

УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ

Власт и заснивање морално-правног поретка
(мастер рад)

Ментор

Проф. др Марко Трајковић

Студент

Миљан Маловић

Број индекса: M057/24-O

Ниш, 2025. године

САДРЖАЈ

УВОД	3
I ВЛАСТ КАО НЕОПХОДНОСТ.....	5
II ВЛАСТ И СЛОБОДА.....	16
III ОДНОС ВЛАСТИ И МОРАЛНО-ПРАВНОГ ПОРЕТКА.....	23
IV ЗАСНИВАЊЕ МОРАЛНО-ПРАВНОГ ПОРЕТКА.....	27
ЗАКЉУЧАК.....	50
ПОПИС КОРИШЋЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ.....	55
Сажетак и кључне речи.....	58
БИОГРАФИЈА СТУДЕНТА.....	62

УВОД

Појам власт изједначавамо најчешће са главним облицима државне власти, но власт је као друштвени феномен много шири појам и као такав се везује за све друштвене феномене који постоје. И изгледа да се као појам и развио са нижих нивоа друштвене организације и опет као такав био одувек присутан у шароликим међуљудским односима, од породице, преко цркве до наравно државе.

Онда постаје и јасно да се држава појавила као друштвена потреба која је и поникла из домена власти. Та се власт сада у држави појавила, оживотворила кроз право, императивне правне заповести које повезане чине правни систем, а који јесте саставни део правног поретка који стоји упоредо у друштву са моралним поретком. Држава је као друштвена организација сада желела да своју власт не прикаже као голу силу већ јој је дала лепши облик и назвала је право. Можда је најбољи пример када се појам држава код словенских народа везује за држање некога под својом вољом.¹

Дакле, када говоримо о власти увек се то рефлектује на моћ, снагу коју одређене групације, класа на власти има у друштву. Тако је држава кроз свој појам власти стекла статус „Левијатана“. Да ли је тај „Левијатан“ желео да види слободног човека, слободног од сваке власти? Изгледа да није, јер „Потпуно независан човек – слободан као птица на грани – не постоји у стварности, јер се сваки човек, не изузимајући ни саможивце или човекомрце, налази у низу односа са другим људима“.² Како постоје различите власти, тако је и државна власт само једна, и тако и држава „представља тек само један облик друштвеног живота, који се мења и еволуира“.³ Зато и можемо рећи да се власт најпре појављује у оним првим облицима удруживања „породица, народност, раса...“.⁴ Потом следе духовне, привредне и правне везе. Но, касније да би се друштво организовало власт добија шире и јаче облике, а људи постају зависни од државе и њеног права, те самим тим од њене моћи и свакодневно „изрично или прећутно“ морају да ступају у читав „низ правних односа“.⁵

¹ Е. Спекторски, *Држава и њен живот*, Београд, 2000, 21. Наведено према: Г. Вукадиновић, Д. М. Митровић, М. С. Трајковић, *Увод у право*, Досије студио, Београд, 2012, 21.

² Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 2000, 19.

³ Ф. В. Тарановски, *Енциклопедија права*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 2003, 369-

⁴ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 19.

⁵ Ibid., 20.

Како држава не може да начини „рај од света“⁶ и поред своје власти, појављује се потреба да се изгради и нешто што не почива само на њеној власти, да се изгради морално-правни поредак. Тај морално-правни поредак државу најпре посматра као „непосредну социјалну средину“⁷ у коју се морају спустити моралне вредности као у нешто што је чврсто.

Међутим, пошто је држава репрезент највише власти у друштву, једине која располаже правно заснованим монополом физичког насиља, и држава и њена власт штитиће интересе класе на власти.⁸ Та државна власт најбоље и показује шта је власт, да она није ни предмет договора ни разговора већ послушности, односа надређености и подређености, односно то је неко, ако говоримо о државној власти, ко може легитимно да употреби силу на свом простору.⁹ Тада постаје јасно да тај највиши облик власти, односно државна власт имају да буду замишљени као „врста механизма који је састављен тако да што боље одговори својим посебним задацима осигурања политичке моћи у друштву“.¹⁰

Сада постаје јасно зашто је потребно ограничити ту власт, али не само институционално како то замишља ваљан правни поредак, већ кроз измену вредносног менталитета људи који ће онда градити један морално-правни поредак који неће стајати само на власти већ на вредностима.

⁶ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 23.

⁷ Ф. В. Тарановски, *Енциклопедија права*, 368.

⁸ *Правна енциклопедија*, Савремена администрације, Београд, 1979, 263.

⁹ D. Vrbanić, *Država i pravo*, Golden marketing, Zagreb, 2003, 12.

¹⁰ Ibid., 18.

I ВЛАСТ КАО НЕОПХОДНОСТ

Власт изгледа људима као неопходност, јер се појам слободе тешко прихвата. Радије прихватамо појам власт него појам слобода, и изгледа да је она „прва и последња реч у државном животу“, ¹¹ али не само у државном већ у сваком односу.

