вредности, утичу на све поступке код људи, на приоритете, као и на односе према другим људима. Иако су ове вредности веома важне, сви људи их не доживљавају подједнако, и не цене их сви исто. Сви људе не могу да размишљају на истоветан начин. Срца сваког појединца, морају бити усмерена у правцу правих вредности, како би из тих вредности извукли „добро” као највећу вредност, и самим тим показали да „моралан човек о свему правилно суди, и у појединачном случају, оно што се њему чини добро, то уистину и јесте добро”⁷⁰. Међу моралним вредностима најважнији су: љубав, идеал, врлина, добро, великодушност, поштење, морална одговорност, срећа, морални дуг, савест, слобода, јер „принцип среће, додуше, може пружати максиме, али никада не може пружати такве које би биле прикладне, да служе као закони воље, чак и онда када бисмо себи начинили објектом свеопште среће”⁷¹. Кант наводи да се сама срећа заснива на искуствима самих људи, који су подложни променама, и да генерална правила, нису на том обиму на којима се могу заснивати практични закони, већ да постоје универзална правила, која су најчешће тачна, али не морају да важе по сваку цену. Сматрамо да је морални закон објективно нужан, пре свега, зато што важи за свакога ко поседује ум и вољу. Љубав је сигурно најважнија морална вредност. Свим људима је потребна љубав, како би могли да буду испуњени животом и постали потпуно срећни. Срећа и љубав су две категорије које се међусобно допуњују, и условљени су једна наспрам друге. Права љубав је она, иза које стоје принципи, а не ради се овде искључиво о физичкој привлачности. Таква љубав, подстиче да се увек помогне човеку у невољи, и да не размишљамо увек у правцу „кој у корист имам од тога”. Љубав се не радује неправди, не памти зло, већ се иста радује истини. Љубав има свог подмуклог непријатеља, а то је материјализам. Постоји једно усађено веровање код људи, да су материјална удобност и задовољство најважније ствари у животу. Управо то материјално богатство је разлог великог броја несрећа, које се појављују у животима људи. Породица је један од

⁶⁹ Ibid, 64.

⁷⁰ Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 39.

⁷¹ Наведено према: И Кант., *Критика практичног ума*, 1990, Београдско издавачки-графички завод, Београд, 60.

најважниј их стубова за чврст ослонац сваког човека. Одговорност према деци и правилан однос у породици, доприноси стабилној заједници, која ће у свакој ситуацији и пружити преко потребну подршку, у најкритичнијем периоду живота сваког човека. Идеал (грч. *ei dos*) јесте узор, циљ, сврха, смисао и представља човеков регулатив опстанка, живота, хтења и делања. Он представља максимално савршенство као највишег циља, коме треба тежити, које се остварује владањем и делањем. Истински и стварни идеали, су они који се непосредно остварују и потврђују у садашњости за свако конкретно делање човека. Појам идеала се први пут појављује у хришћанском моралу, као резултат спознаје несагласности између достојанства човека и његових реалних услова живота. Он је одређен односом између облика земаљског човека и лика Исуса Христа. У хришћанском моралу, за квалитет идеала се поставља лик мученика или аскете. Идеал је виши образац морала личности. Ако организацију чине конкретни људи, онда је потребно, да се дефинише лични морални идеал човека. Овај идеал није ништа друго, до стремљење ка срећи и задовољству животом. Аспекти личног идеала су: чулно-емоционални, схватање циља и смисла живота, мотиви делатности, као и односи према другим људима у окружењу. Садржина идеала је одређена организационо-социјалном средином. Формирање идеала представља процес претварања средине, која човека окружује у његов унутрашњи свет. У основи идеала, свакако су садржани позитивни примери, узорци, циљеви организације као и индивидуални морални програм. Основне функције идеала су: одређивање циља моралне делатности човека, побуђивање човека на моралне поступке, и одређивање моралног облика човека^{7 2}. Организацију и управљање обележава смена идеала. Човек током времена мења свој садржај променом услова рада, и посредством организације, тј. дешава се корекција идеала. Ова корекција значи укључивање у идеал нових моралних оријентација. Представе о квалитетима се мењају у зависности од објективних услова и субјективних претпоставки људи. Смена идеала се дешава у условима појачаних противуречности, конфликта између организације и личности, организације и групе, као и групе и личности. Она је праћена моралним конфликтом запослених, како по вертикалној, тако и по хоризонталној хијерархији. Ови конфликти, као вид противуречности, јесу резултат неподударна организационих и индивидуалних циљева, моралних оцена, садржаја мотива. Елементи конфликта у организацији су: морални карактер личности, могућности

^{7 2} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 32.

избора понашања, као и могућности избора средстава и путева решења. Врлине (грч *arete* -изврност) укључује и значење као што су снага, храброст, одважност. Можемо их класификовати на: кардиналне (врлине Античке Грчке)-умереност, храброст, мудрост, праведност., теолошке (хришћанске врлине)-вера, нада, љубав., интелектуалне (мудрост, наука, уметност)., и моралне (праведност, умереност). Платон је поделио врлине по следећем мудрост, храброст, умереност, и праведност. Аристотел је поделио врлине по следећем интелектуалне (теоријски живот)., и етичке (практичан живот). Он је тврдио да за постизање етичких врлина је потребно неговати навике, које ће омогућити правилан избор између крајности у понашању, јер „врлина је одабирачка наклоност воље која се држи средине у односу на нас, разумом одређене, и то одређене тако, како би то урадио разуман човек. У ствари то је средина, између два рђава смера: претеривања и заостајања за мером”^{7 3}. Ми сматрамо да су врлине разумом одређене, и да се временом могу надограђивати и стварати у току развоја личности човека. Да би врлина опстала у дужем временском периоду, потребно је да има свој смисао и намену, при чему сама „врлина је оно што нешто мора садржати да би добро функционисало, и на задовољавајући начин испунило сврху која му је намењена”^{7 4}. Сматрамо да најпре делање можемо назвати колективном срећом, које није исто као и појединачна срећа; потом да друштва поседују лицемерни морализам са јасном тенденцијом да се заборави на јавни морал у корист приватног. Добро (грч *agathon*) представља врховни смисао живота у етичком одређењу, док је у пословној етици врховни смисао, вредновање људског делања. Добро се дели на: инструментално (своју вредност добијају тако што чине могућим друга добра)., и вредносно (јесу оне ствари које су добре саме по себи)^{7 5}. Демократија захтева више партијски систем. Свако онај који сматра да је једино сопствено мишљење истинито становиште, такав не може бити демократа, јер „Боже, како то да смо ми увек у праву, а да други никада нису у праву”^{7 6}. Демократија, се увек јавља у једном корелационом односу према правној држави. Уколико је више слободе и владавине права, таква држава добија епитет правна, јер уважава основне постулате демократије и слободарских традиција сваког народа, који се у свакој заједници изузетно много цени и уважава, јер „демократија

^{7 3} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 40.

^{7 4} В. Кампс., *Јавне врлине*, 2007, 33.

^{7 5} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 37.

^{7 6} Наведено према: Ch. Montesquieu, *Cahiers, Edition Grasset*, 1941, II, 309.

је свакако једно добро вредно хвале, али правна држава је као насушни хлеб, као вода за пиће и као ваздух за дисање, а најбоље у демократији је управо то, што је само она подобна да обезбеди правну државу^{77 7}. Полазећи од теоријско сазнајног плурализма, не можемо, а да се не осврнемо, на појам истине. Сматрамо да нико не поседује целовиту и неподељену истину. Заправо сам плурализам би требао да нас доведе до пуне истине. Откривање истине се готово никада не дешава на неком издвојеном путу, већ она изискује одређен кооперативан приступ у сарадњи са више издвојених мишљења, који у сучелавану и постављању заснованог чињеничног става, доводе нас у сазнајну компоненту истине. Овде се посебно издваја истина која би требало да буде носилац развоја државне власти. Енглески лорд Ектон је изрекао мисао да: „власт квари, али апсолутна власт квари апсолутно^{77 8}. Кроз сам процес формирања идеје власти, можемо доћи до идеје права, која не може бити ништа друго него правда. Знамо да је праведно уједно и истинито, добро, лепо и да представља вредност, која се не може извести ни из какве друге вредности, јер „право је она стварност чији је смисао да служи правној вредности, идеји и права^{77 9}. Један од неопходних услова постизања правде јесте слобода за сва жива бића, јер без слободе нема основних услова развијања, било каквог људског удруживања, у један организован систем, каква је држава. Људи су између себе тако повезани, да могу да одговоре свим изазовима у циљу борбе за опстанак. Сви људи су повезани у један јединствени систем, који се зове држава. Зато је реч толеранција веома значајна, јер је она у одређеном односу између слободе, истине и једнакости свих људи. Толеранција је јавља као „нужно зло што се намеће друштву, које не може да угушта оне који друкчије мисле^{78 0}. Она изискује способност комуникације и тиме, пре свега врлину да се други саслуша, да се другоме може прићи, и да се може схватити озбиљно. Поседује високу меру духовне слободе и способности, да за себе образује поуздано мишљење. Нетолерантни људи се најчешће узнемиравају од мишљења других. Они нису у стању да савладају своју комплексност, јер нису отворени за плурализам у друштву. Не желе да своје ставове и мишљења ревидирају, јер имају одређене предрасуде о ставовима других људи. Награда за толеранцију је истинска слобода и независност. Кроз разне токове

^{77 7} Наведено према: А Кауфман., *Право и разумевање права*, 1998, 331.

^{77 8} Т. Фајнер., *Људска права и људско достојанство*, Гугенбергова галаксија, 1996, 63.

^{77 9} Г. Радбрух., *Филозофија права*, Нолит, Београд, 1973, 44.

^{78 0} Наведено према: А Кауфман., *Право и разумевање права*, 1998, 335.

историје налазимо различите термине и појмове, како држава може да злоставља и злоупотребљава права својих грађана, а да им притом ускраћује елементарне слободе које вређају сваког припадника те заједнице. Када се креће у проучавању права, Аристотел је право делио на опште и посебно право. Опште право је неписано право, и засновано је на природи ствари, у себи садржи основне принципе морала, где човек не може бити срећан, уколико не поседује одређене врлине и не чини добро дело. Природно право је опште важеће право, независно од тога, да ли га препознаје позитивно право. Позитивно право је скуп свих правних правила, то јест, правила која одређују понашање трећег, који интервенише приликом датих интеракција међу физичким и правним лицима. Ова интервенција, има за циљ да утврди, усклађеност интеракција са извесним идеалом правде. До ове интервенције не мора доћи, уколико стране изврше договорени споразум, а уколико он изостане, до интервенције може доћи спонтано, или на захтев једне стране у интеракцији. Правна правила су усклађена, и у потпуној сагласности са идеалом правде. У различитом временском периоду, може се десити да су она противуречна. Што значи, да у једном правном поретку, важи систем правних правила, а да у другом правном поретку, важи други систем правних правила, који представља позитивно право и који се разликује од претходног. Сматрамо да систем правних норми, мора да има еквивалентан и једнак приступ према сваком правном поретку, јер најчешће долазе до изражаја праве вредности, који поредак жели да промовише, а то су: слобода, доброта, праведност, једнакост, толеранција за све људе у друштву. Значајно је напоменути да само слободни људи, могу да развијају све остале вредности које су најважније и у свим историјским епохама, и на којима се темељи свака правна власт у држави. Постоје одређене аномалије, уколико се деси ситуација, да једно правило буде дефинисано у Законику, а да никада не буде примењено, јер интеракције које оно уређује никако да наступе, или пак интеракција може да наступи од стране трећег лица, без унапред предвиђеног правила. Када говоримо о интервенцији трећег лица која је неизбежна, морамо имати у виду да она мора бити усклађена са правним правилима, и да се субјекти интеракције не могу супроставити. Постоји могућност да интеракција не буде неизбежна, већ само могућа, ако извршење пресуде зависи од пристанка странака који учествују у поступку. Сам појам права служи регулисању заједничког живота људи у циљу остварења правде. Право има ону вредност, уколико има смисао, да служи правној вредности, и састоји се из укупности правних

прописа или норми. Ако знамо да објективно право представља основно питање филозофије права, и то пре свега, учење о надискуственом праву, онда са правом очекујемо да добијемо одговоре на питања: Да ли овакво право постоји? Која је његова садржина? И који утицај остварује на позитивно право? Чињенице говоре да поред позитивног права постоји и једно објективно, независно од људи и његове воље, право које се прилагођава позитивном праву. Стварност и искуство су објективна мерила која доприносе постављању чврстог моста, између објективног права и позитивног права. Мисао о објективном праву је зачета још у Античком добу, и постоје гледишта која се разликују у суштинском одређењу, при чему се појављују облици природног права, религијског схватања, као и Античког схватања. Сама мисао о природном праву развили су софисти (Хипија, Антифонт, и др.). Тврде да је сваки прекршај природног права, штетан за прекршиоца, који не може да избегне последицу, за разлику од прекршиоца позитивног права који то може. Сматрају да је природно право нека врста надискуственог, чак божанског права. Има схватања међу њима, да природно право није ништа друго него истинска творевина природе, човека или људског друштва. Са друге стране, постоје схватања да је природно право творевина људског ума. Сумирајући оваква схватања долазимо до недвосмисленог закључка о суштини природног права, да оно није људска творевина, оно се само намеће човеку, на који исти, не може да делује. Постоје неко опште право, које човек треба да упозна, и да му се покори као симбол савршенства, прилагођавајући му своје позитивно право. Оно је израз конкретних садржина у борби против старог поретка. Мисао о религијском схватању је везано за вољу једног Бога. По једном схватању божанско право, је воља Боја, и она је савршена појава. Почива искључиво на ауторитету (Боја заповест). По другом схватању оно је објективно, савршено и долази из ума, па се подразумева, да над овом појавом Бог заповеда. Ово схватање почива искључиво на умној заповести, јер се сматра да и ум долази од Бога. Тома Аквински у Средњем веку даје потпун опис и разраду закона и вечног права, где сматра да је то производ божјег разума. Све што човек чини добро, потиче од Бога, јер „ако има Бога, неопходно је да он буде праведан, јер ако није такав, био би најгори и најнесавршенији од свих бића”^{8 1}. Гроцијус тврди да је природно право, засновано на рационалној очигледности. Ови принципи су очигледни и јасни као математички

^{8 1} Х Герелман, *Право, морал и филозофија*, ИП Култура Београд, 1983, 13.

принципи, јер „као што бог не би могао да учини, да два и два не буду четири, тако он не може учинити, ни да оно што је апсолутно зло, не буде зло”^{8 2}. Ако се позовемо на Грацијанов декрет, можемо да издвојимо природно право, које је описивао Цицерон у Старом и Новом завету. Грацијанов декрет тврди да „природни закон има апсолутну превагу над обичајима и уставима”^{8 3}. У том смислу ако обичај противречи природном закону, сматра се нишгавим и непостојећим, јер „тако, и кад не би било Бога, требало би увек да волимо правду: то значи да чинимо напоре да личимо на то биће о коме имамо тако лепо мишљење, и које би, када би постојало, нужно било праведно”^{8 4}. Пред права, постоји и друго средство, а то је Божија милост, јер „Бог просвећује на шум и омогућује нам да разликујемо добро од зла”^{8 5}. Софисти схватају државу као творевину друштвеног уговора, где су људи створили сами државу, а не богови или нека натприродна сила. Овим чином људи се обавезују да поштују државне прописе, а за узврат држава је у обавези да штити интересе свих појединаца, који они сами не би могли да се заштите. Платон наглашава да постоји објективно дате идеје као непроменљив свет, где истиче, да суштина човека није у његовом телу него у његовој души, а душа није ништа друго, него објект, који тежи да се врати у царство вечних идеја. Сваки човек у себи носи неке врлине које временом испољава. У зависности од ове манифестације, можемо да сагледамо које моралне и етичке вредности са собом носи. У овом случају можемо рећи да „морал или етика није ништа друго до скуп врлина или размишљање о њима: низ квалитета које морају поседовати људска бића како би заиста постојала и како би могла да формирају друштво које је исто човечно”^{8 6}. Посебан осврт је на систему норми и дужности који се испољавају у облику савести при чему „морал као посебна сфера друштвене свести постоји у облику система норми дужности и врлина, који имају опште важење у датом друштву, система који се испољава у облику савести. Савест представља систем важећих норми којима се одређује шта је добро, а шта зло за појединца, другог човека, датог друштва и људски род”^{8 7}. Код моралне свести појединци почивају на одређеној аутономији, и то пре свега, свести о личној и властитој одговорности за своје поступке,

^{8 2} Grotius, *De jure belli ac pacis*, I, 1, X

^{8 3} Грацијанов декрет, I, 1.

^{8 4} Montesquieu, *L'esprit des Lois*, I, 1.

^{8 5} Х Перелман, *Права, морал и филозофија*, 1983, 12

^{8 6} В Кампс., *Јавне врлине*, 2007, 13.

^{8 7} М Животић, *Аксиологија*, 1986, 187.

као и према односу према другим људима, као и према друштву у целини. Из ове корелације проистиче један узајамни однос, којег називамо, поштовање другог. Кант истиче да човек није само средство другог човека, већ и циљ. Он проналази бит морала у свести о дужности, а сама дужност је облик поштовања моралног закона. У самој основи моралне свести је свест о властитим дужностима, као услови делана. У моралу као друштвено важећем систему дужности и врлина, постоји стални сукоб који се одвија на релацијама између друштвене присиле и личне савести. На основу испитивања моралних свести кроз проучавање етичких теорија, може се доћи до закључка о основном смислу моралности преко норми највишег добра. У етици, се тачно истиче, да се праведност моралних норми може мерити, не моралним већ рационалним мјерилима. Код моралних норми, човек као морални субјект поседује слободу избора. Морална свест регулише понашање свих група и појединаца, према мјерилима добра и зла, врлине и порока. Морално понашање, је уствари, једно практично понашање које у себи садржи и субјективну и објективну компоненту. Вредности су у основи морала и представљају нешто пожељно или вредно за одређену друштвену групу, а што се током времена показало као такво. Савест као морална самооцена је заправо објективно огледало сваког субјекта. Типови морала су: породични-специфичне моралне вредности за сваку породицу., традиционални- настаје током дугог временског периода., утилитарни- где се први план истиче стицање., нормирани- где се у први план истиче ауторитет прописа и реформистички који се формира у складу са новим друштвеним тековинама^{8 8}. Реч морал се у једном значењу може употребити у вредносно-неутралном смислу, при чему означавамо особености начина понашања појединца, неке групе, неке заједнице, без обзира да ли је реч о понашању добром или рђавом позитивном или негативном. У сваком случају овде је реч о моралном лику човека, мислећи на понашање уопште. У другом значењу се одређује у супротности са неморалом, тј. за ознаку самих позитивних, добрих особина. Фулер одговара на дефиницију права, и каже да право представља одређени „подухват подређивања људског понашања владавини правила“^{8 9}. Он припада тзв. „унутрашњој моралности права“, при чему покушава да превазиђе слабости правног позитивизма и природно-правне теорије истицањем значаја морала за право. Вредност

^{8 8} В Кампс., *Јавне врлине*, 2007, 15.

^{8 9} Л Фулер., *Моралност права*, Београд 2001, 105.

морала најчешће исказујемо као одређени образац којим је уочлив и лако се манифестује, а то се пре свега односи на морални суд. Сви се ми данас упуштамо у одређену оцену, говорећи шта је добро, а шта зло, јер знамо да „морални суд представља неки поступак, држање, понашање или карактер неког човека или нас самих, који такав суд изричемо и о себи, као и о властитој личности”⁹⁰. Да би се неки поступак оценио као морално добар или лош, потребно је одредити одређене критеријуме или мерила, по коме ће се доносити суд. Ови критеријуми или мерила се испољавају у облику норми или правила, која представљају облике начина понашања којих се свако треба држати (пример: одржати реч којусмо дали пријатељу). Моралне оцене-добро и зло се јављају само у људском друштву, при чему дефиниција моралног човека представља сам човек, који својим поступцима даје позитиван смер одржавања заједничких услова егзистенције, и своја знања користи тако да унапређује заједничка добра. У појмовном одређењу норме и обавезе, нужно се претпоставља, као и основа појма вредности. Посматрајући социолошко формалистички начин дефинисања морала, где теоретичари покушавају да прикажу појам засниван на морално друштвених норми као обавезним, и да је довољна чињеница да је прописана од стране друштва. У овом смислу прописивати нешто има смисла, уколико се извршавање овог прописа остварује нека вредност или сврха, која се сматра и оцењује као вредна. Уколико се прописује нешто што је безвредно у овом случају, губи смисао, јер је бесмислено. Лична срећа има несумњиву вредност, али уколико је подредимо добру заједнице и слободи домовине, она још више добија на значају, јер некада се не могу непосредно остварити. У моралне категорије се налазе: морални суд, поступак, карактер, савест, обавеза, правило, вредност и хијерархија вредности. Добро у људски живот није унео неко споља, већ се оно као могућност налази у самој људској природи. Човек је биће у коме се стално води борба између добра и зла⁹¹. Сматрамо да сваки човек поседује одређене карактеристике, којима издвајају од свих осталих бића. Као прво сваки човек има генетску склоност ка слободи и тежи да прошири оквире својих могућности, сазнајући их, врши избор међу њима на основу сопственог критеријума. У овом случају се примењује аутономност, за разлику од хетерономности, где се врши избор на основу неког критеријума, који је наметнут споља и самим тим свака слобода повлачи за собом

⁹⁰ В Павичевић, *Основи етике*, Београд 1974, друго проширено издање, 9.

⁹¹ М Марковић, *Етика и политика*, 1994, 18.

одређену одговорност. Што је човек слободнији, има могућност да бира између разних могућности свог деловања и у којој је одлучио шта да чини, у тој мери је и одговоран за своје поступке. Из страха од одговорности, многи се одричу слободе, јер као прво, појединцима је много лакше да буду послушници и извршиоци, и да на тај начин пребацују у сву одговорност на онога који је наређивао шта да чине. Обе ове склоности се налазе у генетској структури људског бића. Једна води добру, јер само слободна и одговорна личност може бити морално биће, док друга води злу: онај који није одговоран за своје поступке, у стању је да прекрши сваку норму моралног понашања, под изговором да је само извршавао наређења. Друго, у сваком човеку присутне су латентне диспозиције за разне стваралачке делатности. Стваралаштво омогућава лични развој, задовољава разноврсне потребе и не наноси никакву штету. Оно је дакле изразито добро, али у човеку постоје и сасвим супротне тенденције, као разарању и рушењу, тј. у најбољем случају као нераду и ленчарењу. Бекство од рада, неминовно води у неморал као што су: губљење самопоштовања, паразитизам, искоришћавање других људи за нека своја ситно сопствена интереса. Треће, део људске природе тежи ка друштвености, ако узмемо пример детета можемо да видимо да оно иако припада људској врсти постаје људско биће тек у друштву. У заједници оно научи језик, обичаје, моралне норме. Захваљујући језику, оно учи најбитније елементе целокупног човечанства, као и учење које добија на основу искуства. Појединац тежи да живи у заједници, идентификује се са њом и залаже се да буде признат од стране те заједнице. И четврто, човек се рађа са способношћу за рационално, појмовно мишљење. Након изученог језика и елементарне логике у пракси, човек своја стечена знања примењује у пракси и даје једну нову вредност. Све ове способности се једном речју називају разум, а ако се развију у још већу способност, онда је то ум. Особине ума карактерише синтетичност (мишљење о целини на основу знања о деловима) и критичност (откривање унутрашњих ограничености у стварима, бићима, заједницама, са становишта одређених вредносних начела). Захваљујући уму човек је у стању да уочи ограничености морала у једном друштву, и да открије начине превазилажења ових ограничености, при чему „човек, остварујући себе, а то је онда када испуњава своју дужност у козмосу, остварује заправо оно што је човечанство називало богом”^{9 2}. Сматрамо да колико су људи рационална, толико су и ирационална бића. Највећи део мотива за њихову делатност

^{9 2} М Шелер, „Положај човјека у козмосу, Човјек и повијест, Веселин Мислеша-Светлост, Сарајево, 1987, 182.

потиче из сећања, страсти, амбиције за лично афирмацијом. Емоције и страсти су контролисане разумом. У Фројдовој делу „Его и Ид“ из 1923. године се користи терминологија, где је его резултат уравнотежена несвесног, ирационалног, ида и друштвене свести, супер-ега, или другим речима, у рационалном понашању принцип задовољства бива усклађен са принципом реалности. Поставља се питање да ли се човек увек придржава свих вредности морала, и притом успева да се рационално понаша у реалности, при чему, „на досадашњем нивоу развоја филозофије и друштвене науке, морал се може извести из хуманизма, из модерне идеје људске природе”^{9 3}. Сматрамо да идеја хуманизма није супростављена природном закону, као и да са развојем људске природе, морал човека постаје све присутнији у свакодневном животу и, „као што природно право није појмовно ван система природних закона, тако једини начин да се схвати шта значи морал, јесте да се доведе у везу са моралним законима, иако никада није јасно који је њихов статус, као што у осталом није никада било јасно који је статус природних закона”^{9 4}. У овај статус се сублимирају сва „морална права” која се лакше разумеју када се доведу у везу са појмом „морална обавеза”. Постоји старо тумачење које инсистира на томе да се не могу давати права без одговарајућих обавеза, али да се обавезе могу давати захваљујући постављеном нормативном систему вредности. Може се захтевати да једној моралној обавези одговара једно легално право, јер једној моралној обавези може одговарати само једно морално право. Ако ја имам неко морално право у односу на некога, то значи да постоји неко други ко има моралну обавезу према мени. Што значи да потврда једног права повлачи за собом потврду једне дужности и обрнуто. Ова тема се може посматрати и са друге тачке гледишта, ако узмемо права будућих генерација у односу на нас. Потомци имају права у односу на нас, зато што ми имамо обавезу према њима, али може да се посматра и обрнуто. Морални понос је увек повезан са оним што човек избори од самога себе, у субјективном смислу повезан је са оним што човек избори од неког другог и, „моје право је у основи право да извршим своју моралну обавезу- и зато је, обрнуто, моја обавеза да чувам своје право”^{9 5}. У своје право, човек се бори за своју обавезу, а то пре свега за своју моралну личност. Идеалан тип борбе је за право, где човек у облику свог интереса штити своју моралну вредност, при чему се развија у две крајности. Прво се

^{9 3} М. Марковић, *Етика и политика*, 1994, 21.

^{9 4} Н. Бобио, *Доба права: дванаест есеја о људским правима*, Службени гласник, 2008, 14.

^{9 5} Г. Радбрух, *Филозофија права*, 63.

може издићи на степен чисте борбе за моралну личност; Друго, може се спустити на степен голе борбе за интерес, без икакве моралне позадине, па чак и до пуке борбе за премоћ, лишене уопште било каквог интереса. Право је могућност морала, али зато и могућност неморала. Право може само да омогући морал, а не и да га изнуди, јер морално дело може да буде само дело слободе, али пошто право може да омогући само морал, свакако може да омогући у овом случају и неморал, јер се „ однос између морала и права појављује се као однос богат напетостима”^{9 6}. Моралне вредности представљају етичке принципе којима би требало да се воде сви појединци у друштву, јер их сматрају исправним и важним. Оне се најчешће односе на поштење, слободу, самоконтролу, поштовање према животу, праштане. Ове моралне вредности утичу на све поступке код људи, на приоритете као и на односе према другим људима. Иако су ове вредности веома важне, сви људи их не доживљавају подједнако и не цене их сви исто. Сви људи не могу да размишљају на истоветан начин. Срца сваког појединца морају бити усмерена у правцу правих вредности, како би из тих вредности извукли „ добро” као највећу вредност и самим тим показали да „ моралан човек о свему правилно суди, и у појединачном случају, оно што се њему чини добро, то уистину и јесте добро”^{9 7}. Међу моралним вредностима најважнији су: љубав, идеал, врлина, добро, великодушност, поштење, морална одговорност, срећа, морални дуг, савест, слобода. Љубав је сигурно најважнија морална вредност. Свим људима је потребна љубав како би могли да буду испуњени животом и били потпуно срећни. Срећа и љубав су две категорије које се међусобно допуњују, и условљени су једна наспрам друге. Постоји једно усађено веровање код људи да су материјална удобност и задовољство најважније ствари у животу. Управо то материјално богатство је разлог великог броја несрећа које се појављују у животима људи. Породица је један од најважнијих стубова за чврст ослонац сваког човека. Одговорност према деци и правилан однос у породици доприноси стабилној заједници, која ће у свакој ситуацији и пружити преко потребну подршку у најкритичнијем периоду живота сваког човека. Идеал (грч. *ei dos*) јесте узор, циљ, сврха, смисао и представља човеков регулатив опстанка, живота, хтења и делања. Он представља максимално савршенство као највишег циља коме треба тежити, које се остварује владањем и делањем. Истински и стварни идеали су они

^{9 6} Ibid. 64.

^{9 7} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 39.

који се непосредно остварују и потврђују у садашњости и којима је ношено свако конкретно делање човека. Појам идеала се први пут појављује у хришћанском моралу као резултат спознаје несагласности између достојанства човека и његових реалних услова живота. Он је одређен односом између облика земаљског човека и лика Исуса Христа. У хришћанском моралу за квалитет идеала се поставља лик мученика или аскете. Идеал је виши образац морала личности. Ако организацију чине конкретни људи, онда је потребно да се дефинише лични морални идеал човека. Овај идеал није ништа друго, до стремљење ка срећи и задовољству животом. Аспекти личног идеала су: чулно-емоционални, схватање циља и смисла живота, мотиви делатности, као и односи према другим људима у окружењу. Садржина идеала је одређена организационо-социјалном средином. Формирање идеала представља процес претварања средине, која човека окружује у његов унутрашњи свет. У основи идеала свакако су садржани позитивни примери, узорци, циљеви организације као и индивидуални морални програм. Основне функције идеала су: одређивање циља моралне делатности човека, побуђивање човека на моралне поступке, и одређивање моралног облика човека^{9 8}. Организацију и управљање обележава смена идеала. Човек током времена мења свој садржај променом услова рада и посредством организације, тј. дешава се корекција идеала. Ова корекција значи укључивање у идеал нових моралних оријентација. Представе о квалитетима се мењају у зависности од објективних услова и субјективних претпоставки људи. Смена идеала се дешава у условима појачаних противуречности, конфликта између организације и личности, организације и групе, као и групе и личности. Она је праћена моралним конфликтом запослених како по вертикалној тако и по хоризонталној хијерархији. Ови конфликти, као вид противуречности јесу резултат неподударана организационих и индивидуалних циљева, моралних оцена, садржаја мотива. Елементи конфликта у организацији су: морални карактер личности, могућности избора понашања, као и могућности избора средстава и путева решења. Аристотел је поделио врлине по следећем интелектуалне (теоријски живот), и етичке (практичан живот). Он је тврдио за постизање етичких врлина је потребно неговати навике које ће омогућити правилан избор између крајности у понашању јер, „врлина је одабирачка наклоност воље која се држи средине у односу на нас, разумом одређене, и то одређене тако како би то урадио разуман човек. У ствари то је

^{9 8} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 32.

средина између два рђава смера: претеривана и заостајана за мером⁹. Ми сматрамо да су врлине разумом одређене и да се временом могу надограђивати и стварати у току развоја личности човека. Да би врлина опстала у дужем временском периоду, потребно је да има свој смисао и намену при чему сама „врлина је оно што не што мора садржати да би добро функционисало и на задовољавајући начин испунило сврху која му је намењена¹⁰. Добро (грч. *agathon*) представља врховни смисао живота у етичком одређењу, док је у пословној етици врховни смисао вредновање људског делања. Добро се дели на: инструментално (своју вредност добијају тако што чине могућим друга добра), и вредносно (јесу оне ствари које су добре саме по себи)¹¹. За разумевање феномена вредности од највећег значаја су истраживања услова и могућности саморазумевања човека. Теорија вредности се конституише као посебна дисциплина - аксиологија. Име аксиологија потиче од грчке речи (*aksi os*)- вредан и *logos*- наука, при чему можемо рећи да: „аксиологија је теорија која испитује опште карактеристике свих облика вредности: економских, обичајних, моралних, правних, политичких, религиозних, њихове зајамне односе, услове настанка, форме и садржаје стварања вредности, као и процену самих вредности¹². Вредности се могу тумачити као одређене чиненице друштвеног живота, при чему се могу испитивати саме чиненице, начин функционисања, али све то није довољно, док се не разуме, оно што вредностима даје један посебан смисао – самог човека, јер „вредност је оно што треба да буде, то је један захтев уперен ка ономе што јест, у правцу да оно што треба да постане јест, да се захтев оствари, не губећи никако своју суштину требања¹³. Она постоји независно од стварности и има свој начин требања и служи као захтев за остварење, без обзира да ли је остварљива или не. Находи се и субјективно и психички у самој суштини идеала човека, без обзира да ли је објективна и остварљива, јер „вредност је мерило које ствара одређене оријентације у људском понашању и делању¹⁴. У овом случају оне су објективно дате, јер произилазе из онтолошке суштине света. Само разумевање метафизике нама даје основа за разумевање бити вредности. Метафизика, ту бит тумачи као од човека независтан темељ и извор постојеће. Објективно постојање вредности као

⁹ Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 40.

¹⁰ В Кампис., *Јавне врлине*, 2007, 33.

¹¹ Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 37.

¹² М Животић., *Аксиологија*, 1986, 23.

¹³ Р. Лукић., *Систем филозофије права*, БИГЗ, 1995, 224.

¹⁴ М Животић., *Аксиологија*, 1986, 47.

чиненице, се најбоље разуме, ако се схвати услови и садржај и људске праксе у којој вредности настају или, „живот вредности има своје изворе и темеље у људском биствовању као практичној делатности”¹⁰⁵. Аристотел као један од првих критичара метафизике битне могућности постојећег изводи из битних одредаба човека и тиме разграђује темеље метафизике. Он раздваја теоријско мишљење и практичну делатност. Теоријско мишљење тумачи као спознају божанске основе света, ипак у том случају остаје у оквирима метафизике. Људску делатност дели на *praxis*, умеће и стварање (*poiesis*). *Praxis* је она слободна делатност која своју сврху налази у самом чину делања, а не у предмету делања, што је карактеристика умећа. Пракса је усмерена на реализацију срећног живота. У основу практичног делања је људска слобода, односно чин избора, у којем је човек одговоран пред самим собом. Највећа сврха људске заједнице је да грађани могу да реализују своју слободу. Задатак практичне филозофије је трагање за принципима делања и организације људске заједнице у којима се тражи примереност свега, бити човека. Метода практичне филозофије је по Аристотелу хипотетичка (*hypothesis*-надовезивање). Значи практична мудрост се стиче надовезивањем теоријског мишљења о практичном животу на здрав начин, који се формира у пракси свакодневног живота. Поред практичног ума, постоји и теоријски ум, чија је сврха- „не добар живот”, већ истина о бићу. Теоријски ум је сазнање о ономе што јесте, и што не може другачије бити, а практични ум нам даје сазнање од онога што може другачије бити, и што треба да буде. Основне претпоставке за разумевање вредности налазимо код Канта, који све постојеће разумева из перспективе саморазумевања човека, и који смисао стварности изводи из разумевања самоделатности свести, при чему „вриједности су релациони феномени, који се постављају у односу стварног субјекта и стварног објекта, а не посебне суштине које стоје „с оне стране субјекта и објекта”¹⁰⁶. Према Велцеру Хансу који каже да: „Кант предвиђа самосталан значај који припада материјално-етичком проблему (ономе „*Шта*” моралне радње) у односу на субјективно-морални проблем (оно „*Како*” моралне радње). Уместо тога, он верује да из „*Како*” може да развије „*Шта*”. Средство за то чине категорички императив”¹⁰⁷. Према Нурберту Бобиу¹⁰⁸ постоје три начина да се утемеље вредности

¹⁰⁵ Ibid, 25.

¹⁰⁶ В Павичевић, *Однос вриједности и стварности у немачкој идеалистичкој аксиологији*, Култура Београд, 1958, 132.

¹⁰⁷ Х Велзер, *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, 4 Aufl. 1962, 169.

Прво, да се изведе из људске природе., друго, позивање на очигледност., и треће, ослањање на сагласност. У првом случају је потребно достићи истинитост, која је очигледна сама по себи, као и сама чињеница, да су сви људи у одређеном временском периоду слагали, и нису доводили у питање наведену истинитост. Ово тумачење нам нуди највећу гаранцију универзалног важења вредности, уколико заиста постоји људска природа као константна и непроменљива чињеница, као и то да нам је допуштено да је сазнамо у њеној суштини. Ако сагледавамо историју јуснатурализма, људска природа је одувек тумачена на различите начине, а само позивање на природу је служило оправдању, чак и међусобно супростављених система вредности. Које људско право је према својој природи основно: право јачег, како је сматрао Спиноза или право на слободу, како је сматрао Кант? Сматрамо да је право на слободу основно људско право, из кога се изводе сва остала права, која човек у свом људском развоју остварује. У другом случају, овде до доказа се веома тешко долази, и одбацује се свако могуће образложење које није засновано на рационалном доказу. Свака вредност је подвргнута историјској провери, само што у једном периоду може да се деси да је она очигледна, а у другом периоду да она то није. (Декларација из 1789. године којом се дефинише да је имовина „света и неповредива”). У трећем случају вредности се ослањају на сагласност, при чему је вредност утемељенија, уколико се више њих слаже са њом. Овде се доказ објективности мора увек изнова проверити, јер истина није апсолутна и мора се чињенично доказати. Истина и човек увек стоје један наспрам другог, али сматрамо да човек као људско биће, може да постоји и само у свету вредности (материјални, духовни и идеални). Он се увек у свом деловању оријентише према вредностима као и у свом владању, примењујући морални суд и приступајући моралном избору. Све вредности човек обједињава у свој вредносни систем који му служи у процесу владања и деловања. Узимајући резултате теоријско-емпиријских истраживања, појам вредности је супростављен појму моралне чињенице и узajамно је завистан од њих. Код чињенице оне се једноставно препознају, док се између вредности бира. За вредност у организацији, сваки члан мора да се изјасни шта је за њега важније и чему даје предност. Платон је разликовао следеће вредности: инструменталне (вредност средстава), посредујуће (поседују обе карактеристике), и интринсичне (вредност циљева). Теорије вредности се могу поделити на: вредност која се повезује са интересом, као и објективне

¹⁰⁸ Н. Бобио, *Доба права, дванаест есеја о људским правима*, 2008, 30.

вредности које се сазнају интуицијом. Вредности могу бити когнитивне или некогнитивне., апсолутне или релативне., објективне или субјективне., природне или неприродне., есенцијалне или егзистенцијалне., као и вредности које је могуће или не могуће оправдати. Вредности се разликују по садржају (корист, добро, моћ, власт) као и по знаку (позитивне и негативне, одговарајуће и неодговарајуће потребама и интересима човека). Постоји подела вредности између практичних и духовних - виших и нижих вредности, при чему практичне вредности, човек остварује у организацији, а духовне искључиво владањем. Духовни-виши благодети су општи за све људе и они су безусловни, универзални и апсолутни при чему би требало да је поседује сваки човек. Највиша вредност (највиша благодат) јесте она вредност којима сви људи теже или би требало да теже. Теоретичари из теорије етике, сматрају да не постоји таква вредност, већ су многи други склони да одреде неку другу вредност за ову највишу функцију и то: срећа, задовољство, прилагодљивост, духовна љубав, самоусавршавање, мудрост, одрицање, оданост, ред и прогрес, самоостварење, поштовање живота, и солидарност. Примера ради, Аристотел је сматрао да је срећа, (еудемонија) највећа вредност којој сви људи теже. За остварење среће неопходно је развијање рационалних потенцијала. Од свих горе именованих, срећа по многим заузима улогу највише вредности. По Аристотелу виша благодат за човека је разумна делатност душе, као и да се све остале вредности треба да се подударају са таквом вишом благодати. У данашњем времену вредности су променљива категорија. Сматрамо да не мора да значи, да уколико, је нека вредност била пре педесет година опште прихваћена, да ће бити и данас важећа и прихваћена од стране држава. Једна од тих је свакако „Универзална декларација о људским правима” која је усвојена 10. 12. 1948. године од стране 48 држава. Овај документ представља нов догађај у историји, пошто је по први пут један систем вредности и основних начела хуманог понашања слободно и изричито, прихваћен од стране већине људи на земљи. Са овом декларацијом је систем вредности постао универзалац, не начелно већ чиненично, будући да је експлицитно исказано слагање с његовом вредношћу и способношћу да управља будућом заједницом свих људи. Идеја јуснатурализма је до темеља разрадио њен творац Џон Лок, којим је сматрао да човек по природи ствари има права која му нико, па ни држава, не може одузети, која ни он сам не може отуђити. Право човеково стање није грађанска држава, већ оно природно стање у коме су људи једнаки и слободни, а сама грађанска држава је

заправо вештачка творевина, чији је једини циљ да омогући што распостраненије спровођење природне слободе и једнакости. Ако знамо да: „Универзална декларација о људским правима” истиче у први план како „сва људска бића се рађају слободна и једнака у достојанству и правима” као и да „заједнички стандард треба да достигну сви народи и све нације.” Ако се сетимо Русоових речи у „Друштвеном уговору или о принципима политичког права” где се наводи да је: „човек рођен слободан, а свуда је у оковима.” Декларација чува негов одјек, јер људи се чинијично не рађају ни слободни ни једнаки. Слободни су и једнаки у погледу рођења, док за све остале идеале је потребно тежити остварењу, и то не оно што јесте, већ оно што треба да буде. Када су владавине права сматрана само природним правима, једини начин заштите од њиховог кршења од стране државе, представљало је исто тако природно право или право на отпор. Ово право се касније преобразило у позитивно право покретана судског поступка самих државних органа. Сам израз „права човека” је свакако пренаглашен термин, и може да доведе до заблуде, јер наводи на помисао, да је реч о постојању права која припадају апстрактном човеку, који је као такав склоњен од тока историје, и суштински долазимо до непогрешиве спознаје негових права и дужности. Ђорђо ди Векио сматра да се право не може одвојити од морала, јер изнад позитивног права, постоји „виши морал” и „више право”¹⁰⁹. Дакле, без нужне повезаности права и морала постојање правне државе не би било могуће. Према Херберту Харту „морал је снажно утицао на развој правног система и обратно, да је право суштински утицало на моралне стандарде”¹¹⁰. Сматрамо да је садржај великог броја правних правила одсликава морална правила или принципе у примени закона и прописа. Овде постоје и одређене сличности између права и морала, који усмеравају људско понашање ради остварења одређених вредности „прилагођавају се спољним утицајима и променама у друштву и теже постизању потпуног обухватања и нормирања односа на непротивречан, јасан и одређен начин”¹¹¹. У данашњем времену, владавина права нису производ природе, већ људске цивилизације, будући да су права кроз историју променљива и подложна проширењу и новом обликовању. Ако се вратимо на прве јуснатуралисте, схватићемо колико је проширен списак права. Хобс је познавао само једно право-право на живот. Развој права човека је прошао кроз три фазе: право на слободу, тј.

¹⁰⁹ Ђ Векио, *Право, правда и држава*, Београд 1999, 51.

¹¹⁰ Х Харт, *Огледи из филозофије права*, Плато, Београд 2003, 15

¹¹¹ Ц Раз, *Етика у јавном домену*, Ђдгорица 2005, 229.

сва она права која теже ограничавању моћи државе у сфери слободe, како би се сачували појединци и групе., политичка права, овде је слобода конципирана не као неко спречавање (негативно) већ и позитивно као врста аутомије, што је имало за последицу све веће учествовање појединаца или групе у уживању слободe., и социјална права, су израз сазревања нових потреба, или вредности као што су благостање и једнакост уз помоћ или посредством државе. Поред вредности у стварном свету појављује се и његова супротност –невредност. Са једне стране имамо добро, а са друге стране његову супротност- зло, уз правду иде неправда, уз лепоту иде ружноћа и др. Заправо ова супротност је одраз одређене онтолошке супротности која се јавља у објективном свету. Невредности су исте природе као и вредности, поседују идеалну структуру и у извесном смислу имају захтев да се остварују- неостварене вредности. Зло као укупан израз свих невредности, спада у најтежи проблем како саме филозофије тако и науке уопште. Зло је неразрешиви проблем са гледишта религије, која сматра Бога, као врховно божанство које носи добро, и са друге стране Табола, као носиоцем зла, при чему у сукобу између њих побеђује увек добро. Поставља се логично питање ако је Бог свемоћан и носилац доброг, зашто допушта да се појављује овакво зло? Сматра се да људи нису савршена бића, да имају одређене недостатке које у одређеном тренутку могу да их испоље у циљу задовољења неких ниских побуда. Не постоји потпун одговор на ово питање, али се може закључити да или Бог није савршен или да није свемоћан. Ако није свемоћан, онда преузима обавезу да води увек велику битку са злим духовима који на посредан начин искоришћавају човекове слабости које се налазе у његовом карактеру, јер „ја не могу и не морам унапред знати шта је људима корисно и пријатно, али ћу сигурно поступити морално, ако начело које се ја држим у неком поступку јесте такво, да може постати свеопшти закон”^{1 1 2}. Свака норма садржи у себи одређено понашање. У зависности од понашања по објективно важећој норми, одређује се суд вредности који може бити позитиван, уколико је понашање позитивно и у складу са важећом нормом или негативан суд вредности, ако је понашање негативно. Норма која се сматра објективно важећом функционира као мерило за стварно понашање, при чему је „стварно понашање на које се односи суд вредности, које сачињава предмет вредновања, понашање које има позитивну или негативну вредност, јесте

^{1 1 2} И Кант., *Критика практичног ума*, 1990, Београдско издавачки- графички завод, Београд 10.

биствена чињеница која постоји у времену и простору, јесте део стварности”^{1 1 3}. Сама биствена чињеница се може упоредити са нормом и оценити као вредна или противна вредности и може имати позитивну или негативну вредност. Оно што се вреднује јесте стварност. Актима људске воље могу се створити норме које противурече и имају супротне вредности од стварности. Ако је поједнима добро, по другима може бити рђаво. Норме су прописали људи, према томе, важност одређеног понашања не искључује могућност и супротног понашања. Ако се судови вредности којима исказују неку објективну вредност означе као објективни, а судови вредности којима исказују неку субјективну вредност као субјективни судови, онда треба водити рачуна о томе да се предикати „објективан” и „субјективан” односе на исказане вредности, а не на функцију суђења као функцију сазнања. У овом случају суд мора да буде свагда објективан, тј. мора да уследи без обзира на жељу и хтење онога ко суди, као и „вредности које се заснивају на правди не састоје се, истина из односа према неком интересу, него из односа према некој норми”^{1 1 4}. Појам правне норме (лат. мера, стандард, правило) представља правило о понашању људи чију примену надзире држава. Она у себи садржи следеће карактеристике: Прво, предскриптивни исказ даје сазнања о ономе што треба да буде., Друго; хетерономност норме - заповест (а не савет или молба)., и Треће; принудност правне норме. Правне норме се могу поделити на: императивне без могућности да их субјекти мењају и овде је диспозиција у форми заповести, и дисјунктивне, где субјекти имају изванредан вид слободе у погледу понашања које норма од њих тражи. Оне се даље деле на: алтернативне, субјект бира један од понуђених видова понашања. (пример: приликом закључења брака брачни друг може: „да задржи своје презиме”, „да као презиме узме презиме другог брачног друга”, као и „да као презиме узме оба њихова презимена.”), диспозитивне, где је највећи могући степен понашања субјеката у оквиру законом дефинисаних граница („купац плаћа куповну цену у оном месту, онда и онако као што је уговорено”). Свака правна норма има два основна елемента и то су: диспозиција и санкција. Њихова веза је деликт, а пре свега тога долази претпоставка диспозиције. Претпоставка диспозиције је онај део правне норме којом одређује чињенице које морају постојати да би се диспозиција применила. Правне чињенице представљају чињенице или околности за чије наступање норма везује настанак

^{1 1 3} Х Келзен, *Чиста теорија права*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2000, 23.