Власт је шири феномен од државе, јер она постоји тамо где има међуљудских односа, или и без њих, јер човек жели власт и у природи и према свему што је природа створила, јер и њу путем своје власти и моћи жели да мења. А у међуљудским односима власт има да ограничава слободу једног, или групе на име моћи другог или друге групе. Ово нас наводи на закључак да феномен власти подразумева постојање једног ко својим притиском и ограничавањем слободе друго нешто наређује, док овај други мора да под притиском, па и принудом то прихвати. Што би значило да се друга страна у овом односу против своје воље понаша на начин на који се не би понашала да нема овог притиска који долази са равни онога који има власт. Ако се вратимо највишем облику власти, државној, њој је „подчињен народ“ и она није ништа друго до „важење и ефикасност правног поретка, из чијег је јединства изведено јединство територије и народа“. ¹²

Као најпривлачнији облик власти остаће државна, јер је она једина која располаже силом заснованом на праву, што би значило да она има основу да примењује силу. Тиме је постала највиши друштвени чинилац, који сам себи поставља границе своје слободе. Та власт у старије доба није имала формалне, и само формалне одлике попут тога да је она јавна односно почива на „јавном или политичком подручју живота“ ¹³ и правна. Ни једно ни друго је не ограничава. И тако је и са највишом државном влашћу и са влашћу на нижим нивоима, која је једино ограничена хијерархијском лествицом, што значи да је друга власт, она виша ограничава, а све заједно ограничавају слободу грађана уз присуство принуде. Тај ауторитет који је присутан веома често из идеолошких разлога уместо принуде користи уверавање, које опет значи прихватање вишег од себе и самим тим прихватање његовог става без расправе и отворене употребе силе. ¹⁴

¹¹ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 74.

¹² Х. Келзен, *Општа теорија права и државе*, Правни факултет Универзитета у Београду, 1998, 317.

¹³ D. Urban, *Država i pravo*, 24.

¹⁴ Ibid., 26.

На овај начин гради се веза између ауторитета и силе, ни сила не може без ауторитета нити ауторитет може да опстане, у релацијама власти, без силе, јер „Само песник удаљен од стварне политике, као Словацки, могао је уверавати да је пољска краљица Јадвига заповедала само погледом и осмејком. Али, опет се вели и то да се бајонетом може штошта постићи, само се није могуће на њега мирно посадити“.¹⁵ Нешто новија историја каже да је маршал Совјетског Савеза Георгиј Жуков могао да по лули Јосифа Висарионовича Стаљина, препозна његово расположење. Дакле, равномерност у њеном коришћењу био је добара знак, супротно не. Изгледа да нам се од свега што Бог нуди највише допала власт, но нисмо прихватили део љубави који иде уз ту власт јер „l'autorità divina è il modello e il fondamento dell'autorità umana“.¹⁶

Ранија времена се нису питала одакле власти власт? Потоња су веома стидљиво почела да постављају то питање, као и питање одакле обавезујућа снага правној норми, што је било једно од основних питања Радомира Лукића. Ауторитет власти се изгледа могао објаснити као „теократски, аутократски и демократски“.¹⁷ Тако су прва времена по природи ствари власт везивала за ауторитет Бога, јер „Већма се треба Богу покоравати, неголи људима“,¹⁸ односно неко влада „по милости Божијој“. Овакву власт нико не може да оспори. Следеће оправдање налази се у самој власти, која због своје изврсности потиче од себе саме и свог урођеног ауторитета,¹⁹ који рађа „рутинизацију харзиме“.²⁰ Када се показало да су ова два оправдања, ако је власти нешто тако уопште потребно, несигурна прешло се на најбољи облик оправдања, власт себе рађа из воље народа, дакле на снази је демократска „магла“ која је највиши облик „опијума“. Власт народа као нешто вредносно никада није и неће постојати, једино што постоји је процедурална демократија, без могућности да народ као већа заједница нешто контролише. Једино што се може приметити је да се на овај начин покушавају засновати одређена правила владања. Што нас води питању легитимитета власти јер ако „становништво пружа подршку власти или

¹⁵ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 75.

¹⁶ А. Favaro, *Autorità aut/et Autonomia*, Mrcianum Press, Venezia, 2013, 40-41.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Речи апостола Петра. Наведено према: Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 75.

¹⁹ D. Vrbanić, *Država i pravo*, 28.

²⁰ Ibid.