^{1 1 4} Х Келзен, *Очиста теорија права и државе*, Архива за правне и друштвене науке, Београд, 1951, 60.

промену или престанак правног односа. Правне чиненице се деле на: догађаје, природне (рођење, смрт, проток времена), и друштвене (рат, ванредно стање, јавни интерес). Људске радње се могу поделити на: дозвољене (волне-правни послови), и недозвољене (деликти). Диспозиција (лат. распоред, размештај) представља битан и најважнији део норме. Она нам даје примарно, условно и алтернативно правило које предвиђа да мора, сме или може да се нешто чини, не чини или трпи. По садржају диспозиција може бити наређујућа („свако је дужан да чува животну средину“), забрањена („забрањено је клонирати људских бића“), и овлашћујућа („свако има право на једнаку правну заштиту“), а деликт је радња која је супротна понашању прописаном у диспозицији. Представља услов за који правна норма везује санкцију. Обично схватање, по коме извесна врста људског понашања изазива правну санкцију зато што представља деликт није тачно. Оно је деликт зато што изазива санкцију. У традиционалној теорији и кривичног права прављена је разлика између „мала ин се“ (понашање које је зло по себи) и „мала пробихита“ (понашање које је зло једино зато што је забрањено од стране позитивног друштвеног поретка)¹¹⁵. Сматрамо да сваки човек поседује одређену генетску предиспозицију коју добија својим рођењем али да се свако понашање може кориговати у току развоја личности човека у складу са утицајем средине и правичним образовањем као и то да „деликт је кривичан ако за последицу има кривичну санкцију, а грађански ако има грађанску санкцију“¹¹⁶. Деликт се може поделити на: кривично-правни, и грађанско-правни. Деликт повезује диспозицију и санкцију. Поред радње која је у супротности са диспозицијом мора постојати и извешан психички однос субјеката према тој радњи. Имајући у виду вредност као јединство између онтолошког и логичког карактера треба сагледати суштину добра у ужем смислу, где оно представља врховну вредност и у ширем смислу где обухвата и све остале врсте вредности. Добро се схвата као начин за остварење општег - врховног добра при чему се одређује као добро по себи, самостално и независно од другог доброг. Насупрот њему, постоји несамостално добро, тј. добро које своје својство добија од другог ради постизања неког другог циља. Сам појам се схвата доста интуитивно, а са покушајем рационалног утврђења долази се најчешће до замене неком конкретном врстом посебног добра. Мур је тврдио да је добро најсавршеније стање по

¹¹⁵ J. Hill., *Prelegomena to a Science of Criminal Law*, 1941, (549-580).

¹¹⁶ Х Келзен, *Ошита теорија права и државе*, Архива за правне и друштвене науке, Београд, 1951, 62.

себи и представља уживање у љубави према лепим стварима и дружењу са добрим људима. Сличног размишљања заступају и хедонисти који сматрају да је добро само оно што је пожељно. На ово пожељно је немогуће изградити ни добро ни морал, једино ако се узме у обзир да пожељност излази из морала а никако обрнуто. И хедонизам (који не живе од свог рада и не брину за опстанак) и утилитаризам (који очекују одређену корист) заправо приказују једну крајње искривљену слику погледа на добро. За њих добро представља одређено задовољство, посебно када је без примеса. Сматрају да је „добро оно што производи највећу срећу за највећи могући број људи“¹¹⁷. Само добро има свој општи појам који је неодређен и тешко може да карактерише све људе на свету да заиста буду срећни, јер прво и основно не живе у истим условима. А сама срећа представља једно субјективно стање од кога доста често зависи и материјално благостање као један од предуслова за срећан живот. Ако је тежна за задовољством код хедониста једини покретач код делана, а са друге стране добијамо одређени резултат који нам указује да се стварни покретачи налазе у људском нагону тј. у потреби за сазнавањем и деловањем. Аристотел констатује да се човек никада не би вратио на ниво детета иако исто би му сва децја задовољства била задовољена, или још мање би пристао на остварења неких задовољстава насталих из неких нечасних радњи. Сам настанак света, његова суштина и развој се своде на борбу за његово одржавање и опстанак. Иако је настанак историјски крајње неодређен, свет не остаје у истом стању већ се временом мења и развија. Са променом и развојем настаје и добро, јер је чињеница од које ми не можемо да побегнемо да добро заправо настаје уколико постоји и свет, у противном добро неће постојати. Оно није независна категорија од света већ је условљена појава која се не јавља одвојено већ у садејству са светом и као таква представља одређено јединство без које ни свет не би могао да постоји. Није довољно само добро већ је потребан и дух и ум да би постојање света било комплетно. Аристотел сматра да је највеће добро срећа (блаженство) јер „њу бирамо због ње саме, а ничега због нечега другог“¹¹⁸. Поставља се питање зашто би свет уопште настајао ако треба једном да нестане? У сваком случају свет би морао да опстане дуго, јер би самим тим имао довољно времена да пронађе своју сврху, смисао, циљ, добро и врховно добро. Ако погледамо са стране самог човека термин највише добро би се манифестовало

¹¹⁷ Наведено према: В. Пивичевић, *Основи етике*, 1974, 13.

¹¹⁸ Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 242.

нај че шће кроз сам опстанак човека као појединца, али и групе људи повезаних у заједници јер човек сам за себе у космосу не може да опстане, јер,, добро је нешто безусловно, неко треба не, добро је идеја”^{1 1 9}. Добро потиче из саме стварности и оно има вечну реалност која се провлачи кроз читаву историју у људског живота. Поседује унутрашње метафизичко порекло и говори заправо све оно што човек мисли и осећа. У филозофији постоје два правца и то: први, етика живота, етика принципа, где се заповест добра вечна и не може се окончати. Стварност живота не потиче из конструкције разума, него из неуморне снаге самог живота. Представници овог правца срећемо код Грка: Протагоре, Горгије, Хипије, и даље у свим културама, као и данас у Француској: Анрија Бергсона, у Немачкој: Ниче и Дилтај, Трелч и Зимел, и други, који каже да питање добра не долази из живота, него из мишљења, долази из ума, из логоса. Овде су главни представници: Сократ, Платон, Аристотел, а у новом веку Кант. Морално је најпристрасније повезано са карактером требања, који има у себи одређену безусловност, и не може се извести из неких емпиријских односа. Морални проблем припада прадоживљајима човека уопште. Он је прожет дубоком мистиком која своје упориште налази у слободи као делу неизводљивог стваралаштва у души самог човека, јер,, када би свет и живот, природа и историја били јединствени, проблем моралности не би постојао”^{1 2 0}. Када би владала у животу само једна законитост, мислимо да не би постојао морални проблем, јер самим тим не би постојали конфликти који се неминовно појављују у одређеном односу према људима. Проблем моралности је трагички проблем, проблем двозначности у смислу да добро захтева зло, да законитост захтева слободу, да људски живот захтева отпадане од себе самога. Конфликт није ограничен само на област моралног живота, већ датира много раније чак од постанка људског живота, јер,, морални живот захтева конфликт”^{1 2 1}. Конфликт се може разумети само при постављању дуализма са два законитостима и то: прво, свет емпиријскога, и друго, свет интелигибилнога. У овај први свет ми јесмо природна бића, и служимо се законима природе, у овај други свет представља свет требања и идеје и само из трагичне напетости између тих светова, који се у нама непрестано укрштају, настаје оно што називамо светом моралнога, јер,, када не бих био уверен да правда треба да влада у животу, каже Кант, не би имало никаквог смисла да и једну секунду живим даље”.

^{1 1 9} А Либерт., *Идеја моралнога*, Библиотека Парерга, Београд, 2006, 6

^{1 2 0} *Ibid*, 8

^{1 2 1} Наведено према: А Либерт., *Идеја моралнога*, 2006, 10.

Насупрот космосу која је једна непрегледна величина, јавља се хаос који представља све што је противно свету. Хаос је „процес уништења, који води у ништа, процес који је остварен хаос на рачун космоса”^{1 2 2}. Ако се узме да је хаос претходио космосу сматра се да је то један хаотичан процес, као процес уништења и пропадања који мора прећи у нешто друго, или потпуно непостојање или у космос као потпуно постојање. Зато се „добро” сматра постојање, јер сузбија и онемоћује хаос, док зло представља непостојање, као процес уништавања материје сопственом енергијом. Аристотел разликује „добро” које има инструменталну вредност као вредност за постизање неког другог циља, као и добро ради неге самог, где је: „највиши циљ онај за који се опредељујемо увек ради неге самог и никада због неког другог циља”^{1 2 3}. Одговор на ово питање се увек налази у искуству, у сталном људском тражењу и процењивању шта је највеће добро. За негу је то срећа (блаженство) где постоји потпуна истина о вредности, јер „није мала разлика, схватити највеће добро као нешто што се поседује, и као нешто што се примењује, односно као (душевно) стање или као акцију”^{1 2 4}. Срећа се увек налази у разумној делатности према врлини. Сам појам морала је веома различит у зависности од природе проблема и ако се правилно схвати потребно је дати правилан смисао виђењу света. Приликом сагледавања овог морала увек крећемо од термина који је неизоставањ, а то је „морална свест”. Кант је говорио да је морална свест, заједно са звезданим небом, једна од две ствари које га испуњавају дивљење. Само дивљење рађа за собом илузију пре свега под утицајем хришћанског васпитања формирања човека. У сам процес формирања морамо да знамо за сву несрећу која човек са собом носи почев од стања патњи, немишине, беде, оскудице, несреће као и са осећањем неподносљивости тог стања. У стању у којима се налази човек готово увек се преплићу, сукобљавају и мешају добро и зло. Ко може сигурно рећи да каже да је увек преовладало добро над злом, радост над тугом, срећа над несрећом. У овом случају једно је констатовати чињеницу, а друго је исту објаснити. По Норберту Бобију теолошка оправдања не делују сувише уверљиво, а да су му рационална објашњења често сукобљена у смислу да се један критеријум прихвата, док се други одбацује. Пред тога у сваком случају веома велики допринос имају и мировни покрети, невладине организације које се боре за признавање и заштиту владавине права. Сви ови напори који су усмерени

^{1 2 2} Р. Лукић, *Систем филозофије права*, БИГЗ, 1995, 232.

^{1 2 3} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 13.

^{1 2 4} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 15.

према добром на неки начин ограничавају зло. Све ово се рађа из свести сваког човека, који је одувек покушавао да превазиђе ону кључну ствар, а то је свест о смрти човека. Човек треба да учини све како би преобразио свет према својим потребама и учинио ма не непријатељским. Правила понашања стварају свет „културе” који је супростављен свету „природе”. Према Хобсу постоје технике преживљавања које агресивне нагоне сузбијају казнама, а одређене тежње ка сарадњи и солидарности постичу наградама. Правила су обично била императивног карактера било да су она позитивна или негативна и тежила су жељеном понашању сваког човека. Из свега горе наведеног сматрамо да је примарна улога закона била таква у смислу не да ослободи и прошири слободу већ да исту сачува. Човек је као морално биће обдарен својим личним духом, способан да схвати суштину морала и да у сваком случају конкретизује сваку моралну норму. Схватамо да се човек не рађа са готовим моралом у свести, али се рађа са способношћу да може да сазна и створи морал у датим конкретним ситуацијама и да се по њему понаша. Човек без размишљања чим се нађе у некој моралној ситуацији осећа која му је дужност, шта треба урадити да би испунио моралну дужност. Након извршења ове дужности осећа смирење, радост и унутрашњу испуњеност која се манифестује унутрашњим миром, у супротном осећа кајање, жаљење, непокој самопрезир као морално биће, јер „морална способност представља просуђивање радње другог која се креће по површини људскога”^{1 2 5}. Истина се сврстава међу три највеће вредности. Она је онтолошки заснована на начелу истоветности $A=A$. Ако посматрамо две ствари на призму истоветности можемо видети да је ствар истоветна са својим исказом где је на једној страни ствар, а на другој истина о њој, при чему је сам исказ управо та ствар и ништа друго тј. да је истоветна самој себи. Људска пракса је као делатност која остварује неки циљ искључиво заснована на истини. Без истине никако није могуће живети. Истина је једно од основних средстава опстанка човека и света. До ње се долази како свесним путем (усмерено тражење откривања истине), тако и несвесним (инстинктивним поступком). Човек не ствара истину већ је само открива. Овај поступак може бити веома тежак и сваки човек мора прећи све препреке које стоје пред њим. Зато је истрајна воља први предуслов откривања истине. Као и свака вредност и истина има своју супротност-лаж. Човек се бори против лажи својом унутрашњом структуром тј. грижом савести где презире себе као личност и друштвено

^{1 2 5} М Кангрга, *Етика и слобода*, Издавачко књижевно предузеће Загреб, Напред, 1966, 130.

биће. Користи најсуровија средства да спречи да истина изађе на површину иако зна да је она завет човечанству и на њој почива цео свет. Сва морална достигнућа су недвосмислено узајамно повезана са истином и борбом за моралне вредности које сублимирају сва човекова искуства и прожета су вредностима које важе у свим порецима развоја људског друштва. Сматрамо да сваки човек увек мора да се бори за истину, јер је она тако конципирана и дубоко усађена у људски карактер сваког човека, и поступак доказивана и долажења до не представља одређено олакшање и смиреност која се одражава кроз грижу савести. Кроз сам процес формирања идеје власти, можемо доћи до идеје права која не може бити ништа друго него правда. Основно начело правде јесте једнакост тј. једнаке ствари треба једнако третирати, а неједнаке ствари треба неједнако третирати. Суштински разликују се једнаке вредности. Познато је начело да „свако своје треба дати или свако да добије своје”^{1 2 6}. Знамо да је праведно уједно и истинито, добро, лепо и да представља вредност која се не може извести ни из какве друге вредности, јер „право је она стварност чији је смисао да служи правној вредности, идеји и права”^{1 2 7}. Човек може пасти у искушење да у правди види само један појавни облик - морално добро. Правда у ствари то и јесте, уколико се посматра као људска особина, тј. врлина. У субјективном смислу се она дефинише као духовна настројеност која је усмерена на објективну правду, као рецимо истинитост на истину. Овде је само реч о тој објективној правди. Она као објекат свог вредновања узима сасвим други предмет, а не онај на који је усмерен морални вредносни суд: морално добар је увек само неки човек, нека људска воља, или неки човеков карактер. Праведан у смислу објективне правде може бити само неки однос међу људима. Сам идеал морално доброга представља се у идеалном човеку, док се идеал правде представља у идеалном друштвеном поретку. Правду можемо дефинисати и са неког другог гледишта, са једне стране праведним се могу назвати примена неког закона или покораване том закону и иста се онда назива законитом. Овде у сваком случају није реч о оној праведности која се мери по позитивном праву, него о оној по којој се мери позитивно право. Правда може да се схвати и да представља одређену једнакост. Она се може везивати за добра или за људе: праведна је награда она која одговара вредности рада, али и казна која погађа једнога исто као и другог. Са друге стране, она по своме мерилу може бити апсолутна или

^{1 2 6} Р. Лукић, *Систем филозофије права*, БИГЗ, 1995, 245.

^{1 2 7} Г. Радбрух, *Филозофија права*, Њлит, Београд, 1973, 44.

релативна једнакост: награда равна раду, али ка жњавање неколицине сраз мерно њиховој кривици. До реализације правде је веома дуг и трновит пут кој и захтева много упорности и одрица ња, како би се човек изборио са свим неприликама кој е се налазе на том путу јер „ правда је много више од просте врлине, јер се, да би била ефикасна и оперативна, мора материјализовати кроз институције. То је крај њи циљ коме мора да тежи демократско друштво и не може да се сведе на квалитет или начин битиса ња појединаца”^{1 2 8}. Сваки човек да би успео да се избори са свој им унутра шњим бићем и да психички буде шго боље припремљен, мора да буде веома јак како би савладао све недаће кој е стоје на том путу у току реализације правде. Посебно је проблематично шго се правда мора оперативно материјализовати кроз институције система тј. кроз законодавство. На правди засновано друштво је могуће само када се прокла мована политичка грађанска права избора, контроле власти, опозиције, слободног удружива ња, преобразе у право на непосредно одлучива ње, или да нам укаже да је свака „ борба за правду као једнакост уствари њије борба за праведну расподелу у оквирима постојећег начина производње, већ за такав облик производње кој и искључује могућност себичног присваја ња друштвеног богатства”^{1 2 9}. Пој ам моралне правде је нај узвишенија вредност при чему је праведно дати другом више но шго се добија, дати другоме без накнаде, жртвовати и свој живот као нај веће добро за другога, јер „ морална правда се одликује често тиме шго и не добија ништа шго вреди материјално и шго се може разменити за нешто друго такође од материјалне, новчане вредности већ извршене моралне дужности”^{1 3 0}. Давалац сматра да ту њије ништа његово, већ да је све дато од Бога, и свој им жртвова њем себи обезбеђује место после смрти користећи све благодате у вечном животу. Овде добитак њије материјални већ чисто духовни- блаженство због извршене моралне обавезе. У поређа њу са правном правдом где се раз ме њуј у материј ална добра или раз мена новчаних вредности у одређеном еквиваленту овде се такође одступа од начела једнакости. Сматрамо да правда представља одређени идеал кој ег је ј ако те шко достићи на овом степену развоја људског друштва и производних снага у савременом свету. Један од неопходних услова постиза ња правде јесте слобода за сва жива бића, јер без слободе нема основних услова развија ња било каквог људског удружива ња у један организовани систем, каква је држава. Слобода се одређује као

^{1 2 8} В Кампс., *Јавне врлине*, 2007, 23.

^{1 2 9} М Животић., *Аксиологија*, 1986, 204.

^{1 3 0} Р. Лукић., *Систем филозофије права*, БИГЗ, 1995, 244.

одговорност избора, јер, „највећа могућа слобода заснива се на ћутању закона”^{1 3 1}. Људи су између себе тако повезани да могу да одговоре свим изазовима у циљу борбе за опстанак. Сви људи су повезани у једанјединствени систем кој и се зове држава, јер, „човек не може познавати слободу, а да је не поседује: он мора бити слободан, да би био слободан. Слобода није једноставно положај (стање) што га он има, него делатност кој е он прихвата као самосвестан субјект”^{1 3 2}. Не може се бити слободан ако окружење није слободно, јер „човек мора да се понаша као слободан и да развија своју сопствену слободу, јер не поштујући туђу слободу и самог себе, унижава се као слободно биће”^{1 3 3}. Сваки тиранин је пре свега сопствени заробљеник, а тек након тога му се пружа могућност да врши заробљавање других. У слободи, човек себе уобличава и изграђује и попуњава ону празнину кој а му природа није дала у садржају његовог карактера као људског бића. Ову празнину треба да штити и развија како сам човек тако и друштво у кој ем се налази. Слобода омогућава срећу и поставља могућност слободе избора у датој ситуацији да се одлучи по својој савести, јер „слобода у пуком негативном смислу подразумева безузрочно, безмотивно хтење”^{1 3 4}. Питање кој е се увек изнова поставља је да ли слобода иде пре среће или обрнуто срећа пре слободе. Утилитаристи сматрају да је „слобода саставни део среће”^{1 3 5}. Знамо да је Кант развио слободу из пој ма аутономије, не поричући да је човек део природног света и сагледавајући употребу практичног ума при стварању могућности самоволе и услова моралности у практичном смислу. Истиче да слобода може постојати, „само под законом, тек заповешћу настаје слобода делана, без заповести она не постоји”^{1 3 6}. Све што се догађа мора да постоји неки узрок и нека умна представа замишљеног поретка. Кант разликује каузалност на: интелегибилну (према њеној радњи) и сензибилну (према њеним последицама). У првом случају се говори о каузалности помоћу слободе. На питање о развоју задате слободе углавном постоје једно оптимистичко гледиште, чији је представник Хегел, кој и сматра да упоредо са проуховљењем света и стварањем светског духа остварује се све више слободе у току историјског развоја. Гледано шире историјски слобода се појављује тек са цивилизацијом, касније у току

^{1 3 1} Т. Хобс., *Левјатан*, Београд, 1960, 213.

^{1 3 2} Х. Маркузе., *Ум и револуција*, Веселин Мислепа, Сарајево, 1966, 57.

^{1 3 3} Р. Лукић., *Систем филозофије права*, БИГЗ, 1995, 245.

^{1 3 4} Наведено према: А. Кауфман., *Право и разумевање права*, 1998, 144.

^{1 3 5} *Ibid*, 265.

^{1 3 6} *Ibid*, 146.

раслојава на друштва и издвајањем појединца из састава заједнице, човек постаје потпуно незаштићен. У робовласничком и феудалном друштву нема једнакости међу члановима заједнице. Тек у буржуаском друштву се назире контуре једнакости између људи тј, слободу и право бити човек као и други људи. Сматрамо да праве слободе нема без потпуне економске самосталности и стварањем потребним услова који ће омогућити несметан развој свих људи у заједници у циљу преовладавања свих потребних демократских института које увелико доприносе развијању правилних међуљудских односа између припадника заједнице. Посебно је важно даље васпитање и образовање које оставља посебан печат на све младе генерације у току развоја и формирања личности, јер „граница слободе човека је онде где почиње слобода другог”^{1 3 7}. Ив онтолошког реда и поретка у свету произилази и ред и поредак као вредност. Услед надирања хаоса, космос не може да опстане и потребно је да се сачува постојање света као врховно добро, и то представља позитивно својство света. Уколико се овом својству супростављају одговарајуће невредности у овом случају се ради о нереду или беспоретку. Поред онтолошког постојања реда и поретка који представља неку објективну вредност постоји и субјективна вредност која је исказана кроз садржај људске свести, која нас обавезује на одређено понашање и тиме се добија нормативна снага. Зато је целокупна људска култура заправо остварење људског света, као и само увођење реда и поретка у људски свет. Са једне стране као што се космос супроставља опасности избијања хаоса, тако се и човек на неки начин супроставља нереду и беспоретку, како у природи, тако и самом људском друштву, јер „ред значи на првом месту предвидљивост и извесност”^{1 3 8}. Свако одступање човек доживљава као претњу и опасност по свој опстанак. Од неких чисто рушилачких тежњи треба разликовати тежњу за увођењем новог реда и поретка. У сваком друштву се обично појављују најчешће две снаге и то: прва која служи за одржавање постојећег поретка и друга која је за његово рушење. Ако се стање у друштву променило и неминовно се захтева нови ред и поредак, он ће свакако пре или касније бити уведан, уз веће или мање борбе које стоје реализацији и потребног циља који је предвиђен. Пошто данас ништа није вечно, тако ни садашњи поредак, али не постоји гаранција нити било какав предуслов да ће стање после смене заиста бити боље. Историја даје суд и коначну оцену о

^{1 3 7} Р. Лукић, *Систем филозофије права*, 1995, 248.

^{1 3 8} Ђ. Тасић, *Правда и ред као принципи права*, Београд, 1984, 212.

успешности промена. Ако знамо колики губитак кроз жртве морамо да поднесемо да би уследила промена реда и поретка, поставља се логично питање да ли је заиста вредно тога имајући у виду последице? Човек више лута је у магли и не разликује оне вредности које мора да сазна и да се за њих бори. Ње миновно је да приликом промене реда и поретка носи са собом и одређено зло које га прати, јер „човек је онај кој и може бити и зао и добар. Добро и зло јесу неодвојиви”¹³⁹. Сматрамо да је веома важно да човек рефлектује оне вредности које доприносе развоју људског друштва и позитивно утичу на сваког човека понаособ. У противном уколико се зло прошири на ред и поредак може да угрози сам развој људског друштва и унесрећи велики број људи кој и не могу да се отргну негативном утицају кој и се шири на људску заједницу. Ово је нужан услов кој и простиче из саме суштине човека као слободног бића. Сваки човек има природну истинску потребу да сам влада својим поступцима и понашањем и да не чини ништа што је против интереса његовог карактера и личности, јер „мир је могућ само у условима складне заједнице и правилно регулисаних унутрашњих односа”¹⁴⁰. Човек као субјективно биће мора да се одупре сили и не дозволи да буде принуђен да чини нешто што он неће. Сила може бити већа или мања у распону од сасвим благог притиска до агресивног насиља, мучења и наносења смрти. Сукоби и супростављања у људском друштву доводе у опасност сам ред и поредак при чему се јављају сурове борбе ради остваривања одређених интереса. Тај животињски инстинкт код човека непогрешиво реагује у борби за опстанак. Како није савршено биће, увек постоји мањина која искаче из саме онтолошке природе кој а нарушава мир у поретку. Јако је битно да се створе услови за успостављање дугорочног мира и стабилности како би друштво или заједница могли да се дугорочно и предвидиво развијају. Како се развија друштво тако се и развија и друштвено биће као индивидуа у својој суштини. Сматрамо да је мир незаобилазни предуслов за успостављање правилних међуљудских односа кој и се развијају и непогрешиво нам указују на правилан ред и поредак у изградњи и јачању свих унутрашњих структура у друштву. Чим не постоји чврст мир одмах долази до поремећаја нормалног функционисања права. Уколико мир не постоји у дужем временском периоду долази до безвлашћа и анархије. Да би се успоставио и одржавао мир потребна је принуда кој а ће заштитити све основне друштвене и правне

¹³⁹ Наведено према: МКагрга, *Етика или револуција*, Нолит, Београд, 1983, 311.

¹⁴⁰ Г. Вукадиновић, *Теорија права I*, Петроварадин, 2001, 185.

вредности. Ипак је некада довољно да само постоји могућност принуде да буде примењена, да би се поредак нормално одвијао, јер „мир је предуслов за остваривање других вредности, док су право и правда највеће добро мира”^{1 4 1}. Људско достојанство представља скуп особених својстава човека, умних и моралних, који га одликују као људско биће. Оно је заједничко за све људе и пружа се могућност да сви људи буду једнаки и слободни. Људско достојанство зачинава слободу као милосрђе правди и представља једно узвишено биће. Поред природног људског достојанства^{1 4 2}, које је једнако код свих људи, постоји и друштвено достојанство које није једнако за све људе. Сигурно је да немају сви исто достојанство, јер нису код свих људи постављени исти друштвени услови, пре свега материјални који умногоме доприносе реализацији и постављених услова. Материјална оскудица у многим друштвима има за последицу делимични или потпуни губитак људског достојанства, чак у тој мери да се не сматра човеком. Са развојем производних снага, постојала је све већа потреба да што већи број људи достигне људско достојанство. Грчки филозоф Хераклит је нагласио да је немогуће дохватити границу људске душе и да једино човек са собом носи искру људске душе. Аристотел је сматрао да постоје људи који су по својој природи предодређени да буду робови. Кант истиче да човек као умно биће не треба да постане средство нечијег деловања, већ увек треба да буде само сврха. А у ту сврху постоје одређени еквиваленти који подразумевају једнакост, а изнад тога се налази људско достојанство које не може да се измери и да прикаже одређену вредност која иде увек у правцу моралности. Човек није само слободно биће већ је истовремено и биће које се мора поштовати у његовој непоновљивости и јединствености. Увек се мора водити рачуна о његовој корелацији са другим људима у заједници, јер као издвојено биће нема могућности да испољи сав свој унутрашњи мир и покаже огледало друштвене стварности јер једино тако доказује да се разликује од свих бића у природи, јер „нико неће назвати праведним онога ко не ужива у томе да поступа праведно, ни слободним духом онога ко не воли да ради отворено и слободно, и тако даље кад је реч о другим врлинама”^{1 4 3}. Сматрамо да данашња демократска права представљају значајан чинилац заштите људског достојанства. Сам појам морала је веома различит у зависности од природе проблема и ако се правилно

^{1 4 1} Д Митровић, *Држава, право, правда и правници*, Службени гласник, Београд, 2009, 247.

^{1 4 2} Е Блох, *Природно право и људско достојанство*, Београд, 1977, 26.

^{1 4 3} Наведено према: В Павичевић, *Основи етике*, 1974, 244.

схвати потребно је дати правилан смисао виђењу света. Приликом сагледавања овог морала увек крећемо од термина којим је неизоставањ а то је „морална свест”. Приликом самог процеса формирања свести, морамо да знамо да је за сву несрећу којом човек са собом носи почев од стања патњи, немаштине, беде, оскудице, и као одговор на све то, добијамо осећање које је неподношљиво том стању. У стању у којем се налази човек готово увек се преплићу, сукобљавају и мецају добро и зло. Ко може сигурно рећи да каже да је увек преовладало добро над злом, радост над тугом, срећа над несрећом. У овом случају једно је констатовати чињеницу, а друго је исту објаснити. По Бобију, теолошка оправдања не делују сувише уверљиво, а да су му рационална објашњења често сукобљена у смислу да се један критеријум прихвата, док се други одбацује. Међутим у свету се увек с времена на време појави нека светла тачка у историји и која одреагује на такав начин да допринесе побољшању живота људи. Ујеку изрицања казни за смрт која се примењивала у многим земљама, светла тачка је укидање ропства, укидање мучења, као и укидање саме смртне казне. Поред тога у сваком случају веома велики допринос имају и мировни покрети, невладине организације које се боре за признавање и заштиту владавине права. Сви ови напори који су усмерени према добром на неки начин ограничавају зло. Све ово се рађа из свести сваког човека, којим је одувек покушавао да превазиђе ону кључну ствар, а то је свест о смрти човека. Човек треба да учини све како би преобразио свет према својим потребама и учинио мање непријатељским. Правила понашања стварају свет „културе” којим је супростављен свету „природе”. Из свега горе наведеног сматрамо да је примарна улога закона била таква у смислу не да ослободи и прошири слободу већ да исту смањи. Проблем морала је првобитно био разматран више са тачке гледишта друштва него појединаца. Правилима понашања приписивана је улога заштите групе, пре него улога заштите појединца. Улога поуке „не убиј” није била толико заштита члана групе, колико улога спречавања настанка једног од главних разлога за распадање групе. Најбољи доказ за то је чињеница да ово правило је важило само унутар групе, док у односу на чланове других група није важило. Након тога долази до другачијег гледишта на схватање самог морала најпре захваљујући Канту, где се морал више не посматра искључиво са гледишта друштва већ и са гледишта самог појединца. Самим тим успоставља се један политички однос (политика је једно поглавље морала) и то такав где одређени слој појединаца влада са једне стране и својим одлукама обавезује остале чланове групе, а с друге стране су они

над кој има се влада. У историји и политичке мисли увек су преовладавали они кој и владају. Сваки појединац је мање више пасиван субјекат. Овде се највише говори о његовим обавезама кој и су примарни за њега, него о његовим правима. Са научног становишта постој и претпоставка кој а нам говори о томе да ли постој и апсолутна вредност уопште као и морална вредност. Са аспекта религијског верована не постој и апсолутни морал, тј. једино важећи, онај кој и искључује „могућност другога”. Ако се порекне да је оно што је по једном моралном поретку добро или праведно, онда је у свим околностима добро или праведно, а што је по том моралном поретку зло, онда је у свим околностима зло. Можемо видети да је у различитим временима, код различитих народа важе веома различити и међусобно противречни морални системи, да се у различитим околностима може сматрати добрим и злим, праведним и неправедним, као и да се ништа у свим могућим околностима не мора сматрати добрим или злим, праведним или неправедним. Ако морални поредак не прописује да се у свим приликама треба повинovati позитивном правном поретку, ако, дакле, постој и могућност противречности из међу морала и правног поретка, онда захтев да се право одвој и од морала и правна наука од етике, значи да важе не позитивних правних норми не зависи од тога да ли су саобразне моралном поретку тј, правна норма може се сматрати важећом чак и ако противречи моралном поретку при чему „моралне вриједности су део нечега што има реални друштвени коријен, односно одбацивање сваког њихова мистификовања, не само да не мора водити умањивању њихова угледа, ауторитета, кој е се изграђује на једном научноггледању на човјека, већ могу уствари имати пуан, прави ауторитет”^{1 4 4}. Поставља се питање шта је заједничко у свим моралним системима? Да ли је постоје неки заједнички елементи кој и су садржани у свим моралним системима? (на пример: „сачувати мир”, „никоме не чинити насиље”), јер „Хераклит нас је учио да је рат не само „отац”, тј. узрок свега, него и „краљ” тј, врховни ауторитет кој и прописује норме, највиша вредност, дакле добар, да је право сукоб и да је стога сукоб праведан”. Рат је отац свега и краљ свега. Једне показује као богове, друге као људе; једне чини робовима, друге слободнима”^{1 4 5}. Што у рату победници постају богови или слободни, а побеђени људи или робови, то је праведно, јер: „треба знати да је рат општи принцип, а право сукоб, и да се

^{1 4 4} В Павичевић, *Однос вриједности и стварности у Немачкој идеалистичкој аксиологији*, Култура Београд, 1958, 75.

^{1 4 5} *Смисао фрагмента* 53, 80, 112 (Dels).

све догађа на основу сукоба и нужности¹⁴⁶. Заједничко свим моралним системима није ништа друго него да су то друштвене норме. Оне статуирају одређено понашање човека - непосредно или посредно према другим људима, тј. прописују га као „требано” и „морално добро је оно што одговара друштвеној норми која статуира одређено људско понашање, док је морално зло оно што противречи таквој норми¹⁴⁷. Ако се присетимо Кантове метафоре о човеку као кривом дрвету, он се у свом делу пита: „како је могуће да из кривог дрвета од ког је створен човек произађе нешто потпуно право¹⁴⁸. Имајући у виду развој теорије и праксе људских права од краја рата наовамо, можемо да кажемо да су се одвојила два правца и то: правац универзализације владавине права и правац мултипликације владавине права. Овај правац се одвија на три начина: Прво, зато што се увећава количина добара која се сматрају вредним заштите (слобода вероисповести, слобода штампе.); Друго, зато што су носиоци права постали и други субјекти, не само човек (породица, верске или етничке мањине), и Треће; зато што ни сам човек није више посматран као апстрактан човек, већ је виђен кроз разне начине свог биствовања у друштву; (као дете, као старац, као болесник, као пензионер) и самим тим „владавина права представља језик који на систематичан начин отелотворује ову интуицију и, уколико ова интуиција врши утицај на понашање појединаца и држава, може се рећи да напредујемо у моралном смислу¹⁴⁹. Усуштини сматрамо да је што више добара, више је и субјеката, самим тим је и више статуса једне индивидуе. Ова три правца су међусобно зависна и повезана. Такође сматрамо да се процес мултипликације најпре испољио у оквиру социјалних права (слобода вероисповести, слобода мишљења, право на слободу), а онда и у погледу политичких права. Владавина права су утемељена, и поставља се питање да ли међународни режим владавине права може да опстане без моралних и метафизичких темеља тако што ће сам себе бранити на прагматичној основи и, основна морална обавеза коју права подразумевају, није поштовање, а свакако није ни обожавање¹⁵⁰. Владавина права могу да опстану једино уз пуну приврженост и толеранцију. Уколико постоји и спремност да се расправимо са људима са којима се не слажемо, сасвим сигурно добијамо

¹⁴⁶ Наведено према: Х Келзен, *Чиста теорија права*, 2000, 44.

¹⁴⁷ Х Келзен, *Чиста теорија права*, 2000, 60.

¹⁴⁸ Наведено према: И Кант, *Идеја светске историје с космополитске тачке гледишта*, 28.

¹⁴⁹ М Игнатијевић, *Људска права као политика и идолопоклонство*, Јавно предузеће „Службени гласник“ Правни факултет Универзитета у Београду, 2006, 31.

¹⁵⁰ *Ibid.* 27.

један нови квалитет који се надовезује на појам делиберације, за разлику од појма толеранције где појединци показују спремност да једноставно попусте у некој расправи, при чему се уздржавају од ограничавања и мењања слободе других људи при чему „толеранција нас спречава да се мењамо у животе других људи, све докле док они не повређују друге”^{1 5 1}. Она је непроценљива врлина демократије. Поштовање других, једнакост свих веровања и мишљења, су основе толеранције свих људи. Без врлине толеранције, демократија је превара, јер нетолерантност води директно у тоталитаризам. Свако плуралистичко друштво почива на признавању разлика, на разноврсности обичаја и облика живота. Џон Лок је написао, „писмо о толеранцији”, као и Мил Џон Стјуарт кратки трактат „о слободи” где наглашавају заштиту појединца од интервенције и притисака друштва. За њих је прва и основна слобода, слобода свести и изражавања, слобода укуса и облика живота, као и слобода окупљана и удруживана. Све ове слободе треба да се изборе и да остваре право да се не подлегну притиску друштвене већине или доминантног мишљења. Према професору Ернесту Баркеру „ако роб може да се третира као човек у једном погледу, он се може третирати као човек у сваком погледу, и признање да се он може третирати човеком разара ону концепцију о његовом потпуно ропском и нерационалном карактеру, на основу које се оправдавало третирање његовог бића као роба”^{1 5 2}. Према Милу, треба да постоји само једно ограничење уживања у личној слободи, а то би представљало наносење штете другима које може настати из тог права. Само у овом случају је исправно ограничити поједине слободе појединаца. У основи ограничења постоје два мишљења: Прво, да апсолутну истину нико не поседује, Друго, да постоји основна једнакост међусобног поштовања која произилази из једнакости свих људи. Како у овом случају нико нема монопол над разумом, потребно је и неопходно слушати и нека друга мишљења, водити конструктивни дијалог, сучелавати различите ставове како би коначно људи дошли до најбољег могућег решења које би задовољило све њихове потребе. Овде имамо комбинацију три идеје које износи Алберт Веил: „Прва, је да појединци у својим животима имају циљеве и намере који су њима значајни; друга, је да појединци размишљају о околностима у којима се налазе и да поступају према разлозима који произилазе из таквих размишљања, и трећа, циљеви који дају смисао животу људи јесу

^{1 5 1} Ibid, 29.

^{1 5 2} E. Barker., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 1906, p. 366; similarly Troeltsch, *Soziallehren*, p. 410 (Social Teaching, vol I, p. 369).

производ њиховог размишљања, тј. да такви циљеви јесу, делимично њихов избор и да изводе део својих вредности из те чињенице”^{1 5 3}.

Поглавље 2: Смисао владавине права

За настанак владавине права је одувек постајала дилема где се налази власт: да ли се власт налази у рукама једнога, неколицине људи или мноштва, или рукама неког владара или је ограничена општим законима. Џејмс Херигтон је владавину права свео на два избора: владавина људи (*empire of men*) и владавина закона (*empire of laws*). Свака држава мора да испуни бар један минимални услов да би се могло рећи да постоји владавина права. Тај услов је подела власти, и то тако да би једна доносила закона и представљала законодавну власт, друга имала извршну власт и трећа, судску или независну власт која би решавала све појединачне спорове. Владавина права тежи да реци природу и садржину закона који су засновани на слободи. Правни систем Џона Финиса^{1 5 4} „представља владавину права у мери у којој су та права: 1. проспективна, а не ретроактивна, 2. ни на који начин нису таква да их је немогуће поштовати, 3. да су правила промулгована, 4. да су кохерентна једна с другим, 5. да су правила довољно стабилна да омогуће људима да буду усмеравани својим знањем, 6. да доношење наредби, декрета буде применљиво на релативно ограничене ситуације и усмеравано путем правила која су промулгирана, јасна, стабилна и релативно општа, 7. да људи који поседују ауторитет да стварају, примењују и спроводе правила у службеном капацитету”. Сматрамо да у систему владавине права сви одговорни својим понашањем морају бити у складу са правилима која се могу применити и на њих саме, као и сама примена правила мора бити у складу са уређивањем односа постојећих лица. Промулгација се не остварује штампањем беспотребно службених закона, одлука, формулара већ мора бити у функцији давања савета свакоме ко жели да сазна свој положај у правном систему. Кохерентност се мора ускладити када се појаве слични случајеви у различитим временима и пред различитим судовима, јер владавина права „укључује извесне квалитете процеса који се систематски може обезбедити само институцијом судске

^{1 5 3} A. Wale., *Tolerance, individual differences, and respect for persons*, Horton J., Mendus. S., *Aspects of Tolerance*, 1985, 36

^{1 5 4} Џ. Финис., *Природно право*, ЦИД Подгорица, 2005, 282

власти и неограничена од лица која су професионално опремљена и мотивисана да делају у складу са правом”^{1 5 5}. Досад су позната два правца размишљања о владавини права и то: Први, прагматски или англосаксонски почев од Хенрија Бректона до Алберта Дајсија који износе основна начела владаvine права, при чему имају своју улогу у индивидуалним слободама људи, а мање у природи и пореклу закона. Бректон подвлачи границу између владе (*gubernaculum*) и права (*jurisdictio*). Краљ је у пословима владе потпуно самосталан и да нико не може да га контролише, док у правима дискрециона власт је ограничена законима. Дајси закључује да „Енглеzима влада право и само право”^{1 5 6}. Други, је филозофско-правни правац почев од Платона до Аристотела. У Античкој Грчкој се овим питањем бавио Платон који је у својим дијалозима: „Држава“, „Државник“ и „Закони“ дао више различитих одговора. У „Држави“ је заступао тезу за неограниченом владавином најбољих филозофа који уобличавају јединство истине и знања а притом имају слободну вољу одлучивања. У „Државнику“ испитује врлине и недостатке власти која је ограничена законима. У „Законима“, Платон је схватио да нема људи који су пре свега и умни и праведни. Схвата да носиоце власти треба по сваку цену ограничити, а да закони треба да постоје. Само мудар човек може да на лицу места одлучи шта је праведно у датој ситуацији, али да морају да постоје закони који могу да прецизирају понашање сваког субјекта у заједници, јер „као што кормилар увек пази на оно што користи броду и морнарима, и не поставља писана правила, него узима своје умеће као закон, и тако спасава оне који с њим плове, неће ли тако по истом поступку створити валано државно уређење, они који су способни да владају показујући снагу свог умећа јачом од закона”^{1 5 7}. Платон је изнео неке своје претпоставке о владавини права: најпре, да је највећа вредност доношења закона је у његовој опшности, потом да се доношењем закона ограничава власт и спречава се доношења зла, а повећава се могућност доношења добра. Сматрамо да савршени облик друштвеног поретка не постоји, већ да имамо одређене елементе тог поретка који су се одржали до данашњег дана, имајући у виду сву противуречност са једне стране доброг, а са друге стране зло, које се неминовно појављује у циљу успостављања власти и одређене широке функције коју власт са собом доноси, јер „ми не истражујемо оно што је савршено, јер знамо да таква ствар није откривена међу људима, али ми тежимо

^{1 5 5} Ibid, 282

^{1 5 6} В. Диксеј., *introduction to the Study of the Law of the Constitution, third edition*, London, 1889, 189

^{1 5 7} Аристотел, *Никомахова етика*, 1970, 296 e-297a

оном људском уставу кој и прати нај ма не, или нај опростивиј е неугодности^{1 5 8}. Чињеница је да не постој и ништа савршено у животу, све је доступно промени и као такво ста не мора да се изнађе нај боље ре ше не које би задовољило све људске потребе и трасирало пут до остварива на пуне законитости и владавине права. Аристотел на идеј у владавине права суочава се једном дилемом на кој у није дао коначан суд шта је боље за свако друштво. Са једне стране да ли је то владавина нај бољих људи или нај бољих закона. Сматрао је да је много боље да врховна власт припада мудро састављеним законима него појединим људима кој и представ љај у врховну власт, јер,, захтевати да влада закон, значи захтевати да влада бог и закон, а захтевати да влада човек, значи допустити и животињи да влада, јер пожу да је нешто животињско, а страст квари и нај боље људе када су на власти^{1 5 9}. Сматрамо да је опасно допустити да сва власт припада само једном човеку, из разлога што када је неко дуго на власти заборавља на све проблеме и недаће у друштву. Таква особа се затвара у један круг, где губи осећај за правду, равноправност, једнакост и све прихвата са одређеном дозом равнодушности, кој а временом постаје све израженија и утиче на психички развој саме личности. Овде Аристотел закључује да је много боље да се што ма не случајева препусти нахођењу судија јер,, добро састављени закони треба да, колико је то могуће сами дај у тумачење свих случајева и да што ма не препусте нахођењу судија; Прво, стога што је лакше пронаћи једнога или неколицину, него мноштво разборитих и задоноше не закона и изрица не судова способних људи; Друго, закони се доносе после дугог разматра на, а пресуде се изричу на брзу руку, тако да је онима кој и просуђуј у тешко донети ваљану одлуку о праведном и корисном^{1 6 0}. Ако кренемо од Епикура и његовог стоичког природног права по њему је добро све оно што изазива задовољство и пријатност. Стоичка филозофија се обраћа природи са циљем да пробуди свест о природи као свету кој и стој и изван нас. Стоици о свету имај у гледиште као једну целини, а о реду и законитостима виде највиши смисао и сврху, такорећи самога бога, јер,, стоицизам не поставља захтев за укидањем стварних разлика између слободних и робова, Грка и варвара, јер су по њему те разлике небитне^{1 6 1}. Сматрамо да је код Стоицизма битно, што су они увидели значај и свест о природи, као величини кој а стој и изнад њихових живота и

^{1 5 8} С Алгемон, *Discourses concerning Government*, Љндон, 1698, 142

^{1 5 9} Аристотел, *Никомахова етика*, III, 1287 а

^{1 6 0} Аристотел, *Реторика*, I, 1354 б

^{1 6 1} Наведено према: Љ Тадић, *Филозофија права*, 1983, 41.