је пак, сматра на неки начин нужном или оправданом.²¹ То нас само на одређени и мали начин одваја од разбојничке банде.²²

Ово нас уводи у садашње схватање питања власти, где се данас може рећи да се питање исцрпљује у ваљано изведеној процедури, што позитивисте наводи на закључак да је све ваљано ако је у складу са њоме.²³ Ово је супротно становишту да „из моралне природе појединца“ изводимо „цео правни систем“.²⁴ Садашње доба поново поставља питање које се раније није постављало, питање односа легитимности и легалности државне власти. Ови појмови нису такви да би се могли изједначити, јер законитост јесте владање супротно самовољи. Но да ли смо решили и питање легитимности? Изгледа да не, јер „владавина закона није све“, односно неопходно је да он буде „добар и да не понавља заблуде демократских или олигархијских режима, мисли Аристотел“,²⁵ те „Пука констатација да је законодавац нешто хтио, још увек не оправдава нашу послушност“.²⁶

Највиши облик власти у друштву има сва обележја која има и свака друга власт, само су та обележја код ње највидљивија попут спољашњег обележја израженог у монопољу физичке силе, или унутрашњег попут друштвеног циља, или даље територијалности или простора на којем делује, што води поларизованости између оних који владају и оних над којима се влада, као и свеобухватности јер данас за разлику од ранијих времена једна власт жели да све уреди.²⁷

Историја је у погледу највиших облика власти показала поларизованост две идеје, идеје суверености државне власти и народне суверености. Ове идеје су представљале борбу оних који су на власти и оних који желе да дођу до ње.

Највиша власт је она која је и суверена, тако сматра Жан Боден и то зато што је она „виша према поданицима и невезана законима. Она је самостална, непрекидна и недељива“.²⁸ Овим је Боден дао три карактеристике те суверене власти, односно то да је

²¹ D. Vrbanić, *Država i pravo*, 27.

²² Више о овоме видети у: Т. Аквински, *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1981; А. Августин, *Божјија држава*, ЦИД, Подгорица, 2004.

²³ A. Kaufmann, *Uvod v filozofiju prava*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1994, 104.

²⁴ Ф. В. Тарановски, *Енциклопедија права*, 381.

²⁵ A. Stres, *Sloboda i pravednost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001, 230.

²⁶ Ibid., 231.

²⁷ Видети упоредо: Р. Лукић, *Теорија државе и права, I. Теорија државе*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1995. 88-94; D. Vrbanić, *Država i pravo*, 24-35.

²⁸ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 82.

она самостална у доношењу правних прописа и самосталне у уређењу својих ствари у свом простору, што се све може означити као *summa potestas*, односно „састављањем пописа искључивих овлашћења која спадају у суверену државну власт: доношење закона, постављање највиших функционера и јавних службеника, полицијска права, права власништва над рекама, путевима или рудницима, право на опорезивање, право објаве рата и мира“.²⁹ Дакле, власт испољава своју надмоћ над одређеним простором и групом људи која се ту налази, у микро целини исто је и са породицом. За државну власт је специфично да се она одликује слободом доношења правних прописа императивне природе, што не затичемо код других облика. Власт као појам се може везивати за конкретну особу, али у контексту њене непрекидности важи крилатица „краљ је умро, живео краљ“ која је на пример оживотворена у следећем „У истом смислу, онај представник Бурбонске династије који је ступио на француски престо у доба Реставрације, прихватио је има Луј XVIII, иако је последњи краљ био Луј XVI; да би се спасила непрекидност легитимне монархије сматрало се као да је владао фиктивни Луј XVII у оном међувремену у коме се власт стварно налази у рукама јакобинаца и Наполеона“.³⁰ Нема ниједног носиоца власти који интимно жели да власт коју је задобио дели, јер је „начин вршења суверености јединствен“.³¹

Одувек ће постојати антагонизам између оних који владају и оних над којима се влада, те ће из тог антагонизма и доћи идеја коју је засновао Русо да се људи имају покоравати сами себи, што ће се касније назвати народна сувереност. Опет је успостављен однос између власти и слободе, а власт и њена моћ долазе из опште воље, која је носилац суверености и „заједничко ја“.³² Да ли се сувереност може дефинисати негативно или негирати? Могуће је рећи да је она „одсутност неке друге више власти“,³³ односно она у унутрашњем правном саобраћају је „апсолутно ништа“, сматра Диги. Супротан одговор на овакав став долази из стварности јер „Модерно друштво обухвата различите организације које се налазе у међусобно различитим односима, изнад њих се налази држава, која стоји над свим другим организацијама као највиша или врховна“.³⁴

²⁹ Г. Вукадиновић, Д. М. Митровић, М. С. Трајковић, *Увод у право*, 42.

³⁰ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 82.

³¹ Д. Врбан, *Држава и право*, 34.

³² А. Стрес, *Слобода и праведност*, Кршћанска садашњост, Загреб, 2001, 202-204.

³³ Д. Врбан, *Држава и право*, , 32.

³⁴ Ф. В. Тарановски, *Енциклопедија права*, 394.

Везаћемо једну релативно стару идеју за једну релативно нову, за идеју Нила Макормика о томе да је Европа ушла у подручје „постсуверенитета“, везујемо идеју „Држава је умрла, живела држава“³⁵ и идеју одумирања државе. У сваком случају морамо најпре констатовати, иако то методолошки није ваљано, држава неће одумрети, можда ће поједине, или више њих изгубити сувереност као одлику власти, али ни држава ни њена власт неће одумрети, а разлог се налази у слабој људској природи која није у могућности да се понаша мање егоистично осим ако тај захтев није примила кроз императивне правне прописе који су засновани на власти и сили коју она има. У једном историјском тренутку антагонизам између оних који наређују и оних који слушају био је препознат као антагонизам између пролетаријата као револуционарне силе и буржоазије као њене кочнице. Ове су идеје биле изнете у „Манифесту Комунистичке партије“ а своје место нашле дакле у мислима Карка Маркса и Фридриха Енгелса. Све оно што је до тада представљало државна власт морало је бити револуционарном палицом уклоњено, дакле опет кроз силу, односно када се то деси када подређени постане „постане владајућа класа путем револуције, као владајућа класа рушиће насилно старе производне односе, уништавајући, заједно са тим производним односима, услове постојања антагонизма класа, штавише класа уопште, а тиме и сопствену владавину као владавину класе“, на овај начин доћи ћемо до друштва „у којем ће слободни развој појединца бити услов за слободан развој свих“.³⁶ Зато се и захтевало да држава одумре и да то буде трајно стање, како сматра Лењин, тиме би нестао антагонизам између власти и подређених. Ова је идеја чисто теолошка и може се везати за мисао Томе Аквинског, односно права нема где нема класа, односно нема ни државе у „првобитним заједницама или у комунистичким друштвима“.³⁷ Но, то се није десило ни након револуција јер „Пролазиле су године, револуција је већ била далеко, прелазни период од социјализма ка комунизму би требало да се већ завршио, па је на територији Совјетског Савеза требало да постоји друштво без државе и права. Насупрот томе, пошто организована држава не може да не буде држава, Совјетски Савез је остао држава, и будући да друштво мора да функционише он је створио своје право“.³⁸ Што значи да сад има признати постојање једног права које „санкционише

³⁵ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 34.

³⁶ Г. Фасо, *Историја филозофије права*, ЦИД, Подгорица, 2007, 511.

³⁷ Ibid., 628.

³⁸ Ibid., 630.

државна власт“, што још подразумева замену термина владајућа класа термином „воља совјетског народа“ а то ће се десити путем „марксистичког јачања“.³⁹

Зашто држава не може да одумре? Зашто човек не може да престане да жели власт? Бертран Расел је то овако сликовито описао „Између човека и других животиња постоје многостране разлике, неке интелектуалне, неке емоционалне. Једна од главних емоционалних разлика састоји се у томе што су неке човекове жеље, за разлику од оних код животиња, у суштини безграничне и што се не могу у потпуности задовољити“.⁴⁰

Када говоримо о власти и жеђи за моћ, морамо заједно са Раселом констатовати „Сваки човек би волео да буде Бог, када би то било могуће; мали број њих сматра да је тешко да се прихвати таква немогућност. Ову су људи скројени по калупу Милтоновог ђавола, који спајају, попут њега, племенитост са безбожношћу. Под „безбожношћу“ подразумевам нешто што не зависи од теолошких уверења: мислим на одбијање да се прихвате ограничења индивидуалне човекове моћи. Ова титанска комбинација племенитости и безбожности најприметнија је код великих освајача, али неки њен део може се наћи код свих људи“.⁴¹ Он је јасно повезао појмове и показао да је човекова жеља за моћ и власт и славу нешто што ће сваког човека пратити безгранично пуно, јер „Премијер има већу моћ него славу, краљ има већу славу него моћ“.⁴²

Интересантно је како је кроз појам пропаганде повезао војну и економску моћ које ће се потом објединити у појму власти, но „Пропаганда, уколико може да створи једногласно мишљење, може да подстакне неодољиву моћ; али они који располажу војном или економском контролом могу ако се за то одлуче, да је искористе у циљу пропаганде“.⁴³

Расел ће оправдано приметити државна организација приметно утиче на то ко ће бити носилац власти, тако „наследно краљевство на власт доводи једну врсту признате личности, особине које су неопходне за духовника на положај доводи другу врсту личности, деморакција на власт доводи трећу врсту, а рат четврту“.⁴⁴ Систем ће на неки начин сам усмерити људе према власти, што значи „у друштвеном систему у којему је власт отворена за све, радна места која доносе моћ ће, по правилу, заузимати људи који су

³⁹ Ibid., 631.

⁴⁰ Б. Расел, *Моћ*, МИБА, Београд, 2022, 33.

⁴¹ Ibid., 35.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., 37.

⁴⁴ Ibid., 38.