да је ред, поредак и законитост веома важна за развој друштва кој и се непрестано мена. Само укидањем ропства може се доћи до потпуне и свеобухватне реформе у друштву. Насупрот Стоичке филозофије се појављују источначке идеје и утицај Кинизма. Представник ове школе је Антистен који је схватио Сократов живот као идеал једноставности и сиромаштва, где ове потребе може да доведе до среће. Антистен изражава презир према својини, породици, отаџбини и части, тј. према свим добрима које шгити и ствара полис. Пошто човек није више *zoon politikon* (политичко биће) већ *zoon koinonikon* (биће заједнице), стоицизам „исказује потребну мирноћу, добровољно предавање судбини и укључивање у променљиве облике постојећих политичких заједница“^{1 6 2}. Стоичка филозофија се наставља и у Риму, где је Сенеке помиње у делима патриција и говори о „блажном животу“ у унутрашњости самог човека, затим Марка Аурелија који је исказао идеју људског достојанства као језгро природног права. У Римском стоицизму се појавио појам *lex aeterna* (вечни закон), који као судбина влада светом. Цицерон сматра да „вечни закон“ нису измислили људи, нити је он утврђен народном одлуком, већ представља мудрост која управља светом^{1 6 3}. По њему из овог „вечног закона“ кој и је непроменљив су изведени сви остали закони. Разликује четири кардиналне врлине и то:^{1 6 4} 1. *prudentia* (разборитост, памет), 2. *magnanimitas* (великодушност, храброст), 3. *moderatio* (умереност), 4. *iustitia* (правда). Закони које „закон природе“ поставља пред људима називају се *ius* (право). Ако се у њима изражава заповест природног права, Цицерон их назива *ius naturale*. Поред неписаног природног права постој и римско *ius civile* (грађански закон или грађанско право), или напрасно само *lex* (закон). Сматрамо да је појам природног права филозофски изведен из појма природе човека која представља највиши разум и сједињава природни закон, умни закон и бојж и закон према коме су природа, ум и бог једно те исто. Према начину тумачења стоичке филозофије да је свет одувек постојао, у раном хришћанству се од овог одступа, јер се сматра да је свет једна бојжа творевина. Према апостолу Павлу кој и каже: природа је супротна (бојжој) милости. Природа је „свет“ и „тело“, а по природи човек је роб греха, неспособан да се сам спасе, јер „само бојжа милост може спасити човека из световних

^{1 6 2} Наведено према: Љ Тадић, *Филозофија права*, 1983, 42.

^{1 6 3} *Ibid*, 42.

^{1 6 4} *Ibid*, 43.

услова^{1 6 5}. Према стоичком иманентизму, Бог и човек су исти, док у хришћанском трансценденталном учењу они су различити, јер постој и супротност између природе и духа. Хришћани сматрају земаљски живот пролазним, а небески трајним, јер тек на небу сваки хришћанин постаје истински човек. По највећем схоластичком дијалектичару Томи Аквинском, универзум се гради хармонично и ступњевито у коме сваки човек заузима неко место. Ова хијерархија влада и на небу и на земљи. Међу стварима најниже стоје телесне ствари без душе, затим долазе биљке као први ступањ живота, изнад њих стоје животиње, а највиши ступањ живота је према њему потпуна сагласност са духовним сазнањем. И у духовном животу постоје више ступњева, најнижи стадијум представљају чулне слике, затим духовни живот анђела, а изнад тога је сам Бог у коме је бивство и сазнање, есенција и егзистенција неодвојиви део стварности. Аквински уводи појам „људског закона“, где се човеку налаже послушност бојјој вољи, а са друге стране да се сачува људска природа од искварености. Сматра да је морална природа заправо права природа човека. Ови људски закони не садрже непогрешивост већ су склони разним несавршеностима, где у том случају се позива на Бојј и закон кој и треба да интервенише у људским стварима и спречи неправду. Критеријум правде се одређује према сагласности природног, људског и бојјег закона. Људско расуђивање није увек сасвим сигурно, јер постоје ситуације када човек не зна шта треба да ради, а шта не треба, или шта не сме да чини, јер, „добро је само оно што се постиже обраћањем богу, а између човека и Бога увек посредује црква^{1 6 6}“. Као зачетник рационалног природног права Хуго Гроцијус разликује^{1 6 7}: 1. божанско право (*ius divinum*) које исходи из Бојје воље, 2. људско право (*ius humanum*) које се даље дели на: право природе (*ius naturae*), грађанско право (*ius civile*) и међународно право (*ius gentium*). Гроцијус се залаже за јаку државу чија моћ и власт представљају средство за осигурање социјалног мира и задржавање постојећег стања владајуће класе. Сматра да сваки човек по својој вољи (добровољно) може да се преда ропству, онда је то допуштено и по приватном праву. За њега је рат нешто природно и од бога допуштено. Томас Хобс у својој природно правној филозофији и сматра да су страх, користољубље и тежња ка моћи основни покретачи и узроци сукобљавања између међу људима, где основни проблем није више правда, већ питање очувања властитога живота.

^{1 6 5} Наведено према: Г. Фасо., *Однос раног хришћанства према праву и закону*, II, 165-180.

^{1 6 6} Наведено према: Љ. Тадић., *Филозофија права*, 1983, 56.

^{1 6 7} Ibid, 78.

Природни нагон је по њему јачи од разума, а природни закон се ослања највише на очување властитог живота, укључујући и нагон за самоодржањем. Хобсова теорија друштвеног уговора посебно истиче успостављање апсолутне власти, којом укида и сузбија све спорове и настоји за смирењу и смањивању тензија које настају неминовно. Брига за самоодржањем потискује и постулат слободе, где Хобс жртвује највише духовне вредности и потчињава их интересима физичког опстанка и уживања материјалних добара. Природно право улази у састав државног права. Барух Спиноза у својем правно-филозофском погледу за разлику од Хобса своје природно право ограничава и не дозвољава да се „утопи“ у државно право, јер сматра да држава има онолико права колико поседује моћи. Исто је и са људима, који имају онолико права над природом колико поседују моћи. У неком свом „природном стању“ сваки човек може да живи по свом нахођењу, али уз постојани ризик за свој властити живот. Спиноза сматра да људи у тз. „природном стању“ тешко или готово немогуће могу бити потпуно независни. Разликује две врсте закона и то¹⁶⁸: први који потиче од природне нужности или природе ствари (*natura rerum*), и други који потиче од људске воље. Да би сваки човек постигао што већу независност потребно је да се води својим разумом и уједини и удружи са другим људима уз „заједнички пристанак“. Тврди да је „човек онолико слободан, колико се руководи разумом, а слобода се не сме бркати са нужношћу“.¹⁶⁹ Циљ сваке државе је остваривање мира и безбедности свих људи, док се питања правде и неправде као и слобода говора и мисли могу најбоље сагледати у једној организованој држави јер „од два добра бирамо увек оно које нам се чини веће, а од два зла увек бирамо оно које нам се чини мање“¹⁷⁰. Самуел Пуфендорф у својој природно-правној мисли наглашава да поред предмета физичког света (*entia physica*) постоји и морални свет (*entia moralia*) који служи даљем усавршавању човека. У моралном свету се вреднују појаве тиме што добијају својства доброг или лошег, праведног или неправедног. Пуфендорфова филозофија је са једне стране везана утицајем Лутера, а са друге стране идејама Гроцијуса и Хобса. Пуфендорф сматра да сваки човек који се налази у природном стању услед слабости и малоумности треба да се удружује у заједницу. Ова идеја је јако блиска Гроцијусу. А са друге стране сматра да је човек „преокупиран властитим самоодржањем“ што се доводи у везу са

¹⁶⁸ Наведено према: Љ. Тадић, *Филозофија права*, 1983, 83.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 83.

¹⁷⁰ Наведено према: Спиноза, *Теолошко-политички практик*, Београд, 1957, 191.

Хобсом Лок своје природно правно учење заснива на тези да људска природа није ништа друго него рационална где у „природном стању“ треба да влада природни закон, који је изједначен са разумом и тежњом да људи једни другом не треба да шкоде. У држави треба да влада потпуна слобода да људи могу да раде шта хоће у складу са њиховом вољом и једнакост која неће дозволити да нико нема више моћи и права него други. „По природном закону свако је свој судија и извршилац“¹⁷¹. По Локу природно стање претходи политичкој организацији и друштву. Граница политичке власти је уоквирена најпре природним законом, а затим сагласношћу и поверењем оних којима се влада. Поставља се логично питање: За што би људи излазили из оквира природног стања, јер сматрамо да је степен слободе и једнакости овде највећи. Одговор по Локу је крајње прагматичан и сматра да људи у жељи да имају што већу правну сигурност, благостање и просперитет посежу за одбацивањем идеје „природног стања“ и траже формирање државе која би одговорила на све њихове захтеве. Лок сматра да позитивни закони представљају допуну и учвршћење природних закона, при чему је природно право као рационално право, поставио изнад државе, јер „на сва највећа срећа је у највећој моћи, а највећа моћ почива управо у поседовању“¹⁷². У „Чистој теорији и права“ Ханса Келсена норме позитивног права важе под претпоставком да постоји нека врховна основна норма која није постављена већ претпостављена, и она као таква „ствара“ право. Ова норма сама по себи не представља позитивно право, него услов схватана правног сазнања, јер „позитивизам и сазнајно-теоријски релативизам се подударaju исто онако као и природно-правно учење и метафизички апсолутизам“¹⁷³. Код Густава Радбруха о појму „природе ствари“ поставља три основна питања и то: прво, шта значи „ствар“, друго, шта значи „природа“, и треће, откуда спрега „природа ствари“¹⁷⁴. По Радбруху „ствар“ је одређена материја коју право има да формира и даље се дели на три групе¹⁷⁵: прво, групу правно-релевантних чињеница природе, друго, социјалних проблика правних односа, и треће, групу постојећих права за материју где постоји стално правно усавршавање. Што се тиче „природе“ сматра да она настаје из самог процеса животних односа, у одабирању једног правног института у облику идеалног типа и ослањајући се на

¹⁷¹ Наведено према: J. Locke., *Two Treatises of Government*, II, 19.

¹⁷² *Ibid* 87.

¹⁷³ Х Келзен, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Charlottenburg 1928, 14.

¹⁷⁴ Наведено према: Љ Тадић, *Филозофија права*, 1983, 189.

¹⁷⁵ Наведено према: Љ Тадић, *Филозофија права*, 1983, 189.

правне идеје које настају и даље се развијају. Свака идеја важи за одређену материју, односно материјал од чега се прави. Сматрамо да за сваку идеју постоји и други материјал како би се одабиром правог материјала реализовала идеја која је представљена у самој идеји. Овакав однос према идеји се у теорији и назива „материјална одређеност идеје“ и за Радбруха представља „надстварну вредност“¹⁷⁶. Сматра да „ко је у стању да проводи право, тиме доказује да је позван и да га поставља“¹⁷⁷. У случају где постоје супротна тумачења и ставови о требању, као и разлике које се дефинишу у схватању погледа на свет и постављених вредности, не може се дефинитивно са сигурношћу одлучивати са научног једнозначја. Указује да уколико закони који се доносе не показују „вољу за правдом“, онда не преостаје ништа друго него да тим законима укину правни карактер, јер „постоје начела која су јача од сваког правног правила тако да један закон који им противречи нема валаности. Ова начела се називају природним правом“¹⁷⁸. Сматрамо да сваки закон треба да важи, уколико представља позитиван закон, али уз ограничење да свако мора да поседује правну сигурност и да његова функција садржи у себе одређен правдољубив карактер који важи за све људе који га примењују. Сама анализа етичке вредности добра обухвата и поделу на: логичку вредност истинитога и естетска вредност лепога¹⁷⁹. Наука о етичким добрима и етичким обавезама се налазе у одређеној зависности, и то са једне стране испуњавајући моралне обавезе добијамо једно етичко добро, а са друге стране кроз етичка добра (истина) неминовно се рефлектује на етичке обавезе (истинитост). До свих етичких добара не може се достићи истовремено. Ако се једноме служи, мора се запоставити или чак повредити неко друго добро. Имајући у виду да постоје три предмета која могу имати карактер апсолутне вредности и то¹⁸⁰: људске појединачне личности, људске колективне личности и на крају људска дела. На основу ових супрата можемо разликовати три врсте вредности¹⁸¹: индивидуалне вредности, колективне вредности и вредности дела. Индивидуална вредност није ништа друго него етичка вредност. Етичка врста представља и вредност коју могу имати и колективне личности, под условом да се оне саме између себе признају. Естетска и логична вредност се појављују у уметничким и

¹⁷⁶ G Radbruch, *Recht si dee und Rechtsst off*, 5

¹⁷⁷ G Radbruch, *Recht sphilosophie*, 6, издање 1963, 179.

¹⁷⁸ *Ibid*, 335.

¹⁷⁹ Наведено према: Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1980, 71.

¹⁸⁰ Наведено према: Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1980, 72.

¹⁸¹ *Ibid*, 72

научним делима као вредност дела. Личност на научном пољу има само онај кој и служи чисто својој ствари, јер, не постоји велики уметник кој и је чинио ишта друго, сем што је служио својој ствари и само тој^{1 8 2}. Овде се неминовно намеће закључак да вредности дела, захтевају супротно од онога што се јавља код индивидуалних вредности, овде се не тражи својство личности већ искључиво својство ствари. Док се на подручју индивидуалне вредности етичке личности важи „етика убеђена“, тј. истина по сваку цену, на колективној вредности важи „етика одговорности“, тј. дипломатска лаж ради општег добра^{1 8 3}. Крајњи циљ за индивидуалистичко схватање је слобода, за наиндивидуалистичко схватање је нација, док за трансперсонално схватање је култура. Најугледнији и савремени заступник владавине права је без сумње Фридрих Хајек кој и настоји да самостално одреди свој правац. Основа његовог учења је Кантова филозофија права која се темељи на категоричном императиву да човекова воља увек треба да поступа у складу са начелом универзалног закона, тиме је владавина права проширена не само на подручје морала већ и на подручје права која морају, да се саобразе да би човекова воља била праведна^{1 8 4}. Не могуће је, замислити игде ишта у свету, па чак и изван њега, што би се без ограничења могло сматрати добрим, осим добре воље^{1 8 5}. Кант наглашава, Прво, да је нужна законска слобода сваког појединца и да треба да се подчини само оном закону на кој и је дао свој пристанак. Једино је ради очувања слободе могуће подредити индивидуалну слободу општим законима. Друго, мора да постоји грађанска једнакост између свих људи у држави, и то не само пред законом већ је и потребна једнакост и у политичкој заједници. Треће начело, које говори о грађанској самосталности при чему се наглашава да припадник заједнице не зависи од туђе самовоље. Циљ свих ових начела код Канта нас наводи на закључак да је са сасвим реално да сви грађани треба да учествују у доношењу општих закона, и тиме најбоље допринети стварању што квалитетнијих закона применљивих у пракси и успостављању правде која представља идеал за сваку државу, јер „слобода сваког појединца може постојати заједно са слободом свих других људи“^{1 8 6}. Ми сматрамо да у сваком другом случају, слобода за појединца у држави не може да се оствари, јер нико не може бити слободан, ако сви око њега нису слободни, јер, слобода је

^{1 8 2} Наведено према: М Вебер, *Wissenschaft des Beruf*, 1919, 13.

^{1 8 3} *Ibid*, 56

^{1 8 4} Наведено према: А Хајек, *Constitution of Liberty*, 197.

^{1 8 5} I. Kant., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 393.

^{1 8 6} И Кант., *Критика чистог ума*, Београд „Култура“, 1970, 282.

независност од принудне воље другог, и уколико може коегзистирати са слободом свих у складу са универзалним законом, изворно, природно право које припада сваком човеку на основу његове људске потребе¹⁸⁷. Крајњи циљ постављена темеља сваке државе јесте обезбеђивање пуне слободе за све њене грађане, што је и сврха владавине права. Увећавање слободе у свакој држави мора бити императив, јер, „тамо где нема закона нема ни слободе“¹⁸⁸. Хобс наглашава да у држави, „не треба да владају људи него закони“¹⁸⁹. Он изводи природни закон на основу човековог инстинкта, јер, „закон природе је наредба или опште правило утемељено на уму, којим се човеку забрањује да чини оно што може разорити његов живот“¹⁹⁰. Хобс прави разлику између природног и позитивног закона. При одлучивању шта је важније за њега, опредељује се за природни закон, јер сматра, „да сваки човек треба да тежи миру“. Ако је то неоствариво онда мора по сваку цену да брани себе како би биолошки опстао у заједници. Да би се остварио мир потребне су две стране које ће склопити споразум између себе и пренети један на другог, „она права којима се угрожава човечаштво“¹⁹¹. Ако повежемо „Њви завет“ где се истиче, јер, „чините онако како би вама било учињено“ мислимо, да сви закони треба да буду састављени тако да бране људско достојанство и људски живот сваког човека, у противном они су нелегитимни, и воде ка једном незнању из кога нема повратка. Спиноза сматра да само уколико постоји потпуна слобода и фактична једнакост између људи, само у том случају може се говорити о природном стању. Ради обезбеђења несметаног функционисања живота, људи неминовно се одлучују да ступе у државу по сили нужности природног закона јер тиме осигуравају сигурност. Људи преносе сва своја права на слободу при чему држава овим чином добија апсолутни суверенитет над свим људима у заједници. Ако се стави знак једнакости између права и моћи државе и појединца, приоритет има држава јер располаже највећим капацитетом суверенитета и моћи и одређује слободу сваког појединца. У *Corpus iuris civilis* се захтеви права сажимају у три начела и то¹⁹²: „живети часно“, „никоме не чини неправду“, и „гарантуј свакоме оно што је његово“. У првом начелу „живети часно“ (*honeste vive*) захтева се исправност која у свом преносном

¹⁸⁷ Ф. Нјман, *Владавина права*, 2002, 176.

¹⁸⁸ Ц. Лок, *Две расправе о влади*, II, 57.

¹⁸⁹ Т. Хобс, *Левјатан*, Београд, „Култура“, 1961, 596.

¹⁹⁰ Т. Hobbes., *Leviathan*, ed. Miles worth, III, XII, 147.

¹⁹¹ *Ibid.* 117-118.

¹⁹² Наведено према: О. Хефе, *Правда филозофски увод*, 2001, Академска књига, Нови Сад, 51.

негативном значењу налаже забрану: „неповређуј никога“ (*ne mi ne ml aede*), а у позитивном значењу: „дај свакоме“ оно што му по праву припада. У овом начелу се спајају достојанство, врлина и моралност. Овде се захтева да се право не крши и да се постави институт нечине на који представља једно карактерно обележје. У сваком човеку се преплиће одређено правно осећање, које се надале манифестује као властито право које обухвата појам савести. Ако са једне стране имамо етичко законодавство које нам намеће одређене дужности, а са друге стране добијамо одређено право на захтев, сматрамо да мора сваки човек да буде везан вољом, а са друге тачке гледишта да се од те исте воље ослободи. Пример о савести нам говори^{1 9 3} „ако те ко удари по десном твом образу, обрни му и други, и који хоће да се суди са тобом и ко шуљу твоју да узме, подај му и хаљину“. Али право осећање на ово увек спремно одговара, да не треба да „дозволите да Вам неко други некажнено гази ваце право“. Кант посебно истиче моралну димензију човека, тиме што наглашава да: „онај ко од себе прави црва, не може се после жалити, што га газе“. Сматрамо да постоје два етичка система и то: систем дужности и систем права. Оба система морају бити уравнотежена и да као таква представљају одређен складан однос, како би се сваки човек морално „самопотврђивао“ на принципима поверена и успостављана правилних односа заснованих на хришћанској вери као битан предуслов стварања нормалних веза у успостављању међуљудских односа између људи. Ако се осврнемо на милост и љубав схватићемо да имају исту суштину. Милост представља одређено савршенство божанске љубави у односу на љубав коју сваки човек поседује. У односу на правду, у супротности се налазе и милост и љубав. Код правде се врши процена људи искључиво према заслуги и достојанству, док код милости и љубави постоји и потврђивање без обзира да ли је у питању вредност или не вредност. У љубави постоји и супротност према комутативној правди где су сви људи изједначени, док код милости изједначен је однос према стварима са дистрибутивном правдом. Са Христовим учењем код изучавања правде постоји један сигуран ослонац који је стављен у другу страну захваљујући вишем циљу који је истакнут и који гласи „Љуби ближњег свог“. По Ничеу који наглашава да: „сваки племенити човек мора своје привилегије и њихово коришћење сматрати својим дужностима“^{1 9 4}. Ако следимо Канта ово схватање се прожима

^{1 9 3} Наведено према: Г. Радбрух., *Филозофија права*, 1980, 131.

^{1 9 4} Наведено према: Г. Радбрух., *Филозофија права*, 1980, 133.

са дужно шћу моралног са мопотврђива на или по шгова на која се састој и у томе да се: „ у односу пре ма другима потврђује сопствена вредност као човека“^{1 9 5} . Сматрамо да је правно частан само онај кој и не допушта да буде понижен и постављен као средство са кој им онда други могу да владају по њиховој вољи. Свако онај кој и је пошгец, другима не чини неправду, али и не допушта да се са њим неправедно поступа. Друго начело: „никоме не чини неправду“ се не односи само на телесно повређивање, већ и на свако кршење права. Оно забрањује да се некоме чини неправда што представља правно пошговање другога. Ова заповест важи без изузетка за све појединце у друштву, чак и за оне кој и иступе из заједнице и изолују се у односу на остале чланове. Треће начело: „гарантуј свакоме оно што је негово“ се са једне стране чини бесмисленим имајући у виду да свакоме треба да се дају права која му пре ма другом начелу већ припадају. Сматрамо да Сократова максима „радије трпети неправду него чинити неправду“ постаје сувишна, јер свака правна заједница у начелу нити сама чини неправду, нити трпи неправду која долази са друге стране. Држава која експлицитно врши власт и има највише моћи на одређеној територији и сама себи даје право колико ће појединцима дозволити слободу изражавања мишљења, имајући у виду аутономност осећања појединаца на која она не може да утиче. Спиноза се бори против ограничавања слободе мишљења и залаже се за несметану слободу верског изражавања. Предност даје увек демократији и имајући у виду два става: Прво, институт демократије се увек „покоравати сам себи“, Друго, демократски поглед је увек најближи природном стању за шта се увек залагао. По теоретичару Локу природно стање је „стање мира, добре воље, узјамног помагана и чувана“^{1 9 6} . Ако је природно стање овакве природе, поставља се логично питање за што је онда потребна држава? По Локу држава је несумњиво гарант спречавања насиља и обезбеђење нормалног функционисања слободе и просперитета као и заштита својине. Само у овом контексту може да се оправда пуно формирање државног апарата. У његовим радовима се сусрећемо са појмом владавине материјалног права кој и стоји насупрот владавине позитивним законима. Овде преимућство односи законодавна власт кој а креира политичку и државну власт. Сматра и подржава да у пракси мора постојати право на отпор против ткз. „деспотске власти“, а најчешћи облик ове власти је „тиранија“. Са успостављањем тираније гаси се сваки вид

^{1 9 5} Наведено према: О Хе фе., *Правда филозофски увод*, 2001, 52

^{1 9 6} Vaughan, *Political Thought*, p131

слободе појединаца у држави, не постоји законска регулатива по коме се ограничава власт владара, већ власт има апсолутистички карактер и налази се у рукама једног човека који је неприкосновени владар живота и смрти сваког члана државе. У оваквим ситуацијама где нема владавине права и захвата највећи део државе, пружа се могућност да се насиље уклони једино насиљем. Сматрамо да је овакав приступ могућ једино револуцијом која би захватила све слојеве друштва и била организована са јединственим циљем збацивања тиранина са власти и успостављања неке нове демократске власти која би вратила поверење у институције државе и спровела све потребне демократске реформе у циљу задовољења потребе свих људи. Правни аргумент за право на револуцију се једино може оправдати чињеницом да онај који врши власт није у складу са законом и да се пружа једино могућност и право на самоодбрану који по Џорџу Берклију ово сматра као део закона природе. По теоретичару Жан Жак Русоу, који је дао незаменљив допринос приликом решавања проблема синтезе материјалног права и суверенитета истиче да је могуће да појединци унутар државе имају у исто време и слободу и државу уколико буду испуњени два услова: Први, који је чисто политичког карактера уз остваривање демократије; и Други, друштвени уз реализацију економске и друштвене једнакости. Уз остваривања ових услова могуће је једино да појединци пренесу сва индивидуална права на државу. Ово уступање је могуће уколико сама држава има неки интерес који је општег карактера. У делу „Расправа“ разликују се два конститутивна елемента неједнакости међу људима и то: природни и морални. У делу „Друштвени уговор“ сматра да приликом распада државе увек се код појединаца јавља могућност да задрже своју слободу и сувереност у односу на апсолутистичку власт, јер „друштво чини човека тиранином у односу на природу и тиранином у односу на себе“¹⁹⁷. У делу „Политичка економија“ сматра да владавина права је кључна тачка од које се мора кренути у објашњавању свих појава које се јављају у развоју државе, а посебно структура већих и мањих друштва, при чему сваки појединац врши двоструку улогу у сагледавању односа према друштву и према својим члановима. Подупире се на теорију природног права и схвата да једино појединац као неутралан у држави може да буде активан и пасиван, а за настанак сваке државе, одбацује теорију по којој се удружују јединке у држави или формирање државе на револуционаран начин. Истиче да је свест људи од огромног значаја и да само њихова

¹⁹⁷ Ф. Нојман, Владавина права, 2002, 158.

воља може да промени сваки облик тираније, и да им никакав бог у томе не може помоћи. Сматрамо да је овакав приступ доста реалан, јер произлази из једног сасвим утемељеног става који се заснива на сагледавању свих показатеља који чине основу за разматрање свеукупности односа који се јављају у настанку државе и појединаца у самој држави. По теоретичару Фихтеу Јохану који сматра да једино суверенитет и слобода нису довршени конститутивни елементи државе и права и да се као такви морају ускладити у један јединствени ред и да повлаче једно друго за собом, од рационализма према романтицизму. Из међу ова два система постоје различитости која је видљива у поимању етике. Са једне стране имамо индивидуалне појединце, а са друге стране жртвовање за заједницу како би развој човека био усмерен према једној апсолутној вредности и тежио према савршенству. Крајњи циљ није ништа друго него апсолутна слобода која се остварује без икаквих ограничења. Сматрамо да је сврха људског живота остварење пуне слободе без икаквих ограничења и владање у држави према сопственим законима који су прихватљиви за све чланове државе, јер, „човек је постављен да живи у друштву и он треба да живи у друштву; он је недовршен као човек, уколико живи у изолацији и то противречи његовом бићу“¹⁹⁸. Човек као појединац у држави се налази под влашћу два закона и то: закона његове природе са једне стране и позитивног закона са друге стране. Фихте Јохан наглашава да природно стање не престаје са настанком државе, већ се продужава и у самој држави. Сматра да циљ сваке државе треба да остане на становишту које су разрадили Карл Маркс и Фридрих Енгелс о неминовности укидања власти и да је она као таква више него излишна. Овакав приступ разматрана је довела до његове теорије познате као тзв. „Физиократска теорија“ из 1793. године. У каснијем периоду заступа гледиште о постојању објективног ума, чиме увелико доприноси на раздвајању садржаја и форме друштвеног уговора. Пориче постојање изворног права и сматра да као појаву представља одређену фикцију, која нема утемељење у развоју владавине права. Основна идеја у развоју људског друштва је да постоје природна или универзална права која настају код сваког човека, и која својом суштином имају један неotuђив карактер. У савременом праву о владавини права је опште прихваћено начело да су сви људи једнаки. Начело једнакости се посматра као и начело недискриминације. Реч дискриминација је латинског порекла и значи разликовање, што би у случају владавине права представљало „недозвољено

¹⁹⁸ Ф. Н. Ј. ман, Владавина права, 2002, 184.

разликова не“. У међународном праву је забрањено да било ко трпи последице због тога што се разликује од других људи по бој и коже, полу, вероисповести, политичком уверењу, социјалном пореклу, имовини. Заједничко за све основе у разликовању је то да су то углавном људске особине које људи не стичу својом вољом и чине их припадницима неке веће групе против које је дискриминација усмерена, јер само „тамо где људска срећа, благостање, сигурност-најзад сам људски живот у потпуности зависе од нечије туђе милостиње и добротинства, ма колико оно о приликама било издашно, да ту не може бити говора о животу достојном човека“¹⁹⁹. Неке особине човек наслеђује као што је у погледу расе, пола, језика, националности. Политичка уверена и имовина су стечена права којима људи могу слободно да мењају, али и за њих је забрањена дискриминација и то из два разлога: Први је да су они плод човекових права да се слободно опредељују, а други да су често основа за дискриминацију у многим срединама. Разликовање у погледу личних особина сваког човека не представља било какав основ за дискриминацију. Ако неко добије предност у односу на другог само зато што је даровитији и интелигентнији и способнији на то се нико не може жалити. Свака држава мора сузбити дискриминацију и то уношењем у своје прописе одредбе у којој ће свако бити санкционисан ко врши дискриминацију без обзира да ли је то физичко или правно лице. Најбољи вид спречавања мера дискриминације представља „позитивна“ дискриминација где држава поједине угрожене групе штити од поступака приватних лица. САД да би исправиле историјске неправде и довеле људе у стање једнакости донеле су императивну норму којом налажу да се у свим високим школама прими извештајан број људи из црначких, мексиканских и других мањинских заједница без обзира на њихово образовање као и услове пријема на високим школама. Овакве одредбе Закона донеле су многе државе у циљу заштите одређених група (инвалиди, труднице) истицањем привилегованог положаја приликом запошљавања, примања социјалне помоћи и друге припадности од стране државе која је у овом случају жели да додатно заштити ове категорије. Правило недискриминацијене представља неко посебно право већ у себе обједињава све заједничке услове уживања и примене владавине права. Када би се прихватило становиште да сви људи нису једнаки, нарушио би се цео концепт владавине права. У неким земљама где су основна права и слободе изричито прокламована, сви људи не располажу истим правима, и немају

¹⁹⁹ М Игнатијевић, *Људска права као политика и идолопоклонство*, 2006, 69.

могућност да учествују у демократским процесима и изборном одлучивању као тековини демократије. Уживање ових права је ограничено у мери како би се адекватно заштитила права и других људи као и општи интерес друштва. Заштита ових права је институцијална и она се спроводи ратификацијом међународних докумената, као и имплементацијом међународног права као и националних закона који обрађују област људских права. Имајући у виду да „морална вредност сваке особе представља уверење које ниједна цивилизација или народ или нација или географска област па чак ни век не могу доживљавати искључиво својим“²⁰⁰. Владавина права служи пре свега за заштиту индивидуалне способности или људског достојанства, а не за опстанак колективитета при чему „бити толерантан према некоме, а не поштовати га, значи живети и пустити друге да живе“²⁰¹.

Поглавље 3: Аксиолошка „основа“ владавине права

Име аксиологија потиче од грчке речи *aksi os*-вредан и *logos*-наука. Аксиологија је теорија која испитује: „опште карактеристике свих облика вредности где спадају економске, обичајне, моралне, правне, политичке, религиозне и уметничке, и њихове узајамне односе, услове настанка, форме и садржаја стварања вредности, услове важења и промена садржаја вредности, као и процену самих вредности“²⁰². Аксиологија је развијена теорија вредности која припада савременој филозофији, која нам говори да постоје више врста аксиолошких теорија у филозофији, а самим тим толико и праваца. Да би разумели аксиолошку теорију, савремену филозофију не смемо тумачити као низ међусобно независних система мишљења, већ као целина у којој се преко дијалога врши узајамни утицај тих система. Према принципу јединства и релативне посебности постоје аксиолошке теорије. У прву групу се убрајају натуралистичке теорије: хедонизам и квантитативни утилитаризам Хобсова натуралистичка теорија и механистичка аксиологија, Фројдова теорија и динамичка аксиологија, аксиологија заснована на физичким законима, Келерова аксиологија, утилитаризам XVIII века. Хобсова натуралистичка теорија и механистичка

²⁰⁰ Lauren, *Evolution of International Human Rights*

²⁰¹ М Игнатијевић, *Људска права као политика и идолопоклонство*, 2006, 68

²⁰² М Животић, *Аксиологија*, 1986, 23.

аксиологија сматрају да су вредности, добро и зло, по својој природи релативне. Фројдова натуралистичка теорија и динамичка аксиологија наглашавају да су вредности по свом садржају различитих сублимација, тј. да су религиозне, моралне, духовне, политичке, и представљају чисту пројекцију своје форме. Аксиологија заснована на физичким законима конструисана је на физичком енергетизму, и то посебно на другом закону термодинамике. Келерово аксиолошко учење указује нам на сличност између силе и вредности. У другу групу спадају разне психолошке и социолошке теорије. У психолошке теорије спадају: моралистичке теорије XVIII века (Волтер, Шпенхауер, Ниче, неокантовска учења, Хербертову теорију, Мајнонгову, Еренфелсову, Дујијеву, психологистичка и прагматистичка учења, док су социолошке теорије везане за Диркемово учење о вредности, којој истиче да су моралне вредности постале моралне тек када су „постале свесне саме себе“. Сматрамо да је Диркем подредио своју теорију стварању услова за напоре и патње, и да је сагледавањем ових чињеница дошао до испуњавања жеља, која је покретач људског понашања и активности у друштву. У догматском приступу у филозофији, теоретско мишљење се ограничава најчешће на једну оријентацију, док се у осталим оријентацијама одбацују њихове опште теоријске основе, као и решења неких посебних филозофских проблема. У позитивистичком приступу феномен вредности се тумачи као резултат човека у његовој независној друштвеној, културној и језичкој оријентацији. Вредности се могу тумачити као чињенице друштвеног живота и културе, при чему се испитују све чињеничне везе које настају у тим системима, а посебни осврт се ставља на начин њиховог функционисања. Овај приступ садржи и неке неосмишљене процесе сазнавања и биствовања који се стварају у људској реалности. Кант истражује трансценденталне услове спознаје и испитује начин на који се ти услови реализују кроз објективизацију самог човека. Сматрамо да могућност спознаје има јасан пут, који мора бити повезан са истраживањем начина реализације услова биствовања, који се налазе у људској реалности. Аристотел тврди да је највиша способност ума саморефлексија (*noesis noesos*)^{2 0 3}. Ако знамо да се у метафизици ствара предметна стварност и људска субјективност која је независна од човека, онда можемо да разумемо појам вредности. Вредност има своје изворе и темеље у људском биствовању као једној практичној делатности. Услови важења вредности се не налазе само у структурама друштва и

^{2 0 3} Аристотел, *Метафизика*, XII, 7, 1072 b.

друштвене свести, већ и у људској практичној делатности кој у сазнајемо преко разумевања човека. Кроз сам настанак, важење и нестанак постојана вредности, најбоље можемо разумети и процену вредности, која нас недвосмислено упућује на разумевање самог човека. Процена се врши тако што се једна парцијална сфера вредности, мери другом сфером вредности, као на пример: политика и право, затим религија и морал, или морал и политика, јер „свака сфера поставља мени друго и супротно мерило: морал друго, политичка економија друго, итд, јер је свака од њих одређено отуђење човека и свака фиксира посебан круг отуђене делатности бића, свака се отуђење односи према другом отуђењу“^{2 0 4}. Сматрамо да је свака идеолошка процена вредности кој а је настала из облика друштвене свести, треба пренети у област теоријског мишљења и тумачити онтолошку основу етичком проценом вредности. Остварење бити морала човека се не дешава као процес моралног биствовања, већ као процес остварења бити свих осталих вредности, које настају преко моралног самоосвешћења и укидања самоотуђења човека и прелазак у слободно биствовање. Јасно је да човек не може преко постојећег система вредности да стекне самосвест и да се уједно реализује као слободно биће, већ је то могуће једино практичном критиком идеолошких основа и садржаја вредности и могућностима хуманог живљења. Сама процена вредности је један конститутивни елемент самог разумевања и објашњавања природе вредности. Ова три елемента (процена, разумевање и објашњење) су облици откривања бити вредности. Човек је тај кој и ствара вредности, како путем чулно-емоционалних тако и својим рационалним поступцима, тиме што гради једну хијерархију вредности и подређује их једне другима. Теоријски смисао вредности, испитује, не само конкретне већ и опште вредности, настојећи да их све систематизује и сублимира у нешто опште и универзално. Код Сократа највиша сублимирана вредност је „добро“, а врховни циљ тежња ка срећи, код Платона „добро није биће, већ по достојанству стоји изнад бића“, за Антистена то је блаженство и срећа, за Аристотела, - „добро“ као инструментална вредност, која се тежи као таквом за Хрисипа, - „добро“ као апсолутно добро, за Аристиду - хедон за појединца или за одређени број људи, за Епикура - аутараксија као највише добро, за Холбаха - лична срећа или лични интерес, за Спинозу - сазнање као највише добро духа, за Бентама - задовољство, за Мила - срећа у задовољству, за Канта - поштовање моралног закона, за Шпенхауера - идеал мудраца, за Спенсера -

^{2 0 4} К Маркс., *Рани радови*, Загреб, 1953, 242

савршено прилагођени човек, за Гија - алтруизам најразноликији и најинтензивнији живот у друштву, за Брентана - оно што је вољено вредно, за Шварца - оно што ми стварима и појавама приписујемо да је вредно, за Хегела - личност као највеће добро, поштовање и уважавање других као личности, за Сартра - слободна личност, за Маркса - слободна личност у слободном друштву. Све ове вредности, овако таксативно набројане, имају неки заједнички садржај који повезује са једне стране њихово појединачно, а са друге стране и опште подручје важења. Сматрамо да сазнање о вредностима не треба да се завршава само описом већ мора да се везује за неки виши облик сазнања, тј. за класификацију појма вредности. Овде се мора обухватити важење, садржај и тоталитет саме вредности, који поред аксиологије мора да укључи и друге научне дисциплине као што су: мета-етика, психологија, естетика, семантика, социологија, политикологија, право, економија, историја. Онтологија нам указује, шта је суштински јесте, шта је вредно и шта треба да буде. Сматрамо да је носилац свих вредности, облика и садржаја морала јесте сам човек, његов *sui generis*. Сваки моралан човек се прихвата као један узор, јер садржи један посебан елемент- људскоћу која га издваја од осталих људи. Он се као такав не издваја од реалног, при чему своју људскоћу не расипа без циља у нешто изван друштвено, већ је носилац највиших вредности која не може да буде изван времена и простора и овде је обухваћена највиша морална категорија која се манифестује кроз самодовољност. Свака моралност код човека се манифестује према циљевима којима тежи и стреми, и она је неодвојива од слободе, слободних судова, ставова и исказа. Моралан човек је на свом путу оптерећен умором и разним проблемима, да би постигао савршенији облик хуманизма, настојећи да идеје слободе, правде и једнакости претвори у једну реалну стварност, у којој мора да се искрено верује, да би се остварио циљ који је постављен, а то је, да без људског живљења се не може изградити хумани свет. Без јединства између људи и друштва, између властитих стилова живљења и општих и универзалних вредности, не могу се изградити истинске вредности и идеали. Ако знамо да је за представнике субјективистичке аксиологије, вредности су субјективне природе, које у себе садрже и емоционални и интелектуални садржај, при чему су моралне норме потпуно независне од моралних обавеза и моралних дужности. За представнике социолошке аксиологије, друштвена пракса је једини критеријум за вредновање и оцењивање моралних вредности. За представнике епистемичке аксиологије, вредности су доживљајна и нормативна свести,

и то посебно у области „морана“ и области „треба на“. Ове норме нам одређују пут и начин, како треба да мислимо и како да се понашамо, јер нам дужност одређује начин одношења према овим нормама. Свест о дужностима јесте највиши услов који одређује морални живот. За представнике феноменолошке аксиологије, вредности нису плод људског искуства и људске праксе, јер изнад друштва лебди нека трансцедентална сила која поставља и моделира све постојеће. Сублимирајући постојећи можемо извести закључак да је прво, човек стварао вредности својим емоционалним, чулним, рационалним и моралним поступцима, у циљу задовољења својих људских потреба и захтева. Друго, овако изграђене вредности су нешто различито од „чисто“ емоционалног и „чисто“ моралног садржаја, јер имају одређену поступност и одређену слојевитост по неким другим основама различитим од чулних, емоционалних, моралних основа. Треће, вредности саме по себи имају своје иманентне односе које се изражавају кроз властиту хијерархијску структуру. Најниже вредности су чулне вредности, изнад њих су виталне (органске) по сложености, важности као и по облицима и садржају испољавана. Духовне вредности су на вишем степену, док су моралне на највишем могућем степену. Треба нагласити да су ниже вредности карактеристичне за све људе, док више вредности то не морају да буду, с обзиром да их свако не може подједнако носити, или их не може уопште носити. Тек када се највише вредности остваре као идеали, када буду прихватљиви за све људе можемо говорити о априорним и универзалним облицима и садржајима. Четврто, колико год се вредности налазе у једном односу субординације, оне се налазе и у одређеној међусобној зависности, при чему редовно долази до њиховог хоризонталног прожимања и везивања. Ниже вредности се нужно уливају у више, при чему им дају животности динамизам, док више вредности нужно усмеравају ниже вредности дајући им људски смисао и људску садржину. Више вредности се не могу замислити без нижих, јер „вредност је све оно што задовољава потребе саморазвоја човека, а невредност је све оно што спутава реализовање људске суштине. Док постоји човек, постојаће и његов вредносни однос према себи и свету који га окружује“^{2 0 5} Сматрамо најпре, да међу одређеним етичким и аксиолошким учењима постоје супротности и противуречја, која настају по основним појмовима и категоријама. Потом, да свако од ових учења је дало ма што довољно простора, да се о човеку суди са различитог угла посматрана. Потребно је

^{2 0 5} А. Тановић, *Вриједности и вредновање*, Завод за издавање уџбеника, Сарајево, 1972, 42

да се створи неки „виши“ појам у коме би се све супротности и противуречности уклониле. Након тога, имајући у виду да друштво ствара и изграђује све облике и садржаје морала, а да је човек принуђен да живи у заједници, издвајају се неки трајни елементи који важе објективно и наиндивидуално. Ту спадају правичност, солидарност, једнакост, слобода и идеал. Правичност се састоји у нечињену зла другим људима. Спада у елементарну и трајну норму морала и настала је у сукобу између индивидуалних и групних интереса, јер свака индивидуа има нешто властито и неприкосновено – своје добро, за разлику од заједнице која има опет нешто своје, али у овом случају – опште добро. Сукоб између појединих индивидуа узроковао је једно узајамно поштовање и признавање добра. Солидарност се састоји у чињену добра другим људима. Ова морална норма налаже сваком човеку да без икакве награде, материјалне или друге служи заједници, општем добру и другим људима. Човек присваја ову норму из разлога, што сматра, да има моралну дужност да тако поступа. Једнакост се испољава у случају, када човек узима свако људско биће као себи једнаком у свим правима и обавезама које остварује, јер, „једнакост означава јединство људског бића, људског рода као људски однос човека према човеку“²⁰⁶. Сматрамо да се једнакост двојачко испољава и то: прво, у једнакости човекове свести у људској пракси, потом, као свест човека као себи равном. Тешко се могу раздвојити ове три елементарне норме морала, и као такве заузимају важно место у садржају хуманости уопште. Размишљање о слободи нас наводи на тражене одговора на следеће питање: да ли су сви догађаји у свету детерминисани, и као такви нигде нема слободе, или пак са друге стране, не постоји објективна узрочност и свугде влада неки случај и слобода? Сматрамо да је слобода начин човековог биствовања, и да се о њој може говорити искључиво у људском свету, јер без слободе нема ни човека, а ни човека без слободе. Слобода је претпоставка људскости, моралности и хуманости уопште. Са аксиолошког становишта слобода је вредност, и услов за постизање других вредности, кроз историјски детерминизам и условљених појава, које се одвијају у људској пракси. Детерминизам је управљен према одређеним законима, тако да се ништа не дешава без каузалног ланца, при чему је сваки догађај у принципу предвидљив и не постоје места за слободну вољу. Идеал је неко замишљено савршено стање и представља узор коме се може тежити као идеалној егзистенцији, која се цени као вредност сама по себи. Зато је сваки

²⁰⁶ В. Вујачић, *Област врљедности*, Универзитетска рјеч, Титоград, 1984, 92

идеал вредност, а свака вредност није идеал. Вредност може бити сваки објект који задовољава неку од људских потреба, а сами идеали нису везани за потребе. Стварност се употребљава за дато стане људског начина живота, и само релативно се приближава идеалу, док идеал изражава увек неку суштину. Данашње савремено друштво је још увек далеко од правог истинског хуманизма и стварног морала. Ако знамо да један слој друштва доминира над другим, онда не може бити друштвене једнакости међу људима, као ни облике и садржаје солидаризма. Данашње друштво се креће у правцу стварања једног потрошачког и експлоататорског друштва, где морамо да направимо јасну разлику између духовних и моралних вредности са једне стране, и чулних вредности са друге стране. Знамо да човек не може да буде „чисто“ морално биће, већ да је његова судбина да живи природним и људским животом, који своју индивидуалност мора да испољи и надогради у заједници. Знамо да вредносни суд нам говори о оним својствима предмета која одређују наш однос према њима, јер „када кажемо да је неки објект добар, леп и користан, ми тиме изражавамо наш однос према тим стварима. Опште норме се могу поделити на:²⁰⁷ норме усмерене према свима и свакоме-апсолутне норме и норме усмерене према одређеним категоријама субјеката-релативним нормама. Апсолутне се даље деле на: Прво, императивне и то оне чији је адресат атрибута адресиран према свакоме, ма ко он био; Друго, атрибутивне где је адресат на свакога, ма ко он био; и Треће; двострано апсолутне где је адресат на „сви“ и „свако“ при чему захтевају уздржавање од злонамерног деловања. Сматрамо да систем правних норми мора да има еквивалентан и једнак приступ према сваком правном поретку, јер најчешће долазе до изражаја праве вредности који поредак жели да промовише, а то су: истина, слобода, доброта, праведност, једнакост, толеранција за све људе у друштву. Истина се ставља међу три највише вредности која се заснива на начелу истоветности при чему се одражава у ставу да су две стране исте (лева и десна, прва и друга) $A=A$. Са онтолошког става представља истоветност једне исте ствари, која потврђује сама себе и да је свет заиста то што јесте и што постоји. Ако проширимо начело истоветности двеју ствари долазимо до одговора да ствар мора да буде истоветна са својим исказом. То значи да на једној страни постоји ствар, а на другој истина о тој ствари, онда је управо та ствар истоветна самој себи. Истина није ништа друго до вредност која мора да буде истинита. Људска делатност не може да

²⁰⁷ Л. Петражицки, *Теорија права и морала*, 1999, ЦИД Подгорица, 276.

оствари свој животни циљ, ако се он не заснива на истинитости. Зато човек улаже велике и огромне напоре да сазна свет у правом смислу речи, јер кроз сазнавање света заправо трага за истином коју жели по сваку цену да сазна. Истина представља конкретизацију у врховног Добра као највише вредности. До ње се долази само свесним путем усмереним на тражењу и откривању вредности које се налазе у самом човеку. Хенри Бергсон истиче предност инстинкта над разумом, сматрајући да су разум и инстинкт посебне способности које доводе до истине, при чему даје предност инстинкту. Ове предности су чисто практичне природе (пчела гради своје саће много прецизније него човек који има на располагању насложенија средства за градњу. Пчеле не знају како то раде, док човек то зна и сваким даном усавршава свој процес градње). Сматрамо да се треба оградити од сигурног тврђења о некој појави, где не постоје поуздани докази о томе, а да се све заснива на мишљењу човека да је то тако и никако другачије. Човек тешко долази до истине и то најчешће неким заобилазним путем где савлађује многобројне препреке, и резултате до које долази не могу са сигурношћу да потврде чињенице и да нас увере у потпуно релевантну истину која у овом случају представља императив, јер „ако је истина да човек постоји, онда је самим тим потврђена и друга нужна истина која из ње следује – она да располаже бар оним најмањим делом истине који је нужен да му обезбеди то постојање“²⁰⁸. Истина као вредност постоји објективно и потпуно, где човек не ствара истину него је само открива. Ако је објективна истина дата, субјективна истина је задата и то у два правца: Прво, човек мора да је открије, да је стекне и да је за себе створи управо онакву каква је она сама по себи. Друго, истина је задата човеку као дужност. Сматрамо да човек има дужност да открије истину, да се њој служи не само у корист себе већ и у корист других. Мора да поступа по истини и да увек говори само истину. Само је човек тај који може да се не држи истине свесно и намерно, чиме вређа своју истинску људску природу и онда самим тим вређа и своје достојанство и природу свог моралног и умног бића. Истина има и своју супротност, а то је лаж. Сваки човек је подложен злу и греху и може да крши истину, при чему доживљава не само друштвену већ и сопствену казну, тиме што ствара осећај гриже савести и презира за дело које није засновано на истини. У појму неистина увек се догађа да се постави одређена претпоставка где се лаж представља истином. Овде се очигледно

²⁰⁸ Наведено према: Р. Лукић, *Систем филозофије права*, 1992, 218.