другачији од просечних нарочито по томе што воле власт. Љубав за влашћу, иако је једна од најснажнијих мотива, веома је неједнако распоређена, и ограничавају је други мотиви, као љубав према лагодном животу, љубав према задовољству, и понекад љубав за одобравањем“.⁴⁵

Изгледа да је љубав за моћ донекле предуслов за љубав за власт и карактеристична је за „људе који су важни узрочници промена“,⁴⁶ односно за оне који се могу назвати „смелим људима“.⁴⁷ Важно је да је Расел утврдио да постоји нешто што се може назвати „импулс моћи“ а који се јавља у „експлицитном“ виду и присутан је код вођа, и „имплицитном“ виду и присутан је код следбеника“.⁴⁸ Ово је јасно ако се погледа историја која нам је показала да „Већина људи не осећа у себи способност која је потребна да се група доведе до победе, па стога траже предводника за којег сматрају да поседује храброст и разборитост које су неопходне да се постигне надмоћ“.⁴⁹ Веома је лепо приметио да ови импулси постоје и у аутократији и у демократији, јер „Чак и демократски изабрана влада још увек је влада, и стога, на основу онога што никакве везе нема са психологијом, морају постојати, ако је потребно да заједнички подухват буде успешан, неки људи који издају наређења и они који их поштују“.⁵⁰

Ако се вратимо образовању изгледа да оно такође може пратити изградњу мотива воље за моћ, јер ако дете васпитавамо питањем „Како могу да будем надмоћнији од сваког“, онда смо полако и њему самом показали „задовољства која су повезана са поседовањем моћи“.⁵¹ Моћ у безграничној форми постоји као човекова жеља и у демократији, јер „Када људи покушавају да сарађују на равноправној основи, природно је да сваки од њих настоји да стекне надмоћ, пошто импулси покоравана немају места у игри“.⁵²

Како нас моћ води власти, то се може видети кроз дефиницију моћи која је „стварање намераваних последица“ јер ако погледамо два човека са „сличним жељама, и ако један од

⁴⁵ Б. Расел, *Моћ*, 38.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., 40.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., 42.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., 49.

них оствари све жеље које постижу други, али и остали, он онда располаже већом моћи него остали“.⁵³

Расел је схватио да постоји веза између моћи, власти и правног поретка јер када анализира „моћ Закона“ он схвата да је то „принудна моћ државе“.⁵⁴ Веома реално посматрање државе одвело га је до става „Карактеристика је цивилизоване заједнице да је непосредна физичка принуда (уз нека ограничења) прерогатив Државе, а Закон представља скуп правила сходно којима се Држава служи овим прерогативима у пословима са својим грађанима“.⁵⁵

Да би закон био та делотворна сила друштвене заједнице, па и морални закон, он мора да почива на „мишљењу и наклоности чак и у већој мери него на овлашћењима полиције“.⁵⁶

Тако је дошао до разлике између традиционалне и стечене власти. Та традиционална власт им „инхерентну силу“ која јој омогућава да не мора у сваком тренутку да се доказује. За њега је она повезана са верским уверењима и отпор постаје неморалан, и ослања се на јавно мњење, и не мора да стално тражи издајнике. Док је ствар са овом влашћу таква, код власти која не почива на традицији присутна је, по Раселу, „огољена“ власт, која је обично војничка. А када се традиционална власт и облик моћи оконча, замењује је огољена моћ. Тако Расел наводи пример: „Када је Кинеска република проглашена 1911, људи који су образовање стекли у другим земљама објавили су парламентарни Устав, али народ је био апатичан и режим је убрзо посегао за огољеном силом под влашћу ратоборних Дуджина (Tuchuns – војни гувернери). Такво јединство, као што је касније постигао Куоминтанг (Кинеска националистичка партија прим. прев.), почивала се на национализму, а не на парламентаризму“.⁵⁷ Изгледа да је разлика између ова два облика моћи који онда воде до различитих облика власти у психолошком моменту, те је тако чак и у демократским политичким режимима моћ владе „огољена у односу на убеђеног анархисту“.⁵⁸

⁵³ Б. Расел, *Моћ*, 60.

⁵⁴ Ibid., 62.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., 63.

⁵⁷ Ibid., 63-65.

⁵⁸ Ibid., 66.

Показало се као веома битно то што је Расел анализирао моћ у демократским режимима, јер је увидео да „Најуспешнији демократски политичари су они који успевају да укину демократију и да постану диктатори“.⁵⁹ Истовремено је приметио да се особине политичара који жели власт у демократским режимима мењају у зависности да ли се држава налази у стању мира или рата. У време мира он ефекте постиже својим здравим разумом, но у стању рата потребно је усхићење и способност да убеди мноштво, на чему морају да буду захвални Лењин, Мусолини и Хитлер.⁶⁰

Код традиционалне моћи која почива на обичајима, који и сами могу силом бити наметнути, битна су изграђена уверења, која уосталом и сама граде обавезујућу снагу обичаја. Снага обичаја лежи у дуготрајности понављања.

Пошто традиционалну моћ и власт везујемо за обичајне норме ваља на моменат застати и анализирати и сам обичај, који своју снагу везује за дуготрајно понављање уз које везујемо и његов стихијски настанак. За обичај као и за традиционалне оквири моћи везујемо стање друштвене релативне стабилности, што опет са друге стране значи да се обичајна норма тешко прилагођава друштвеним променама. Зато су обичаји често у историји били означени као она снага која кочи прогрес, мада је питање да ли је сваки прогрес заиста прогрес. Што значи да традиционална моћ и обичај некада могу бити ваљано средство за очување мира и стабилности у друштву, што опет значи да се повреда тих обичаја може санкционисати свирепим казнама. Дакле, обичајна норма снабдевена је санкцијама и оне могу ићи од „обичног подсмеха или презира, преко бојкота од стране друштва, па све до новчаних или других, тежих санкција, примењиваних физичким насиљем“.⁶¹ Ово нас наводи на закључак да је обичај коренито правило понашања утемељено у различитим друштвеним слојевима,⁶² и у себи носи „систем одређених идеја“ што „сачињава његову умност“.⁶³ Али, у себи има и „идеју слободе“ и „вечности“.⁶⁴ Као такав обичај може да „представља заједнички претходни облик у коме су право и морал садржани још неразвијени и нераздељени...“.⁶⁵ Ово је могуће видети на примеру

⁵⁹ Б. Расел, *Моћ*, 71.

⁶⁰ Ibid., 72.

⁶¹ Р. Лукић, *Теорија државе и права, II. Теорија права*, 30.

⁶² Ibid.

⁶³ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Svjetlost, Sarajevo, 1989, 274.

⁶⁴ Ibid., 272 и 274.

⁶⁵ Г. Радбрух, *Филозофија права*, НОЛИТ, 1980, 66.

милостиње који креће са добротворством као моралном вредношћу а окончава са „правном установом старања о сиротињи“. ⁶⁶ Обичај је од морала прихватио унутрашње побуде јер „није њему стало до стиска руке него до саосећања које се тиме исказује; човек је дужан не само другима него и себи самом да чува пристојност; наше „друштвене обавезе“ намеће нам наша друштвена свест, а не уџбеник о уљудном понашању; и само онај ко поштује обичај, тај је џентлмен, а ко га „упражњава“ само споља, тај је скоројевић“. ⁶⁷

Е сада када опада моћ обичаја и самим тим традиционална власт долази до изражаја огољена моћ „моћ месара над овцом, непријатељске војске над потчињеним народом, и полиције над откривеним завереницима“. ⁶⁸ Наравно, ниједан се обичај није установио без побуне оних над којима влада, као ни без слома те побуне, зато „Организације које подуже у поседу имају моћ пролазе, по правилу, кроз три фазе: прво, фазу фанатичног али не традиционалног уверења, које води освајању туђих територија; онда, прећутно повиновање новој власти, која брзо постаје традиционална; и коначно, фазу у којој моћ, која се сада користи против оних који одбацују традицију, поново постаје огољена“. ⁶⁹

Расел је добор уочио моћ слабљења обичаја која је позитивна, јер „Све док је било могуће да свако напредује, слабљење традиције донело је више доброг, него што је штетило“. ⁷⁰ Но у ово ваља уклопити могућност да се деси превара, односно „машинерија преваре“, каже Гроут, „помоћу које је требало обмањивати људе како би их привремено потчинили, и која је требало да послужи као увод у машинерију силе, с тим да је такво потчињавање требало непрекидно продужавати против њиховог пристанка, - била је устаљена фраза грчких узурпатора“. ⁷¹

Али, шта се дешава када традиционална моћ и обичај ослабе и уступе место скептицизму? Тада се друштво које је обликовала та моћ може једино очувати огољеном моћи, али се може „догодити да нова вера, која собом доноси нове менталне навике, све више утиче на људе, и на крају постаје довољно снажна да замени власт која је у складу са новим убеђењима уместо оног за које се сматра да је постало застарело“. ⁷²

⁶⁶ Г. Радбрух, *Филозофија права*, 66.

⁶⁷ Ibid., 67.

⁶⁸ Б. Расел, *Моћ*, 106.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., 109.

⁷¹ Ibid., 110.

⁷² Ibid., 128.