прикрива истина ради остварена одређених циљева, која временом губе на значају, имајући у виду да протоком времена увек „исплива“ истина која не може да се сакрије. Поред истине као вредност у аксиологији се појављује и правда која лежи у једнакости. Овде се једнаке ствари требају третирати једнако, а неједнаке ствари- неједнако. Морална правда као виши степен вредности третира да је праведно дати другом више него што се добија, као и верска правда се третира да се даје другом добро без икакве накнаде, у крајњем случају жртвовати и свој живот као највеће добро за другог. Овде давалац сматра да ништа није негово јер је све „дар од Бога“ при чему он само испуњава своју дужност, а то је „да се помогне другоме“. Поред овога, постоји и правна правда где се размењују добра која се могу материјално изразити, чак и у случају да не могуће разменити иста добра која имају исту вредност, даје се противвредност изражена у новцу. За разлику од правне правде морална правда нема добитак већи него добитак чисто духовно- блаженство због извршене моралне обавезе. Сматрамо да правда мора да се изрази на начин „да свакоме треба дати“ и „да свако треба да добије своје“. Овде морамо објаснити појам „своје“ тиме што ћемо разумети на начин да свако добије оно што му припада, односно да оствари вредност коју човек ствара за друштво. Сама створена вредност се појављује у два вида код човека и то:²⁰⁹ као вредност која настаје од ствараоца и као вредност која се њоме користи. Овде је јако тешко утврдити која је вредност већа, јер је она најчешће субјективне природе. Стојимо на становишту да је вредност која потиче од ствараоца већа него вредност којом се неко користи. Сам појам правде је по нама један неостварљив идеал којим се у данашњем времену само можемо приближити, имајући у виду појаву велике неједнакости која се јавља у друштву, нисмо у ситуацији да кажемо да је правда остварљива. Слобода као онтолошка вредност постоји у свим живим бићима, а посебно је развијена код човека. Сматрамо да је човек слободан, уколико има могућност избора између разних врста детерминације или неслободе. Слобода представља једно добро за човека, и дужност је свакога да развија своју сопствену слободу, да се понаша као слободан и да поштује туђу слободу. Не може се бити слободан, уколико остали људи који се налазе у окружењу нису слободни. Чин слободе омогућава сваком човеку да се образује и обликује, додајући нешто што му природа није дала, остављајући празнину коју

²⁰⁹ Наведено према: Р. Лукић, *Систем филозофије права*, 1992, 221.

попуњава он сам као индивидуална личност и друштво у којем живу. Слобода је благослов природе која омогућује сваком човеку срећу у животу, да свако може да креира живот према својој вољи, што значи слободно. Она је са друге стране једно искушење, да чини нешто што и сам сматра да није добро, и терет да греша како против себе тако и против другог са циљем да уништава уместо да ствара. Она је и терет јер намеће одговорност и то не само према себи већ и према свим осталим људима што је најтеже поднети. Сматрамо да је човек сувише слаб да поднесе терет велике слободе, и у стању је да се одрекне од ње, како не би преузео терет одговорности која слобода са собом носи. У том смислу држава слободу нужно ограничава, јер преласком границе слободе једног човека, умањује се слобода другог. Зато је битно да слобода буде подједнака за све, јер се онда умањује могућност стварања неслободе. Слобода није нешто што је нама дато као готово, већ што треба остварити. Слободан човек мора да предвиди последице свог деловања, и по могућношћу да се склони од штетног деловања којим изискује лоше последице за њега самог. У складу са тим човеку је потребно одговарајуће васпитање које ће извршити образовање и допунити ону празнину која је створена у физичком и духовном свету. Овде долазе до изражаја људскост, човечност, достојанство, што је заправо суштина сваког морала. Као онтолошка вредност се појављује и ред и поредак. Без реда и поретка космос не би могао да опстане, и супростави се невредностима којима се неминовно појављују у креирању света. Садржај људске свести обавезује на одређено понашање које постаје дужност добијајући нормативну снагу. Зато људи теже успостављању реда и поретка којим остварују у свом људском свету, али истовремено их уважавају и поштују као једну онтолошку законитост у којој се креће свет. Укупна људска култура поштује и ствара нови ред и поредак којим се успоставља у природи, прилагођавајући се искључиво људским потребама. Сматрамо да свако одступање од реда и поретка, човек доживљава као неред, а самим тим и као одређену претњу и опасност по свој опстанак. Заправо и сам неред у одређеном временском интервалу није ништа друго него само успостављање новог реда и преуређење постојећег реда. Овим поступком се формирају најмање две струје које су супростављене једна другој. Прва жели да одржи постојећи поредак, док друга да тај исти поредак сруши. У зависности од стања друштва преовладава једна или друга струја која ће успоставити свој ред и поредак. У току овог процеса неминовна је штета и губитак који се јавља. Нико са сигурношћу не може да тврди да ће нови поредак бити бољи од претходног,

јер тешке борбе и сукоби доводе до поремећаја законитости самог друштва и природе. Нико не може да предвиди штетне последице које су у овом случају неминовне. Сам ред и поредак омогућава успостављање још једне вредности која је јако важна за опстанак целокупне заједнице, а то је мир. Појам мира значи неупотребу средстава насиља у људском друштву којим проистиче из саме суштине човека као слободног бића. Сматрамо да човек има право на своје слободно понашање и да не сме да буде принуђен да чини нешто што он сам неће. Употреба силе у рату указују нам да човек и поред своје културе и образовања, још увек је у основи животиња, јер процес духовног живота није доведен до краја. Сви људи имају захтев да поштују мир, али га не остварују у практичном животу, оглушују се на самог Бога које у Библији каже: „на земљи мир и добра воља међу људима“. Човек је као биолошко и природно биће ипак створен да поштује ред и поредак, а не да има у себи разарајући карактер, а и кад крши ред и мир, он то чини пре свега ради остваривања бољег реда и мира. Значајно је напоменути да само слободни људи могу да развијају све остале вредности које су најважније и у свим историјским епохама и на којима се темељи свака правна власт у држави. Постоје одређене аномалије уколико се деси ситуација да једно правило буде дефинисано у Законику, а да никада не буде примењено, јер интеракције које оно уређује никако да наступе, или пак интеракција може да наступи од стране трећег лица без унапред предвиђеног правила. Када говоримо о интервенцији трећег лица која је неизбежна морамо имати у виду да она мора бити усклађена са правним правилима, и да се субјекти интеракције не могу супроставити. Постоји могућност да интеракција не буде неизбежна већ само могућа, ако извршене пресуде зависи од пристанка странака који учествују у поступку. Сам појам права служи регулисању заједничког живота људи у циљу остварења правде. Са аспекта организације и функционисања међународне заједнице и њених институција, човек као појединац постаје све више важан субјект утицаја, а владавина права тежишни објект заштите у међународном друштву. И поред придавања оваквог значаја у заштити владавини права, као и све веће демократизације држава у свету, савремену цивилизацију и даље карактеришу појаве масовног кршења владавине права, често праћене окрутним злочинима против човечности. Држава мора појединцу обезбедити поштовање свих људских права посебно приликом обраћања судовима од стране појединца, посебно право на правично суђење и на једнаки третман свих појединаца у држави. Држава у остварењу владавине

права мора предузимати активне мере у циљу исправљања повреда која су наступила немарним односом државе и њених институција. Право на живот не подразумева да њени органи самовољно лишавају људе живота, јер је држава та која мора да предузима низ мера да би свим људима омогућила да могу да уживају у гарантованој владавини права и слобода. Приликом стварања услова за уживање владавине права држава мора да створи и услове за културу људских права. То подразумева понашање сваког појединца којег треба да буде толерантно према свима у друштву, у циљу остваривања пуне сарадње и слободе личности без презира и мржње према другим људима. Моралне вредности су и те како важне у самом настанку владавине права. Оне су историјски обележене и без њиховог разумевања не можемо на правилан начин да схватимо сам појам владавине права. Ове вредности подразумевају константност у протоку времена, али то не значи да оне нису променљиве категорије, и да, ако су важиле у једном времену сигурно ће важити и у другом времену.²¹⁰ Сваки вредносни суд мора да претендује на објективност, посебно на важне друштвене свести о томе шта је добро, лепо, корисно и племенито. Ако кренемо од морала који представља одређени скуп неких правила понашања и обичаја видећемо да морал постоји колико и сам човек као особено биће. У самом историјском развоју и формирању друштвене заједнице, човек са почетком радног ангажовања почиње да изграђује и ствара одређена правила понашања, која су морала да се придржавају сви чланови заједнице. Ово је посебно важно у случају рата када сваки члан заједнице је морао да извршава одређене задатке који му је доделила заједница. Заједнички живот у заједници би био готово немогућ, уколико између чланова заједнице не би постојао одређени узајамни однос (однос родитеља и деце, старијих и млађих). Друштвена правила (морална и обичајна) су била обавезна за све чланове. У првобитној заједници и племенском друштву су она настајала стихички и имала су пре свега један искуствени карактер самог колектива. Са напредовањем поделе друштвеног рада и робне производње и размене, не постоји више јединственост у схватању као што је то било некада у првобитној заједници. Уочавала се разлика и различитост као начин размишљања и стварања једног сасвим другачијег начина који је био у узајамној вези са интересом и добијањем користи од одређених поступака чланова заједнице. Сопствена схватања су морала бити подвргнута на оцену исправности поступака једних и других чланова.

²¹⁰ А. Тановић, *Вриједност и вредновање*, Завод за издавање уџбеника, Сарајево, 1972, 28.

Абрахам Едел је каснијих четрдесетих и педесетих година овог века започео свој рад на методологији и етике. Свој еластични, толерантни и динамички приступ је свакако дуговао Давиду Хјуму, који је имао један велики утицај на сам развој етичке мисли и поставља на своје етичке теорије. Испитивао је различите приступе у етичкој теорији, уз покушај одређивања међусобних односа, тиме што је сагледавао целокупност односа, уз постављање узрочно-последичних веза у историјском времену. Едел је поставио један интегративни, синтетички, холистички и компаративни приступ етичке теорије. Идеја холизма је спроведена у три форме. У првој, се јавља идеја једног затвореног, апсолутног тоталитета која претходи изношењу резултата истраживања. Постоји примеса историјског карактера, при чему се признају захтеви и резултати теоријског оквира. Суштински се не може ништа изменити, нити појавити нешто ново, тако да историјски карактер није само нормативац већ је сведен само на прошлост. У другој форми се одлучно пориче постојање било каквог затвореног, апсолутног тоталитета. Постоји дистинкција између истраживања и изношења резултата. Тоталитет представља процес систематизације, распоређивања, устројавања где постоји оптималан избор, који није коначан и подложен је променама, што самим тим искључије апсолутизам. У трећој форми холизма се резултати и методолошки принципи не износе експлицитно. Не даје се предност ниједној вредности до које се дошло научним истраживањем. Врше се издвајања, формирају се заједнички елементи, покушава се на све начине да се реши сукоб који настаје кроз постављање јединствене теорије. Сматрамо да овај холистички приступ мора да обухвати целокупност свих релевантних појава и постигнутих резултата истраживања, имајући у виду начин постизања максимума еластичности и отворености у развоју теоријске мисли. Компаративни приступ се у неким сегментима приближава културном релативизму, и са дескриптивним описом стања може да доведе до потпуног релативизма. Еделов компаративни приступ припада трећој форми холизма. Код овог приступа постоје четири главна начина обраде материјала у етичкој теорији и то:^{2 1 1} аналитички, дескриптивни, узрочно-објашњавачки и проценивачки. Развија сопствену систематску концепцију критичног метода у етици. Едел разликује четири типа координата у критици и то:^{2 1 2} логички, научни, историјски и проценивачки. Логичне координате обухватају седам врста логичких елемената и то: избор основних

^{2 1 1} Наведено према: М Марковић, *Етика и политика*, 1994, 27.

^{2 1 2} *Ibid*, 28.

етичких термина, дефиниције које етичке термине доводе у међусобну везу, имплицитна правила за градњу етичких исказа, координирајуће дефиниције које специфичне етичке термине доводе у везу с терминима неке посебне науке, имплицитна правила о формама опшгих исказа, аналитички истинити и аналитички лажни искази у датом језику етике и имплицитно одређивање подручја примене. Сматрамо да се ове научне координате могу поставити у вези са стварним фактичким вредностима етичких теорија. Ако се претпоставке узимају из психологије, најчешће се односе на место дешавања етичког процеса, као и лица која учествују у том процесу. Ако проистичу из биологије акценат се ставља на етичким анализама групног преживљавања, ако је из историје најчешће је у питању теорија класне борбе. Ове координате се односе и на психолошки, друштвени и историјски контекст дате етичке теорије, јер самим проучавањем добијамо могућност да на најбољи начин објаснимо саму садржину етичке теорије. Едел сматра да:^{2 1 3} „задатак медицине је да -лечи, али успешност лечења потпуно зависи од објективног знања о биологији уопште, а нарочито о анатомији, физиологији и патологији људског тела, као и да успешност лечења зависи и од познавања терапијских метода“. Сматрамо да постоје сукоби између моралних судова и непосредног моралног искуства. Остаје сваком човеку одређена одговорност о својим поступцима, где он са једне стране може да прихвати оно што му морал каже, или да га води осећање правде. Онда човек постаје једна расцепљена личност, која не зна како да се изјасни и формулише своје понашање. Мора да буде свестан својих моралних норми које чине део сопственог идентитета личности. Приликом одређивања свог понашања свестан је да уколико се одреди према моралним принципима осетиће задовољство јер је поступио исправно. У свим другим ситуацијама осетиће постиђеност, згађеност, огорченост и превареност. Сам постицај поступања на овај или онај начин, ствара рационалност која је одређена моралним судом. Оно што је било спонтано и ирационално у једном тренутку, може се материјализовати у каснијем периоду. Ако посматрамо рационализацију *ad hoc*, видећемо да иста одговара само тренутном себичном интересу, али зато шира рационализација која се јавља приликом изградње система моралних вредности и која је у стању да решава унутрашње сукобе је свакако плодотворнија и успешнија јер садржи вредности које се успостављају на временски период којим је много дужи и трајнији у развијању етичких односа. Едел даје листу од

^{2 1 3} Наведено према: М Марковић, *Етика и политика*, 1994, 38.

седам критеријума етичког оцењивања идеала и то:^{2 1 4} 1. јачина основе, 2. интензитет, степен привлачности, 3. покретачка снага или динамизам, 4. истинитост задовољавања потреба којима идеал почива, 5. достижљивост, могућност постигнућа упркос удаљености и неизвесности идеала, 6. делотворност, позивање на последице деловања, 7. етичка нужност за остварење мноштва прихваћених вредности. Сматрамо да Еделово дело о методологији и етике даје један импресиван пример учености, којој је богато разним идејама, појмовним разјашњењима, као и историјским и научним објашњењима. Дао је свој велики допринос обнови нечега што је вредно у традиционалној филозофији, а то је схватање филозофије као избора мудрости, почев од Платона, Аристотела, Аквинског Томе, Декарта, Спинозе, Лјубница, Канта, Хегела, касније Расла, Дјуија и Касирера. Главни циљ Едела је био да мобилише све расположиве рационалистичке и хуманистичке снаге и да се супростави моћној и преовлађујућој струји тог времена волунтаристима и индивидуалистима у етици. Ако кренемо од Дворкина који сматра^{2 1 5} да сам морал и појединачне моралне принципе треба гледати искључиво конструктивистички у равни, дакле као производ друштвеног живота, историје и праксе. У свом есеју „Модел права II“ Дворкин морал дели на^{2 1 6}: заједнички (concurrent) и конвенционални морал. У првом случају сви чланови заједнице су сагласни у потврђивању истог. У другом случају, пример скидања шешира у цркви представља очигледну конвенцију, социјална пракса која је прихваћена код верника. Она се следи зато што је донета од стране неког ауторитета или због традиције, и ову праксу сви следе сви чланови заједнице, зато што је прихваћена од већине. Сматрамо да је овај приступ је подложен ревизији и преиспитивању у складу са критеријумима унутар једног друштва или заједнице. Задржани су само морални принципи који су имали општи и објективни карактер. Самим тим јављају се и први зачеци филозофске етике као критичког размишљања о ономе што је исправно или неисправно, доброг или злог у људском понашању. У историји филозофске етике издвојили су се велики број праваца и гледишта. Прву групу чине деонтолошки правац (деонга-дужност) чији представници сматрају да основу појмова о исправном и добром чине неки априори принципи или начела на којима човек осећа обавезу и дужност коју сматра императивном

^{2 1 4} Ibid, 50.

^{2 1 5} Наведено према: М Ђурковић, *Поредок, морал и људска права*, Институт за Европске студије, Београд, 2001, 104.

^{2 1 6} Ibid, 106.

и као такав извршаваће је безусловно. У зависности од тога где се тражи последњи извор принципа, ако је то у божанској вољи ради се о религијског етици. Насупрот овоме Кант сматра да је порекло моралних принципа у самом људском уму. Њо ње му је суштина сваке рационалности и умности у следећем. Прво, сваки човек мора да мисли сам. Друго, у комуникацији са људима потребно је да сваки човек замишља себе на месту уместо другог; и Треће, свако мора да мисли у складу са својим мишљењем и самим собом. Поступање на основу усвојених начела мора бити такво да има аутономни и универзални карактер. Друга група не креће од основних принципа већ од појма основних циљева (телос – циљ). Представници ове групе сматрају да се морају поставити неки безусловно вредни циљеви, где сваки човек тежи, а да се онда усвоје основна морална начела која се морају приближити овим циљевима. Многи међу њима сматрају да је највиши циљ свих људи „срећа“ (блаженство), тако да је Бентам дошао до свог моралног начела: „ради тако да својим поступцима доприносиш највећој срећи највећег броја људи“. У ову групу етичких принципа спадају: Хедонизам, евидемонизам, утилитаризам, перфекционизам и др. Трећа група чине натуралисти чији и теоретичари сматрају да основне моралне принципе и начела настају на неким природним законитостима. Они појам природе узимају у двоструком значењу, с једне стране спољна, ванљудска, а у другом смислу као људска природа, остварујући све потребе којима се човек одваја од свих људских бића. Аристотел је из природе издвојио „принцип мере“ сматрајући да се свака врлина налази између две крајности у држави-са једне стране претераност, а са друге недостатак. Међу основним питањима теоретске етике је и питање важења и заснивања моралних норми. Сасвим се логично поставља питање да ли за норме важи универзални карактер или оне имају ограничено важење? Етички релативисти где спадају Ниче и Шпенглер оспоравају постојање универзалних и апсолутних моралних норми. Сматрају да у одређеним историским периодима и развоју постоје веома велика различитост у моралним схватањима, имајући у виду да је у одређеним временима једна те иста радња сматрана моралном, а у другом времену неморалном, као и допуштеном или забрањеном. Ако узмемо пример: издржавање старца у данашњем времену ова радња се третира једном моралном дужношћу, док су нека номадска племена сматрала за дужност да их убијају. У данашње време подношење људи као жртве пред богом би у најмању руку изазвало згражавање и повлачило би за собом кривичну одговорност, док се то некада тумачило као

дужност. Етички релативизам не мора се заступати искључиво помоћу историјско-етнолошког метода већ и на основу логичко-гносеолошке анализе моралног суда. Поставља се питање да ли је сваки морални суд заправо само израз субјективних емоција, а имајући у виду различитост субјеката закључак је више него очигледан да је релативност морала неизбежна. Историјско-етнолошки метод је логичан али није потпун имајући у виду индуктивни начин закључивања који је недовољно истражен и прецизан у својим настојањима да уђе у дубљи садржај материје која је предмет истраживања. Сама апсолутност морала користећи индуктивни начин и користећи чињеничност појава указује нам да постоје норме којима сви народи прихватају кроз целу историју. Такве норме су коначне, јер исте не губе своје значење и улогу. Енглески етичар Мекинтош заступа овакво схватање где код Пентатојх (пет књига Мојсијевих) сматра да су исте написане пре више од три хиљада година, а морални принципи и прописи који се тамо налазимо важе и данас. Овде је јако битно напоменути да се сви морални елементи налазе и у раним радовима пре хришћанства (древни Египат) чиме се побија теорија да је заправо хришћанство поставило основе морала. Кант сматра да постоје неке фундаменталне моралне норме која сама људска свест, односно сам ум, „априори“ поставља и не може да их не постави имајући у виду властиту структуру. Ум не може, а у вези питања практичног деловања да не захтева радње и начела која могу постати општа. Он успоставља одређену везу између моралних и логичних принципа, јер тврди да они постоје у самој структури свести. Ови принципи се налазе изнад времена и историје. За ове тврдње које су евидентне не требају посебни докази, сама свест их прихвата јер представљају одраз власничке структуре. Тако је Енглески филозоф Рид Томас писао: „да не треба да крадем да не треба да убијам да не треба да сведочим лажно, -то су ставови у чију сам истинитост тако сигурно уверен као у неку Еуклидову аксиому, која свест чини недужним свако друго образлагање уз позивање на друге духовне способности“. Филозофи феноменолошког правца (Шелер Макс и Хартман Николај) заступају схватање да моралне вредности је потребно онтологизирати. Њихово учење је један правац онтологизма у аксиологији (теорији и вредности). Аксиолошки онтологизам критикујући релативистичко гледиште нам заправо доказује апсолутност вредности. Све вредности по овом схватању имају једну објективну егзистенцију али и саме природне законитости. Земља се окретала и пре Коперника, права линија је најкраћи пут између две тачке, чиме се усмерава начин

размишља на да вредности и сами односи између вредности имају једно објективно постојање и биће као што га имају и природне законитости. Када говоримо о вредностима типа: лепо и ружно, добро и зло, пријатно и непријатно, полазимо од тога да све вредности имају један посебан карактер бића, при чему их сам човек не ствара, већ подлеже њиховом усвајању као и различитости приликом самог избора. Макс Шелер тврди да човек не ствара вредности већ се налази у једном дијалектичком односу између самих вредности. По њему је сазнање људских вредности крајње релативно и ограничено, али да постоје неки садржај који је заједнички за све људе. Николај Хартман стоји на становишту да постоје вредности саме по себи, али указује на разлику између вредносне материје и вредносног карактера. Човек као субјект може утицати и менати ову вредносну материју (односно поверење), али вредносни карактер је независан од њега, и представља биће само по себи. Субјект не ствара вредности већ само вредносна добра и вредносну материју. Имајући у виду вредност као јединство између онтолошког и логичког карактера треба сагледати суштину добра у ужем смислу, где оно представља врховну вредност и у ширем смислу где обухвата и све остале врсте вредности. Добро се схвата као начин за остварење општег –врховног добра при чему се одређује као добро по себи, самостално и независно од другог доброг. Насупрот њему, постоји несамостално добро, тј. добро које своје својство добија од другог ради постизања неког другог циља. Сам појам се схвата доста интуитивно, а са покушајем рационалног утврђења долази се најчешће до замене неком конкретном врстом посебног добра. Џорџ Мур је тврдио да је добро најсавршеније стање по себи и представља уживање у љубави према лепим стварима и дружењу са добрим људима. Сличног размишљања заступају и хедонисти који сматрају да је добро само оно што је пожељно. На ово пожељно је немогуће изградити ни добро ни морал, једино ако се узме у обзир да пожељност излази из морала а никако обрнуто. И хедонизам (који не живе од свог рада и не брину за опстанак) и утилитаризам (који очекују одређену корист) заправо приказују једну крајње искривљену слику погледа на добро. За њих добро представља одређено задовољство, посебно када је без примеса. Сматрају да је „добро оно што производи највећу срећу за највећи могући број људи”²¹⁷. Само добро има свој општи појам који је неодређен и тешко може да карактерише све људе на свету да заиста буду срећни, јер прво и основно не живе у истим условима. А сама срећа представља једно

²¹⁷ В. Павичевић, *Основи етике*, 1974, 13.

субјективно стање од кога доста често зависи и материјално благостање као један од предуслова за срећан живот. Ако је тежна за задовољством код хедониста једини покретач код делања, а са друге стране добијамо одређени резултат кој и нам указује да се стварни покретачи налазе у људском нагону тј. у потреби за сазнавањем и деловањем. Сам настанак света, његова суштина и развој се свде на борбу за његово одржавање и опстанак. Иако је настанак историјски крај не неодређен, свет не остаје у истом стању већ се временом мења и развија. Са променом и развојем настаје и добро, јер је чињеница од које ми не можемо да побегнемо да добро заправо настаје уколико постоји и свет, у противном добро неће постојати. Оно није независна категорија од света већ је условљена појава која се не јавља одвојено већ у садејству са светом и као таква представља одређено јединство без које ни свет не би могао да постоји. Није довољно само добро већ је потребан и дух и ум да би постојање света било комплетно. Приликом истраживања искуственог света постоје три врсте предмета кој и имају карактер апсолутне вредности и то^{2 1 8}: Прво, људске појединачне личности, Друго, људске колективне личности и на крају људска дела. На основу овако изведених супстрата можемо разликовати три врсте вредности: индивидуалне вредности, колективне вредности и вредности дела. Личности које имају карактер индивидуалности у научном пољу служе чисто својој ствари. Оне имају „етику убеђења” јер сматрају да се такав чин ствара ради успостављања општег добра. Код колективне одговорности се јавља нешто супротно и овде се успоставља „етика одговорности” као сублимат изведене етимолошке појаве у делу саме личности. Вредности дела садржи у себи и естетску и логичну вредност која је препознатљива у сваком поретку кој и се успоставља. Овде се јавља следеће логично питање, коме дати прво место у редоследу вредности, при чему се прави јасна разлика између: индивидуалистичких, неиндивидуалистичких и транспарентних схватања. Очигледно је да су крајни циљеви за индивидуалистичко схватање: „слобода”, за неиндивидуалистичко схватање: „нација” и за транспарентно схватање: „култура”. Макс Шелер истиче да се „све може жртвовати за добро државе, само не оно чему држава служи као средство. Сама држава никад није сврха, она је важна само као услов под којим се може испунити сврха човечанства, а та сврха човечанства није ништа друго до изграђивање свих човекових снага”. Сматрамо да приоритет се мора дати индивидуалистичком схватању, јер је слобода највиша вредност од

^{2 1 8} Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1980, 71.

које произлазе све остале вредности. Потребно је посветити пуну пажњу свакој индивидуалној личности јер само њихово задовољење ствара импулс и додатни мотив остварењу свих осталих вредности којима су неминовни у развоју личности у друштву. Човек не може да живи без права, јер је право за њега и створено, имајући у виду све правне установе које су саставни део правне стварности без које је немогуће обезбедити владавину права. Аристотел сматра да је највеће добро срећа (блаженство) јер, „ну бирамо због не саме, а нечега због нечега другог”^{2 1 9}. Поставља се питање зашто би свет уопште настајао ако треба једном да нестане? У сваком случају свет би морао да опстане дуго, јер би самим тим имао довољно времена да пронађе своју сврху, смисао, циљ, добро и врховно добро. Ако погледамо са стране самог човека термин највише добро би се манифестовало најчешће кроз сам опстанак човека као појединца, али и групе људи повезаних у заједници јер човек сам за себе у космосу не може да опстане. Насупрот космосу јавља се хаос који представља све што је противно свету, јер је хаос „процес ништања, који води у ништа, процес који је остварен хаос на рачун космоса”^{2 2 0}. Ако се узме да је хаос претходио космосу сматра се да је то један хаотичан процес, као процес уништања и пропадања који мора прећи у нешто друго, или потпуно непостојање или у космос као потпуно постојање. Зато се добро сматра постојање, јер сузбија и онемогућује хаос, док зло представља непостојање, као процес уништавања материје сопственом енергијом. Аристотел разликује добро које има инструменталну вредност као вредност за постизање неког другог циља, као и добро ради њега самог, где је „највиши циљ онај за који се опредељујемо увек ради њега самог и никада због неког другог циља”^{2 2 1}. Одговор на ово питање се увек налази у искуству, у сталном људском тражењу и процењивању шта је највеће добро. За њега је то срећа (блаженство) где постоји потпуна истина о вредности, јер, „није мала разлика схватити највеће добро као нешто што се поседује и као нешто што се примењује, односно као (душевно) стање или као акцију”^{2 2 2}. Срећа се увек налази у разумној делатности према врлини. Истина се сврстава међу три највеће вредности. Она је онтолошки заснована на начелу истоветности $A=A$. Ако посматрамо две ствари на принципу истоветности можемо видети да је ствар истоветна са својим исказом где је на једној

^{2 1 9} Аристотел, *Никомахова етика*, 1959, 242.

^{2 2 0} Аристотел, *Никомахова етика*, 1959, 242.

^{2 2 1} *Ibid*, 242.

^{2 2 2} *Ibid*, 15.

страни ствар, а на другој истина о њој, при чему је сам исказ управо та ствар и ништа друго тј. да је истоветна самој себи. Људска пракса је као делатност која остварује неки циљ искључиво заснована на истини. Без истине никако није могуће живети. Истина је једно од основних средстава опстанка човека и света. До не се долази како свесним путем (усмерено тражење откривања истине), тако и несвесни (инстинктивним поступком). Човек не ствара истину већ је само открива. Овај поступак може бити веома тежак и сваки човек мора прећи све препреке које стоје пред њим. Зато је истрајна воља први предуслов откривања истине. Као и свака вредност и истина има своју супротност-лаж. Човек се бори против лажи својом унутрашњом структуром тј. грижом савести где презире себе као личност и друштвено биће. Користи најсуровија средства да спречи да истина изађе на површину, иако зна да је она завет човечанству и на њој почива цео свет. Сва морална достигнућа су недвосмислено узајамно повезана са истином и борбом за моралне вредности које сублимирају сва човекова искуства и прожета су вредностима које важе у свим порецима развоја људског друштва. Сматрамо да сваки човек увек мора да се бори за истину, јер је она тако конципирана и дубоко усађена у људски карактер сваког човека, и поступак доказивања и долажења до не представља одређено олакшање и смиреност која се одражава кроз грижу савести. Кроз сам процес формирања идеје власти, можемо доћи до идеје права која не може бити ништа друго него правда. Основно начело правде јесте једнакост тј. једнаке ствари треба једнако третирати, а неједнаке ствари треба неједнако третирати. Суштински разликују се једнаке вредности. Познато је начело да „свако своје треба дати или свако да добије своје”^{2 2 3}. Знамо да је праведно уједно и истинито, добро, лепо и да представља вредност која се не може извести ни из какве друге вредности, јер „право је она стварност чиј и је смисао да служи правној вредности, идеји и права”^{2 2 4}. Човек може пасти у искушење да у правди види само један појавни облик –морално добро. Правда у ствари то и јесте, уколико се посматра као људска особина, тј. врлина. У субјективном смислу се она дефинише као духовна настројеност која је усмерена на објективну правду, као рецимо истинитост на истину. Овде је само реч о тој објективној правди. Она као објекат свог вредновања узима сасвим други предмет, а не онај на кој и је усмерен морални вредносни суд. морално добар је увек само неки човек, нека људска

^{2 2 3} Аристотел, *Никомахова етика*, 1959, 242.

^{2 2 4} Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1973, 44.

воља, или неки човеков карактер. Праведан у смислу објективне правде може бити само неки однос међу људима. Сам идеал морално доброга представља се у идеалном човеку, док се идеал правде представља у идеалном друштвеном поретку. Правду можемо дефинисати и са неког другог гледишта, са једне стране праведним се могу назвати примењена неког закона или покораване том закону и иста се онда назива законитом. Овде у сваком случају није реч о оној праведности која се мери по позитивном праву, него о оној по којој се мери позитивно право. Правда може да се схвати и да представља одређену једнакост. Она се може везивати за добра или за људе: праведна је награда она која одговара вредности рада, али и казна која погађа једнога исто као и другога. Са друге стране, она по својој мерили може бити апсолутна или релативна једнакост: награда равна раду, али кажњавање неколицине сразмерно њиховој кривици. До реализације правде је веома дуг и трновит пут који захтева много упорности и одрицања, како би се човек изборио са свим неприликама које се налазе на том путу јер „ правда је много више од просте врлине, јер се, да би била ефикасна и оперативна, мора материјализовати кроз законодавство, кроз институције. То је крајњи циљ коме мора да тежи демократско друштво и не може да се сведе на квалитет или начин битисања појединаца”^{2 2 5}. Сваки човек да би успео да се избори са својим унутрашњим бићем и да психички буде што боље припремљен, мора да буде веома јак како би савладао све недаће које стоје на том путу у току реализације правде. Посебно је проблематично, што се правда мора оперативно материјализовати кроз институције система тј. кроз законодавство. На правди засновано друштво је могуће само када се прокламована политичка грађанска права избора, контроле власти, опозиције, слободног удруживања, преобразе у право на непосредно одлучивање, или да нам укаже да је свака „ борба за правду као једнакост уствари није борба за праведну расподелу у оквирима постојећег начина производње, већ за такав облик производње који искључује могућност себичног присвајања друштвеног богатства”^{2 2 6}. Појам моралне правде је најузвишенија вредност при чему је праведно дати другом више но што се добија, дати другоме без накнаде, жртвовати и свој живот као највеће добро за другога, јер „ морална правда се одликује често тиме што и не добија ништа што вреди материјално и што се може разменити за нешто друго такође од

^{2 2 5} В Кампс., *Јавне врлине*, 2007, 23.

^{2 2 6} М Животић., *Аксиологија*, 1986, 204.

материјалне, новчане вредности већ извршене моралне дужности”^{2 2 7} . Давалац сматра да ту није ништа његово, већ да је све дато од Бога, и својим жртвовањем себи обезбеђује место после смрти користећи све благодате у вечном животу. Овде добитак није материјални већ чисто духовни - блаженство због извршене моралне обавезе. У поређању са правном правдом где се размењују материјална добра или размена новчаних вредности у одређеном еквиваленту овде се такође одступа од начела једнакости. Сматрамо да правда представља одређени идеал којег је јако тешко достићи на овом степену развоја људског друштва и производних снага у савременом свету. Један од неопходних услова постизања правде јесте слобода за сва жива бића, јер без слободе нема основних услова развијања било каквог људског удруживања у један организован систем, каква је држава. Слобода се одређује као одговорност избора, јер „највећа могућа слобода заснива се на ћутању закона”^{2 2 8} . Људи су између себе тако повезани да могу да одговоре свим изазовима у циљу борбе за опстанак. Сви људи су повезани у један јединствени систем који се зове држава, јер „човек не може познавати слободу, а да је не поседује: он мора бити слободан, да би био слободан. Слобода није једноставно положај (стање) што га он има, него делатност које он прихвата као самосвестан субјект”^{2 2 9} . Не може се бити слободан ако окружење није слободно, јер „човек мора да се понаша као слободан и да развија своју сопствену слободу, јер не поштујући туђу слободу и самог себе унижава се као слободно биће”^{2 3 0} . Сваки тиранин је пре свега сопствени заробљеник, а тек након тога му се пружа могућност да врши заробљавање других. Постављамо питање да ли слобода мора бити неограничена или у тој слободи мора постојати неко ограничење које сваки систем са собом носи? Сматрамо да уколико слобода човека не угрожава друге људе она мора бити апсолутна и неограничена, али ако та слобода угрожава права осталих људи, она се мора ограничити и ставити у један одређени однос који ће заштитити пре свега људска права осталих људи у држави јер „слобода човечанства састоји се у томе да се не повинује никаквом другом закону доли оном којем сам ум даје своју сагласност”^{2 3 1} . У слободи човек себе уобличава и изграђује и попуњава ону празнину која му природа није дала у садржају његовог карактера као људског бића. Ову празнину треба да штити и развија како сам човек тако и

^{2 2 7} Р. Лукић, *Систем филозофије права*, 1995, 244.

^{2 2 8} Т. Хобс., *Левјатан*, Београд, 1960, 213.

^{2 2 9} Х. Маркузе., *Ум и револуција*, Веселин Миљевић, Сарајево, 1966, 57.

^{2 3 0} Р. Лукић, *Систем филозофије права*, 1995, 245.

^{2 3 1} Е. Ђаск, *Филозофија права и краћи стисци*, Београд, 2005, 34.

друштво у којем се налази. Слобода омогућава срећу и поставља могућност слободе избора у датој ситуацији да се одлучи по својој савести, јер, „слобода у пуком негативном смислу подразумева безузрочно, безмотивно хтење”^{2 3 2}. Питање које се увек изнова поставља је да ли слобода иде пре среће или обрнуто срећа пре слободе. Утилитаристи сматрају да је, „слобода саставни део среће”^{2 3 3}. Знамо да је Кант развио слободу из појма аутономије, не поричући да је човек део природног света и сагледавајући употребу практичног ума при стварању могућности самовоље и услова моралности у практичном смислу. Истиче да слобода може постојати „само под законом, тек заповешћу настаје слобода дела, без заповести она не постоји”^{2 3 4}. Све што се догађа мора да постоји и неки узрок и нека умна представа замишљеног поретка. Кант разликује каузалност на: интелегибилну (према њеној радњи) и сензибилну (према њеним последицама). У првом случају се говори о каузалности помоћу слободе. На питање о развоју задате слободе углавном постоје једно оптимистичко гледиште, чији је представник Хегел, који сматра да упоредо са проуховљењем света и стварањем светског духа остварује се све више слободе у току историјског развоја. Гледано шире историјски слобода се појављује тек са цивилизацијом, касније у току раслојавања друштва и издвајањем појединца из састава заједнице, човек постаје потпуно незаштићен. У робовласничком и феудалном друштву нема једнакости међу члановима заједнице. Тек, у буржуаском друштву се назиру контуре једнакости између људи, слободу и право бити човек као и други људи. Сматрамо да праве слободе нема без потпуне економске самосталности и стварањем потребним услова који ће омогућити несметан развој свих људи у заједници у циљу преовладавања свих потребних демократских института које увелико доприносе развијању правилних међуљудских односа између припадника заједнице. Посебно је важно даље васпитање и образовање које оставља посебан печат на све младе генерације у току развоја и формирања личности, јер, „граница слободе човека је онде где почиње слобода другог”^{2 3 5}. Из онтолошког реда и поретка у свету произилази и ред и поредак као вредност. Услед надирања хаоса космос не може да опстане и потребно је да се сачува постојање света као врховно добро, и то представља позитивно својство света. Уколико се овом својству

^{2 3 2} Наведено према: А Кауфман., *Право и разумевање права*, 1998, 144.

^{2 3 3} *Ibid*, 265.

^{2 3 4} *Ibid*, 146.

^{2 3 5} Р. Лукић., *Систем филозофије права*, 1995, 248.

супростављају одговарајуће не вредности у овом случају се ради о неред у или беспоретку. Поред онтолошког постојања реда и поретка који представља неку објективну вредност постоји и субјективна вредност која је исказана кроз садржај људске свести, која нас обавезује на одређено понашање и тиме се добија нормативна снага. Зато је целокупна људска култура заправо остварење људског света, као и само увођење реда и поретка у људски свет. Са једне стране као што се космос супроставља опасности избијања хаоса тако се и човек на неки начин супроставља неред у и беспоретку како у природи тако и самом људском друштву, јер „ред значи на првом месту предвидљивост и извесност”^{2 3 6}. Свако одступање човек доживљава као претњу и опасност по свој опстанак. Од неких чисто рушилачких тежњи треба разликовати тежњу за увођењем новог реда и поретка. У сваком друштву се обично појављују најчешће две снаге и то: прва, која служи за одржавање постојећег поретка и друга, која је за његово рушење. Ако се стане у друштву променило и неминовно се захтева нови ред и поредак, он ће свакако пре или касније бити уведена уз веће или мање борбе које стоје реализацији и потребног циља који је предвиђен. Пошто данас ништа није вечно, тако ни садашњи поредак, али не постоји гаранција нити било какав предуслов да ће стане после смене заиста бити боље. Историја даје суд и коначну оцену о успешности промена. Ако знамо колики губитак кроз жртве морамо да поднесемо да би уследила промена реда и поретка, поставља се логично питање да ли је заиста вредно тога имајући у виду последице? Човек више лута када је у магли и не разликује оне вредности које мора да сазна и да се за њих бори. Неминовно је да приликом промене реда и поретка носи са собом и одређено зло које га прати, јер „човек је онај који може бити и зао и добар. Добро и зло јесу неодвојиви”^{2 3 7}. Сматрамо да је веома важно да човек рефлектује оне вредности које доприносе развоју људског друштва и позитивно утичу на сваког човека понаособ. У противном уколико се зло прошири на ред и поредак може да угрози сам развој људског друштва и унесрећи велики број људи који не могу да се отргну негативном утицају који се шири на људску заједницу. Ово је нужан услов који простиче из саме суштине човека као слободног бића. Сваки човек има природну истинску потребу да сам влада својим поступцима и понашањем и да не чини ништа што је против интереса његовог карактера и личности, јер „мир је могућ само у условима складне

^{2 3 6} Ђ. Тасић, *Правда и ред као принципи права*, Београд, 1984, 212.

^{2 3 7} Наведено према: М. Кагрга, *Етика или револуција*, 1983, 311.

заједнице и правилно регулисаних унутрашњих односа^{2 3 8}. Човек као субјективно биће мора да се одупре сили и не дозволи да буде принуђен да чини нешто што он неће. Сила може бити већа или мања у распону од сасвим благог притиска до агресивног насиља, мучења и наносење смрти. Сукоби и супростављања у људском друштву доводе у опасност сам ред и поредак при чему се јављају сурове борбе ради остваривања одређених интереса. Тај животињски инстинкт код човека непогрешиво реагује у борби за опстанак. Како није савршено биће, увек постоји мањина која искаче из саме онтолошке природе која нарушава мир у поретку. Јако је битно да се створе услови за успостављање дугорочног мира и стабилности како би друштво или заједница могли да се дугорочно и предвидиво развијају. Како се развија друштво тако се и развија и друштвено биће као индивидуа у својој суштини. Сматрамо да је мир незаобилазни предуслов за успостављање правилних међуљудских односа који се развијају и непогрешиво нам указују на правилан ред и поредак у изградњи и јачању свих унутрашњих структура у друштву. Чим не постоји чврст мир одмах долази до поремећаја нормалног функционисања права. Уколико мир не постоји у дужем временском периоду долази до безвлашћа и анархије. Да би се успоставио и одржавао мир потребна је принуда која ће заштитити све основне друштвене и правне вредности. Ипак је некада довољно да само постоји могућност принуде да буде примењена, да би се поредак нормално одвијао. Мир је предуслов за остваривање других вредности, док су право и правда фактори који доприносе њиховој реализацији. Људско достојанство представља скуп особених својстава човека, умних и моралних, који га одликују као људско биће. Оно је заједничко за све људе и пружа се могућност да сви људи буду једнаки и слободни. Људско достојанство зачинава слободу као милосрђе правди и представља једно узвишено биће. Поред природног људског достојанства^{2 3 9}, које је једнако код свих људи, постоји и друштвено достојанство које није једнако за све људе. Сигурно је да немају сви исто достојанство, јер нису код свих људи постављени исти друштвени услови, пре свега материјални који умногоме доприносе реализацији постављених услова. Материјална оскудица у многим друштвима има за последицу делимични или потпуни губитак људског достојанства, чак у тој мери да се не сматра човеком. Са развитком производних снага постојала је све већа потреба да што већи број

^{2 3 8} Г. Вукадиновић, *Теорија права I*, Петроварадин, 2001, 185.

^{2 3 9} Е. Блох, *Природно право и људско достојанство*, Београд, 1977, 26.

људи достигне људско достојанство. Грчки филозоф Хераклит је нагласио да је немогуће дохватити границу људске душе и да једино човек са собом носи искру људске душе. Аристотел је сматрао да постоје људи који су по својој природи предодређени да буду робови. Кант истиче да човек као умно биће не треба да постане средство нечијег деловања, већ увек треба да буде само сврха. А у ту сврху постоје одређени еквиваленти који подразумевају једнакост, а изнад тога се налази људско достојанство које не може да се измери и да прикаже одређену вредност која иде увек у правцу моралности. Човек није само слободно биће већ је истовремено и биће које се мора поштовати у његовој непоновљивости и јединствености. Увек се мора водити рачуна о његовој корелацији са другим људима у заједници, јер као издвојено биће нема могућности да испољи сав свој унутрашњи мир и покаже огледало друштвене стварности јер једино тако доказује да се разликује од свих бића у природи, јер „нико неће назвати праведним онога ко не ужива у томе да поступа праведно, ни слободним духом онога ко не воли да ради отворено и слободно, и тако даље кад је реч о другим врлинама”^{2 4 0}. Сматрамо да данашња демократска права представљају значајан чинилац „за штите људског достојанства- највеће добро мира”^{2 4 1}. Са научног становишта постоји претпоставка која нам говори о томе да ли постоји апсолутна вредност уопште као и морална вредност. Са аспекта религијског веровања не постоји апсолутни морал, тј. једино важећи, онај који искључује „могућност другог”. Ако се порекне да је оно што је по једном моралном поретку добро или праведно, онда је у свим околностима добро или праведно, а што је по том моралном поретку зло, онда је у свим околностима зло. Можемо видети да је у различитим временима, код различитих народа важе веома различити и међусобно противречни морални системи, да се у различитим околностима може сматрати добрим и злим, праведним и неправедним, као и да се ништа у свим могућим околностима не мора сматрати добрим или злим, праведним или неправедним. Ако морални поредак не прописује да се у свим приликама треба повиновати позитивном правном поретку, ако, дакле, постоји и могућност противречности из међу морала и правног поретка, онда захтев да се право одвоји од морала и правна наука од етике, значи да важеће позитивних правних норми не зависи од тога да ли су саобразне моралном поретку тј, правна норма може се

^{2 4 0} Наведено према: В Пјевичевић, *Основи етике*, 1974, 244.

^{2 4 1} Д Митровић, *Држава, право, правда и правници*, Службени гласник, Београд, 2009, 247.