Да ли је слобода као вредност највише испољена у моћи мишљења, односно да ли је највише угрожена када је моћ мишљења узурпирана? Ово је питање Расела навело на став „Лако је подржати гледиште да је мишљење свемогуће, и да сви остали видови моћи из тога проистичу, Армије су бескорисне уколико војници не верују у циљ за који се боре, или када говоримо о плаћеницима, да имају поверење у способност њиховог команданта да их доведе до победе. Закон је неделотворан уколико га сви не поштују“.⁷³

На примеру закона, прописа са императивном снагом, можемо видети колико је важна вера у нешто што се жели да оствари. Ако закон почива искључиво својом обавезујућом снагом на санкцијама, он ће важити и ефикасно се примењивати све дотле док постоји страх од тих санкција. Оног тренутка када тог страха више нема, а нема ни уверења у ваљаност таквог прописа који има хетерономни карактер, тај закон се више неће примењивати и доћи ће до слома правног поретка. Што би водило закључку да правни поредак који рачуна на дуготрајност мора да своју обавезујућу снагу веже за убеђења, јер „веру никада не покреће сила, и први кораци у стварању широко распрострањеног мишљења морају се предузети само путем убеђивања“.⁷⁴ Али, иако моћ и власт честе „леже“ на уверењима могуће је да „фанатична вера, које се држе чланови заједнице, често увелико појачава њену моћ; понекад међутим, она је смањује“.⁷⁵

⁷³ Б. Расел, *Моћ*, 158.

⁷⁴ Ibid., 159.

⁷⁵ Ibid., 167.

II ВЛАСТ И СЛОБОДА

Да ли је могуће да упоредо стоје и постоје једно поред другог, власт и слобода? Да ли између слободе и власти има могућности да постоји човек. Колико власт једног ограничава слободу друго? Да ли другоме ограничавамо слободу јер је то неопходно, или да би повећали сопствену власт и сопствену слободу?

Изгледа да су слобода и власт једнозначни појмови, јер онај ко је слободан у најмању руку има власт над собом, а све већа власт над собом може довести и до веће власти над другим. Тако и изгледа да је слобода таква ствар да је „од свих ствари најпреча“.⁷⁶ Изгледа да је са термином слобода исто као и са другим терминима, она више није „знак узвишеног достојанства сваке људске личности“.⁷⁷ Она је термин у свакодневnoj употреби. Опет да ли је она нешто што се може свести на „самовољно и неконтролисано уживање личне аутономије“?⁷⁸ Овде настаје тај расцеп између моје и ваше слободе, између моје и ваше власти, а самовоља јесте „разарање слободе“.⁷⁹

Преко слободе настаје и веза између власти и морално-правног поретка, те је она као морална категорија „способност одбијања онога што је морално негативно, у ком год облику да се јавља“.⁸⁰ Ово је предуслов за успостављање релације одговорна власт – одговорна слобода. Када се ова релација наруши долази до изражаја оно што се мора назвати волунтаризам. Дакле, власт изражена у сопственим преференцијама доводи до волунтаризма, што је када се власт веже само да државну власт изузетно погубно. Из тог разлога се и јавила потреба борбе за слободу и за крилатицом „Пролаз за слободу“.⁸¹ Али, шта када држава која је гарант те слободе, путем своје власти, не може да је осигура, односно да ли се слобода може једино везивати за „корист и задовољство“?⁸² Пошто се жели да изгради морално-правни поредак слобода се има схватити као „етичка категорија“.⁸³ Супротно од ове поставке и власт и њена слобода ствар су злоупотребе.⁸⁴

⁷⁶ Заправо, изворно стоји: *LIBERTATIS OMNIBUS REBUS FAVORABILIOR EST*, „Слобода је од свих ствари најпреча“, DIG, 50, 17; 122. Наведено према: В. Кампс, *Јавне врлине*, Филип Вишњић, Београд, 2007, полеђина књиге.

⁷⁷ Papsko веће за pravdu i mir, *Osnove socijalnog učenja Katoličke crkve*, Beograd, 2006, 106.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Рацингер – Бенедикт XVI, *Европа, њени темељи данас и сутра*, Новоли, Београд, 2010, 66.

⁸⁰ Papsko веће за pravdu i mir, *Osnove socijalnog učenja Katoličke crkve*, 106.

⁸¹ V. Zsifkovits, *Politika bez morala?*, Školska knjiga, Zagreb, 1996, 46.

⁸² J. Pavle Drugi, *Sećanje i identitet*, Београд, 2008, 40.

⁸³ Ibid., 45.

Како је са појмом власт који налазимо тамо где налазимо људе, тако је и са појмом слобода. Власт и слобода прате једно друго у свим међуљудским односима и није могуће одвојити власт од слободе, ни слободу од власти. Колико је нама власт урођена, толико нам је урођена и слобода, али је то исто и са оним „другим“ који стоји наспрам нас, те зато не захтевамо „патримонијалну судијску власт“ јер „појединац је себе заштитио“.⁸⁵ Из тог разлога као власт, тако и слобода постаје „садржај свих појава“.⁸⁶ А слободе су шаролике, уосталом као и власти, од слободе кретања до слободе мишљења. А све оне имају снагу „ауторитета“⁸⁷ који захтева „*буди особа (Person) и поштуј друге као особе*“,⁸⁸ што је основ морално-правног поретка, у којем се остварује „*La liberté est un mystère*“.⁸⁹