сматрати важећом чак и ако противречи моралном поретку при чему „моралне вредности су део нечега што има реални друштвени коријен, односно одбацивање сваког њихова мистификовања, не само да не мора водити умањивању њихова угледа, ауторитета, које се изграђује на једном научном гледању на човека, већ могу уствари имати пуни, прави ауторитет”^{2 4 2}. Поставља се питање шта је заједничко у свим моралним системима? Да ли је постоје неки заједнички елементи који су садржани у свим моралним системима? (на пример: „сачувати мир”, „никоме не чинити насиље”), јер „Хераклит нас је учио да је рат не само „отац”, тј узрок свега, него и „краљ” тј, врховни ауторитет који прописује норме, највиша вредност, дакле добар, да је право сукоб и да је стога сукоб праведан”^{2 4 3}. Треба знати „да је рат општи принцип, а право сукоб, и да се све догађа на основу сукоба и нужности”^{2 4 4}. Заједничко свим моралним системима није ништа друго, него да су то друштвене норме. Оне статуирају одређено понашање човека - непосредно или посредно према другим људима, тј. прописују га као „требано” и „морално добро је оно што одговара друштвеној норми која статуира одређено људско понашање, док је морално зло оно што противречи таквој норми”^{2 4 5}. Имајући у виду развој теорије и праксе људских права од краја рата наовамо, можемо да кажемо да су се одвојила два правца и то: правац универзализације владавине права и правац мултипликације људских права. Овај правац се одвија на три начина: Прво, зато што се увећава количина добара која се сматрају вредним заштите (слобода вероисповести, слобода штампе...), Друго, зато што су носиоци права постали и други субјекти, не само човек (породица, верске или етничке мањине); и Треће, зато што ни сам човек није више посматран као апстрактан човек, већ је виђен у кроз разне начине свог биствовања у друштву, (као дете, као старац, као болесник, као пензионер) и самим тим, „владавине права представљају језик који на систематичан начин отелотворује ову интуицију и, уколико ова интуиција врши утицај на понашање појединаца и држава, може се рећи да напредујемо у моралном смислу”^{2 4 6}. Сматрамо да је што више добара, више је и субјеката, самим тим је и више статуса једне индивидуе. Ова три правца су међусобно зависна и повезана. Такође сматрамо да се процес мултипликације најпре

^{2 4 2} В Павичевић, *Однос вредности и стварности у немачкој идеалистичкој аксиологији*, Култура Београд, 1958, 75.

^{2 4 3} *Смисао фрагмента* 53, 80, 112 (Dels).

^{2 4 4} Х Келзен, *Чиста теорија права*, 2000, 60.

^{2 4 5} Х Келзен, *Чиста теорија права*, 2000, 60.

^{2 4 6} М Игнатијевић, *Људска права као политика и идолопоклонство*, 2006, 31.

испољио у оквиру социјалних права (слобода вероисповести, слобода мишљења, право на слободу), а онда и у погледу политичких права.

Поглавље 4: Хуманост и владавине права

Сама идеја хуманизма није супростављена природном закону, као и са развојем људске природе, морал човека постаје све присутнији у свакодневном животу и „као што природно право није појмовно ван система природних закона, тако једини начин да се схвати шта значи морал јесте да се доведе у везу са моралним законима, иако никада није јасно који је њихов статус, као што уосталом није никада било јасно који је статус природних закона”^{2 4 7}. У овај статус се сублимирају сва „морална права” која се лакше разумеју када се доведу у везу са појмом „морална обавеза”. Приликом одређивања бити човека, без одговора на питање о истини биствовања, да ли је то потпуно свесно или несвесно, јесте устаљени правац који је метафизички. Реч хуманизам значи човечност и као такав задржава метафизички. Хуманизам приликом одређивања човечности „не само да се не пита о односу биствовања према човечности, већ спречава то питање због порекла из метафизике који не познаје и не разуме”^{2 4 8}. Ако знамо да се метафизика одређује као теорија која тражи рационалност у свету вредности, а све вредности се изражавају кроз емоције, заповести, великих одлука које се не могу оправдати, онда нам је јасно да рационално заснивање хуманизма није могуће. Сваки покушај да се одреди „субјект као основа синтезе појавног света, везан је за питање шта је човек, а на то питање одговора нема”^{2 4 9}. Сматрамо да сва сазнања о човеку и свету који га окружује, представља одређени објект који се може најбоље сагледати кроз историју метафизике и идеј и хуманизма, који се узајамно допуњују и идентификују човечност, кроз мишљење и делање, теорију и праксу усмерену на производњу и развој културних вредности. Хуманизам се бави и питањем теоријске мисли која је усмерена према људској пракси у циљу задовољења својих потреба, јер „човек је биће потреба, а потреба је израз небића у његовом бићу”^{2 5 0}. Сматрамо да је човек током историје своје потребе задовољавао у оскудици, која на свој

^{2 4 7} Н Бобио., Дрба права, дванаест есеја о људским правима, 2008, 68.

^{2 4 8} МХејдигер., *Natos Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den Humanismus*, Берн, 1954, 64.

^{2 4 9} МФуко., *Речи и ствари*, Нолит, Београд, 374.

^{2 5 0} Наведено према: М Животић., *Аксиологија*, 1986, 277.

начин је допринела неједнакости и сталној борби међу људима. непријатељство међу људима, данас све више ствара оскудицу и то од доминантних снага која имају неконтролисану моћ. При томе се ствара одређени антагонизам који је условљен узајамношћу и сталној борби за опстанак, сукобу између људи и промени друштвеног развоја, јер „борба је једина људска пракса која остварује однос сваког са својим објектићем”^{2 5 1}. Сматрамо да се приликом сагледавања људске праксе, морамо да утврдимо елементарну и формалну структуру, при чему је потребно да се обезбеде услови да људи могу да живе слободно, и да се супростављају и прожимају међусобно. Хуманиј и односи се не граде само променом друштвених односа, већ и променом у свести људи. У традицији и метафизичког начина размишљања, се увек налази извор сукоба, који у себи садржи како идејни тако и идеолошки карактер. Постоји одређени образац понашања, ставова и мишљења, који увек може да се употреби за реализацију идеја и достизања потпуне истине о људској реалности. Теоријски хуманизам нам даје основу за разумевање услова и смисла слободе, истине према свету и човеку, који се гради на рационалним основама живљења. Практични хуманизам обезбеђује услове преко идеолошке свести и врлина који у себи садрже чистоту и моралност, која је сваком човеку потребна, ради наметања правила понашања и правилног односа међу људима, као и стварања услова за живот у будућем времену где „само и једино јединствена воља пролетеријата, може срушити старо и изградити ново друштво”^{2 5 2}. Сматрамо да основа за боље друштво није само одлучна воља, већ и јасна свест о томе какво је друштво потребно и могуће, где се развија способност да се вреднују не само сопствене вредности већ и вредности које долазе из заједнице и колектива. Хуманизам је могућ једино преко развоја личности и хумана личност не настаје тако што ће разумети однос према другом, већ искључиво у слободном друштву у разумевању културе и вредности живљења и бриге за сваког човека. Остваривање владавине права кроз законитост не подразумева потпуну правичност и непристрасност за сваког човека, већ системски доношења одређених решења у друштву, како би се смањило степен самовоље и корупције одговорних појединаца у друштву којима је дато право да одлучују и доносе одлуке. Владавина права је заснована на схватању да је „известан квалитет интеракције између владоца и оних којима се влада, укључујући

^{2 5 1} ЖСартр, *Критика дијалектичког ума*, Њлит, Београд, II, 736

^{2 5 2} ЂЛукач, *Етика и политика*, 58.

реципроцитет и процедуралну правичност, веома вредан по себи”^{2 5 3}. Сматрамо да владавина права не гарантује у сваком аспекту и не обезбеђује суштину заједничког добра између интеграције оних кој и владају и оних над кој им се влада. Постоји старо тумачење које инсистира на томе да се не могу давати права без одговарајућих обавеза, али да се обавезе могу давати захваљујући постављеном нормативном систему вредности. Може се захтевати да једној моралној обавези одговара једно легално право, јер једној моралној обавези може одговарати само једно морално право. Ако ја имам неко морално право у односу на некога, то значи да постоји и неко други ко има моралну обавезу према мени. Што значи да потврда једног права повлачи за собом потврду једне дужности и обнуто. Ова тема се може посматрати и са друге тачке гледишта ако узмемо права будућих генерација у односу на нас. Потомци имају права у односу на нас зато што ми имамо обавезу према њима, али може да се посматра и обрнуто. Многи теоретичари су појам морала различито дефинисали, међутим постоје неке заједничке карактеристике које дају одређени смисао појму, настанку и развоју морала и моралне свести. Морална свест је способност разликована добра и зла, и она представља нормативну свест, за разлику од сазнајне, јер „другим речима, то није свест о ономе што јесте, што постоји без обзира на нас, већ је свест о ономе што треба да буде, о ономе што треба да чинимо”^{2 5 4}. Сматрамо да је морална свест увек везана за друштво, јер представља начин социјализације и обликована сваког појединца. Ако социјализација није дала ваљан резултат код појединца, онда се он као такав сматра „аморалан”, а када штети директно и другим појединцима и заједници, онда он постаје „неморалан”. У првобитним заједницама морална правила су постојала у облику објективних друштвених правила, слично обичајима. На пример: вредно радити, бити храбар, поштовати родитеље и старије су били обичаји кој и су били корисни за заједницу јер су омогућавали свим члановима да могу да преживе, да породице остану складне и да се негују у правилне вредности које ће допринети даљем развоју друштва. Неке друге вредности као: леност, непослушност у односу на старије, кукавичлук, заједница је најоштрије осуђивала. Појединац кој и је кршио ова правила не би био санкционисан од стране постојеће власти, али би изгубио поштовање и био би презрен од стране своје заједнице. Овде се јасно прави разлика између правне и обичајне моралне свести. На

^{2 5 3} Ц Финис., *Природно право*, 2005, 285

^{2 5 4} М Марковић., *Етика и политика*, 1994, 7.

више м степену друштвеног развоја и слободе, морална свест поред објективне димензије и карактера добија и своју субјективну страну. Први објективни облик јесте моралност, а субјективни облик је сам морал у правом смислу речи. Од најраније младости се кроз процес васпитања и формирања личности сваком детету усађују неке вредности о томе шта је „добро”, како се треба понашати у датој ситуацији. Дубоко укорено у свест сваког појединца, ово понашање се претвара у осећање дужности и одговорности које називамо „савешћу”. Разлика између моралне свести појединца и обичајне моралности друштва^{2 5 5} је у томе што „појединац сам себе кажњава ако прекрши моралну норму, док у другом случају казна је у виду прекора, осуде, неодобравања која долази споља од заједнице”. Имајући у виду да се морална свест развија у етику као науку о моралу, тек на врло високом степену развоја, ми данас можемо да добијемо потпуна сазнања о разним врстама морала у различитим друштвима. У конфучијанској кинеској етици је сматрано за основно добро корисност појединца заједници. У Индијској етици је за основно добро наглашавана самилост, сажаљење према другим људима. Код старих Грка морални идеал је уравнотежено остваривање човекових природних способности. У јудејско-хришћанској етици морал почива на страху од бога и љубави према ближњем. У модерној грађанској утилитаристичкој етици основно морално начело је било остваривање задовољства и смањење патње за зашто већи број људи. Сматрамо да између различитих схватања морала кроз призму историјских друштва се недвосмислено показује да карактер етике није саобразан са законима природе. Природни закони важе независно од човечанства, и у историјском времену опстају. Етички закони су производ људи и временски су ограничени за егзистенцију људског друштва. Природни закони немају никакву сврху, јер их није свесно биће створило, док етички закони имају сврху да унесу неопходан поредак и склад у људске односе и да спрече зло које би појединци и друштво могле учинити другим. Широко је распрострањена заблуда где се каже да се у основи морала налази религиозна свест, као и да морални закони потичу од надљудског бића-Бога. Платон је веровао као објективни идеалиста да постоје вечне, непроменљиве идеје које чине идеални поредак. Идеја добра је основа за сва морална бића. Када знамо идеју правде - бићемо праведни, кад упознамо идеју храбрости - бићемо храбри. Мост од Платона ка хришћанству је био у „неоплатонизму” којим је повезивао различите идеје у мистично „Једно” и захтевао од

^{2 5 5} М Марковић, *Етика и политика*, 1994, 8

сваког појединца аскетски живот и самопорицање да би очишћенем од земаљских слабости доживео сјединење с „Једним” и са друге стране остваривање апсолутног мира за сваког појединца. У Хришћанству морал је могућ једино веровањем у веру, јер човек је грешан и телесне жеље га стално отуђују од Бога. Морално добро се успоставља једино потпуном послушношћу сваког појединца божанском ауторитету. Код Аристотела се основ морала налази у потребама и способностима људске природе. Сваки човек има природне способности. Лична срећа и морално добро се постижу најбоље када се ове способности уравнотеже и добију одређен потпун склад. Свака морална врлина је средина између крајности. На пример: храброст је средина између вишка и недостатка страха. Јако је битан однос појединца према заједници ради успостављања морала. Али то не значи да се појединац одриче себе и подређује своје жеље према жељама заједнице. Аристотел први уводи термин „практичне мудрости” (*phronesis*) где каже да је^{2 5 6} „практично mudar човек онај, који је способен да логички размишља, свестан моралних захтева, али исто тако и сложене ситуације у којој се он налази у једној заједници, уме да дође до тачних закључака о томе шта у тој ситуацији треба урадити, и који то што је закључио у пракси и учини”. У грађанском друштву је императив био да се наука ослободи од теолошке мисли. Морал је овде био мање значајан. Научно знање мора бити слободно од свих вредносних судова - вредносно неутрално и засновано једино на искуственим чињеницама и логичном закључивању. Ако је Аристотел задржао тезу да морал мора да остане везан за људску природу и људски ум и као такав формулисао појам „универзално људско”, са друге стране Етичари модерног времена, од Лока, Хјума, Мила и Мура као Ејера и Стивенсона као зачетнике „емотивистичке школе”, морал су везали за емоције. За њих је добро оно што они лично доживљавају и стварају осећање „одобравања”, док је зло био доживљај „неодобравања”. Под моралом се схвата „скуп начела или норми понашања људи који регулишу њихове међусобне односе, као и односе према друштву, одређеној класи, држави, отаџбини, породици и који су подржавани личним убеђењем, традицијом и васпитањем снагом јавног мњења целог друштва или одређене класе”^{2 5 7}. Морал се може одредити као: „скуп друштвених норми које субјект као сопствену безусловну, самоциљну обавезу, засновану на добром као самосталној врховној вредности, у моралној ситуацији

^{2 5 6} Наведено према: М Марковић, *Етика и политика*, 1994, 11.

^{2 5 7} Наведено према: А Шиклин, *Основи марксистичке етике*, 1980, 7.

осећа тренутно, целим бићем а не само увиђа разумом која често врши притисак на његове природне склоности и остварује његово човештво, а за чији прекршај он осећа грижу савести, док друштво на њега примењује спољашње санкције уз истовремени захтев да он осећа грижу савести”^{2 5 8}. Када се говори о моралу као друштвеној појави постоје четири различита схватања и то:^{2 5 9} У првом схватању: морал постоји у људском друштву, јер све што постоји у људском друштву јесте друштвена појава. Сам израз „постојати у људском друштву” није прецизно одређен. Узмимо пример (појам кућа, њива) да и они постоје у људском друштву али нису друштвена појава. Да би се приближније и прецизније одредио појам, постојати у људском друштву” потребно је да се он односи између људи са једне стране, а са друге стране да регулише однос између људи. У другом схватању: морал као друштвена појава, схвата се као „производ” људског друштва. Овде се појам произвођена може схватити двоструко и то: са једне стране као друштво које садржи узроке којима спонтано изазивају односан производ, и са друге стране да друштво производи кад свесно, намерно и плански ствара и гради производ. У трећем схватању: морал као друштвена појава, игра веома важну улогу у друштву и врши одређену друштвену функцију. У четвртном схватању: морал као друштвена појава, служи одржавању друштва, јер без њега друштво не би опстало. Постоје три друштвене улоге морала и то:^{2 6 0} прва, где се одређује идеал човека и друштва; друга, спонтана поузданост у односима између људи; трећа, остваривање човечности у друштву. Идеал човека треба да буде пре свега људски, сопствен, слободан, аутономан и којима није наметнут споља и није отуђен у односу на остале идеале. Овим идеалом човек треба да остане „свој” и ту лежи његова највећа вредност. Човек не сме да дозволи да неко други споља креира његову личност и стваралачку способност, већ да сам креира сопствени морал у складу са својим потребама и важећим моралом у друштву. У заједници моралних субјеката сви појединци су везани моралним нормама ма колико били различити међу собом. Заједничка карактеристика је свакако њихова морална једнакост и солидарност, где они осећају да припадају одређеној заједници, осећају братства и поузданости између чланова заједнице. Спонтаност се испољава зато што је морал унутрашња норма, која аутоматски делује у датој моралној ситуацији, без икаквог утицаја споља. Човек је слободан од нужности,

^{2 5 8} Наведено према: Р. Лукић, *Социологија морала*, 1982, 120.

^{2 5 9} Наведено према: М. Осовска., *Sosjologija moralnošći*, 181.

^{2 6 0} Наведено према: Р. Лукић, *Социологија морала*, 1982, 502.

морал му наређује човечност и ако не испуни задати циљ гризе га савест, уколико својим поступком није човечан. Грижа савести је далеко тежа санкција од физичке принуде јер дира у саму садржину човека, у његове основне вредности ради којег му живот и има смисла. Сви сукоби у моралној заједници се ублажавају под дејством морала и ретко добијају нечовечне облике. Сматрамо да морал увек носи неку вредност која у сваком човеку буди унутрашњи немир и могућност да се одлучује између добра са једне стране или зла са друге стране. Његова вредност је у томе што прихватањем добра као највеће вредности, човек се увелико дистанцира од свих недаћа које намеће живот и тиме доказује да је он пре свега једно свесно и креативно биће према свету, другим људима и према самом себи. Посматрајући са становишта особености моралне праксе имајући у виду да је њен објекат сам човек, док је рецимо у радно производној пракси објекат је сама природа, односно сами природни објекти. Ова два облика су у одређеној узајамној корелацији и различитости саме људске праксе, јер човек не би могао ништа да мења без да обликује своју властиту природу и систем моралних врлина, уколико не би мењао и спољашњу природу и обрнуто са променом природе мења се и сам човек. Сваки човек у себи носи неке врлине које временом испољава. У зависности од ове манифестације можемо да сагледамо које моралне и етичке вредности са собом носи. У овом случају можемо рећи да „морал или етика није ништа друго до скуп врлина или размишљање о њима: низ квалитета које морају поседовати људска бића како би заиста постојала и како би могла да формирају друштво које је исто човечно”^{2 6 1}. За разлику од морала, етика се дефинише као одређена теорија исправног понашања, скуп правила и критеријума којима се одређује које је понашање добро, а које је лоше како за себе тако и за заједницу. Одређивање морала помоћу добра није увек исто јер се и само добро схвата на различите начине. Ови начини имају различита мерила и критеријуме које се вреднују. Прво, на различите начине се схвата како добро утиче на човека. Друго, различито се схвата сама садржина појма добро. Треће, различито се схвата однос добра према стварности. Што се тиче различитости у схватању како добро утиче на човека, постоје више начина: Један од њих је карактеристика Античке теорије које важе све до данас и који нам говори да морал представља нека врста упутства који је наш циљ у животу, чиме треба да тежимо и показује нам које је наше врховно добро односно добро. Ово врховно добро није ништа

^{2 6 1} В. Кампс., *Јавне врлине*, 2007, 45.

друго, него се једноставно схвата као срећа, задовољство. Сматрамо да чинећи добро није никаква обавеза или дужност кој и нам намеће морал, већ нам показује шта је добро. Морал овде нема императивни карактер или обавезујући већ је чисто индикативан. Други начин се схвата да морал намеће неку обавезу или дужност да човек чини добро. То је морална дужност. Ова дужност није нешто чему човек природно тежи, већ је она наметнута и осећа се као терет код човека кој и жели да испуни своју дужност односно да оствари морално добро. Самим тим морал није неко упутство већ представља заповест. Појам добро се садржински може одредити на апстрактан и конкретан начин^{2 6 2}. Конкретно одређивање се састоји у навођењу одређених обележја која нису истоветна са добрим. Сматра се да се између њих бира оно што је највише, односно од обележја кој и је различито од добра, а ипак чини његову суштину. Апстрактан начин појма добро не наводи његову конкретну садржину већ даје његову апстрактну одредбу, примењујући правило да је све што одговара тој одредби јесте добро. Овде се наводи пример Кантове одредбе која појам доброг одређује као понашање кој и може важити као општи за све људе, при чему понашање не узима као средство него као циљ. Добро се различито схвата у односу према стварности. У нормативном схватању појам добро се прихвата од стране односног писца без обзира да ли у стварности још неко схвата добро на истоветан начин. Кант је морал одредио строго формално и то као: „категорични императив, као безусловну заповест, кој у разум сам себи аутономно наређује противно људским природним склоностима”^{2 6 3}. Морал је према Диркему једна друштвена установа тј. систем норми кој и има два битна обележја:^{2 6 4} принудност и пожељност. Принудност се испољава притиском кој е друштво врши на појединца да се покорава моралу, а овај притисак је праћен санкцијом за прекршај. Пожељност се разликује од осталих друштвених норми, с једне стране подсећа на Кантов појам дужности, а ипак се разликује јер садржи у себи један садржински елемент морала, а то је добро. Морал се према Гудвичу дели на:^{2 6 5} „морал заповести” и „морал дужности”. Овакав морал постоји и само у мањем броју друштва. Разлика у моралу се састоји у разлици саме каквоће моралне обавезе у поређењу са обавезом кој а проистиче

^{2 6 2} М Гинсберг., *Evolution and progress*, 1988, 139.

^{2 6 3} Наведено према: Р Лукић., *Социологија морала*, 1982, 107.

^{2 6 4} E Durkheim, *Determination du fait moral*, 1980, 56

^{2 6 5} G Gurvitch, *Traite de sociologie*, II, 151.

из других норми. Унутрашњој обавезности морала главне особине су:^{2 6 6} 1. Безусловност-самоциљност 2. Вредност 3. Добро као врховна морална вредност 4. Посебно морално осећање 5. Тренутачност 6. Притисак на људску природу 7. Људскоћа 8. Грижа савести као санкција. У спољашњој обавезности морала друштво само примењује друштвену санкцију на прекршиоца морала. Друштво примењује своју санкцију само за прекршaj норме коју сматра моралном. Постоје две врсте моралних санкција и то^{2 6 7}: специфичне и неспецифичне. У специфичне моралне санкције спадају: морални презир и морално гађење. Морални презир је презир прекршиоца као моралног субјекта са једне стране, а са друге стране као човека. Он се састоји у порицању моралног субјективитета прекршиоцу, а самим тим и порицању његове људске индивидуалности. Морални презир може бити јачи или слабији, блажи или оштрији и повлачи са собом и одговарајуће држање према прекршиоцу. Морално гађење се наставља на морални презир, при чему није суд вредности као презир, него представља осећање непријатности при самој помисли на прекршиоца, кој и се појачава кад се ступи у контакт са њим. Ово морално гађење подсећа на гађење које изазивају одговарајуће физичке појаве као што су: прљавштина, ругоба, наказност. У друге неспецифичне моралне друштвене санкције спадају јавно изражавање презира, осуде и укора, као предузимање других принудних мера непосредно према имовини, телу и животу прекршиоцу. Сматрамо да и унутрашња и спољашња обавезност моралних норми се потпуно поклапају када се потпуно поклапају и морали (друштвени, лични и појединачни), када то није случај онда нема ни поклапања, што значи да када морални субјект као унутрашње обавезну осећа једну норму, а када му друштво као спољашње обавезну натура неку другу моралну норму, тада неминовно долази до сукоба морала између појединца и друштва. Посебан осврт је на систему норми и дужности кој и се испољавају у облику савести при чему „морал као посебна сфера друштвене свести постоји у облику система норми дужности и врлина кој и имају опште важење у датом друштву, система кој и се испољава у облику савести. Савест представља систем важећих норми којима се одређује шта је добро, а шта зло за појединца, другог човека, дато друштво и људски род”^{2 6 8}. Код моралне свести појединци почивају на одређеној аутономији и и то пре свега свести о личној и властитој одговорности за своје поступке, као

^{2 6 6} Наведено према: Р. Лукић, *Социологија морала*, 1982, 111.

^{2 6 7} *Ibid*, 119.

^{2 6 8} М. Животић, *Аксиологија*, 1986, 88.

и према односу према другим људима, као и према друштву у целини. Ив ове корелације проистиче један узајамни однос којег називамо пошговане другог. Кант проналази бит морала у свести о дужности, а сама дужност је облик пошгована моралног закона. У самој основи моралне свести је свест о властитим дужностима као услову делања, где наводи следећи пример: „Ја сам рецимо, рецио да затајим депозит чији је власник умро, а није оставио писменог доказа да је његов депозит код мене; Ако ја сада уопштим своју максиму (да се депозит може затајити кад о њему нема писменог доказа), ако ја упитам да ли она може постати универзални закон, видећу да је то немогуће, јер би такав принцип као закон сам себе нишгио, јер би проузроковао то да депозита уопште не би било”²⁶⁹. Сматрамо да Кант овде настоји да етичко моралну мотивацију сведе на логичку аргументацију, причему жели да прикаже како логички начин размишљања може представљати полазну основу за моралност. У моралу као друштвено важећем систему дужности и врлина, постоји стални сукоб који се одвија на релацијама између друштвене присиле и личне савести, јер „морал није учење о томе како себе треба да усрећимо, него како треба да постанемо достојни среће”²⁷⁰. Ова рационалност није заснована ни на рачуну интереса, ни на врлини или дужности, или тежњи за срећом, већ „на увиду у рационалне основе доброг живота”²⁷¹. У овој етици се тачно истиче да се праведност моралних норми може мерити не моралним већ рационалним мерилима. Код моралних норми човек као морални субјект поседује слободу избора. Морална свест регулише понашање свих група и појединаца према мерилима добра и зла, врлине и порока. Морално понашање је уствари једно практично понашање које у себи садржи и субјективну и објективну компоненту. Вредности су у основи морала и представљају нешто пожељно или вредно за одређену друштвену групу, а што се током времена показало као такво. Савест као морална самооцена је заправо објективно огледало сваког субјекта. Типови морала су: породични- специфичне моралне вредности за сваку породицу., традиционални- настаје током дугог временског периода., утилитарни- где се први план истиче стицање., нормирани- где се у први план истиче ауторитет прописа и реформистички који се формира у складу са новим друштвеним тековинама²⁷². Реч морал се у једном значењу може употребити у вредносно-

²⁶⁹ И Кант., *Критика практичног ума*, 1990, 13.

²⁷⁰ *Ibid*, 148.

²⁷¹ J. Rawls., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge- Massachusetts, 1971, 59.

²⁷² В. Камис., *Јавне врлине*, 2007, 56.

неутралном смислу, при чему означавамо особености начина понашања појединца, неке групе, неке заједнице без обзира да ли је реч о понашању добром или рђавом, позитивном или негативном. У сваком случају овде је реч о моралном лику човека, мислећи на понашање уопште. У другом значењу се одређује у супротности са неморалом, тј за ознаку самих позитивних, добрих особина. Вредност морала најчешће исказујемо као одређени образац којим је уочљив и лако се манифестује, а то се пре свега односи на морални суд. Сви се ми данас упуштамо о одређену оцену говорећи шта је добро, а шта зло, јер знамо да „морални суд представља неки поступак, држање, понашање или карактер неког човека или нас самих којим такав суд изричемо и о себи као и о властитој личности”^{2 7 3}. Да би се неки поступак оценио као морално добар или лош потребно је одредити одређене критеријуме или мерила по коме ће се доносити суд. Ови критеријуми или мерила се испољавају у облику норми или правила која представљају облике начина понашања којим се свако треба држати (пример: одржати реч којом смо дали пријатељу). Моралне оцене - добро и зло се јављају само у људском друштву при чему дефиниција моралног човека представља само човек којим својим поступцима даје позитиван смер одржавања заједничких услова егзистенције, и своја знања користи тако да унапређује заједничка добра. У појмовном одређењу норми и обавезе нужно се претпоставља, као и основа појма вредности. Посматрајући социолошко формалистички начин дефинисања морала где теоретичари покушавају да прикажу појам заснивања морално друштвених норми као обавезним и да је довољна чињеница да је прописана од стране друштва. У овом смислу прописивати нешто има смисла уколико се извршавањем овог прописа остварује нека вредност или сврха која се сматра и оцењује као вредна. Уколико се прописује нешто што је безвредно у овом случају губи смисао, јер је бесмислено. Ако повежемо појам позитивно вредног то се рефлектује и претпоставља и постојање супротних вредности или вредносно негативно. Свака вредносна особина има насупрот себе супротну особину. (пример: лепо –ружно, искрено-неискрено). Међутим шта је супротно од браон боје? Знамо да ниједна боја није супротна браон боји, али ако довођењем у везу неку боју са тим шта човек жели да уради и постигне, дошли бисмо до тога да се запитамо да ли је делатна радна корисна или штетна, добра или лоша. Битна особина вредности је и њихова хијерархијска постављеност. Лична срећа има несумњиву вредност, али уколико је

^{2 7 3} В Павичевић, *Основи етике*, 1974, 28

подредимо добру заједнице и слободи домовине она још више добија на значају, јер некада се не могу непосредно остварити. У моралне категорије се налазе: морални суд, поступак, карактер, савест, обавеза, правило вредност и хијерархија вредности. У оквиру наведених категорија можемо извршити поделу на две основне групе испољавања морала и то: субјективна страна (осећај обавезности, дужности) и објективна страна где појединац доживљава и осећа да вредност и важење не зависи само од индивидуалног признавања или непризнавања (добро-зло, треба-не треба, исправно-неисправно) при чему можемо рећи да основа морала није религија већ хуманизам, тј. схватање о човеку и његовој природи. Добро у људски живот није унео неко споља, већ се оно као могућност налази у самој људској природи, јер „човек је биће у коме се стално води борба између добра и зла”^{2 7 4}. Сматрамо да сваки човек поседује одређене карактеристике којима издвајају од свих осталих бића. Као прво, сваки човек има генетску склоност ка слободи и тежи да прошири оквире својих могућности, сазнајући их врши избор међу њима на основу сопственог критеријума. У овом случају се примењује аутономност, за разлику од хетерономности где се врши избор на основу неког критеријума који је наметнут споља и самим тим свака слобода повлачи за собом одређену одговорност. Што је човек слободнији и има могућност да бира између разних могућности свог деловања и у којој је одлучио шта да чини, у тој мери је и одговоран за своје поступке. Из страха од одговорности многи се одричу слободе јер као; Прво, појединцима је много лакше да буду послушници и извршиоци и да на тај начин пребацују сву одговорност на онога који је наређивао шта да чине. Обе ове склоности се налазе у генетској структури људског бића. Једна води добру, јер само слободна и одговорна личност може бити морално биће, док друга води злу: онај који није одговоран за своје поступке, у стању је да прекрши сваку норму моралног понашања под изговором да је само извршавао наређење; Друго, у сваком човеку присутне су латентне диспозиције за разне стваралачке делатности. Стваралаштво омогућава лични развој, задовољава разноврсне потребе и не наноси никакву штету. Оно је дакле изразито добро, али у човеку постоје и сасвим супротне тенденције ка разарању и рушењу, тј. у најбољем случају ка нераду и ленчарењу. Бекство од рада неминовно води у неморал као што су: губљење самопоштовања, паразитизам, искоришћавање других људи за нека своја сигно сопствена интереса; Треће, део људске природе тежи ка друштвености,

^{2 7 4} М Марковић, *Етика и политика*, 1994, 78.

ако узмемо пример детета, можемо да видимо да оно иако припада људској врсти постаје људско биће тек у друштву. У заједници оно научи језик, обичаје, моралне норме. Захваљујући језику оно учи најбитније елементе целокупног човечанства, као и на основу искуства. Појединац тежи да живи у заједници, идентификује се са њом, и залаже се да буде признат од стране те заједнице, и четврто, човек се рађа са способношћу за рационално, појмовно мишљење. Након изученог језика и елементарне логике у пракси човек своја стечена знања примењује у пракси и даје једну нову вредност. Све ове способности се једном речју називају разум, а ако се развију у још већу способност, онда је то ум. Особине ума карактерише синтетичност (мишљење о целини на основу знања о деловима) и критичност (откривање унутрашњих ограничености у стварима, бићима, заједницама, са становишта одређених вредносних начела). Захваљујући уму човек је у стању да уочи ограничености морала у једном друштву и да открије начине превазилажења ових ограничености при чему „човек, остварујући себе, а то је онда када испуњава своју дужност у козмосу, остварује заправо оно што је човечанство називало богом”²⁷⁵. Ми сматрамо да колико су људи рационална, толико су и ирационална бића. Највећи део мотива за њихову делатност потиче из сећања, страсти, амбиције за лично афирмацијом. Емоције и страсти су контролисане разумом. У Фројдовој делу „Его и Ид“ из 1923. године се користи терминологија где је „его” резултат уравнотежења несвесног, ирационалног, ида и друштвене свести, супер-ега, или другим речима, у рационалном понашању принцип задовољства бива усклађен са принципом реалности. Поставља се питање да ли се човек увек придржава свих вредности морала и притом успева да се рационално понаша у реалности, при чему „на досадашњем нивоу развоја филозофије и друштвене науке, морал се може извести из хуманизма, из модерне идеје људске природе”²⁷⁶. Са аспекта организације и функционисања међународне заједнице и њених институција, човек као појединац постаје све више важан субјект утицаја, а владавина права тежишни објект заштите у међународном друштву. Правна држава представља једну променљиву творевину. Управо овом чињеницом се може једино објаснити њен убрзан двовековни преображај при чему није дошло до усавршавања идеје правне државе, већ до њене модификације и преображаја и краја правне идеје у етичком, правном и идејном

²⁷⁵ М. Шелер, *Пло жеј човјека у козмосу*, 1987, 56.

²⁷⁶ М. Марковић, *Етика и политика*, 1994, 73.

смислу. Савремена правна држава захваљујући концепту неолиберализма и концентрацији моћи из једног извора довело је до тога да држава буквално покори своје властите грађане. Напомиње неке примере преображаја државе и то: либерална грађанска (старија и новија) са идејом слободе и једнакости, социјалистичка правна држава са идејом егалитаризма, културна правна држава са идејом преузимања социјалних задатака државе од друштва, правна држава социјалне сигурности заснована на идеји благостања, неолиберална правна држава са идејом проширивања идеје слободе на аскриптивне друштвене групе, и међународна правна држава заснована на идејама интерционализма и глобализма. Демократија се тихо напушта, ограничавају се грађанске слободе и права, сила постаје аргумент права, што доводи до колективног стања свеопште дехуманизације човечанства. И поред придавања оваквог значаја у владавини права, као и све веће демократизације држава у свету, савремену цивилизацију и даље карактеришу појаве масовног кршења владавине права, често праћене окрутним злочинима против човечности. Иако је после хладног рата смањена опасност од међудржавних сукоба већих размера, у први план избијају ратови (верски - унутар државни и регионални) који такође изазивају огромне патње и страдање људи. Управо тај унутрашњи конфликт у једној држави, у коме сама власт такве државе врши масовно кршење владавине права, представља најтежи изазов за организовану и правно засновану интервенцију међународне заједнице у циљу заштите владавине права. У овим изузетним приликама међународна заједница позива владе чланица УН да помогну и интервенишу у спречавању људске патње, пружају помоћи при појави избеглица или ублажавању одређене унутрашње кризе у једној држави. За делотворност овакве хуманитарне интервенције остварује се искључиво употребом силе. Свака држава мора да гарантује за владавину права и то не само на основу донесених закона већ и из саме природе државе која организује заједнички живот свих грађана у замену за сигурност и благостање које су им потребни у остваривању владавине права. Одговорност државе у области владавине права има своје конкретне облике и то као обавезу државе да поштује владавину права и да их не руши како својим активностима тако и законима. Држава мора појединцу обезбедити поштовање свих права посебно приликом обраћања судовима од стране појединаца, посебно право на правично суђење и на једнаки третман свих појединаца у држави. Држава у остварењу људских права мора предузимати активне мере и циљу исправљања повреда која су наступила немарним

односом државе и њених институција. Право на живот не подразумева да њени органи самовољно лишавају људе живота, јер је држава та која мора да предузима низ мера да би свим људима омогућила да могу да уживају у гарантованој владавини права и слобода. Овде се јавља и проблеме утаназије. Да ли појединац има право да се одрекне свог права на живот? Ако има, тиме се подразумева да се можемо одрећи можда најосновнијег од посебних права. Сматрамо да постоје многе неизлечиве болести које укључују велики бол који треба да се издржи, и сваком пацијенту треба допустити да оконча свој живот, имајући у виду да је пацијент пре свега једно рационално и морално биће које има способност да бира. У сваком случају пре доношења било какве одлуке потребно је проверити и утврдити да ли пацијент поседује потпуну рационалност за доношење одлука и да ли је свестан последица које произилазе из његовог дела. Поставља се логично питање: да ли је допустиво приписати право малолетницима, и одраслим особама који немају рационални карактер који би задовољавао прописан критеријум за самостално одлучивање? Сматрамо да појам личности обухвата следеће важне елементе и то: аутономију воље, рационалност и способност расуђивања. Ментално поремећене особе немају способност да схвате сврху правила и не осећају кривицу и кајање за дела која би учинила. Свако ко није у стању да испуни ова три елемента, стојимо на становишту да у наведеним случајевима не би смели да им допустимо да потпуно самостално располажу правом. Приликом стварања услова за уживања владавине права, држава мора да створи и услове за културу владавине права. То подразумева понашање сваког појединца који треба да буде толерантно према свима у друштву, у циљу остваривања пуне сарадне и слободе личности без презира и мржње према другим људима. Моралне вредности су и те како важне у самом настанку људских права. Оне су историјски обележене и без њиховог разумевања не можемо на правилан начин да схватимо сам појам владавине права. Ове вредности подразумевају константност у протоку времена, али то не значи да оне нису променљиве категорије, и да, ако су важиле у једном времену сигурно ће важити и у другом времену. Веома је важно природно право које је дато сваком човеку и које је садржано у самој структури људског постојања. Без постављања одређених сублимата и остварења основних услова нема напретка у развоју личности сваког човека. Моралност извире из психичког доживљаја и схватања природе људског друштва. наслеђеност моралних компонената се показује у току целовитог развоја личности. Највећа вредност

код човека је морално добро кој и достиже сам врх уживања и задовољства учињеним у животу. То унутрашње задовољство је осећај кој и се тешко може објаснити и дефинисати, а представља највеће достигнуће које сваког човека одваја у развоју личности. За људе кој и су достигли овај ниво нема препрека ни потешкоћа са којим не могу да се изборе у најразличитијим ситуацијама кој и намеће живот. У животу срећа је веома важна приликом постављања и остваривања циљева од стране људи кој и живе у заједници. Огроман значај ове теме повезан је са два највећа проблема нашег времена, а то су демократија и мир. Признавање и заштита владавине права у основи су у домену демократског Устава, кој и би једнако третирао све грађане без обзира на расу, пол, и верску припадност свих грађана у држави. Мир је најважнији и услов за заштиту људских права у појединим државама као и у међународном систему. Идеал вечног мира може се достићи једино прогресивном демократизацијом међународног система и да се та демократизација не може одвојити од постепене и ефективније заштите владавине права изнад нивоа појединачних држава. Без признатих и ефективно заштићених права нема демократије, без демократије нема минималних услова за мирно решавање сукоба кој е избијају из међу појединаца, група и држава. Увек је актуелан политички однос кој и представља комбинацију моћи и слободе. Што је већа моћ једног ова два елемента, мања је слобода другог и обрнуто. Борба за права је за противника имала прво верску, затим политичку и на крају економску моћ. На данашњем степену технолошког и индустријског развоја веома важну компоненту чине наука и знање. Она држава кој а има превласт у овим категоријама веома лако може да влада другим државама и људима. Са технолошким напретком постоји перманентна опасност кој а прети животу, слободи и безбедности свих људи. Са технолошким развојем појављују се нека „нова“ права као нпр. „право на живот у загађеној средини“, од ког су кренули и еколошки покрети кој и су својим настанком уздрмали политички живот унутар многих држава. Право на приватност даје могућност властима да региструју све податке кој е се тичу живота једне особе и да тим чином успоставе и надзиру све поступке, а да та особа уопште није свесна шта се заправо ради у циљу потпуног праћења и контроле сваке приватности. Високотехнолошки криминал се испољава најчешће кроз крађу идентитета посебно по друштвеним мрежама где је могућност злоупотребе највећа. Преображај света кој и доживљавамо последњих година због кризе владајућих система, изазивају у мени осећај убрзавања времена и стварање утиска да се налазимо пред светском катастрофом.

Док год се код људи јавља тај идеал владавине права можемо да се надамо бољем сутра и да планирамо и стварамо бољу будућност. Сигурно је да боља будућност неће брзо доћи, али постоји нада и веровање да људи који управљају светом схвате значај владавине владавине права, и уколико разум буде управљао светом за све људе ће постојати светла будућност, и то пре свега уколико постоји добра воља међу свим људима. Тежна људског рода је увек ка бољем, мада у данашњем времену може да остане без правог одговора. Ако не постоји минимум вере у победу, битка ће бити унапред изгубљена. Само са вером у поштовање владавине права и толеранције код сваког човека као припадника групе, заједнице, државе можемо у овој битци изаћи као победник и успоставити један савршени систем заштите свих људи без обзира на расу, пол и националну припадност. Свака демократија захтева више партијски систем. Свако онај који сматра да је једино сопствено мишљење истинито становиште таква не може бити демократа, јер дај „Боже, како то да смо ми увек у праву, а да други никада нису у праву”²⁷⁷. Демократија се увек јавља у једном корелационом односу према правној држави. Уколико је више слободе и владавине права таква држава добија епитет правна, јер уважава основне постулате демократије и слободарских традиција сваког народа који се у свакој заједници изузетно много цени и уважава, јер „демократија је свакако једно добро вредно хвале, али правна држава је као насущни хлеб, као вода за пиће и као ваздух за дисање, а најбоље у демократији је управо то што је само она подобна да обезбеди правну државу”²⁷⁸. Пљазећи од теоријско сазнајног плурализма не можемо, а да се не осврнемо на појам истине. Сматрамо да нико не поседује целовиту и неподељену истину. Заправо сам плурализам би требао да нас доведе до пуне истине. Откривање истине се готово никада не дешава на неком издвојеном путу већ она изискује одређен кооперативан приступ у сарадњи са више издвојених мишљења који у сучељавању и постављању заснованог чиненичног става доводе нас у сазнајну компоненту истине. Овде се посебно издваја истина која би требало да буде носилац развоја државне власти. У Талмуду постоји одломак који наглашава да: „ако нисам за себе, ко ће бити за мене? Ако сам само за себе, ко сам ја уопште”²⁷⁹. Какав год одговор да дамо на ово питање, сматрамо да мора да се изрекне под претпоставком да смо ми, пре свега људска бића. Британски правни филозоф Херберт Харт у свом делу „Појам

²⁷⁷ Наведено према: Ch. Montesquieu, *Cahiers*, Edition Grasset, 1941, II, 309.

²⁷⁸ Наведено према: А Кауфман., *Право и разумевање права*, 1998, 331.

²⁷⁹ Abot hI глава, *Mishnah*, 14.

права” излаже оно што он назива „минималним садржајем природног права” при чему је обухватио скуп правила која могу да се назову правилима природног права. Сматра да је за заједницу најважније питање остварити опстанак као једином заједничком циљу, јер је „наш интерес онај који се тиче друштвених уређења и непрекинутости постојања, а не клуба самоубица”²⁸⁰. Истиче два разлога у прилог опстанка заједнице и то: Први, где каже да је опстанак услов за свако људско достојанство и задовољење, и Друго, да људи у „скромном циљу опстанка” налазе једно искуствено здраворазумско добро, при чему огромна већина људи жели да живи чак и под предпоставком страшне беде и сиромаштва. Ако се сетимо Томе Аквинског који каже да: „ако је највиши циљ капетана да сачува свој брод, тада би га он заувек држао у луци”²⁸¹. Кроз сам процес формирања идеје власти можемо доћи до идеје права која не може бити ништа друго него правда. Знамо да је праведно уједно и истинито, добро, лепо и да представља вредност која се не може извести ни из какве друге вредности, јер „право је она стварност чија је смисао да служи правној вредности, идеји права”²⁸². Човек може пасти у искушење да у правди види само један појавни облик - морално добро. Правда у ствари то и јесте, уколико се посматра као људска особина, тј. врлина. У субјективном смислу се она дефинише као духовна настројеност која је усмерена на објективну правду, као рецимо истинитост на истину. Овде је само реч о тој објективној правди. Она као објекат свог вредновања узима сасвим други предмет, а не онај на којој је усмерен морални вредносни суд морално добар је увек само неки човек, нека људска воља, или неки човеков карактер. Праведан у смислу објективне правде може бити само неки однос међу људима. Сам идеал морално доброга представља се у идеалном човеку, док се идеал правде представља у идеалном друштвеном поретку. Правду можемо дефинисати и са неког другог гледишта, са једне стране праведним се могу назвати примена неког закона или покораване том закону и иста се онда назива законитом. Овде у сваком случају није реч о оној праведности која се мери по позитивном праву, него о оној по којој се мери позитивно право. Правда може да се схвати и да представља одређену једнакост. Она се може везивати за добра или за људе: праведна је награда она која одговара вредности рада, али и казна која погађа једнога исто као и

²⁸⁰ А. Харп., *Law Liberty and Morality*, 1963, 57.

²⁸¹ Т. Аквински., *Summa Theologica Pt. I-II, Q2 Art. 5.*, „стога капетан не сматра крајњим циљем само очување брода који му је поверен, пошто је брод намењен нечем другом као свом циљу, што ће рећи- навигацији”.

²⁸² Г. Радбрух., *Филозофија права*, 1973, 44.

другога. Са друге стране, она по своме мерилу може бити апсолутна или релативна једнакост: награда равна раду, али кажњава не неколицине сразмерно њиховој кривици. Уз правду се увек јавља и други саставни део идеје права, а то је сврсисходност^{2 8 3}. На питање о сврси и сврсисходности не може се дати одређен одговор, већ само релативистички одговор који се добија развијањем системских различитих схватања државе и права, као и различитим схватањем партија. Сматрамо да право као поредак не може бити препуштено различитим схватањима која постоје код појединаца у заједници, већ да се право мора конституисати једино као једна јединствена целина, односно као један поредак. Право садржи и трећи равноправни захтев који се јавља, а то је правна сигурност, јер, „ако се не може утврдити шта је праведно, мора се прописати шта ће бити у праву, и то од стране органа који је у стању и да спроведе оно што је прописао”^{2 8 4}. Правна сигурност је први задатак права и она се налази изнад супростављених схватања која постоје између државе и права, и овде је јако битно да се спор оконча, јер је постојање правног поретка важније од тога да ли је спор праведан и сврсисходан. Идеја права као и правна сигурност је општеважећа категорија која се налази изнад било ког партијског интереса. Ако знамо да су општеважећи елементи правда и правна сигурност који се налазе са једне стране, а релативистички елемент сврсисходност са друге стране, потребно је утврдити правилан редослед првенства приликом испуњавања наведених елемената у заједници. Сматрамо да је правда изједначена са једнакости, и докле год правда уопштава правне прописе, једнакост је апстракција дате неједнакости посматрано са одређене тачке гледишта. Свака неједнакост остаје суштинска, ако је посматрамо са гледишта сврсисходности, она нам задаје задатак да кад ког је то могуће требамо да извршимо индивидуализацију, чиме неминовно долазимо у противречност која настаје између правде и сврсисходности. Захтеви које поставља правна сигурност могу доћи у ситуацију да настану последице које се изводе из позитивности, а супротне су: на пример обичајном или револуционарном праву, који могу да се сматрају позитивним и важећим. Захтев правне сигурности наметнуо је такозване „директивне норме”^{2 8 5} које испуњавају своју сврху. То су правни прописи који би и да су супротни, били исто толико исправни, нпр. полицијска наредба „вози десно”, има своју сврху, избегавање судара између возила која се налазе на путу.

^{2 8 3} Наведено према: Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1973, 94.

^{2 8 4} Наведено према: J. Ruppel, *De Rechtsicherheit*, 1924, 3.

^{2 8 5} Наведено према: М. Биберстин, *Vom Kampf des Rechtes gegen die Gesetze*, 1927, 12.

Историја нас подсећа на догађај када се Бизмарк обратио престолонаследнику Фридриху Вилхему речима: „Заклео сам се да ћу савесно поштовати Устав; а шта ако ми савест налаже да га не поштујем”^{2 8 6}, јер „свака обавеза претпоставља присуство императива, више заповести усмерене према разумноме бићу, једне која захтева нешто, друге која је потчињена или се потчињава првој вољи”^{2 8 7}. У данашњем времену постоје доста примера за издају, превару, прелубу, партијско „прелетање”, остављање, напуштање у свим сферама живота које се са лакоћом обављају и то без бриге савести и осуде средине. Верност се исмева и у свакој оданости се тражи неки скривени мотив, нека превара или интерес. Данас се оданост сумњичи, врло често релативизује као једна морална вредност и врлина која се види и као порок. У таквим околностима и окружењу које губи све традиционалне вредности у друштву, оданост је клинички мртва или у најбољем случају постављена на апаратима за одржавање живота. Са оданошћу или лојалношћу постављају се нека питања и то: Шта је суштина оданости? Предмет и врсте оданости? Ко су субјекти лојалности, да ли је то појединац или то могу буду организације и институције? Могу ли и животиње да буду одане? Да ли је оданост осећање или понашање у односу на објект оданости? Где су границе оданости? Да ли треба да будемо одани својој држави, као што смо одани породици и пријатељима? Могу ли различите оданости да буду у сукобу и шта у том случају, шта уколико се оданости искључују, тако да једна пориче, поништава другу? Могу ли захтеви оданости да буду у сукобу са захтевима морала? У ком су односу оданост и послушност? Најпре говоримо о имену-речи, изразу, термину, „лојалност”. Корени термина „лојалност” налазе се у старом француском (*fr. loyal*), мада досежу још дубље, могу се наћи још у латинском језику (*lat. legalis*). Српске речи за „лојалност” су: „искреност”, „оданост”, „верност”, „честитост”, „часност”, „поштење”, „исправност”, „правичност”, „законитост”, „прописност”^{2 8 8}. Такође, српске речи за „лојалан” су „привржен (власти, отаџбини, партији)”, и „који се држи законских прописа” или „који поштује уобичајне норме”^{2 8 9}. Према томе, „лојалност”, „оданост” и „верност” се могу користити као синоними, јер представљају потпуно истозначне изразе. Уместо страних речи „лојалност” употребљаваћемо јасне разумљиве речи из српског језика, као што су

^{2 8 6} Наведено према: Z. Bismarck., *Saatstreichpläne*, 60.

^{2 8 7} Л. Петражицки, *Теорија права и морала*, 1999, 289.

^{2 8 8} М. Вујакић, *Лексикон страних речи и израза*, Просвета, Београд, 1986, 516.

^{2 8 9} И. Клајн, и М. Шипка, *Велики речник страних речи и израза*, Прометеј, Нови Сад, 2006, 711.

речи „оданост” и „верност”^{2 9 0}. Оданост означава унутрашњу повезаност, која се изражава кроз осећање и понашање према одређеној особи, групи, заједници и идеји. Оданост представља одређено заједништво у систему вредности са предметом оданости и спремности да се то брани. Тимоти Кеинингем и Ексој Јаб у књизи „*Why Loyalty Matters*”, на питање шта је у ствари оданост (лојалност) одговарају да је то један посебан однос са предметом оданости, а посебним га чини тиме што се поистовећује са њим. Оданост је прихватање обавеза које захтевају међусобне односе између себе, као и понашање којим се брани та повезаност, без обзира што они између себе имају другачије мишљење о појединим питањима или трпе негативне последице таквог деловања. Наведени аутори наглашавају да је „оданост” заправо друга реч за присвојну заменицу „моје” тиме што предмете оданости доживљавамо као да припадају нама. Пример: „моја вера”, „моја отаџбина”, „мој народ”, „моја партија”, „мој клуб”, „мој пријатељ”. Овде реч „мој” не подразумева физичко већ психолошко власништво и да то „поседовање” доноси посебну вредност за све наше животе. Под оданошћу се подразумева практична склоност да се истраје у удруженој везаности за суштинске вредности предмета оданости, уз обавезну спремност на жртву због таквог става. Иван Иљин пишући о политичким слободама наглашава да у свим институцијама у друштву постоји неки ауторитет и све речи тих ауторитета, као што су закони, наредбе, уредбе. Ови ауторитети морају бити прихваћени и уважени од стране сваког човека, а по њему: „такво слободно признање и самосвест се назива лојалношћу, при чему лојалност не понижава и нити потчињава човека”. Иван Иљин истиче да „велики духови су увек лојални, послушни и пуни поштовања према онима који су изнад њих, а само нишгавне, ниске душе поступају супротно”^{2 9 1}. Оданост не подразумева одрицање од своје воље и своје памети и слепо слушање и повиновање вољи другог. Онај који је послушан се у многоме разликује од улицице, полтрона који само на први поглед остављају утисак да су одани и послушни, а грабе сваки тренутак када ће изневерити, издати или испољити непослушност. Посебно етичко питање је „претерана лојалност” која своје лице показује према идолопоклонству, задивљености, фасцинираности одређеном личношћу, где људе губе осећај за реалност и

^{2 9 0} Колико смо изгубили битку за сопствени српски језик много говори и то што смо принуђени да ради појашњавања значења поред српке речи у загради стављамо и страну реч, на пример: оданост (лојалност), вођство (лидерство), покварена штво (корупција).

^{2 9 1} И Иљин, *Пут духовне обнове*, Југос – АНГ, Београд, 1998, 56-57.

као последица тога се дешавају ситуације да не желе да чују шта је истина или се плаше да је саопште. Сматрамо да је суштина оданости преу понашању и истрајности негоу интензитету осећана. Само одан човек остаје посвећен предмету лојалности чак и када наслућује да ће због таквог понашања да страда. У оданости не треба ступати слепо и непромишљено, већ пре свега треба бити усмерен на опстанак и очување породице, заједнице, друштвене групе и државе. Постоји феномен ткз. „двоструке лојалности” којиподразумева истовремену лојалност различитим, често супростављеним интересима, што за последицу има сукоб интереса, као на пример: лојалност држави или партији, држави или цркви, професији или политици. Сматрамо да оданост може да буде једносмерна или обострана, али одржива је само она која има у себи узајамност и спаја обострани интерес. Свесни смо да и некад најоданији и узајамни односи нису вечити и непромењени. Ако се апостол Петар само у току једне ноћи, три пута одрекао свог Господа Исуса Христа, коме се пре тога најискреније заклињао на вечиту љубав и верност, онда морамо да рачунамо да се у свим људским односима дешавају сукоби, издаје, преваре, које настају као слабост људске природе, од чега је и човек сачињен. Постоје различити начини где се човек може посветити вишеструком предмету оданости и то на пример: оданости Богу, отаџбини, идеалима, породици, професији, али и оданости цркви, партији, спортском клубу. Овде морамо да разликујемо да нема исту важност када је реч о оданости отаџбине или породици и оданости клубу или ресторану. Када говоримо о патриотизму или заборављеном српском речју „отачаствољубље” говоримо о оданости (верности и лојалности) отаџбини. Не можемо да се не подсетимо отачаствољубља архиепископа светога Саве којипотреба да нам служи као истински пример како се воли отаџбина, јер „ради ваших душа и душу своју омрзнух, сећајући се старих светих, који су у болу срца за своје саплеменике Богу говорили да: ако спасавајући спасеш народ овај, ако ли не, онда и мене испиши из књига које написа”^{2 9 2}. Данас је у Србији „патриотизам” постао архаична бесмислица и једна најоклеветанија реч, па је недолично и наводити чиме се патриоте све повезују: са најокорелијим криминалцима, злочинцима, лоповима, нишгаријама, док је некада за патриоте то била једна узвишена реч која је важила за оданост према отаџбини, породици, цркви. Родољубље се увек везује за војску и војнике, јер је одбрана града значила и физички опстанак људи који живе на том простору. Посебна је привилегија и

^{2 9 2} МБлагојевић, Свети Сава и ‘бол за отачаством’ *Казивања о Светој Гори*, Просвета, Београд 1995, 56-57.

част наћи се у строју јединице која брани свој народ и своју државу. У томе је посебан значај свих војника који у првим редовима стоје на бранику отаџбине, али постоје и људи који се на другачији начин боре и доказују своју приврженост и оданост према отаџбини као што су научници, лекари, професори, судије, политичари. Сви они служе својем роду и дају незапамтљив допринос свако у својој сфери интересовања и професионалне оријентације. Иван Иљин наглашава да је „отаџбина духовна реалност. Да би је пронашао и препознао човеку је потребна лична духовност. То је просто и јасно: отаџбина се доживљава управо живим и непосредним духовним искуством, човек који је потпуно лишен тог искуства, биће лишен и патриотизма”²⁹³. Аристотел схвата значај пријатељства и каже да „нико, наиме не би могао изабрати себи живот без пријатеља, па чак да има и сва добра овог света”. Чак и они људи који имају велико богатство осећају потребу да имају пријатеља, и да им то највише недостаје, јер је веома важно подредити свој живот тиме што се увек чини неко добро за другог. Онда срећа постаје све већа, јер „што је срећа већа, то је климавија (1155 а 1-2)”²⁹⁴. На тајну оданости деце према родитељима указао је највећи духовник у Српској православној цркви, архимандрит Тадеј (Витовнички). Позивајући се десет Божјих заповести речима „поштуј оца и мајку своју ако желиш да ти буде добро и да дуго поживиш на земљи”, отац Тадеј је тврдио да „ако не послушамо нешто родитеље и остану ожалостени на нас, имаћемо целог живота последице због те непослушности”²⁹⁵. Родитељ представља нешто посебно према сваком детету, јер увек са собом носи одређену одговорност кроз живот, јер „родитељ је родитељ. Он је светиња за своју децу, ма како он био настројен. Ако га син ожалости, и родитељ каже: Синко, десиће ти се то кроз живот, да знаш! То ће се и десити. Божанска власт која је дата родитељима и она се не одузима”²⁹⁶. Оданост се сматра врлином која заузима централну људску потребу. Сматрамо да је без оданости друштво крајње нездраво, а свака личност усамљена и незадовољна собом, уколико не поседује неко добро које има вредност као врлина. Под врлинама подразумевамо пожељне карактеристике појединаца, као што су храброст, несебичност, поштење, док под вредностима сматрамо идеале које заједнице негују, као што су слобода, правда и истина. Постоји већа сагласност да је издаја, невера, нешто зло и

²⁹³ И Иљин, *Пут духовне обнове*, 115.

²⁹⁴ Аристотел, *Никомахова етика*, 1958, 196.

²⁹⁵ Т. Витовнички, *Мир и радосту Духу светом поуке, беседе, разговори*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2007, 189.

²⁹⁶ *Ibid*, 190.

неисправно и да се највише презире издајник кој и то чини из неке своје личне користи, као што је, пример Јуда Искариотски кој и је издао Исуса Христа за тридесет сребрењака. Са другог гледишта, ако погледамо лојалност можемо да кажемо да се она испољава према особама, удружењима, идејама кој и су друштвено уважаване и поштоване. Али то не мора да буде увек случај. Постоје институције које су презрене у друштву, нпр. мафијашка банда, терористичка организација, али су суштински важни за човека. Поставља се логично питање да ли се лојалношћу може правдати неморално понашање? Сматрамо да се неморално понашање не може и не сме правдати лојалношћу, тако стојимо на становишту да патриотизам не може да буде изговор за ратни злочин, лојалности према породици оправдање за корупцију, оданост Богу изговор за свирепост насиља. Моралност мора да буде изнад лојалности, то је императив. Поверење неизоставно иде уз оданост, али то не значи лаковерност и лакоумност у доношењу важних одлука. Оданост је увек добровољна, а ако то није онда се може говорити о лицемерју, претварању, лагану како других тако и себе. Она носи терет одговорности кој и употпуњује појам и смисао лепоте. Само човек кој и верује у Бога, посвећен је својој професији и има искрене пријатеље, своју породицу, поштује комшије може се рећи да је срећан човек. Неопходно је створити један слободни однос, јер само тада дужност и дисциплина из оданости не представљају терет и притисак. Слобода је најважнија за сваког човека јер само тада се верује, воли, ствара и поступа морално. Уколико не поседује слободу, човек губи своје достојанство, понижава се и спада на ниво неке животиње, недостојне нормалног и пристојног живота. Зато је важно да у свим областима живота, сваки човек развија слободарски дух кроз оданост. За сваку војску патриотизам је приврженост и љубав према отаџбини, затим љубав према војничком позиву, као и да се ова професија користи за добро целе заједнице. Морална компонента је најважнији и сегмент сваког војника, имајући у виду да служи заједници, далеко више од било ког прописа или норме које захтевају његово ангажовање. Као кључне вредности у војсци САД се истичу: лојалност, дужност, поштовање, несебична посвећеност служби, част, интегритет, лична храброст. У Британској војсци су то: несебична посвећеност, храброст, дисциплина интегритет, лојалност, поштовање према другима. У Канадској војсци су то: искреност, лојалност, интегритет, храброст, правичност и одговорност. У војсци Аустралије су то: професионализам, лојалност, иновације, храброст, интегритет и тимски рад. У војсци Немачке су то: професионализам, лојалност,

иновације, храброст, интегритет и тимски рад. У кодексу части припадника Војске Србије на врху лествице се налази верност отаџбини, посвећеност позиву, лојалност, дисциплинованост, солидарност, човечност, интегритет и поштовање других. Сматрамо да је оданост (лојалност) и послушност заступљена у свим војскама света и да заузима веома важно место приликом селектована и одабирања кадра, кој и улазе у састав Војске. Платон је закључио да људи кој и треба да бране државу треба да имају природу као „племенити пси” што би требало да значи, да буду „питоми према пријатељима, а према непријатељима немилостиви”. Платон је у овом ставу спојио две особине и то „питомост” и „ратоборност” и наглашава да војници „према домаћима и познатима се понашају питоמו, колико само могу бити, док су према непознатима сасвим друкчији”²⁹⁷. Ако погледамо римско-византијско право за издају и велеиздају предвиђене су најстрожије казне и то: смртна казна и конфискација имовине. У Скраћеној Ситагми²⁹⁸ постоје одредбе о: војној издаји, за прелаз у непријатељску војску, за поступке против живота владара и против државе, за пребег непријатељу и саопштавању војних тајни. За све ове случајеве била је предвиђена смртна казна. У средњем веку се посебно наглашава изнад осталих моралних вредности, а издаја се апострофира као највећи војнички грех. Главна обавеза властеле је била верност и одазивање на позив владара у оружаним борбама, док се „невера” или неодазивању имало за последицу тешке моралне и материјалне санкције. Пример средњовековне Србије, владар је био врховни војсковођа и често је лично вршио ту функцију, док су властеле и пронијари имали обавезу учествовања у рату. За ово учествовање у рату добијали су земљишне поседе, а у зависности од величине баштине, имали су обавезу да поред свог ангажовања поведу са собом и одређен број војника. Најтеже и најстрожије кривично дело према владару и држави је било када властелин не би „војевао војску по закону”. То је познато као „невера”, и аутоматски је повлачило смртну казну и конфискација целокупне имовине²⁹⁹. Термин „невера” је често употребљаван у средњовековним текстовима у више различитим значењима³⁰⁰. Успоменицима српског права

²⁹⁷ Платон, *Држава*, Култура, Београд 1969, 62

²⁹⁸ Ради се о *Ситагми* Митеје Властара, која је у време Цара Душана уврштена у право средњовековне српке државе.

²⁹⁹ М. Благојевић и Д. Мџаковић, *Историја српске државности*, САНУ, Огранак „Беседа“, Нови Сад 2000, 200.

³⁰⁰ Појам *невера* настао је негацијом вере па му је и поље значења веома широко, од паганства (нехришћанства) и јереси, преко неверности у смислу огрешења о истину, гажења брачне верности, изневеравања речи и обећања до непослушности и издаје.

под називом „невера” подразумева се велеиздаја, војна и дипломатска издаја, напад на владара и увреда његове личности у повељама краљева Драгутина и Милутина и у Душановом Законику^{3 0 1}. Сматрамо да оданост представља један војнички идеал, јер само тако оружане снаге могу да постану чувари државе и друштвене заједнице. Мајски преврат, односно учешће официра у атентату на краља Александра и краљицу Драгу Машин, је једна флека на част српског официрског кора. У војсци према односу субординације и командовања, сасвим је сигурно да потчињени морају да буду одани својим претпостављенима, имајући у виду оданост према јединици и дужностима које обављају. Квалитет самог људства се огледа како у реализацији и свакодневних задатака у јединици тако и ван ње. Зато се полаже на успостављању пуне дисциплине, јер је она иницијатор за сузбијање разних поступака који могу да воде до нелојалности и губитка поштовања према вредностима која Војска посебно наглашава и истиче. Сматрамо да Војска има законско право и одговорност да употреби оружану силу, а од свих припадника Војске се очекује потпуна спремност на ризиковању живота како својих тако и сабораца. Због своје намене и улоге Војска увек потенцира на оданости својих припадника. Самјуел Хантингтон сматра да официрски кор је професионалан само у оној мери, у којој лојалност представља само војнички идеал, а под тим нису подведени неким политичким и идеолошким циљевима^{3 0 2}. Аристотел сматра „да професионални војници постају кукавице чим опасност према њихову моћ да јој се одупру, рецимо ако је непријатељ бројчано надмоћан или боље опремљен, они су први ти који беже, док грађанска војска остаје и гине, као што је био случај у бици на Хермесовом пољу”^{3 0 3}. Познато је да војничка послушност не би требала да буде апсолутна и безгранична, где припаднике војске може одвести у ситуацију да их уведе у злочин. Милграмов експеримент послушности, где у сукобу послушности и личне савести око 65 % људи се покорава ауторитету, чак и ако би тиме чинили и злочин. Значи многи припадници неће бити у стању да се супроставе моћи ауторитета и одбити послушност како би се поштеделе невине жртве^{3 0 4}. Хантингтон повезује следеће одвојене ствари, прва је однос између војничке послушности и

^{3 0 1} А Соловјев А, *Историја словенских права, Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*, приредио и предговор написао Сима Аврамовић, Службени лист СРЈ, Београд 1998, 477.

^{3 0 2} С Хантингтон, *Војник и држава*, Центар за студије Југоисточне Европе, ФПН и Дипломатска академија, Београд 2004, 82.

^{3 0 3} Аристотел, *Никомахова етика*, 1115а – 1118а, превела Р. Цабаљалић, Култура, Београд 1958.

^{3 0 4} <http://natrixworldhr.wordpress.com/2013/03/30/milgramov-eksperiment-poslusnosti>,

професионалне компетенције, морала и интелектуалне вредности официра, и друга која се односи на конфликт између војничке послушности и невојних вредности³⁰⁵. Поставља се питање шта ако војничка послушност дође у сукоб са војничком компетенцијом? Како извршити наређење претпостављеног, ако са војничке стране гледишта доводи до негативних последица? Да ли упркос свему војник треба да изврши наређење претпостављеног? Хантингтон остаје на становишту да уколико војник процени да извршење наређења доводи до одређеног циља који је у супротности са правилима ратовања изузетно би могао да не изврши наређење. Будући надређени официр има већу компетенцију и знање како у „операцијама, а још конкретније у самој борби, потпуна послушност не може да буде у конфликту са војном компетенцијом“³⁰⁶. Сматрамо да ово за сваког војника представља праву моралну дилему. Ако знамо да је потчињени дужан да се жртвује и не послуша, ако успе у томе и докаже, онда постаје херој, јер је успео да се супростави сваком могућем притиску и изазову коју намеће једна институција која има хијерархијску повезаност. Са друге стране ако исход буде негативан и потчињени не успе у томе, најчешће се дешава ситуација да исти страда, прво као непослушан војник, а онда и као издајник. У сваком случају војнике треба васпитавати да буду храбри и да увек показују одлучност у свим могућим ситуацијама, а посебно у ратним када је потребна потпуна присебност и посвећеност послу у доношењу брзих и правилних одлука које захтевају посебну психичку припремљеност и физичко оптерећење које изазива додатни умор и слабљење свих функција у организму. Остаје опција да подчињени не послуша свог претпостављеног и преузме сву одговорност за то, уколико би то наређење представљало кривично дело и кршило сва правила ратовања која су установљена међународним хуманитарним правом и обичајима рата. Правда је да је то било у жару борбе, да се осећао избезумљено и угрожено, не оправдава ни једног војника који је чинио звества и убиства у ратним дејствима, позивајући се да је то морао да уради, јер му је тако било наређено, путем „дисциплинског система војске и на покораване које се захтева“³⁰⁷. Мајкл Волзер тврди да војничко „незнање“ има своје границе, и да би сваки војник морао да одбије наређење за које би „човек обичне памети и расуђивања требало, у датим

³⁰⁵ С Хантингтон, *Војник и држава, теорија и политика цивилно-војних односа*, 83.

³⁰⁶ *Ibid.*, 83.

³⁰⁷ М Волзер, *Праведни и неправедни ратови- Морални аргументи са историјским примерима*, Службени гласник, Београд, 2010, 371.

околностима, да зна да су незаконита”^{3 0 8}. Сматрамо да војници нису одговорни за праведност рата у којима се боре, али да треба да носе део одговорности, будући да су учесници у ратном сукобу. Постоје многобројне ситуације у којима се сваки војник налази и који захтевају правилан избор и стављају сваког од њих у једну моралну дилему. Без обзира на ратну ситуацију, војник ипак поседује одређену слободу и то као морални субјект, где одлучује на који начин треба да поступи. Војник не сме да чини злочин, по цену да се и он сам жртвује. Размотрићемо и оданост и послушност према цивилној власти и дати одговор на питања која су актуелна и која се увек јављају када се разговара на ову тему. Како би требало да поступи официр ако му државник нареди да дела у правцу за који он зна да води у националну катастрофу? Поступак официра, ако се државник меша у строго војнички домен и нареди да се спроведе „апсурдно” наређење које са војничке тачке гледишта, може да изазове озбиљне последице? Како да поступи официр ако му се нареди да учини нешто што представља кршење опште усвојених моралних стандарда?^{3 0 9}. У историји српског народа у вековној борби за слободу и независност, било је много драматичних ситуација и доношења одлука државног врха која су имала судбоносна значаја за државу и српски народ^{3 1 0}. По Хантингтону који наглашава да супериорна политичка мудрост државника мора да се прихвати као чињеница, будући да постоји војничка ограничена ефикасност тако да „Ако се државник одлучи за рат, за који војник зна да може да води у националну катастрофу, тада војник, пошто изнесе своје мишљење, треба да прихвати одлуку државника и да се труди да дела на најбољи начин у лошој ситуацији”^{3 1 1}. На крају Другог светског рата^{3 1 2} сматрамо да су немачки официри морали да одбију

^{3 0 8} Ibid 381.

^{3 0 9} Види шире: С Хантингтон, *Војник и држава, теорија и политика цивилно-војних односа*, 84.

^{3 1 0} Први случај агресија Аустро-Угарске на Србију 1914. године, и други НАТО агресија на Савезну Републику Југославију 1999. године. У оба случаја војном врху је било савршено јасно какав ће бити исход сукоба у толико неравномерном односу снага. У оба ова случаја војни врх је то и предочио политичкој власти. У првом случају, због губитка мушког репродуктивног становништва, српски народ је био доведен на ивицу опстанка, а у другом случају због контаминације територије Србије радиоактивним материјалом начинене су трајне, несагледиве последице по здравље и опстанак народа.

^{3 1 1} С Хантингтон, *Војник и држава, теорија и политика цивилно-војних односа*, 85.

^{3 1 2} Пример Адолфа Хитлера, који је буквално себе ставио у ситуацију да командује батљонима на Источном фронту и наређивао да Немачка војска никако не сме да се повуче на резервни положај, иако су губици у људству и материјалној техници сваког дана били огромни и било је очигледно да не могу да задрже напредовање Црвене армије. Приликом уласка Савезничке војске у Берлин до задњег тренутка је наређивао да се пружа отпор савезницима и формирао казнене експедиције које су стрелале сваког ко није пружао отпор. Врхунац сулудости и пропасти његових идеја је било укључивање деце од 12 до 15 година, која су добијала пушке и гинула сулудо у одбрани Немачког царства. До задњег тренутка је постројавао и

наређена и да поступи по својој савести и моралности и да не дозволе да се улудо жртвује цео један народ и однесе толико младих живота ради сулудих и апсурдних идеја. На Колубарском фронту^{3 1 3} је војни врх пресудно утицао приликом доношења важних одлука за опстанак државе и народа, и да морао да се избори са цивилним структурама и да не дозволи да политика буде испред професије, и да предлогом благовремено укаже на све могуће ситуације, у циљу доношења оптималне одлуке која ће бити заснована на реалној процени ситуације. Метафизичка традиција и хуманост су веома важни за одређивање садржаја и смисла људског живота. Да би дошли до коначне истине, потребна је критика свега постојећег, посебно људске праксе која је усмерена на реализацију идеје о томе шта је права стварност. Свака пракса која намеће унапред припремљене садржаје, рађа једну искључивост и нетрпељивост према путу до доминације. Садржај идеје ума може да створи перцепцију и основу за неистинито биствовање. Умност може изаћи као победник, једино у отвореној кооперацији свих људи да изграде боље услове живота. Уколико се људска пракса претвори у једну отворену борбу за моћ над људима, онда људски ум разара основе хуманости и моралности на којима се гради. Сигурно је да сви људи желе да дођу до праве истине, али је то једино могуће преко рационалности ума којој и само критичким освртом може да се сазна у области искустава, морала, политике и традиције. Овде је циљ да у постојећим свету отуђених вредности, човек ипак нађе упориште за неку своју властиту реализацију, кроз идеје владавине права која му дају неку полазну основу за даље размишљање и усвајање вредности. Очигледно је да у свету постоје бројне самообмане које су нам „сервиране” и достављене на увид кроз људско биствовање. Само човек кроз разумевања, споразумевања и саморазумевања може да испољи свако сазнање које ће бити засновано на рационалном односу према себи и свету којој га окружује, и да настави своју потрагу према свим облицима друштвене стварности којој доприноси развоју друштва.

додељивао највиша одликовања сваком ко се показао у борби, насупрот томе „издајнике” је већао на свакој бандери, како би показао да немачки дух није сломљен.

^{3 1 3} Војвода Путник је био принуђен да 26. новембра 1914. године изда припремну директиву о повлачењу у циљу прикупљања свих расположивих снага и стварања услова за предах и попуну трупа. Овом директивом је било предвиђено и напуштање Београда. Војвода Путник је био изложен великом притиску председника владе Николе Пашића да то никако не чини, јер се очекује повољан обрт руских операција у Галицији. Путник је био одлучан у својој намери и истрпео је све притиске државног врха речима: „Нисам ја крив што је престоница постављена на месту где треба да буде гранична караула”. Једном оваквом бриљантном војничком одлуком о повлачењу и освежавању и попуни својих снага, након добре припреме, Српска војска је жестоко узвратила и успела да потисне и порази велику Аустро-Угарску војску, која се у паници повлачила и напустила Србију и доживела неочекивани пораз.

Знамо „да људска пракса има у себи тројак однос и то: према другом човеку, према заједници као целини и однос човека према самом себи”^{3 1 4}. Сматрамо да је осећај хуманизма кроз заједништво, основ за успостављање практичне мудрости стечене кроз праксу, која не сме да буде заробљена идеолошким садржајима и формама, које временом могу да изгубе смисао и претворе се у нешто надреално и надстварно. У индивидуалистичком схватању поимана код Радбруха „постоје вредности дела и вредности колективитета који служе вредностима личности”^{3 1 5}. За наиндивидуалистичким схватањем вредности личности и вредности дела служе вредностима колективитета, док су морал и култура у служби државе и права. За трансперсоналним схватањем вредности личности и вредности колективитета служе вредностима дела, моралу, као и држави и праву који служе култури. Сматрамо да у индивидуалистичком схватању постоје везе између појединаца, у наиндивидуалистичком схватању се стварају целине које стоје изнад сваког појединца, док у трансперсоналном схватању постоји нешто што је изван домацаја сваког појединца или целине и заснована је на стварању дела као производ заједничког рада. У функционисању државе је битно напоменути да не постоје целине ради појединих делова, него да делови постоје ради стварања одређене целине. Крајњи циљ сваког друштва је стварање позитивних личности који су у стању да препознају праве ствари и вредности кроз разумевање и стварање услова за владавину права кроз остваривање бољег и квалитетнијег живота у склопу друштва.

Поглавље 5: Савремени изазови који стоје пред идејом владавине права

Морални понос је увек повезан са оним што човек избори од самога себе, у субјективном смислу повезан је са оним што човек избори од неког другог и „моје право је у основи право да извршим своју моралну обавезу- и зато је, обрнуто, моја обавеза да чувам своје право”^{3 1 6}. У својој праву, човек се бори за своју обавезу то пре свега за своју моралну личност. Идеалан тип борбе за право где човек у облику свог интереса штити своју

^{3 1 4} Наведено према: М Животић, *Аксиологија*, 1986, 272.

^{3 1 5} Наведено према: Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1973, 75.

^{3 1 6} Наведено према: Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1973, 73.

моралну вредност и која се развија у две крајности. Прво, се може издићи на степен чисте борбе за моралну личност; Друго, може се спустити на степен голе борбе за интерес, без икакве моралне позадине, па чак и до пуке борбе за премоћ, лицене уопште било каквог интереса. Право је могућност морала, али зато и могућност неморала. Право може само да омогући морал, а не и да га изнуди, јер морално дело може да буде само дело слободе, али пошто право може да омогући само морал свакако може да омогући у овом случају и неморал јер се „однос између морала и права појављује се као однос богат напетостима”³¹⁷. Правне радње се деле на:³¹⁸ позитивне (радња чинена) и негативне (радња уздржавана); радња страна односно лица која учествују у правном односу и на дозвољене и недозвољене радње. Под недозвољеним радњама подразумевају се радње којима су супротни захтевима права и изазивају одређене правне последице (нпр. обавезу надокнаде причинене штете). Ове радње се обично поистовећују са кршењем права, међутим постоје норме које немају санкцију, тако да оне не повлаче никакве правне последице. У дозвољене радње се посебно издвајају тзв. правни послови. Свака држава приликом увођења ванредног стања може да злоупотреби владавину права и тиме ограничи њихову слободу. Овде се постиже сасвим супротан резултат уместо јачања демократије и заштите владавине права преобраћује се у средство за одржавање недемократске власти или за извођење државног удара којим се руше сва нормативно и правна акта у држави почев од Устава, закона и свих аката које почивају на слободи, толеранцији и правди за све грађане. Стање државне нужде је карактеристично пре свега за демократске правне државе, а за оне које то нису представља једно редовно стање.³¹⁹ Или ванредне ситуације, где се Амерички Конгрес лишава права да „модификује, одбаци или прогласи неактивном председничку моћ”³²⁰. Овде се очигледно увођење ванредног стања која се успоставља због очувања демократије и владавине права, преобрати у средство за изигравање устава, демократије, владавине права и одржавање недемократске власти. Имајући ово у виду „зграда слободе у закону данас се држи на праву грађанина, човека и

³¹⁷ Ibid 73.

³¹⁸ Наведено према: Л. Петражицки, *Теорија права и морала*, 1999, 364.

³¹⁹ Пример Адолфа Хитлера који је злоупотребио клаузулу о ванредном стању Вајмарског устава из 1919. године, успео легално да дође на власт искористивши беду, друштвену кризу и прилике у тадашњој Немачкој.

³²⁰ Пример извршног наређења из 1994. године Америчког председника где се сва наређења претварају у једну наредбу (бр. 12919) која председнику САД омогућује да у случају „катастрофалних догађаја” има сва могућа овлашћења као свемогући диктатор.

на хуманом праву, као и на својој усклађености са тим правима^{3 2 1}. У различитом временском периоду може се десити да су правна правила противуречна. Што значи да у једном правном поретку важи систем правних правила, а да у другом правном поретку важи други систем правних правила кој и представља позитивно право и кој и се разликује од претходног. Веома је важно природно право које је дато сваком човеку и које је садржано у самој структури људског постојања. Без постављена одређених сублимата и остварена основних услова нема напретка у развоју личности сваког човека. Моралност извире из психичког доживљаја и схватања природе људског друштва. наслеђеност моралних компонената се показује у току целовитог развоја личности. Највећа вредност код човека је морално добро кој и достиже сам врх уживања и задовољства учињеним у животу. То унутрашње задовољство је осећај кој и се тешко може објаснити и дефинисати, а представља највеће достигнуће које сваког човека одваја у развоју личности. За људе кој и су достигли овај ниво нема препрека ни потешкоћа са којим не могу да се изборе у најразличитијим ситуацијама кој и намеће живот. У животу срећа је веома важна приликом постављена и остваривана циљева од стране људи кој и живе у заједници. Огроман значај ове теме повезан је са два највећа проблема нашег времена, а то су демократија и мир. Признавање и заштита владавине права у основи су у доношењу демократског Устава, кој и биједнако третирао све грађане без обзира на расу, пол, и верску припадност свих грађана у држави. Преображај света кој и доживљавамо последњих година због кризе владајућих система, изазивају у мени осећај убрзавања времена и стварање утиска да се налазимо пред светском катастрофом. Док год се код људи јавља тај идеал владавине права можемо да се надамо бољем сутра и да планирамо и стварамо бољу будућност. Сигурно је да боља будућност неће брзо доћи, али постоји нада и веровање да људи кој и управљају светом схвате значај владавине права, и уколико разум буде управљао светом за све људе ће постојати светла будућност, и то пре свега уколико постоји добра воља међу свим људима. Тежна људског рода је увек ка бољем, мада у данашњем времену може да остане без правог одговора. Ако не постоји минимум вере у победу, битка ће бити унапред изгубљена. Само са вером у поштовање владавине права и толеранције код сваког човека као припадника групе, заједнице, државе можемо у овој битци изаћи као победник и успоставити један савршени систем заштите свих људи без обзира на расу, пол и

^{3 2 1} НБери, *Увод у модерну политичку теорију*, 2007, 122.

националну припадност. Владавина права представља израз људских потреба како на људе појединце тако и на различите групе или заједнице људи, у циљу остваривања и уживања што веће слободе у друштву. Објективна права обезбеђују владавину права и она произилазе из онтолошке суштине сваког човека-слободног бића, које своју слободу може сваки човек да ограничи својом слободном вољом. Позитивно право се у свим државама одређује Уставом и законима при чему се обавезују сви људи у држави да их поштују. Под утицајем јачања међународне свести списак права у будућности ће бити свакако увећан, имајући у виду да се данас врши заштита политичких права, економских, социјалних права као и права заштите животне средине. Готово по правилу односи из међу људи у једној заједници начелно нису исти, и не уживају сви иста права. Светски поредак је функционално повезан и одређен кроз идеју о праву и правди. У владавини права се убрајају основне вредности савремене цивилизације и она постају предмет опште бриге и међународне одговорности. Њихова заштита има универзални карактер и не може се заштитити искључиво границама суверених права држава. Кроз демократизацију друштва огледа се и поштовање владавине права, као и степен заштите сваког појединца коме се гарантују сва уставна и законска права у држави. Владавина права представља неостварљив идеал за теоретичаре демократије. Од модела непосредне демократије тј. од система доношења одлука и закона целе заједнице, сматрамо да је могуће само у мањим друштвима. Овде се јавља логично питање, ако сви чланови друштва учествују у владају, како се онда над неким или неком групом спроводи владавина? Изаз из ове ситуације се добија позивајући се да легитимност функције закона који се јављају у демократији, посебно у процесу доношења одлука, јер „демократија садржи одређену приврженост политичкој једнакости, пошто сваки облик владавине нужно укључује неку политичку неједнакост, већ у смислу да раса, класа или појединац нису самовољно лишени могућности да учествују у политичком процесу“^{3 2 2}. У демократији као владавини већине, у представничким телима се гласа са правом већине, и све одлуке су након тога легитимне и законите. Поставља се питање да ли су људи заиста спремни да прихвате процедуру владавине већине као легитимне? Сматрамо да нису и да постоје разлози за то. Први од тих разлога је што сваку заједницу карактеришу поделе трајне врсте, нпр. подела на расе, религије, где се приликом процедуре владавине већине утврђује положај доминантне

^{3 2 2} Наведено према: Н.Бери, *Увод у модерну политичку теорију*, 2007, 338.

већине. Други, процедура владавине већине је прихватљива, једино ако главни интереси појединачних група унутар заједнице нису у питању. Трећи, да принцип већине не мора да одражава јавни интерес чак и у релативно хомогеној заједници. Четврти, да не може постојати неограничено право гласа, имајући у виду малолетнике и лица ментално заосталим. Очигледно је да на принципу већине не можемо да направимо разлику између демократских и недемократских режима. У прилог томе стоји чињеница да рецимо у Великој Британији у изборном систему „да први добија све“ практично се осигурава процес да многе владе буду „манинске“. Демократија је „слободан избор владе која представља интересе већине и поштује основно право свих људских бића да живе у складу са својим уверенима и основним интересима“^{3 2 3}. У демократији важи закон већине. Већина може све, али само не може две ствари: прво да стави ван снаге владавину права, јер владавина права важе пре државе, и друго држава их не одобрава, она само треба да за њих гарантује и да их штити. Како наглашава Бејме фон Клаус: „демократија је данас постала синоним за све добро и лепо у једном друштву“^{3 2 4}. Џозеф Хејвуд указује да је демократија једна „општеприхваћена као „добра ствар“ која је почела да се користи као „ура! која подразумева прихватање одређеног скупа идеја или система владавине“^{3 2 5}. Бернارد Крик констатује да је „демократија можда најбесмисленија реч у свету јавних послова“^{3 2 6}. Норман Бери наводи да приликом дефинисања речи „демократија“ тежи се постизању одређеног психичког ефекта који, има за циљ да изазива повољан став у односу на политички режим, при чему ова реч има незнатан дескриптивни значај који одобрава онај који га изражава, али то жели и од онога ко слуша“^{3 2 7}. Ендру Хејвуд наводи осам значајних демократије, при чему не објашњава да се иза сваког од њих крије неко од античке или модерне демократије и то: 1. Систем владавине сиромашних и маргиналних, 2. Облик владавине у којем народ директно и стално управља собом, без потребе за професионалним политичарима, 3. Друштво засновано на једнаким шансама и индивидуалним способностима, а не на хијерархији и привилегијама, 4. Систем социјалне заштите и прерасподеле чији је циљ смањење социјалних разлика, 5. Систем доношења

^{3 2 3} А Туран, *What does democracy mean today*, International Social Science Journal, 1991, 268.

^{3 2 4} К Бејме, *Сувремене политичке теорије*, Стварност, Загреб, 1974, 28.

^{3 2 5} Е Хејвуд, *Политика*, Клио, Београд, 2004, 133.

^{3 2 6} *Ibid*, 134.

^{3 2 7} НБери, *Увод у модерну политичку теорију*, 2007, 334.

одлука заснован на начелу владавине већине, 6. Систем владавине кој и штити права и интересе мањина тако што ограничава власт већине, 7. Систем заузимања политичких положаја такмичењем за народне гласове, 8. Систем владавине који служи интересима народа без обзира на његово учествовање у политичком животу. Њорберто Бобио поставља услов демократије на основу кога тврди „да би нека одлука донета од стране појединца (једног, неколико, многих, свих) могла да буде прихваћена као колективна одлука, потребно је да буде на темељу правила (није важно да ли су правила написана или су обичајна) која утврђују кој и су појединци овлашћени да доносе одлуке обавезујуће за све чланове групе и на основу које процедуре“. Кант је био у праву када је истакао да никада демократије нису ратовале једна против друге. Увек су ратовале против недемократских режима, подршка диктатури, али никада нису ратовале између себе. Тврдио је да унутрашње политичке, економске, културне и социјалне проблеме увек треба решавати путем дијалога, толеранције и компромиса као једини и исправни пут кој и може да реши све проблеме, док у спољним односима искључиво се базирати на дипломатији путем преговора и арбитраже. Његова теза да већина у демократији одлучује увек у правцу против рата, имајући у виду да се сачува живот и имовина људи, као и рачунајући на то да ће у политичком животу да се понашају рационално, и да ће избећи замку демагогија и медијских манипулација које се свуда јасно представљају. Стјуарт Мил се залагао за једно опште право гласа, јер искључивањем жена и сиромашних заправо се губи велики допринос развоју заједнице. Илија Вујачић наглашава „да се о политичким питањима не може одлучивати позивањем на „необразовану масу“, већ да мора постојати владавина неког изабраног тела које сачињавају они кој и су способни за владање, што је неопходан елемент добре владавине“^{3 2 8}. Стоји на становишту да је за политичку активност најбоља политичка школа како би се сиромашни учили искуству, знању и самопоуздању. Залагао се за даљи развој локалне самоуправе, јер по њему „локалне установе су пре свега средство образовања слободних грађана и средство за штите индивидуалне слободе, али и неодвојиви услов сваке стварне демократије“^{3 2 9}. Важно је напоменути да је као прелазни облик сугерисао механизам плуралног вотима по коме би опште право гласа било градирано неједнаким бројем гласова у складу са образовањем. Према томе, најмање

^{3 2 8} И Вујачић, *Либерални ревизионизам Џона Стјуарта Мила*, У: Годишњак факултета политичких наука, 2008, 21.

^{3 2 9} Ibid, 20.

школовани би имали право на само један глас, а они са вишом школом на два, три или више гласова. Треба рећи да је Мил у историји први посланик који је у једном парламенту, поднео предлог, да све жене добију право гласа. После дуге дебате у Вестминстерској палати, његов предлог није усвојен јер није добио потребан број гласова. Ако изведемо разлику између либералне и социјалистичке демократије, Бобио истиче да: „напоследку, оно што је најважније, либерална демократија даје народу право да директно или индиректно учествује у политичким одлукама, но паралелно не долази до правичније расподеле економске моћи, те је право гласа често само пуки привид. У социјалистичкој демократији где та правичнија расподела постаје један од примарних циљева промене економског састава, формална се моћ суделована претвара у стварну, и тиме се истовремено остварује демократија у свом крајњем идеалу, а то је већа једнакост међу људима“³³⁰. Сматрамо да незапослени, слабо плаћени и сиромашни који су присиљени да раде по цео дан, како би преживели и нахранили своје породице, немају времена нити могућности да учествују у политичким активностима. Они као такви не могу да прате све друштвене процесе који се неминовно дешавају. Сукоб интереса између класе власника приватног капитала и најамних радника је толико дубок, да се не може решити било каквим дијалогом и неким видом толеранције. Једино решење у оваквој констелацији снага је било изводљиво једино револуцијом. Национализација приватне својине и поново успостављање државне својине је била основа трансформације формалне у стварну демократију. Са успостављањем социјалне могућности стварају се услови и за политичку једнакост. Маркс у својим делима не даје прецизна упутства како доћи до праведног друштва у коме су сви људи једнаки у својим правима и обавезама, како у економском тако и у културном, социјалном и политичком сегменту. Са друге стране, развијена капиталистичка друштва, захваљујући убрзаној динамици економског раста, стварају „друштво изобиља“ која обезбеђује прихватљив ниво животног стандарда, за већи део становништва, и самим тим се ублажава незадовољство најнижих слојева друштва. Са друге стране Владимир Илич Лењин и бољшевици су извели револуцију у Русији у којој није постојала развијена индустрија, као ни индустријски пролетеријат. То је био, пре свега један оружани устанак радника и сељака, који су били предвођени комунистичком

³³⁰ Н.Бобио, *Либерализам и демократија*, Нови Либер, Загреб, 1992, 98.

партијом са циљем формирања „бескласног друштва једнакости и правде“. Након преузимања власти од стране бољшевика и диктатуре пролетеријата, настала је „нова диктатура“, али од стране руководства комунистичке партије, која није створила стварну демократију, како је било обећано народу, већ је укинула сваки вид демократије. Консоцијативна демократија се јавља као одговор на проблем „терора већине“ над мањином. Увек се поставља питање шта са појединцем или групом који се нађу у демократској мањини? Сматрамо да појединац или група треба да се солидаришу са већином по демократском начелу, али потребно је да им се омогући да задрже свој став, без наметања било какве присиле и под условом да не саботирају рад већине. Ко је заправо био у праву протоком времена се може јасно видети и пројектовати. Сваки став који је постављен без аргумената и јасних чињеница и показатеља, мора пре или касније да буде прегласан и да изгуби подршку којој је имао на самом почетку. Онда мањина може у овом случају, врло брзо да постане већина, уколико задобије потребно поверење за своје ставове. Док мањина свој став треба да задржи у дискусији, али би ради демократије било пожељно да апстинира у некој заједничкој акцији, али не и да саботира. Ако кренемо од претпоставке да поједини људи у различитим ситуацијама могу се наћи у различитим приликама, некад у већини, а некад у мањини, имајући у виду да нико није толико привилегован да увек буде у већини, или хендикепиран да увек буде у мањини, своје понашање морају да уреде у складу са тим. Постоје и „трајне и безнадежне мањине“ којима због свог обележја могу као појединци и групе, бити константно маргинализовани, и имају потребу да специфичне интересе заштите од непрестаног „терора већине“. Али са друге стране, ако се њихова права фаворизују и пренаглашавају у односу на већину, онда то води у другом правцу, а то је „терор мањине“. Милан Пјодунавац истиче да: „границе слободних институција и границе нација се поклапају. Изазов је мултикултурализма у томе, да он инхерентно нарушава либералну и универзалистичку шему добро уређеног поретка“^{3 3 1}. Треба бити искрен и рећи да систем консоцијативне демократије има одређених слабости којима се испољавају због дугог процеса усаглашавања до коначног постизања компромиса. Овај процес је веома спор и потребно је доста времена, и свака група има право заустављања овог процеса, уколико уложи протест и блокира, а самим тим и прекида

^{3 3 1} М Пјодунавац, *Иградња модерне државе и нације: Балканска перспектива*, У: Годишњак факултета политичких наука, 2008, 91.

процес одлучивана. Код Плебисцитарне демократије се не очекује пасивна послушност него и активна подршка режиму, а пре свега вођи. Овде је обавезан излазак на изборе у којима се појављује само један кандидат који је „велики вођа“. Званично постоје демократске институције система (влада, парламент, председник државе, министар одбране) али само формално, јер „велики вођа“ заузима више функција истовремено. Не посредно комуницира са масама, мимо свих институција и процедура. Плебисцит или тајно гласање је једино могућа реакција масе на монопол вође, која је редукована на пуко „да“ или „не“ тајним испунавањем листића. Зато ово гласање многи и називају „демократија аплауза“, алудирајући на ограничену свест масе приликом гласања. Сартори упућује на јасан услов разграничења практикована и злоупотребе демократије, где каже: „демократија постоји када постоји отворено друштво у коме је однос између оних који владају и оних којима се влада прелиминарно схваћен у смислу да је држава сервис грађана, а не грађани у служби државе, да власт постоји због народа, а не обрнуто“^{3 3 2}. Код дискурзивне демократије Јиргена Хабермаса у седиште демократских процеса су јавне расправе, па се доста често употребљава и назив „расправна демократија“, где пунолетни грађани путем медија, али и у кафани, на послу, са комшијама и на улици воде дијалог о томе шта је добро за њих, како у појединачном тако и у колективном смислу, јер само гласање је пуки исход. Овакав вид комуникације успоставља релативизацију простора и времена, и представља основу „електронске демократије“. Хабермас је доставио у јавној расправи предлог Европског устава са жељом успостављања европског идентитета, имајући у виду традиционалне ограничености националних држава. Његов предлог је одбачен због унутрашњо-политичких разлога и то опструкцијом гласача две чланице ЕУ. Захваљујући тим манипулативним капацитетима европских медија, јавност је изманипулисана и понаша се као омасовљено јавно мишљење, по принципу „играј онако, као што ти се свира“. Резултат таквог понашања је доношење закона којима се јавна расправа временски скраћује и своди се на одређено пропангандно деловање, чији је исход унапред планиран и познат. Грађанину остаје дан пред изјашњавање (избори, референдум) да сабере своје утиске, да одбаци све аргументе које је чуо у јавној расправи, да заузме свој аутономни став и одлучи како да гласа. Остаје отворено питање, да ли уопште треба да

^{3 3 2} Ђ Сартори, *Демократија шта је то?*, ЦИД Подгорица, 2001, 102.

гласа за нешто што је саморазумљиво? Сматрамо да сваки грађанин треба да искористи своје законско право и да без наметања било каквог закључка са стране, донесе свој коначан став о гласању. Жарко Пуковски наглашава да: „цивилно друштво се налази много више под притиском медија него политике, иако политичари имају бар какав-такав изборни легитимитет, а новинари - баш никакав“. У данашње време императивни мандати се углавном везују за „народне представнике“ и партије којима због недисциплине могу се сменили активирањем ковертиране оставке. Ретки су случајеви када „народни представници“ добијају дозволу од странке да могу самостално да гласају, без претходне страначке дозволе. Сматрамо да услови у којима се изводе избори морају да се промене, јер сви кандидати немају исте могућности, да путем медија искажу свој став и да своје предизборно обећање, ако буду изгласани и остваре. Проблем се код нас јавља у смислу да „сви све обећавају“, а када дођу на власт врло брзо забораве да испуне, то што су обећали бирачима. У неким развијеним демократијама, бирачи су много свеснији и знају да на следећим изборима „казне“ такве „народне представнике“. Сматрамо да бирачи морају да гласају за сваког представника понаосом (именом и презименом), а не за листу партије, а да касније партија делегира свог представника и на тај начин преузима мандат од грађана. У том смислу бирачи су изневерени, јер најчешће у тој унутар страначкој борби мандат добија неко ко сигурно нема подршку у бирачком телу да представља бираче у мандату који му је дала странка. Канингам Франк наводи да: „критичка теорија практично има задатак да се бори за услове којима су погодни да се дође до јавних простора за расправу и политичке мере, којима се подстичу одговарајуће слободе и једнакост. Филозофски гледано, задатак теоретичара је да оправда правила којима су људи обавезни, чак и када не прихватају ту обавезност“^{3 3 3}. Сматрамо да дискурзивна демократија за сада остаје само један нормативан идеал, која у садашњем тренутку не може да се развије и да допринесе развоју демократије на најбољи могући начин у интересу свих грађана, који захтевају већи степен слободе и једнакости у равноправној утакмици која је наметнута од стране државе.

^{3 3 3} Ф.Канингам, *Теорије демократије*, Филип Вишњић, Београд, 2003, 292.

Поглавље 6: Политичка моћ и владавине права

Ако кренемо од идеје да је моћ за политику, оно што је новац за економију, долазимо до различитог домена и опсега разматрана правила која се примењују у друштву. Ако кренемо од Макијавелијевог „Владаоца“ (*The Prince*), можемо да сагледамо механизам успостављана моћи, у побијању средњовековне идеје, и да је хришћанска заједница заснована на природном закону, на чијем челу стоји владар, који прописује за све поданике императивна правила понашања. Модерни реалисти политику схватају као тежњу ка успостављању моћи, а друштвени поредак виде као одређени продукт претњи, ради доношења правила која им највише одговарају. Сама моћ представља способност утицаја да се одређене ствари заврше на начин како то једна страна жели. Интерес углавном има само једна страна, а ретко када се дешава да обе стране имају интерес. Није лако дефинисати и успоставити шта представља интерес, имајући у виду страну (Б) која је принуђена да се повинује страни (А) и преузме одговорност за последице. Ако страна (А) има моћ над страном (Б), и када (А) утиче на (Б) на начин који је супротан интересима стране (Б), онда је несумњиво да је моћ веома важна приликом доношења одлука. Овде је правило да се успоставља „моћ над“ (када једна особа има способност да одреди делатног друге особе) и „моћ за“ (када се ураде ствари у корист заједнице на један колективан начин). Смисао појма „моћ над“ није ограничен само на видљиво деловање, већ може да укључи и „неизвршавање онога што је требало урадити“, позивајући се на нелегитимно пренебрегавање нечијег интереса. Оно што једној страни даје надмоћ над другом страном је пуна контрола структуре која је формирана и успостављена. Да ли се може формирати модел друштва који би елиминисао моћ или који би исту свео на најмању меру? Сматрамо да је у реалном друштву немогуће укинути моћ утицаја једне стране на другу, посебно у домену политике и политичких странака, које кроз институције испољавају и лобирају за свој интерес. Стојимо на становишту да овај утицај у друштву можемо да сведемо на најмању могућу меру, имајући у виду развој производних снага и формирања класа, које недвосмислено спроводе свој програм као и владавине права која је успостављена и која је гаранција за остваривање свих права које појединац или група има. За класичног либерала државно ометање размене између појединаца је пример успостављана моћи, док за социјалисте, то је неједнака расподела својине, које је средство за угрожавање других. Интерес либерала је успостављање потреба, а код социјалиста интерес се дефинише као

производ манипулативних сила. Сматрамо да се постојаност и кохезивност друштва, мора усагласити са основним вредностима и принципима владавине права, јер без тога сваки покушај је унапред осуђен на пропаст, која би била неминовна. Предмет политике је увек била владавина, добра или лоша са циљем како освојити власт, колико моћи се додељује у влади, како се доносе закони, како се обезбеђује поштовање закона, и што је најважније како што више остати на власти. Тежна сваке политике је пронаћи циљ до сваког индивидуе, стећи његово поверење и придобити свакога за реализацију свога циља. Сваки појединац је мање више пасиван субјекат. Овде се највише говори о његовим обавезама којима су примарни за њега, него о његовим правима. Власт која доноси обавезујуће одлуке, мора да покаже барем минималну сагласност поштовања легитимности и друштвене процедуре правила понашања. Један од показатеља да је друштво срушено је употреба неконтролисаних моћи од стране државног апарата како би се људи приморали на покорност. Власт и моћ су начини обезбеђења покорности и осигурања да се неке ствари заврше и оствари предвиђени циљ, јер претња силом је једна од најважнијих основа моћи, која се увек реализује, уколико изостане резултат који се очекује. Прекомерна сила означава одсуство моћи и неуспех да се претњама страна (Б) стави под контролом стране (А). За Томаса Хобса „сила је право“ где он успоставља и прави разлику између политичке и физичке моћи (моћ над стварима). Код политичке моћи се осигурава покорност стране (Б) од стране (А), чак и ако је таква покорност осигурана претњама, или постојањем принуде силе уколико претња изостане. Резултат политичке моћи је добијена сагласност или пристанак на услове које је поставила страна (А), где је „оно што даје право владања над побеђеним није победа, већ његов пристанак. Нити је он обавезан због тога што је поражен, већ због тога што се подређује победнику“^{3 3 4}. Сматрамо да је политичка моћ усмерена на једној обостраној регулативи између страна у интеракцији да оствари оно што жели, док је примена физичке силе неопходна, уколико изостане покораване од стране која није била спремна на компромис. Да ли моћ расте са порастом количине силе? Стојимо на становишту да са порастом физичке силе не долази да повећана моћи, јер читава моћ се заснива на пристанку који може бити из страха, из споразума или уз неко обећање. Термин „злоупотреба моћи“ је бесмислен, имајући у виду чињеницу да је укупна моћ легитимна која простиче из власти. Моћ никада не може бити неутрална, јер свака

^{3 3 4} T. Hobbes., *Leviathan*, edited by C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin), 1968, 255-256.

примена моћи укључује наметање нечијих вредности другима. Постоје три основе моћи по Норману Берију и то^{3 3 5}: принудна, психолошка и економска. Сматрамо да је политичка моћ најделотворнија и резултати показују у том правцу, али у комбинацији са економском моћи постају још делотворнија, приликом остваривања свих зацртаних циљева и интереса група које их заступају. Уколико су те вредности као: једнакост, мир, слобода, узајамно поштовање, засновани на законитости и владавини права, појединци или групе их прихватају и поштују, јер знају да је то начин функционисања и опстанка друштва. Сигурно је да све вредности немају исту важност и улогу, некад их власти ограничавају и сужавају нека њихова загарантована права. Сматрамо да без слободе, свака друга вредност је сувишна, чак и неки компромис од стране власти без праве слободе је немогућ и неостварљив. Код Карла Шмита суштина политичког схватања се своди на „подручје моралнога где се разликује „добро“ и „зло“; у естетскоме на „лепо“ и „ружно“; у економскоме на „корисно“ и „штетно“, тако је и специфично политичко разликовање на „пријатеља“ и „непријатеља“^{3 3 6}. Овим се потврђује критички карактер владајућег појма културе при чему говори о „различитим релативно самосталним подручјима стварности људског мишљења и делања“^{3 3 7}. Под пријатељем или непријатељем се по Шмиту подразумева „скупина људи којој стоје наспрам исте такве скупине“^{3 3 8} где непријатељима првенство у односу на пријатеља успостављајући одређену борбу која се налази у реалном односу и представља одређену политичку напетост која је сталног карактера. Приликом разматрања утицаја политике и политичке културе на владавину права посебно место заузима дело Габријела Алмонда „Грађанска култура“, о политичком понашању народа у оквиру државе, као и само разматрање „националног карактера“ којој је различито схваћено у теоретским разматрањима. Алмонд даје једну целовиту анализу политичке културе, базирајући се пре свега на емпиријским подацима добијених из анализе различитих политичких система у једном истом временском интервалу, при чему се свесно занемарује динамички аспект. Ако се поставе правилно кључеви којој и узрокују саму појаву може се доћи до закључка да све врсте политичких култура нису погодне у истој мери за развој демократских односа у држави. Концепт политичке културе може бити „статичан“ којој је

^{3 3 5} Н.Бери, *Увод у модерну политичку теорију*, 2007, 128.

^{3 3 6} Наведено према: Карл Шмит и његови критичари, *Норма и одлука*, Филип Вишњић, Београд, 2001, 71.

^{3 3 7} *Ibid* 71.

^{3 3 8} *Ibid* 72.

више везан за функционални приступ политике или може бити „системски“ кој и је повезан са политичким понашањем у оквиру државе. Овај функционални систем има своја два вида испољавања и то: систем „стабилности“ и систем „одржавања“. Циљ проучавања је обезбеђивање и остваривање свих фактора који доприносе у већој или мањој мери преносењу политичке културе на будуће генерације при чему се мора успоставити стабилност и одржавања система. Ова веза приликом преноса политичке културе је једносмерна и успоставља се између „извора“ и појединаца који се јављају у улози „упијача“ који примају вредносне образце. Овде се посебно анализира понашање деце имајући у виду развој личности у будућем друштву као и факторе који условљавају правилан развој и понашање усклађено са захтевима државе. Период детинства је најважнији за формирање комплетног образаца личности сваког човека. Све оно што је усвојено у детинству је веома тешко променити, јер је усвојен одређени начин стварања политичке културе кој се касније у развоју личности много теже мења. Деца која стекну у детинству позитиван суд о власти, владајућем поретку, политичким институцијама, много је теже касније променити свој став и вредносни образац као и политичко понашање, јер „под правилним дисциплиновањем деце подразумева се родитељско коришћење индукција у ситуацијама када дете наноси штету или је спремно да нанесе штету другим особама”^{3 3 9}. Политичка култура је одређени процес којим појединац „стиче” и усваја „политичке норме и понашање” које дати систем прихвата и практикује^{3 4 0}. Нужни услови демократске политичке културе су:^{3 4 1} Први услов јесте политичка писменост грађана. Морају бити информисани о политичкој, економској и културној ситуацији и морају поседовати нека елементарна знања о историји и свом окружењу. Уколико не поседује ова знања није искључено да појединац може бити изманипулисан и инструментализован од стране неке интересне групе. Други услов је да политичка култура мора да се развија до оне мере која су установљена одређеним правилима коректног политичког понашања. Она су слободно прихваћена, објективна и нису обавезујућа неким прописима која је наметнула држава са своје стране. За разлику од моралних правила, последице кршења правила поштеност политичког понашања се испољавају кроз губитак друштвеног статуса и поштовања

^{3 3 9} М. Хофман, *Емпатија и морални развој*, 2003, Дрета, Београд, 18.

^{3 4 0} Р. Сигел, (1965) "Assumptions about learning of political values". U Political Socialization: its role in the political process. Sigel R (ed) Philadelphia: *The annals of the American academy of political and social science*.

^{3 4 1} Наведено према: М. Марковић, *Етика и политика*, 1994, 148.

других људи, као и неодобравање у друштву. Трећи услов је обезбедити потпуни дух толеранције, који је повезан са демократском политичком културом и резултат је неdogматског начина размишљања и уверавања да се ништа преко ноћи не може променити. Чак и када се промене установе не може се доћи до свеукупног благостања за кратко време. Четврти услов је постојање критичне масе слободних и одговорних грађана који су спремни да се жртвују за благостање свих грађана уз потпуну слободу и остваривање живота достојног човека. Пети услов је остваривање алтернативе појединаца између којих може да се бира. Политичка социјализација се увелико ослања на два фактора који су међусобно условљени и зависе један од другог и то су: генерацијски континуитет и нормативност. Резултат ових појава се најбоље показује кроз функционалности и одрживости политичког система кроз „*status quo*“ стање које је потребно што више задржати јер је то у интересу владајуће класе. Из овога се закључује да уколико неки појединац задржи одређену политичку вредност која није у складу са владајућим политичким нормама, за такву особу се каже да није политички социјализован. Конверс је први теоретичар који је довео у сумњу поставку о стабилности политичког система у једном дужем временском интервалу. Ако се изузме традиционални политички приступ у коме се појединац појављује у улози безрезервног „упијача“, новији модел политичког приступа се оријентише на појединца који је у стању да се акомодира (Пијажеов термин), али уједно и асимилира (надограђује) степен политичке културе који се изражава у сваком појединцу. Основни проблем политичке социјализације је по Руе-у „како појединац прихвата и заснива сопствени политички идентитет“^{3 4 2}. У склопу проучавања „микро“ принципа кога карактерише „методолошки индивидуализам“ појединац се узима као основна јединица анализе, а однос према политичком систему као претходно искуство политичког учења^{3 4 3}. Посебно се проучава развој личности^{3 4 4} као варијабла од посебног значаја. Овде се даје један шири значај политичкој социјализацији и у друштву где се наводи да „обухвата целокупно политичко учење, формално и неформално, намерно и непланирано, на било ком степену људског живота, и не само експлицитно политичко учење већ и све облике номинално неполитичког учења који утичу на политичко понашање, као што је учење политички релевантних друштвених ставова и стицање

^{3 4 2} ЛРуе., 1962, 46

^{3 4 3} Cook & Scudli, 1972, 155.

^{3 4 4} Greenstein I., 1968, 27.

политички релевантних карактеристика личности^{3 4 5}. Код тумачена и проучавана психолошког приступа у основи је теза да политичко учење не може да буде независно од услова и начина како су настали политички процеси. Улога личности у сваком случају заузима одређено место у склопу овог разматрања. Ако појам права схватимо као културни појам или творевина, узимајући притом методу дедуктивног извођења права из правде по Радбреху који каже да је „право регулисање заједничког живота у циљу остварења правде“ при чему је „право стварност чији је смисао да служи правди“. Радбрех открива састав права, нарочито појавне облике правне датости. По њему су културне творевине испољавају као правни прописи. То су психички процеси одређених људи у датој заједници и у датом времену настанка. Заправо оне представљају чињенице спољног понашања људи. По њему се зато право састоји из „укупности правних прописа“. Са даљим расчлањавањем правних прописа уочавају се разлике између две појаве: правни императиви и правне норме. Правни императиви су ништа друго него изражавање неког хтења, док су правне норме конкретизација требања. Радбрех разликује позитивно и исправно право које је нова димензија дуализма (позитивно право-природно право). Истиче тезу о законском неправу и надзаконском праву при чему даје свој суд о постојећим прописима који могу да буду доказ бруталне неправде и безправља. Човек у модерном добу поприма карактеристике „подрушћивљености“ и свог бића у оквиру заједнице живљења. Овим ставом Радбрех развија „трансперсоналистички“ приступ о човеку и његовом правном положају. Разликује четири „царства датости“ или светих појава: прво, то су природне појаве (ту се изучава бивство, објективно и без вредновања; друго, свет вредности који се истиче и означава: (стварност-вредност, постојећи-идеал, јесте-треба, датост-норма); треће, религија у којој се превазилазе и стварност и вредност јер се тежи остваривању „суштаственог“; и четврто, појава стварности као мешавина стварности и вредности, при чему се културне појаве не могу обухватити у целости путем сазнања, већ првенствено разумевањем. Такве су појаве уметности, морала и науке, јер „правна држава је као насушни хлеб, као вода за пиће и као ваздух за дисање. И као што човек да би могао да живи, стално мора да једе, пије, дише, тако је демократској правној држави стално изнова потребно наше ангажовање. Демократска правна држава је облик

^{3 4 5} Greenstein, I., 1968, "Socialization: Political socialization", u: International Encyclopedia of the Social Sciences". Sills (ed), Macmillan & Free Press, New York.

државе слободних, зрелих, свесно –одговорних грађана^{3 4 6}. Појам права је значајан у два смера: Прво, он није позитивистички где се каже да је то скуп формално коректно донетих норми било које садржине (право по себи). Квалитет права имају само такве норме које се односе на правду и према њој су оријентисане, и друго, појам права није природно- правни пошто „исправно право“ није изједначено са неком апсолутном правном вредношћу. Исправно право само постаје „приближно“ али не прихвата право које се може одбацити. Радбрух заступа гледиште да је идеја правде у суштини идентична са идејом човекове персоналности у њена три облика: прво, човек као аутономно биће; друго, човек као сврха тога света; и треће, човек као хетерогено биће. Ови облици се између себе односе као комплементарни делови одређене целине. За одређивање појма правде је веома важно како се одреди „идеја“ човека. Сама индивидуалност и транспарентност јесу највеће вредности у праву, али оне као такве су пре свега изрази једне и целе људске личности. Код Радбруха преовладавају углавном правно- филозофски позитивизам и релативизам, а само учење о правди се даље развија кроз правну антропологију. Ако сагледамо данашње „процедуралне теорије правде“ углавном можемо говорити о два модела: први је уговорни модел (Џон Ролс) и модел дискурса (Јирген Хабермас). Овај уговорни модел представља ренесансу идеје „друштвеног уговора“ онако како су то приказали у својим делима Русо или Хобс. Ролс истиче да се норме могу универзализовати, и оне које су морално расуђене, преместити у једно фиктивно првобитно стање које искључује разлике у моћи, при чему се гарантује подједнака слобода за све, као и да оставља у незнању о позицијима које би појединац заузео у неком будућем поретку. У оваквом фиктивном првобитном стању уговорни партнери би морали да се споразумеју о следећем прво, о подједнаком праву на основне слободе; и друго, о преимућству слободе и правде пред способношћу учинка и животним стандардом. Хабермас истиче да истините односно исправне садржаје може да добије из процеса рационалне комуникације, при чему се код теоријског дискурса говори пре свега о истини емпиријских чињеница, а већ код практичног дискурса о исправности нормативних исказа. Овде се јавља проблем у објашњењу да ли се исправне норме могу представити као и истините чињенице при чему не сме се занемарити ни евидентност вредности која постоји на одговарајући начин као и евидентност посматрана. Хабермас темељно објашњава да „снага бољег аргумента“ се може објаснити једино

^{3 4 6} Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1973, 34.

формалним особинама дискурса при чему евидентност искуства продире споља у аргументацију. Сматрамо да у теорији дискурса или консензуса сви видљиви садржаји долазе из искуства, јер је готово немогуће добити их из форме, и овакав поступак подлеже у најмању руку самообмани. Свако ко доноси садржинске исказе о истини и правди, неминовно ће морати да укључи и могућности добијана чиненице на неким недоказаним претпоставкама. Сматрамо да је сасвим је погрешно да се прихвати теза да правни систем треба да буде заснован на сили и очевидности. Оно што недостаје очевидности правних правила допуњује се ауторитетом носиоцима законодавне власти. Дворкин своју теорију права назива „право као интегритету“^{3 4 7} и изграђује је на основу три теорије и то: правни позитивизам, естремни утилитаризам и природно- правна метафизика. Имајући у виду да при свакој револуцији се доводи не само до промене режима већ и промене носиоца власти, те се с правом поставља питање промене закона у циљу остваривања потпуне легитимности нове власти која испољавациљеве формирања и свој идеолошки карактер. Белгијска влада је 1919. године морала да укине посредно гласање (vote plural) и установи опште и једнако право гласа (један човек, један глас) и то мером која је очигледно кршила устав, али је она толико одговарала схватањима народа Белгије да је чак и ово нелегално дело владе није представљало никакав политички проблем и да се у овом случају легитимност чинила неоспорном „Оно што је без икакве везе са прошлошћу може се наметнути само силом, не умом. Из тога произилази да ново и старо не треба третирати на исти начин, прихватити их ако су очигледни, а одбацити у противном случају“^{3 4 8}. Некад јаки и довољни разлози не оправдавају промену већ је потребно оправдање за то. Терет доказивања увек пада на онога који жели да изврши промену утврђеног стања ствари. Сасвим је прихватљиво да та промена буде увек на рационалан начин, а не помоћу насиља која би у сваком случају допринела погоршању владавине права у држави. Вредности, норме и чиненице од које креће свака аргументација су свакако различити, али је потребно извршити избор и пронаћи оптималан избор како би политички систем преживео што мање потреса и наставио да функционише у складу са својим принципима на којима је заснован, јер „обавезујућа снага неког захтева упућеног човеку може проистећи само из његовог садржаја, из исправности, из истинитости онога што је

^{3 4 7} М. Турковић, *Предак, морал и људска права*, Институт за Европске студије, Београд, 2001, 70.

^{3 4 8} Х. Перлман, *Права, морал и филозофија*, ИП Култура Београд, 1983, 216.

захтевано^{3 4 9}. Када говоримо о политичкој правди морамо да крeнемо од потребних услова у којима се одређени правни и државни поредак развија и да ли је исти праведан. У том смислу крећемо од легитимности права и државе, и постављамо питање: Да ли право и држава треба да постоје?, имајући у виду да се овим механизмима ограничава слобода човека и примењује право у вршењу принуде. Филозофска пракса је издвојила два супростављена правца и то: Први, строги анархизам коју сваку владавину права сматра нелегитимном и други, правни и државни позитивизам коју сваку владавину права сматра легитимном. Први аргументативни образац за правду је модел сарадње^{3 5 0} који је прво примењен у Антици почев од Платона (*Politeia*, II, 369) па све до Аристотела (*Politik*, I 2). Представници овог модела сматрају да људи нису аутархични, већ да су упућени једни на друге. Као што су деца упућена на родитеље, тако и стара и изнемогла лица су упућена на издржавање од своје деце, при чему је потребно да сваки човек добије признање од другог човека, и да између њих постоји принцип узајамности који се одликује елементарном правдом. У тројаког односа: мушкарац и жена, родитељи и деца и господар и слуга ствара се основна ћелија друштва- породица, која у историји и развоја друштва већ дуги низ година дуго влада и поставља један образац понашања који је опште прихваћен од стране највећег броја чланова заједнице. Овим се испуњава основни задатак сваког члана заједнице, а то је пре свега преживљавање, а тек онда пријатан и безбедан живот. Други аргументативни образац за правду је модел сукоба (теорије уговора). Представници овог правца су почев од Томаса Хобса, Џон Лока, преко Жан Жак Русоа и Канта, сагласни су у тврдњи да је друштвени уговор један „мисаони експеримент, чији су циљеви легитимацијски“^{3 5 1}. Овај уговор има за предмет, не било које друштво, већ „грађанско друштво“ којо се састоји од политичког праговора при чему је битно да буду испуњени три аспекта уговора и то:^{3 5 2} Прво, сви учесници су слободни да могу слободно да уђу у правну и државну заједницу, где се прихвата само она принуда која је добровољно прихваћена. Оставља се утисак да не може да се сваком гарантује да му неће бити извршена неправда, и да ће неко бити жртвован за интересе других, већ да се поставе јасне границе и одвоји сваки покушај наметања било каквог решења. Суштина свега је да појединци извуку највише што могу, а

^{3 4 9} А. Кауфман, *Probleme* (нап 1), 14

^{3 5 0} Наведено према: О Хефе., *Правда филозофски увод*, 2001, 63.

^{3 5 1} Наведено према: О Хефе., *Правда филозофски увод*, 2001, 65.

^{3 5 2} *Ibid* 65.

притом да остваре „корист за свакога“; Друго, да би се оваква корист показала потребно је кренути од онога што представља њену супротност, а то је стање апсолутне анархије, или природно стање. Овде свако има „право на све“ али недостаје признање и обезбеђење, тако да ништа није потпуно заштићено, ни живот, ни тело, ни имовина. Осуђени смо на то да виша лица увек деле животни простор, тако да модел сарадње у сваком случају ствара добру подлогу за заједнички живот. Потребно је да се сви чланови заједнице одрекну свог права, а то је „право на све“ да би заузврат добили одговарајућу слободу. Кант схвата: „право људи“ као „божје око на земљи“^{3 5 3}; и Треће, након закључивања уговора потребно је да се исти поштују у складу са правним начелом „уговоре треба поштовати“ (*pacta sunt servanda*). Џон Ролс је извршио обнову уговорне теорије. Сматра да сваком појединцу припада неповредивост, која се ни под каквим условима не сме укинути, чак ни ако је у питању и интерес целе заједнице. У његовом делу „Теорија правде“ одређује два начела правде и то: правда као поштење и правда као размена. Служи се теоријом рационалног избора (теоријом одлучивања и теоријом игара). Према основној идеји рационалног избора покушава да извуче максималну вредност за личне интересе сваког појединца. Његова два начела правде гласе:^{3 5 4}; Прво, свако има једнако право на најобухватнији и укупни систем једнаких основних слобода којима се могућ за све; Друго, социјална и економска неједнакост морају уз ограничење које произлази из принципа праведне штедње, доносити највећу могућу корист онима којима се налазе у најнеповољнијем положају. Оба ова начела начелно оправдавају либералну и социјалну правну државу са тржишном привредом. Ролс заступа теорију о правди као размени свестан чинице да расподела мора бити са једне стране узајамна, а са друге стране да не постоји једнаки еквивалент у узимању и давању. Свестан је да поред економских параметара постоје и идеолошки као што су безбедност, моћ, признање са циљем остваривања самог себе као појединца у заједници. Наглашава и издваја трансцеденталну размену која се карактерише узајамним одустајањем од примене и употребе силе, и усмерава појединце да искористе сва правила која су донета у корист целе заједнице, али и усмерена према сваком појединцу понаособ. Сматрамо да ова уговорна теорија мора да служи свим грађанима, да представља одређену службу која ће заштитити њихове појединачне интересе и избећи могућност да појединци ван система

^{3 5 3} Vorlesung über Pädagogik, 490

^{3 5 4} Наведено према: О Хефе., *Правда филозофски увод*, 2001, 68

ре шавају у своје проблеме тиме што ће „ствари узимати у своје руке да праведно ре шавају, мимо институција државе“. Ако знамо да је сваки човек са једне стране ранив, а са друге стране способан да изврши неко насиље, онда он постаје или жртва или извршилац насиља. Није довољно да се свако одрекне насиља већ је потребно да слобода буде свеобухватна и доступна свима у заједници. Ако свако сваком у друштву допусти да упражњава религију коју жели, онда и свако од њих има право да упражњава своју религију. Потребно је да сваки члан признаје права једни другима, али зато држава има један супсидијаран карактер, а то је да за сва права појединаца гарантује. Према Америчком правнику Веслију Хохвелду^{3 5 5} који је поставио анализу различитих значења тврђом да Р има право на Q при чему се ограничио само на легална права. Уочио је четири значења и то: Прво, проста слобода; Друго, захтев; Треће, моћ, и Четврто, имунитет. Ова значења се данас третирају као основни елементи појединачних права. Постоје две концепције индивидуалних права, а које се односе из међу дужности и носиоца права^{3 5 6}. Прва је „Изборна теорија права“ (*Choice theory*) коју је изложио Харт у чланку „Да ли постоје природна права“, и Друга је „Интересна теорија“ која потиче од Бенгамових анализа, а развили су је, између осталих, Џозеф Раз и Нил МекКормик. Код изборне теорије индивидуа Q има дужност да нешто учини, а индивидуа Р је у позицији да контролише ту дужност у смислу да може разрешити Q од конкретне дужности. Код интересне теорије индивидуа Р има право ако Q има дужност да (не) уради неки чин који је у Р-овом интересу. Карактеристично је напоменути да није сваки интерес сам по себи право. Дворкинова теорија спада у категорију Интересне теорије, где каже^{3 5 7} да је политичко право заправо „индивидуирана политичка сврха“ и наглашава да сваки^{3 5 8} „појединац има право на неку могућност, ресурс или слободу ако су они у прилог политичких одлука за које је вероватно да ће унапредити или заштитити стање ствари у коме он ужива право, чак и када то не служи ниједној другој политичкој сврси, а тиме се штети неким другим политичким сврхама, и против те одлуке је уколико ће она уназадити или угрозити то стање ствари, чак и када се тиме унапређује нека друга политичка сврха“.

^{3 5 5} В. Хохвелд, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, (New Haven and London: Yale University Press, 1919), 36.

^{3 5 6} Наведено према: М. Турковић, *Поредок, морал и људска права*, Институт за Европске студије, Београд, 2001, 81.

^{3 5 7} *Ibid* 82.

^{3 5 8} Погледати: С. Ларенс., *The Moral Foundation of Rights*, Clarendon Press-Oxford 1990, 36-64.

Сматрамо да Дворкина очигледно окупира питање појединачних права у систему укупних друштвених тековина и инсистира на плурализму могућих оправдавања. Није за нега битно да ли је оправдавање истинито све док оне обезбеђују ону улогу појединачних права у правној, моралној и политичкој теорији и до које му је највише стало. Што се тиче самог права заступа став да је право заправо део укупне друштвене онтологије имајући у виду друштвену реалност, која се не може тек тако одвојити од осталих облика друштвеног и политичког живота у друштву. Морамо бити свесни да не постоји друштво које нема сукоб морала. Најчешће постоје два сукоба морала и то^{3 5 9}: први статички и други динамички. Статички се најчешће јављају тамо, где већ постоје сукоби морала који већ дуго трају. Динамички сукоби настају као промена код појединих морала (два морала која нису била у сукобу, одједном долазе у сукоб, јер се један од њих мења). Чак и у случају да се један морал разбије у два морала, онда се јавља један стари и други нови, који се најчешће онда сукобљавају. Овде се редовно јавља ситуација да појединац не зна како да поступи, имајући у виду своје морално обавезивање и бригу савести. Његово „ја“ захтева поштовање моралне дужности, а друго му се опире, јер морална свест одобрава само један став. Шта је морално исправно да појединац уради, уколико прекрши морално јединство, остаје на њему дилема да ли је поступио исправно. Моралног јединства нема, уколико се јавља сукоб морала, чији су ставови по правилу противречни. Сукоб морала се завршава тако што један морал преовладава над другим моралом, при чему морал који губи бива потпуно уништен и потиснут. Мгућа је ситуација када се дође до компромиса, при чему се ствара нов заједнички морал који се усклађује и прихвата принципе обадва морала. Као резултат заједничког морала стварају се некад и позитивни резултати који доприносе бољој ситуацији у друштву и стишавају нагомилане тензије које се јављају из међу група. Али поред позитивних резултата најчешће се појављују и рђаве последице који се неминовно појављује у току сукоба морала и то у два вида: прво, друштво је потресено сукобом и друштвени процеси су успорени, не постоји успешност и динамика која је предвиђена, уводе се крајње непопуларне мере које доводе до снижавања куповне моћи свих припадника, како би се систем сачувао од пропадања, друго, појединци се колебају у испуњавању својих дужности, тако да није ретка ситуација да се појединци приклањају

^{3 5 9} Наведено према: Р. Лукић, *Социологија морала*, 1982, 149.

једном моралу, а час другом моралу, што се свакако негативно одражава на само функционисање друштва и друштвених односа, на којима почивају све одлуке које систем са собом носи. Да би се добило коначно решење, потребно је да сваки појединац представља јаку моралну личност, са нормалним моралним животом, којим ће благовремено самостално проценити вредност или норму и формирати јединствени морални систем. Само јединствене, целовите, усклађене и уравнотежене личности могу да се изборе са могућностима избора моралних вредности које постоје у друштву. Уколико је више појединаца, лакше се остварује процес формирања и одлучивања на основу моралних вредности које друштво поседује. Насупрот овоме, постоји и морално безаконје где не постоји закон нити морална норма која треба да уређује поједине односе у друштву. Морално безаконје је негативно друштвено стање, где не постоји морал. Диркем је ово објаснио у својим делима „Пдела друштвеног рада“ и „Самоубиство“, где наводи да се ова аномалија јавља најчешће у рату, привредним кризама и другим ситуацијама где долази до великих друштвених промена. Онда се прво манифестује слабљење друштвене контроле, кидају се и пуцају друштвене стеге, при чему се појединац ослобађа свих ранијих забрана које је прокламовао морал. У том случају нестају идеали, настаје усамљеност, отуђеност, и живот као такав губи смисао. Према Роберту Мертону^{3 6 0} „морално безаконје је унутрашња противречност датог моралног система позитивног морала, а не непостојање морала“. По њему ово стање постоји када друштво поставља одређене вредности где сви чланови друштва треба да теже, при чему не располажу допуштеним средствима да то и реализују. (Пример: богатство је таква вредност, али не ма довољно средстава да свако ко жели да буде богат, то и оствари. У том случају појединци покушавају недопуштеним средствима да се домогну богатства и онда се одступа од морала и ствара се криминалитет). После безаконја којим представља моралну кризу, долази до оздрављења и јачања морала. Сматрамо да не постоји друштво без морала. У ситуацији када не постоји морал, онда се он појављује уствари у току преображаја. Последице безаконја су тешке и сложене по свако друштво. Повећани број самоубиства, јачање криминалитета, растурање породице као основне ћелије друштва, стварају ситуацију у којој су друштвени односи јако поремећени и где се мора водити једна дуга и исцрпљујућа борба, како би се победиле све аномалије које настају у друштву. Овде је опстанак целог

^{3 6 0} Наведено према: Р. Мертон, *Social theory and social structure*, 185-214.

друштва у питању, зато се морају одредити јасни циљеви борбе, где у сваком случају морал игра одлучујућу улогу у очувању свих вредности које он са собом носи и поставља. Утолико више сваки појединац мора да схвати своје место и улогу у друштву као субјекат без кога је немогуће реализовати функционалну и организацијску структуру у самом друштвеном систему. Да би појединац учествовао у стварању морала постоје два услова^{3 6 1} и то: прво, већа способност и дар, и друго, погодне прилике. Није довољно да је појединац способан и да има дар, јер без испуњавања овог другог услова, не може да се оствари ни први, без пружене адекватне прилике које треба да настане у друштву и покрене иницијални фитиљ који је онда незаустављив на све друштвене промене. У стварању морала се дешавају две врсте промена и то: прво, у додавању нових моралних норми и друго, у мењању и преиначавању постојећег морала. Овде се јављају две скупине и то: прва, они који су активисти и друга; то је маса. Два су начина ширења морала: активан и пасиван. Пасиван начин настаје у додир са скупином ширитељем, када долазе одређени чланови скупине усвајача, који усвоје или за који и само сматрају да треба да усвоји њихова скупина. Пасивни субјекти се понашају као предлагачи. Активни субјекти најпре упознају чланове скупине са својим моралом, затим их убеђују у њихове предности, проналазе људе који усвајају и даље примењују, као и даље приповедају у сопственој скупини. Поставља се логично питање: Ко дефинише општи интерес? и како ће појединац знати шта је стварно у општем интересу? У строго централизованом друштву, појединац је суочен са јединственим државно-партијским апаратом који претендује да говори у име целог друштва, и овде је став појединца готово занемарен и не представља никакву снагу за било какво одлучивање. У децентрализованом друштву где постоје одређене иницијативе, такмичена и релативна слобода према отпору централним органима власти, сваки појединац је суочен са низом центара моћи почев од локалних па све до федералних органа. Ови центри се по обичају више или мање разилазе у својим ставовима и доста се често јављају сукоби између њих. Проблем је што се друштвени интерес не може решити простим прихватањем или одбацивањем званичне линије централних тела. У том контексту појединац је тај који мора да пронађе и схвати шта је друштвени интерес, јер без тог схватања он није у стању ни да одлучи шта би било морално подржати или му се супроставити. Ове моралне дилеме остају перманентно нерешене до данашњег дана.

^{3 6 1} Наведено према: Р. Лукић, *Социологија морала*, 1982, 173.

Посебан проблем јесте помирења циља „владавине народа“ са стварним управљањем мањине. Овде се увек мисли на „владавину елите“ чију тезу је заступао и Русо са констатацијом да је владавина елите „нужно неодговорна“, и да је истински избор између алтернатива немогућ. Демократија је зато и смишљена да обмане масе којима и могу да имају неки утицај на управљање. Према елитизму Гаетана Москина где се^{3 6 2} „елита састоји од два слоја, вишег слоја вођа којима контролишу државну машинерију и другог слоја обучених администратора и технократа“. Што се тиче саме политике, морамо да се упустимо на принципе како би се оправдала политика која је на такав начин заснована. Сигурно је да у самој платформи и циљевима неминовно мора доћи до одређених неслагања између појединих интересних група. У самом разрешењу спорова мора се водити рачуна о неком основном интересу, преко кога се испољавају поједини интереси којима и су важни за саму интересну групу. Спорови којима и су истински нерешиви, и на нивоу крајњих принципа не могу се решити тако лако, из разлога што не постоји ништа на шта се могу упутити. Самјуел Хантингтон је познат по чувеном делу којима и носи назив „Трећи талас“, а у периодизацији и развоја демократије Клауса Офеа се говори о „Четвртом таласу“. Према Дејвиду Хелду, овај процес демократизације ће се завршити у некој врсти „космополитске демократије“ односно такве демократије која ће бити систем светског карактера^{3 6 3}. Самјуел Хантингтон као један од водећих политиколога данашњице пише о „сукобу цивилизације“ и о идеолошком сукобу између комунизма и капитализма, као и о хладноратовској подели између истока и запада, сматра да „преовладава идентитет којима и значи у односу на сукоб. Тај идентитет је готово увек одређен вером“^{3 6 4}. Познат је по својој изјави да је „Ватикан прогласио Хрватску „бедемом западног хришћанства“ и похитао са дипломатским признањем пре Европске уније. За разлику од Хантингтона, Кејт Неш закључује да се на овакав концепт демократије „оставља врло мало простора за разматрање процеса на основу којима и би елементи могли бити прихваћени, модификовани, негирани или одбачени“^{3 6 5}. Алексис Токвил јавно се декларише према својој крилатици „кад, дакле, видим да се право и могућност да све чини признаје било којој сили, звала се она народ или краљ, демократија или аристократија, вршила се она у монархији или

^{3 6 2} Наведено према: Н.Бери, *Увод у модерну политичку теорију*, 2007, 342.

^{3 6 3} Наведено према: Д.Хелд, *Демократија и глобални поредак*, Филип Вишњић, Београд, 1997, 79.

^{3 6 4} С.Хантингтон, *Сукоб цивилизација и преустрој светског поретка*, Ивори, Загреб, 1998, 329.

^{3 6 5} К.Неш, *Савремена политичка социологија*, Службени гласник, Београд, 289.

републици, кажем ту је клица тираније, и идем да живим под другим законима^{3 6 6}. У свету се јавља повезаност између материјалног богатства и демократског поретка. Најразвијеније земље света као што су САД, Велика Британија, Француска и друге, представљају не само колевке модерне демократије, већ су оне и савремени модерни протагонисти на основу историјског паралелизма који се јавља између развоја тржишне економије и политичке демократије. Данас постоје богате земље које нису демократије већ представљају ауторитарне режиме, али су ово оствариле на основу природних ресурса (нафте) попут Саудијске Арабије, Катра који су сачувале елементе тржишне економије. Свака држава која држи до демократије и себе назива демократском, мора да истовремено развија и тржишну привреду, која подразумева кретање људи, робе, услуге, капитала, информација и иницијативу за пословно предузетништво, као и отворено друштво. На овим принципима се одвија и демократски изборни циклус где се сваком бирачу нуде програми политичких партија, слично када произвођачи нуде потрошачима пласман робе и услуге. Код Роберта Дала^{3 6 7} се јавља проблем остварења идеалне демократије у томе што сматра да су избори за разлику од тржишне утакмице само „периодични“, па гласач никада не може имати савршену информацију. Ако желимо да одредимо однос између благостања и демократије можемо видети статистичке податке до којих је дошао амерички политиколог Мартин Сејмор Липсет средином прошлог века, који је утврдио да је просечан доходак по становнику од 500 долара доња граница применљивости демократије. Према Адаму Прзеворском данас би просечан доходак требао да буде четири пута већи у применљивости демократије, имајући у виду однос потрошачке корпе и бруто друштвени производ који се статистички израчунава према свим показатељима. Ђовани Сартори наглашава да „колико више нека демократија рачуна на благостање и усмерена је на његову расподелу, толико захтева и економију у расту, односно тарту која расте и омогућава све већу поделу“^{3 6 8}. У свету постоје велике социјалне разлике становништва, где се и интереси између појединих интересних група веома разликују и успостављене дијалога је готово немогуће због подељених ставова који су готово непомирљиви и не доводе до компромисног решења. Теоретичари демократије за развој, стабилност и

^{3 6 6} А Токвил, *О демократији у Америци*, Издавачка књига Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2002, 220.

^{3 6 7} Р. Дал, *A Preface to Democratic Theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 1956, 73.

^{3 6 8} Ђ Сартори, *Демократија има је то?*, 2001, 252.

трајност демократије све више наглашавају значај политичке културе. Она формира код сваког човека одређен образац понашања у друштву имајући у виду историјске вредности, ставове, норме, обичаје, животне стилове. Процес политичке социјализације оставља дубоке корене на развој демократије и вредности којима се јављају у одређеној временској дистанци. Слободарске традиције стварају подлогу за надоградњу демократских искустава и начела. Под политичким претпоставкама демократије се сматра: 1. демократизација државе и политике, 2. афирмација цивилног друштва и његових актера, 3. правна држава и владавина права, 4. подела власти и контрола њених носиоца, 5. политички плурализам и одговарајући облици изборног система, 6. институционализација јавности и независност медија. О демократији данас можемо да говоримо на четири нивоа и то: 1. државном 2. политичком 3. неполитичком и 4. индивидуалном. Уколико нека политичка странка жели да буде демократска, она мора да има демократске програмске циљеве којима се остварују у непосредном интеракцији на релацији чланство-руководство. Све важније одлуке се доносе преко страначких органа на којима се увек може изложити став који не мора увек да буде прихваћен од већине. Потребно је спровести партијску критику која не треба да се завршава реваншизмом већ она треба да укаже на неке пропусте и исправи ако је нешто погрешно постављено. За разлику од оваквих партија постоје аутократске или лидерске партије које доносе одлуке искључиво преко лидера партије који без поговора „наређује“ шта ће се у датим околностима радити без питања и мишљења својих чланова и симпатизера. Овде се промовишу недемократски односи који морају негативно да се одраже на стање у политичкој странци. Увек се јављају незадовољни чланови који сматрају да им је ускраћено демократско право на изношење пуне истине и гласање за предлог који треба да усвоје страначки органи. У овим околностима странка се цепа на фракције и струје тако да се демократски капацитет умањује тиме што најбољи чланови по правилу напуштају странку јер схватају да је сваки даљи преговор сувишан и не доводи до неког компромисног решења. У неполитичким организацијама (кућни савет, планинарско друштво) поред чланова, постоји неко извршно тело као што је председник или секретар који желе да приграбе „малу власт“ само за себе, пре свега због незаинтересованости и неактивности самих чланова, при чему се доносе одлуке које су сконцентрисане у рукама само једне личности. Увек „праве демократе“ можемо препознати по томе што су увек спремни на компромис, договор, на попуштање и чинење уступака у циљу развијања

солидарности међу члановима. Демократском социјализацијом пре свега у породици и школи негујемо културу дијалога, компромиса кој и у догледно време може позитивно да утиче на развој демократских промена у реалном времену. Уводећи предмет „Грађанско васпитање“ у школама, млади кроз учење добијају задатак да развијају следеће компоненте кој и увелико доприносе демократском капацитету, а то су: аксиолошки, когнитивни и мотивациони елементат. Код аксиолошког елемента јавља се вредносно одређење за формирање демократске личности, код когнитивног елемента долази се до упознавања са теоријом и праксом демократије у историјском и савременом добу, и мотивационог елемента кој и укључује вољу као важан сегмент у развијању свих вредности кој е доноси демократија. Динсбир Јинжи тврди да је коначан циљ демократије утемељење једне „традиције ненасиља, способности прилагођавања, склоности ка опрезности и спремности за компромис“³⁶⁹. Ђованиј у Сарторију „буквално схваћена демократија може да буде само друштво без државе и, подразумева се, без сурогата или еквивалента државе“³⁷⁰. Ако се вратимо у историју и погледамо како је изгледала демократија у античкој старој Грчкој, можемо видети да су из појма слободни грађани искључени сви робови, жене, деца и странци, јер су сви кој и су рођени изван полиса сматрани варварима. У демократији је уживала сва права једино мањина грађана полиса, док је већина становништва била обесправљена и без икакве владавине права. Поставља се логично питање: да ли је ситуација данас боља са модерним приступом демократије? Ако узмемо представничку демократију, видимо да народ бира мањину кој а влада у његово име, а не влада сам, што би подразумевало непосредну и директну владавину, чак ни формално право да бирају представнике или сами буду бирани немају сви грађани. У Британији колевки модерне демократије, жене су добиле право гласа тек 1928. године, док су црнци у САД право гласа добили 1960. године. Делује невероватно, али су жене у Швајцарској добиле право гласа тек 1971. године. Овде морамо да узмемо и старосни критеријум кој и је за разлику од земље крајње релативан. Код нас се пунолетство признаје са 18 година, али у Ирану девојке и младићи већ са 15 година имају право да бирају шефа државе. У многим земљама пунолетство се признаје са 21 годином живота. Да ли је старосни критеријум кој и смо ми

³⁶⁹ Џ Динсбир, *Сањарење о Европи*, Дечије новине, Горњи Милановац 1991, 99.

³⁷⁰ Ђ Сартори, *Демократија шта је то?*, 2001, 101.

изабрали правичаџ, имајући у виду да седамнаестогодишњаци немају право да се баве политиком и да бирају, а годину дана старији и имају сва изборна права која су им Законом прописана. Ако од укупног броја становника одуземо жене, старије малолетнике, најстарије преко 80 година, и људе који нису регулисали своје држављанство, па још додамо имовински цензус који је такође дуго примењиваџ, можемо закључити да модерна демократија искључује више од половине популације. Ако цитирамо Абрахама Линколна који је рекао да је „демократија владавина народа, од народа и за народ“. Сматрамо да народ само делимично непосредно учествује и то углавном на локалном нивоу, а да део власти делегира преко својих изабраних представника који не доносе одлуке у интересу народа, и не питајући га шта народ заправо мисли. Све је ово данашња демократија иако у њој има онај мање „самовладавине народа“ и владавине права. Она као таква је увек била, јесте и биће више нормативни идеал него политичка реалност. У демократији не влада народ, а тешко је потврдити да влада већина. Неминовно се поставља питање у чему је уопште предност владавине већине над мањином? Сматрамо да у току развоја историје цивилизације и културе, као и револуционарне продоре у науци и уметности, по правилу су правили појединци или мале групе људи, а никако масе које су чиниле просту већину. Сартори наводи да „гомила састављена од хиљаде људи одбрава акламацијом предлоге које би та иста гомила, подељена у мале групе, обила“^{3 7 1}. Сократа је на смрт осудила демократија зато што је својим критичким идејама „покварио“ Агинску омладину. Ђордано Бруно је због свог научног открића и речима „да се земља ипак окреће“ спалила инквизицијом, јер се то тада противило владајућим уверењима, уз одушевљене масе која се окупила око ломаче. Све што је ново и револуционарно изазива страх и отпор, а слава долази накнадно и постхумно. Нобелову награду по правилу добијају појединци за велика остварена у науци, уметности и за остварена индивидуална дела. У Историјском развоју велике политичке партије и покрете су започинили појединци или неколико истомишљеника. Тек кад партија или покрет дође на власт, онда и њена идеологија постане владајућа. Није симболика али фашизам везујемо за Мусолинија Бенита и Хитлера Адолфа, болшевизам за Љенина Владимира и Стаљина Јосифа, еврокомунизам за Енрика Берлингера и Сантјага Карила, самоуправни социјализам за Тита и Кардеља,

^{3 7 1} Ђ Сартори, *Демократија шта је то?*, 2001, 143.

неолиберализам за Роналда Регана и Маргарет Тачерову. Алексис Токвил^{3 7 2} реално поставља питање: „шта је већина узето скупно, ако не исто што појединац који и има схватана, а најчешће и интересе супротно једном појединцу кога зовемо мањином“. Он сматра да „ако човек располаже свемоћи који може злоупотребити против својих противника, зашто не признајете то исто и за већину“. Норберто Бобио наглашава да је терор већине „опасност која прети демократији као поступном провођењу у дело егалитарног идеала која на крају завршава деспотизмом“^{3 7 3}. Сартори наглашава да „демократија не даје сву власт никоме, а распоређује је искључиво на мањине и већине које се претачу једна у другу баш по већинском принципу (правилу)“^{3 7 4}. Критичари атинске демократије се слажу у једном да је боља владавина закона него владавина људи. Кант сматра да „устав који би гарантовао највећу људску слободу путем закона који би чинили да слобода сваког појединца може постојати заједно са слободом свих других људи представља једну нужну идеју од које се мора поћи“^{3 7 5}. Сама владавина закона поседује у себи један квалитет који владавина људи не поседује, а то је правда. Токвил наглашава да „постоји један општи закон, који је створила или бар усвојила не само већина овог или оног народа, него већина свих људи. Тај закон је правда. Правда чини, дакле, границу права сваког народа“^{3 7 6}. Платон сматра да у „држави где закон зависи од власти управљача и где он сам нема снагу, ја видим да је спремна на пропаст“^{3 7 7}. Аристотел закључује да „закон је, дакле, без страсти, а свака људска душа, напротив, мора да их има“^{3 7 8}. Перикле је као политички стручњак само потврдио релативизацију демократије у прилог законодавства: „сви су способни да процењују законе, али само неки да их стварају“. Оно у чему су стари Атињани остали непревазиђени јесте интензитет и котинуитет политичког ангажовања свих одраслих мушкараца рођених у полису који нису били робови „Атинска демократија почивала је и на дубоко усађеним и негованим осећањима јавне дужности. Због тога су највећа достигнућа атинске демократије била дела у којима се потврђује одговорност грађана према демократској републици“^{3 7 9}. Политички

^{3 7 2} А Токвил, *О демократији у Америци*, 2002, 219.

^{3 7 3} Н Бобио, *Либерализам и демократија*, Њви Либер, Загреб, 1992, 66.

^{3 7 4} Ђ Сартори, *Демократија шта је то?*, 2001, 146.

^{3 7 5} Наведено према: Д Хелд, *Демократија и глобални поредак*, Филип Вишњић, Београд, 1997, 257.

^{3 7 6} А Токвил, *О демократији у Америци*, 2002, 220.

^{3 7 7} Платон, *Закони*, БИГЗ, Београд, 1971, 145, 715d.

^{3 7 8} Аристотел, *Политика*, Култура, Београд, 1970, 104, 1268b.

^{3 7 9} М Матић, П Педунавац, *Политички систем* ФПЦ Београд, 1998, 292.

пасиван или апстинент могао је да буде само неко ко је изнад човека, а то су били олимпијски богови, или испод нивоа човека, а то су били робови. Слободни грађани који би одлучили да се искључе из активности скупштине на агори или тргу, били би изложени општем презиру и сматрани су идиотима (*idiotes*). Грађани су живели за политику, при чему је политика за њих представљала основни смисао и садржај њихових живота. У појединим аспектима атинска демократија се сматра непревазиђеним узором, али је на свом историјском почетку показала и неке слабости, тиме што је промовисала просечност и укључивала све и свакога. Мале образовна и искусна већина водила је нижем нивоу дискусије и утицала је на сам квалитет одлука. Њорберто Бобио јасно закључује: „Ништа толико не прети да убије демократију као претеривање са демократијом“³⁸⁰.

³⁸⁰ Н.Бобио, *Будућност демократије*, Филип Вишњић, Београд, 1990, 24.

Закључак

Свака држава мора да гарантује за владавину права и то не само на основу донетих закона већ и из саме природе државе која организује заједнички живот свих грађана у замену за сигурност и благостање које су им потребни у остваривању владавине права. Позитивисти сматрају да „и најгори закон ако је коректно донет треба да важи за разлику од присталица природног права који тврде, да ниједан формално коректан закон не треба да важи, уколико није морално добар“^{3 8 1}. Одговорност државе у области владавине права има своје конкретне облике и то као обавезу државе да поштује владавину права и да их не руши како својим активностима тако и законима. Држава мора појединцу обезбедити поштовање свих права посебно приликом обраћања судовима од стране појединаца, посебно право на правично суђење и на једнаки третман свих појединаца у држави. Држава у остварењу владавине права мора предузимати активне мере и циљу исправљања повреда која су наступила немарним односом државе и њених институција, јер, владавина права означава постојање јавног поретка која делује помоћу различитих средстава и канала правног заповедања^{3 8 2}. Сматрамо да право на живот не подразумева да њени органи самовољно лишавају људе живота, јер је држава та која мора да предузима низ мера да би свим људима омогућила да могу да уживају у гарантованој владавини права и слободи. Приликом стварања услова за уживања владавине права држава мора да створи и услове за културу владавине права. То подразумева понашање сваког појединца које треба да буде толерантно према свима у друштву, у циљу остваривања пуне сарадње и слободе личности без презира и мржње према другим људима. Моралне вредности су и те како важне у самом настанку људских права. Оне су историјски обележене и без њиховог разумевања не можемо на правилан начин да схватимо сам појам људских права. Ове вредности подразумевају константност у протоку времена, али то не значи да оне нису променљиве категорије, и да, ако су важиле у једном времену сигурно ће важити и у другом времену. Веома је важно природно право које је дато сваком човеку и које је садржано у самој структури људског постојања. Без постављања одређених сублимата и остварења основних услова нема напретка у развоју личности сваког човека. Моралност извире из психичког

^{3 8 1} Наведено према: Л Фулер, *Моралност права*, Мирго арт, Београд, 2001, 13.

^{3 8 2} Наведено према: Д Фридман, *Law and Change*, 1951, 281.

доживљаја и схватања природе људског друштва. Фулер разликује две врсте морала^{3 8 3} и то: „морал дужности“ и „морал тежње“ где морал тежње полази од врха људског остварења, а морал дужности са дна. Наводи осам нужних захтева од којих зависи постојање и остваривање законитости у сваком правном систему и то су: опшгост, обнародовање, забрана злоупотребе повратне правне снаге, јасност, непротивречност, остваривост, постојаност правних правила и сагласност између проглашених правила и начина на који се она примењују. Скуп свих ових осам захтева по Фулеру се означавају изразом „унутрашња моралност права“. Поред унутрашње моралности права постоји и по њему и „спољашња моралност права“ која је везана за предмет законодавчеве делатности. Сматрамо да људско достојанство није једини циљ коме тежи унутрашња моралност права, и да увек постоји сукоб између унутрашње и спољашње моралности права. Овај сукоб постоји и унутар саме, унутрашње моралности права, који најчешће настаје због честих измена закона и промене конкретних околности, које би морале да одговоре по свих осам захтева унутрашње моралности, где је веома тешко подвући јасну границу између употребе и злоупотребе права. Уколико би се напустили принципи у унутрашњој моралности права, дошло би до противљења самог достојанства, које сваког човека производи у биће слободе. Наслеђеност моралних компонената се показује у току целовитог развоја личности. Највећа вредност код човека је морално добро који достиже сам врх уживања и задовољства учиненим у животу. То унутрашње задовољство је осећај који се тешко може објаснити и дефинисати, а представља највеће достигнуће које сваког човека одваја у развоју личности. За људе који су достигли овај ниво нема препрека ни потешкоћа са којим не могу да се изборе у најразличитијим ситуацијама који намеће живот. Свест о закону делана и потчињавању одређених принципа је увек вођен неким интересом, јер требање је заправо хтење, које мора да важи за сва умна бића. Посебно се мора уважити аутономија воље, јер без тог елемента не бисмо могли да правилно сагледамо реалност и објективну нужност око себе. Само опште важење максиме неког закона, представља ограничавајући услов, где остварујемо неку своју личну вредност, јер „лично својство не носи са собом апсолутно никакав интерес за извесно стање“^{3 8 4}. Стојимо на становишту да лично својство нам пружа могућност да остваримо одређени интерес,

^{3 8 3} Наведено према: Л Фулер, *Моралност права*, 2001, 11

^{3 8 4} И Кант., *Заснивање метафизике морала*, БИГЗ, Београд, 1981, 102.

како би сам ум требао да оствари расподелу, са циљем остваривања среће. Човек мора да се осећа слободним у делању, ослобођен свих емпиријских интереса, јер „једино у својој личности која нам надокнађује сав губитак онога, што на њему прибавља неку вредност“³⁸⁵. Сматрамо да сваки човек у себи поседује моћ којом се разликује од свих других људи, ствари и предмета којима га окружују, и та моћ јесте ум који се налази изнад разума. Разум без употребе чулности не би могао ништа да реализује, док ум под идејама превазилази све оно што му чулност дотура, и оно што је најважније, одваја чулни свет од света разума. Човек увек посматра себе тиме што је свестан да претходно припада чулном свету, а тек након тога да припада интелегентном бићу који носи свој основ у самом уму. Сматрамо да сваки човек треба да поступа према својој вољи тако да „максима“³⁸⁶ његовог деловања постане општи природни закон. Знамо да све максиме имају три елемента и то: прво, форму, која се састоји од општости и која би важила за све опште природне законе; друго, од материје чија сврха мора да служи сама себи, уз ограничавајући услов релативних и произвољних сврха; и треће, да све максиме у основи законодавства треба да се слажу са царством природе. Знамо да је закон један објективан принцип који важи за све појединце, и да представља, начело, по којем сваки субјект „*треба да дела*“, и као такав да представља један императив у друштву. Субјективна начела радни се увек морају схватити тако, да важе и објективно, тј. да могу послужити за опште законодавство. Воља је способност сваког појединца да самостално одлучује о томе, да ли ће своје деловање, приказати као општи закон, имајући у виду сврху и средства за остваривање деловања која настају као производ људског ума. Апсолутна добра као производ људског ума су таква која не могу бити зла, чија се максима увек претвара у општи закон и која никада не могу да противуречи сама себи. Овим се појам моралности своди на идеју слободе коју претпостављамо, и ако узмемо да сва људска бића поседују свест и вољу о каузалитету у погледу радње, а знамо да слобода представља, особину каузалитета по којој може да се дела независно од узрока којима одређују. Појам слободе постаје садржајнији и плоднији, јер „слобода у односу на унутрашње законодавство ума, у ствари је једина моћ; могућност

³⁸⁵ Ibid 102

³⁸⁶ Ibid 62 где је: „Максима субјективни принцип деловања и мора да се разликује од објективног принципа, од практичног закона. Максима садржи практично правило које ум одређује сходно условима субјекта, дакле представља начело по којем субјект дела“.

да се од не скрене је немоћ^{3 8 7}. Ако каузализет са собом носи појам закона, онда слобода воље може да буде постављена до аутономије, где је она закон сама себи. За свако законодавство потребне су две ствари и то^{3 8 8}: „прво, закон који радњу која треба да се догоди објективно представља као нужну, тј. која радњу чини дужношћу, и друго, побуда која разлог одређена самовоље за ту радњу субјективно повезује са представом закона“. Сматрамо да идеја дужности припада етици, али и да су многе садржане и изван етике и налазе своје место у законодавству. Етика нас само учи да је сама идеја дужности довољна за побуду, а ако изостане побуда онда наступа принуда преко законодавства. Дужност је она радња на којој је неко обавезан, а радња која није забрањена просто је допуштена, јер у погледу не постоји никакав закон који ограничава њену слободу и „морална личност није, ништа друго до слобода једног умног бића под моралним законима, да особа није потчињена никаквим другим законима, до онима које дама себи даје“^{3 8 9}. Да би донели правилан суд о ономе шта је рђаво у људском понашању, треба да се зна шта је савршено добро и „свака радња треба да се цени у светлу свог доприноса савршеном животу“^{3 9 0}. Сматрамо да ако пред собом имамо слику идеалног људског понашања, не можемо да поставимо стандарде за остваривање нових путева људских способности, јер моралност тежњи представља основ за целокупну моралност. Моралност дужности неминовно мора да угради стандарде који су позајмљени из моралности тежње, јер не постоји јасна граница између њих. Граница сагласности постоји у питању шта је рђаво, али не постоји потпуна сагласност по питању шта је савршено добро. Поред људског достојанства, јавља се и правда која сублимира све особине које настају у људској природи. У животу срећа је веома важна приликом постављања и остваривања циљева од стране људи који живе у заједници. Огроман значај ове теме повезан је са два највећа проблема на шег времена, а то су демократија и мир. Признавање и заштита владавине права у основи су у доношењу демократског Устава, који би једнако третирао све грађане без обзира на расу, пол, и верску припадност свих грађана у држави. Мир је најважнији и услов за заштиту владавине права у појединим државама као и у међународном систему. Идеал вечног мира може се достићи једино прогресивном демократизацијом међународног система и да се та

^{3 8 7} И Канг., *Мета физика морала*, 1993, 28.

^{3 8 8} Ibid, 20.

^{3 8 9} И Канг., *Мета физика морала*, 1993, 25.

^{3 9 0} Л Фулер., *Моралност права*, 2001, 25.

демократизација не може одвојити од постепене и ефективније заштите владавине права изнад нивоа појединачних држава. Без признатих и ефективно заштићене владавине права нема демократије, без демократије нема минималних услова за мирно решавање сукоба које избијају између појединаца, група и држава. Увек је актуелан политички однос који представља комбинацију моћи и слободе. Што је већа моћ једног ова два елемента, мања је слобода другог и обрнуто. Борба за права је за противника имала прво верску, затим политичку и на крају економску моћ. Данашњи свет је одређен и суштински функционише кроз идеју о праву и правди. У владину права се убрајају основне вредности савремене цивилизације и она постају предмет опште бриге и међународне одговорности. Њихова заштита има универзални карактер и не може се заштитити искључиво границама суверених права држава. Кроз демократизацију друштва огледа се и поштовање најважнијих права, као и степен заштите сваког појединца коме се гарантује сва уставна и законска права у држави. Енглески лорд Ектон (Act on) је изрекао мисао: „Власт квари, али апсолутна власт квари апсолутно”^{3 9 1} „Право је она стварност чија је смисао да служи правној вредности, идеји права”^{3 9 2}. Идеја права не може бити ништа друго него правда. Знамо да је праведно уједно и истинито, добро, лепо и да представља вредност која се не може извести ни из какве друге вредности. Човек може пасти у искушење да у правди види само један појавни облик – морално добро. Правда у ствари то и јесте, уколико се посматра као људска особина тј. врлина. У субјективном смислу се она дефинише као духовна настројеност која је усмерена на објективну правду, као рецимо истинитост на истину. Овде је само реч о тој објективној правди. Она као објекат свог вредновања узима сасвим други предмет, а не онај на којој је усмерен морални вредносни суд – морално добро је увек само неки човек, нека људска воља, или неки човеков карактер. Праведан у смислу објективне правде може бити само неки однос међу људима. Сам идеал морално доброга представља се у идеалном човеку, док се идеал правде представља у идеалном друштвеном поретку. Правду можемо дефинисати и са неког другог гледишта: Са једне стране праведним се могу назвати примена неког закона или покоравање том закону и она се назива законитом. Овде у сваком случају није реч о оној праведности која се мери по позитивном праву, него о оној по којој се мери позитивно право. Правда у овом случају

^{3 9 1} Т. Флајнер, *Људска права и људско достојанство*, Гутенбергова галаксија, 1996, 74.

^{3 9 2} Г. Радбрух, *Филозофија права*, 1973, 34.

значи једнакост. Доктрина хуманитарне интервенције је, како су то изложили Хуго Гроциус у 17. веку, и други рани међународни правници, признавала као законито „да једна или више држава употребе силу да би зауставиле злостављања која држава врши према сопственим грађанима, када је такво поступање толико брутално и раширено да вређа савест заједнице народа”^{3 9 3}. Ова доктрина је широко злоупотребљавана у прошлости и то под изговором да се одређена држава окупира или изврши инвазија на неку слабију државу. Сама доктрина је изразила оцену да постоје неке границе слободе коју држава ужива на основу међународног права у понашању према својим грађанима. Савет безбедности УН је институција где се решава питање кршења владавине права при чему се одобравају принудне мере на основу овлашћења која му даје Глава VII Повеље УН. Ова глава се односи на ситуације сваке „претње миру, нарушавање мира или акта агресије”. Ова повеља све обавезује на поштовање владавине права, а успут даје колективну привилегију за пет великих сила у Савету безбедности. Хуманитарна интервенција представља пут за нужду, у немогућности неких бољих решења. Она може бити допуштена као неко ванредно право унутар државне самоодбране. Не сме бити пут за успостављање „нове правде” тиме што ће изазвати нове прогоне цивила, или уништавању читавих градова. Посебан акценат се ставља на овим мерама којима треба да се успоставе превојних и који би требало да њиховим спровођењем допринесу смањењу штетних последица и побољшају тренутну ситуацију, у противном ако је резултат лошији и потребно је одмах прекинути са мерама. У члану 39. Повеље УН Савет безбедности је преузео такве мере у одлукама која су се односиле на Курде у Ираку, бившу Југославију и Хаити. Формирање Међународног трибунала за бившу Југославију одлуком Савета безбедности има за циљ кажњавање оних који су одговорни за злочине против човечности, масовна кршења владавине права, геноцид и ратне злочине у ратним сукобима на тим подручјима како би се у догледно време извршило помирење државе и народа који су учествовали у рату. Ако знамо да кроз историјски развој постоје две супротне тенденције које се протежу све до модерног доба, при чему је прва искључиво везана за посесивни индивидуализам борећи се за личну слободу и доминацију над природом и људима и за неограничено материјално богатство, и друга која захтева пуни суверенитет држава и народа, социјалну

^{3 9 3} Т. Бургентал, *Међународна људска права у савременом облику*, Београд: COLPI –Институт за уставну и законодавну политику, Београдски центар за људска права, 1997, 65.

правду и једнакост, суочени смо у данашње време са оштро супростављеним и деформисаним светским системима које пролазе кроз период конвергенције и грађења нових друштвених односа. Ови односи морају бити засновани на комбинацији личне и друштвене својине, тржишно регулисано економских процеса, као и политичку и економску стабилност и демократију. Сматрамо да новим идејама може да се успостави бољи поредак и систем вредности који ће бити заснован на повећању материјалног раста становништва и бити у прилици да се обезбеде средства за задовољавање основних људских потреба, а не средства за акумулацију моћи друштвене елите и стварању услова за обогаћене живота свих појединаца. Већа продуктивност би требало да ослободи од механичког рада и обезбеди средства за стварање услова коришћења слободног времена сваког појединца. Бољом демилитаризацијом, праведнијом расподелом друштвеног производа и реорганизацијом рада створили би се услови за општу запошљеност и пристојан животни стандард. У овом случају задовољиле би се потребе вишег реда: културних, при чему би се побудио активни интерес људи за уметност, филозофију, политику, слободну комуникацију, науку. Посебно би требало ограничити загађивање животне средине и исцрпљивање капацитета природне средине и створити услове за потпуно укидање свих монопола политичке и економске моћи што ће довести до нових облика демократије на свим нивоима друштвене организације и директно одлучивање у свим облицима представничке власти, без било каквих центара моћи и доминација.

Литература:

1. ALLOT, A *The limits of Law* London, 1980.
2. ACE MOGLY, D ROBINSON, Ц А *Зашто народи пропадају. Порекло моћи, просперитета и сиромаштва*, Суботица, 2014.
3. BEM R, M *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, 2002
4. BRETT, A S: *Liberty, Rights and Nature, Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, 2003.
5. KOMESAR, N K *Law's Limits, Rule of Law and Supply and Demand of Rights*, 2002.
6. McCORMIC, N *Rhetoric and the Rule of Law-a Theory of Legal Reasoning* Oxford Un. Press, 2009.
7. POUSS, R M *The War on Terrorism and the Rule of Law* Los Angeles, 2006.
8. TWINING W *Globalisation and Legal Theory*, Cambridge Un. Press, 2000.
9. HARRIS, E *Democracy and the Rule of Classical Athens*, Cambridge Un. Press, 2006.
10. FRANZ NEUMANN, *The Rule of Law* *Владавина права. Политичка теорија и правни систем у модерном друштву*, 2002.
11. HERFRID MNKLER: *Империје: Логика владавине светом од старог Рима до Сједињених држава*, 2009.
12. НАУЕК FRIEDRICH *Политички идеал владавине права*, 1994.
13. Пађен Иван: *Владавина права*, 1989.
14. Вујачић Илија: *Хајеково схватање владавине права*, 1997.
15. Васић Радмила: *Владавина права и стање људских права*, 2002.
16. SHKLAR JUDITH N *Политичка теорија и владавина права*, 1995.
17. Вукадиновић Гордана, Р.Јованов, Илија Д *Правна држава и владавина права од зачетака до савремених изазова*, 2016.
18. Антић Србољуб, Аранђеловић Никола: *Апсолутна правда-ако може, владавина права-мора*, 1998.
19. АРИСТОТЕЉ *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1970.
20. БЕРИ Н : *Увод у модерну политичку теорију*, Београд, 2007.

21. БУРГЕНГАЛ Т.: *Међународна људска права у сажетом облику*, Београд COLPI – Институт за уставну и законодавну политику Београдски центар за људска права, 1997.
22. БОБИО Н.: *Дрба права*, Дванаест есеја о људским правима, Службени гласник, 2008.
23. Видал М, *L'etica christiana*, Edici oni Borla, Roma, 1992.
24. Димитријевић В, Пауновић М, Терић В, *Људска права* –уџбеник, Београдски центар за људска права, Београд, 1997.
25. Deborah R L, *Вhice in practice*, Oxford University press, Oxford, 2000.
26. Игњатијевић М, *Људска права као политика и идолопоклонство*, Београд, 2006.
27. Капрс, Мкстија, *Јавне врлине*, ИП Филип Вишњић, 2007.
28. Ласк Е, *Филозофија права и краћи списи*, Београд, 2005.
29. Канторовић Х, *Борба за правну науку*, Београд, 2006.
30. Колер П, *Право, морал и врлина*, Анали Правног факултета у Београду, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, бр. 2, 2005.
31. Келзен Х, *Чиста теорија права*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2000.
32. Келзен Х, *Општа теорија права и државе*, Архива за правне и друштвене науке, Београд, 1951.
33. Мбот. ДЈ., *Увод у етику*, Нолит, Београд, 1981.
34. Марковић М, *Етика и политика*, Бигз, Београд, 1994.
35. Обрадовић К, *Почетница за људска права*, Београдски центар за људска права, Београд, 1997.
36. Павићевић В, *Основи етике*, БИГЗ, Београд, 1974.
37. Павићевић В, *Однос врједности и стварности у немачкој идеалистичкој аксиологији*, Култура, Београд, 1958.
38. Раз. Ц, *Етика у јавном домену*, ЦИД Пдгорица, 2005.
39. Радбрух Г., *Филозофија права*, Нолит, Београд, 1973.
40. Рудић М, *Људска права-приручник за наставнике*, Београдски центар за људска права, Београд, 2001.

41. Сартори Ђ, *Демократија шта је то?*, Пдгорица, 2001.
42. Сингер П, *Увод у етику*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2004.
43. Сингер П, *Практична етика*, Сигнатуре, Београд, 2000.
44. Трајковић М, *Морални релативизам у англо-америчкој јуриспруденцији*, Зборник радова Правног факултета у Нишу, Ниш 2007.
45. Трајковић М, *Моралност правног система као основа савремене правне државе*, Правни живот, бр. 12, Београд, 2007.
46. Трајковић М, *Морал у беспућу политике*, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду, бр. 2, Нови Сад, 2010.
47. Фулер Л, *Моралност права*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 2001.
48. Флајнер Т, *Људска права и људско достојанство*, Гутенбергова галаксија, 1996.
49. Животић М, *Аксиологија*, Загреб, 1986.
50. Зборник радова-остваривање економских и социјалних права, Београдски центар за људска права, Београд, 1999.
51. Hardie W.F.R, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
52. Sheler. M, *Положај човјека у космосу*, Човјек и повијест, Веселин Маслеша-Светлост, Сарајево, 1987.
53. Димитријевић Војин, *Неизвесност људских права на путу од самовлашћа ка демократији*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 1993.
54. Врачар Стеван, *Структуралност филозофије права*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 1995.
55. Кауфман Артур, *Право и разумевање права*, Гутенбергова галаксија, Ваљевска штампарија, 1998.
56. Кожев Александар, *Нацрт за једну феноменологију права*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 2012.
57. BARZEL, Y: *A Theory of the State*, Washington Un. Press, 2002.

58. Баста, Д: „*Ничела правне државе*“, Гледишта, бр. 10-12, Београд 1989.
59. Баста, Д: „*Шта није правна држава*“, Гледишта, бр. 10-12, Београд 1989.
60. БЕКЕР, В: „*Правна држава и људска права*“, Политичка мисао, бр. 34 Београд 1997.
61. BELLAMY, R, JONES, B: *Globalization and Democracy. An after word*, London – New York 2000.
62. BERGEL, J. L: *Thèorie gènèrale du droit*, Paris 1985.
63. BEYME, K von: *Сувременеполитичке теорије*, Загреб 1976.
64. BEMER, M: *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge Un. Press, 2002.
65. BINGHAM, T: *The Rule of Law*, London 2011.
66. WALKER, N: „*The Rule of Law and the EU Necessity's Mixed Virtue*“, Relocating the Rule of Law Oxford – Portland 2009.
67. MILLEY, M: *Правоиправачовјека*, Загреб 2002.
68. Висковић, Н: „*Шта је правна држава*“, Гледишта, бр. 10-12, Београд 1989.
69. ВОЛЗЕР, М: *Мралипрљаверуке*, Београд 2010.
70. ВОЛЗЕР, М: *Пдручје правде*, Београд 2000.
71. ВОТСОН, А: *Правни транспланти. Приступупоредном праву*, Београд 2010.
72. Врачар, С: „*Релативно остваривање прокламованог принципа законитости у Совјетском Савезу*“, у зборнику радова: Симпозијумо основама и облицима Уставности и законитости у социјализму, САНУ, Београд 1967.
73. Вукадиновић, Г: *Жан Жак Русо и природно право*, Нови Сад 2005.
74. Вукадиновић, Г: „*Повратак правној држави*“, Правни живот, бр. 12, Београд 1997.
75. Вукадиновић, Г: *Правна држава. Схватање српских писаца о правној Држави у првој половини двадесетог века*, Нови Сад 1995.
76. Вукадиновић, Р: *ДПраво Европске уније*, Београд 1996.
77. Гајин, С: *Људска права. Правно-системски оквир*, Београд 2012.
78. Гајин, А: *Ивејасветске државе*, Београд 2012.

79. ГАСМИ, Г. *Право са правом Европске уније*, Београд 2010.
80. GEORGE, R P. *Natural Law Liberalism and Morality*, Oxford 2001.
81. ГИДЕНС, А: *Последице модерности*, Београд 1998.
82. Глинтић, Т: *Правда, слобода, једнакост*, Београд 1995.
83. ГЛОБАЛНИ СВЕТ: *Зборник радова*, Београд 2003.
84. ГЛОБАЛНО УПРАВЉАЊЕ СВЕТОМ *Зборник радова*, Београд 2012.
85. Миша Ђурковић: *Предак, морал и људска права*, Институт за Европске студије, Београд, 2001
86. Јав Јосипович Петражицки: *Теорија права и морала*, 1999, ЦИД Подгорица
87. MARTIN L. HOFMAN *Емпатија и морални развој*, 2003, Дрета, Београд
88. I MANUEL KANT: *Критика практичног ума*, 1990, Београдско издавачки-графички завод, Београд
89. OTFRID HEFE: *Правда филозофски увод*, 2001, Академска книга, Нови Сад.
90. Радомир Лукић, *Социологија морала*, Научна книга Београд, 1982.
91. Радомир Лукић, *Систем филозофије права*, Савремена администрација Београд, 1992.
92. Михајло Марковић, *Етика и политика*, БИГЗ, 1994.
93. Arthur I bert, *Идеја моралнога*, Библиотека Парерга, Београд, 2006.
94. Љубомир Тадић, *Филозофија права*, Напријед, Загреб, 1983.
95. Огледи о праву, Тодор Подгорац, Правни факултет у Крагујевцу, Крагујевац, 1998.
96. Филозофија права, Љубомир Тадић, Напријед, Загреб, 1983.
97. Ц Финис, *Природно право*, ЦИД Подгорица, 2005.
98. Карл Шмит и негови критичари, *Норма и одлука*, Филип Вишњић, Београд, 2001.
99. Роско Паунд, *Јуриспруденција*, ЦИД Подгорица, 2000.
100. Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала*, БИГЗ, Београд, 1981.

101. Имануел Кант, *Метафизика морала*, Нови Сад, 1993.
102. Франц Њуман, *Владавина права*, Филип Вишњић, Београд, 2002.
103. Милош Ђурић, *Историја хеленске етике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1990.

Попис остале истраживачке грађе:

1. Аристотел, *Метафизика*, Култура, Београд, 1971, Баковљев. М, *Основи педагогије*, Сомбор, Учитељски факултет, 1998.
2. Бабић Ј., *Мрал и наше време*, Службени гласник, Београд, 2005.
3. Будон Р., *Иморализам*, ЦИД, Подгорица, 2007.
4. Бранковић Д., Илић М. *Основи педагогије*, друго, допунско издање, Бана Лука, Со мес графика, 2003.
5. Buergethal., „The Effect of the European Convention on Human Rights on the Internal Law of Member States, Int'l; Comp. L Q Supp. Publ. No. 11, 79, 94, 1965.
6. Wale. A., „*Toleration, individual differences, and respect for persons*”, u Dzon Horton i Sјuzan Mendus (or. John Horton, Susan Mendus), „*Aspects of Toleration*”, izdanje Methuen, London, 1985.
7. Drzenzevski. A., *The European Human Right Convention in Domestic Law A Comparative Study* 226, 1983.
8. Explanatory Reports on the Second to Fifth Protocols to the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Doc. H (171) 11, на 3-18 (1971); Robertson; Merrills, supra, на 315.
9. Jodl .F., *Istorija etike*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1975.
10. Кант. Е., *Критика чистог ума*, издање БИГЗ, Београд, 1932.
11. Кант. Е., *Критика практичног ума*, I издање Напријед, Загреб, II издање БИГЗ, Београд, 1974.
12. Кант. Е., *Метафизика чудоређа*, Веселин Масле ша, Сарајево, 1967.
- Круљ, Качапор., Кулић., *Педагогија*, Београд, Свет књиге, 2001.
13. Либерт. А., *Идеја моралног*, Досије, Београд, 2006.
14. Грандић Р., *Основи педагогије*, приручник, Нови Сад, издање аутора, 2001.
15. Грандић Р., *Увод у педагогију*, приручник, Нови Сад, издање аутора, 2004.
16. Пресуда од 27. марта 1962. године, случај Дебекер 5. УВ 321, 1962.

17. Пресуда од 23.јула 1968. године, случај кој и се односи на одређене аспекте закона и употребе језика у школству у Белгији, 5. УВ 833, 1968.
18. Пресуда од 18. новембра 1970. године, питање поступка, случајеви *De Wilde, Ooms I Versyp*, 12Publ. Eur. Court HR 6, 1971.
19. Sundberg, „The European Experience of Human Rights: The Precedent Value of the European Court’s Decisions Law”, случај *Мацдоналд* на 25, 36-37.
20. Томсон Д, Ф *Политичка етика и јавна служба*, Службени гласник, Београд, 2007.
21. Трнавац Н, Ђорђевић Ј., *Педагогија*, Београд, Научна књига, 1992.
22. Hartmann N, *Walter Ehlk, de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig* 1935.
23. Шимлеца П, Ђоткоњак Н, *Педагошка енциклопедија*, редакција, том 1 и 2., Београд ZZU NS, 1989.
24. Шпенхауер А, *Два основна проблема етике*, СВЕТОВИЋ Нови Сад, 2003.
25. ЛОН Л ФУЛИЕР: *Моралност права*, 2001.
26. HAIMPERELMAN: *Право, морал и филозофија*, 1983.
27. HELMUT DUBIL, GABRIEL MOSKIN *Мање зло, морални приступи праксама геноцида*

Интернет извори:

—

www.authentic.net

—

www.bastabalkana.com

—

www.blic.rs

—

Википедија

.

Слободна
енциклопедија

—

Encyclopaedia Britannica

Utmate 2014 Free Download

—

endoftheamericandream.com

—

www.echr.coe.int/Documents/Convention_BOS

—

www.economija.ac.me

—

www.4dportal.com

—

www.kurir.rs

—

webtribune.rs

Сажетак и кључне речи:

1. Образложење теме: „Владавина права као систем правно- моралних вредности - правно-теоријски аспект.”

Предмет: Владавина права

Значај: Кроз владавину права која поседује један универзални карактер и прихваћена је од стране највећег броја држава, можемо сагледати процес уживања владавине права као и колики је степен демократије једне државе.

1. Методе које ће се при истраживању применити:

- **Дескриптивни метод** (који нам даје одговор на питање –шта)

Основни циљ дескрипција-опис

Начин испитивања: студија случаја, природно посматрање

- **Корелациони метод** (који нам даје одговор на питање –како)

Основни циљ откривање веза између појава

Начин испитивања: номотетска испитивања- подаци добијени се доводе у везу са статистичким корелационим методама.

- **Експериментални метод** (који нам даје одговор на питање –за што)

Основни циљ Објашњење узрока и ефеката

Извор процене: Објективно мерење и посматрање.

2. Истраживања:

- **Дескриптивна истраживања** –којима се нека појава само описује или утврђује њено присуство.
- **Експлоративна истраживања**- којима се има за циљ да установе неку правилност, повезаност између неких појава.
- **Експликативна истраживања** имају за проверу хипотезу о узрочно-последичним односима.

3. Методе истраживања:

- теорије
- истраживања
- хипотезе

4. Резултати истраживања:

- Резултати –приказ и анализа
- Дискусија- интерпретација и компарација
- Закључци-резиме основних налаза, значај, ограничења, препоруке за праксу или даља истраживања.

Кључне речи:

Владавина права, дискриминација, једнакост, морална вредност, декларација, правне вредности

Summary and key words

The explanation of the topic: "The Rule of Law as a system of legal-moral values-the legal-theoretical aspect"

Subject: The Rule of Law

Significance: Through the declaration the Rule of Law which possesses the universal character and is accepted by the most of the countries, we can perceive the process of having the Rule of Law as well as the dimension of democracy of a country.

1. The methods used through the research:

- **Descriptive method** (which gives us the answer to the question- what)

Primary goal: description

Examination method: study cases, natural observation

- **Correlational method** (which gives us the answer to the question- how)

Primary goal: discovery of relations between phenomena

Examination method: nomothetic research- the results are put into relation with statistic correlational methods

- **Experimental method** (which gives us the answers to the question- why)

Primary goal: explanation of cause and effect

The source of assessment: objective measuring and observation

2. Research:

- **Descriptive research**- used to describe or determine the presence of phenomenon
- **Explorative research**- whose aim is to determine regularity, relation between some phenomena
- **Explicative research**- used to check the hypothesis of cause and effect relations

3. Research methods:

- theories
- research
- hypotheses

5. Research results

- Results- preview and analysis
- Discussion- interpretation and comparison
- Conclusions- summary of primary analysis, significance, restrictions, suggestion for practical work or further research

Key words:

The Rule of Law discrimination, equality, moral value, declaration, Legal value

Биографија аутора:

Рођен 27. 08. 1969. године у Титовом Велесу. Прва четири разреда је завршио у основној школи у Велесу, да би од петог разреда прешао у град Ниш и касније завршио основну школу у Нишу. Завршио је средњу гимназију "Светозар Марковић" у Нишу. Након тога уписује и завршава Војну академију КоВ-а у Београду, смер веза и телекомуникације. Након завршеног школовања распоређује се са службом у гарнизон Ниш гарнизон Врање, гарнизон Валево, и сада у гарнизон Крушевац. Све старешинске дужности је прошао почев од командира вода, командира чете, референта за телекомуникацију, заменика команданта батаљона, помоћника за персоналне послове и ратну поуну и мобилизацију. Носи чин потпуковника у Војсци Србије. Услужби је правилно вођен и награђен бројним успесима за свој рад. Завршио је Правни факултет Универзитета у Нишу 2010. године као самофинансирајући студент, и након тога уписује мастер студије школске 2014/2015. године и успешно је положио све испите на теоријско правном модулу Правног факултета у Нишу. У 2015. години одбранио је Мастер рад са темом „Морална компонента људских права“. Изабран је 2014. године на конкурс Министарства правосуђа за судског вештака за графологију и графоскопију. Поседује оригинални сертификат и уверење у овој области. Школске 2015/2016. године уписује докторске студије на Правном факултету у Нишу и успешно је положио све испите на теоријско правном модулу Правног факултета у Нишу. Одобрена му је тема за одбрану докторског рада: „Владавина права као систем правно-моралних вредности –правно-теоријски аспект“. У 2018. години положио је правосудни испит.

Ожењен, отац једног детета.

Хоби: воли да игра фудбал, при чему упражњава све спортове и свира Сентисајзер у слободно време.

Од друштвених активности био је Председник савета родитеља основне школе „Душан Радовић“ три године и члан Градског одбора Резервних војних старешина за општински одбор Крушевац у трајању од четири године. Судија је поротник у Војно-дисциплинском суду од 2017. године. Изабран је од стране Министарства правде за посредника у мирном решавању спорова и налази се на листи посредника од фебруара 2019. године.

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Изјављујем да је докторска дисертација, под насловом

„Владавина права као систем правно-моралних вредности–правно-теоријски аспект”

која је одбрањена на Правном факултету Универзитета у Нишу:

- Резултат сопственог истраживачког рада;
- Да ову дисертацију, ни у целини, ни у деловима, нисам пријављивао на другим факултетима, ни универзитетима;
- Да нисам повредио /ауторска права, ни злоупотребио интелектуалну својину других лица

Дозвољавам да се објаве мој и лични подаци, кој и су у вези са ауторством и добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада, и то у каталогу Библиотеке, Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Нишу, као и у публикацијама Универзитета у Нишу.

У Нишу
02. септембар 2019. године

Потпис аутора дисертације:
Миле М. Ђуранчић

Др. Миле М. Ђуранчић

ИЗЈАВА О ИСТОВЕТНОСТИ ШТАМПАНЕ И ЕЛЕКТРОНСКОГ ОБЛИКА ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

Наслов дисертације:

„Владавина права као систем правно-моралних вредности–правно-теоријски аспект”

Изјављујем да је електронски облик моје докторске дисертације, коју сам предао за уношење у **Дигитални репозиторијум у Нишу**, истоветан штампаном облику.

У Нишу
02. септембар 2019. године

Потпис аутора дисертације:
Мане М Наранчић

Др. Мане М Наранчић

ИЗЈАВА О КОРИШЋЕЊУ

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „ Никола Тесла” да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу унесе моју докторску дисертацију, под насловом

„ Владавина права као систем правно-моралних вредности–правно-теоријски аспект”

Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском облику, погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију, унету у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу, могу користити сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons), за који сам се одлучио

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство-некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство-некомерцијално-без прераде (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство-некомерцијално-делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство без прераде (CC BY-ND)
6. Ауторство-делити под истим условима (CC BY-SA)

У Нишу
02. септембар 2019. године

Потпис аутора дисертације:
Мане М Наранчић

Др. Мане М Наранчић

Прилог 2.

Обликовање докторске дисертације која се ставља на увид јавности пре одбране

У складу са Законом о високом образовању, докторска дисертација и извештај комисије за оцену и одбрану докторске дисертације морају се учинити доступним јавности, најмање 30 дана пре одбране.

Ове послове обавља факултет на којем се докторска дисертација брани.

Штампани облик

Библиотеци факултета на којем се докторска дисертација брани, доставља се један примерак штампаног облика дисертације, истоветан са оним који је предат комисији, заједно са извештајем комисије за оцену и одбрану докторске дисертације.

С обзиром на то да докторска дисертација није одбрањена, нити промовисана, на насловну страну штампаног облика (примерка) која се ставља на увид јавности, ставља се одговарајуће обавештење и напомена о ауторским правима (примерак 2).

Електронски облик

Електронски облик докторске дисертације, предаје се факултету у облику датотеке, у PDF формату, чији је садржај идентичан штампаном облику дисертације која се ставља на увид јавности, дакле садржи и одговарајуће обавештење и напомену о ауторским правима на насловној страни, и поставља се на интернет-страницу факултета.

УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ У НИШУ



Мс Миле Марко Нранчић

**Владавина права као систем правно- моралних
вредности—правно- теоријски аспект**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Текст ове докторске дисертације ставља се на увид јавности
у складу са чланом 30, став 8. Закона о високом образовању
("Сл. Гласник РС", бр. 76/2005, 100/2007-аутентично тумачење, 97/2008, 44/2010, 93/2012,
89/2013 и 99/2014)

НАПОМЕНА О АУТОРСКИМ ПРАВИМА:

Овај текст сматра се рукописом и само се саопштава јавности (члан 7. Закона о ауторским
и сродним правима, "Сл. гласник РС", бр. 104/2009, 99/2011 и 119/2012).

**Ниједан део ове докторске дисертације не сме се користити ни у какве сврхе,
осим за упознавање са њеним садржајем пре одбране дисертације**

Ниш 2019.

Прилог 3

Предаја докторске дисертације Универзитету у Нишу

Након одбране, факултет на којем се докторска дисертација одбрана, предаје докторску дисертацију стручној служби Универзитета у Нишу ради евиденције, промоције, архивирања и каталожке обраде у Универзитетској библиотеци „Никола Тесла”, и ради стављана у Дигитални репозиторијум Универзитета (на њему ради Универзитетска библиотека „Никола Тесла”).

Уз докторску дисертацију, факултет доставља Универзитету и додатну документацију.

Факултет одговара за потпуност документације и тачност података.

Штампани облик дисертације

Универзитету се доставља један примерак штампаног облика докторске дисертације.

Уз штампани облик дисертације, доставља се и следећа потписана штампана документација:

- Попунен формулар са подацима о аутору докторске дисертације (пример 3)
- Извештај комисије за оцену и одбрану дисертације
- Потписана изјава о ауторству, којом се потврђује да у докторској дисертацији нема делова којима се нарушавају ауторска права других особа (све изјаве дате у прилогу4)
- Потписана изјава да су штампани и електронски облик истоветни
- Потписана изјава, којом се овлашћује Универзитетска библиотека „Никола Тесла” да електронски облик дисертације унесе у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу, и тако га учини доступним јавности, под условима дефинисаним лиценцом за коју се аутор одлучи.

Електронски облик дисертације

Електронски облик докторске дисертације предаје се у облику датотеке у PDF формату, или на компакт диску, чији је садржај идентичан штампаном облику дисертације.

У датотеку, на крају текста докторске дисертације, обавезно су укључене скениране датотеке следећих докумената:

- Извештај комисије за оцену и одбрану дисертације
- Потписана изјава о ауторству, којом се потврђује да у докторској дисертацији нема делова којима се нарушавају ауторска права других особа.
- Потписана изјава да су штампани и електронски облик истоветни
- Потписана изјава, којом се овлашћује Универзитетска библиотека „Никола Тесла” да електронски облик дисертације унесе у Дигитални репозиторијум Универзитета у Нишу, и тако га учини доступним јавности, под условима дефинисаним лиценцом за коју се аутор одлучи.