Ово јесте тачно, макар гледали то са стоичке равни, јер „Неке ствари на свету зависе од нас, а неке не. Од нас зависе наше способности и процене, мотивације, жеље и аверзије – укратко, све што је наше сопствено дело. Од нас не зависе наше тело и наша имовина, наша репутација и наш званични положај – укратко, све што није наше дело“ односно „ствари које од нас зависе су природно слободне и неспутане, несапете, док су оне ствари које од нас не зависе беспомоћне, сервилне, спутане и нису наше“.⁹⁰

Ако нас неко ограничава у нашој слободи она је ограничена, но за стоике је још горе било када човек из разних својих жеља самог себе чини неслободним, односно „нико ко је у страху, жалост или узнемирен није слободан, али особа ослобођена од жалости, страха и узнемирености је истим поступком ослобођена ропства“.⁹¹ Дакле, ако искрено и потпуно желимо да будемо слободни то је једино могуће ако та слобода долази изнутра, као и код моралности, она је аутономног карактера, јер „Кад год, дакле, видиш некога где се улизује другој особи или јој неискрено ласка, можеш поуздано тврдити да ова особа такође и није слободна и то не само ако ово чини ради оскудног obroка, већ и ако се нада да постане гувернер или конзул, назови бедним робовима људе који се овако понашају за мале ствари, а друге назови, како и заслужују робовима на вишем нивоу“.⁹²

⁸⁴ J. Pavle Drugi, *Sećanje i identitet*, 49.

⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, 145.

⁸⁶ А. Шопенхауер, *Свет као представа и воља*, Матица српска, Нови Сад, 1981, 257.

⁸⁷ Ц. С. Мил, *О слободи*, Плато, Београд, 1998, 35.

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, 84.

⁸⁹ „Слобода је тајна“ у: А. Шопенхауер, *Свет као представа и воља*, 355.

⁹⁰ Епиктет, *Како бити слободан*, Миба, Београд, 2021, 53.

⁹¹ Ibid., 147.

⁹² Ibid., 149.

Дакле, власт може апсолутно да искључи слободу јер „ниједан човек није слободан ако неко има моћ да га омета и примора“.⁹³

Ако и јесте тако, морамо видети које то власти у држави ограничавају слободу, те се као главне издвајају законодавна, извршно-управна и судска. Теоретичари и филозофи права били су склони да се овој подели супротставе и да дају своју која је разликовала четири власи законодавну, извршну, управу у ужем смислу и правосуђе, а ово је узроковала разлика „између рутинских, односно техничко-управних послова и доношења политичких одлука“ јер у доношењу тих одлука учествује влада.⁹⁴ Задржаћемо се код прве поделе и навести да постоје три „посебно координисане функције државе“, где Ханс Келзен наводи да постоје само две „основне функције: стварања и примена (извршење) права, и те функције нису координисане, већ подређене и надређене“.⁹⁵ И овде како смо очекивали говоримо о основном постулату власти о односу субординације, јер је немогуће „доделити стварање права једном органу, а примену (извршење) права другом тако искључиво да ниједан орган не врши обе функције истовремено. Једва је могуће, а у сваком случају није пожељно, да се резервише чак ни законодавство – које је само одређена врста стварања права – за једно „посебно тело државних службеника“ и да се сви други органи искључе од те функције“.⁹⁶

Како је у свим односима, у микроцелинама власти, тако је и у држави, мора се одредити која ће власт бити највећа, најснажнија. Тако је законодавна власт она која се представља као „представништво оних над којима се влада“⁹⁷ и представништво које ствара опште правне норме, односно норме „државног правног поретка створене искључиво од органа означеног као законодавац“.⁹⁸ На основу овакве своје власти, она има могућност да део власти пренесе на друге. А ако је њен положај такав она и јесте најважнији гарант слободе у једној заједници, а законодавство је онда „постављало једнообразну и чврсту правну норму, меродавну за судске одлуке“.⁹⁹ Како изгледа да смо ми под влашћу људи, а не прописа јасно је да се власт везује за одређене људе и одређене групације „те тако постоје

⁹³ Епиктет, *Како бити слободан*, 151.

⁹⁴ D. Vrbani, *Država i pravo*, 76.

⁹⁵ Х. Келзен, *Опита теорија права и државе*, 331.

⁹⁶ Ibid., 331-332.

⁹⁷ М. Вебер, *Привреда и друштво*, II књига, 474. Наведено према: Г. Вукадиновић, Д. М. Митровић, М. С. Трајковић, *Увод у право*, 73.

⁹⁸ Х. Келзен, *Опита теорија права и државе*, 332.

⁹⁹ Ф. В. Тарановски, *Енциклопедија права*, 413.

сталне стручне службе у парламенту, а заступници се све више регрутују из редова професионалних политичара којима је бављење политиком главно занимање“.¹⁰⁰

Ово нас води до управе која је персонификована и „врло сложена“ јер је „управна делатност разнолика и многострана“.¹⁰¹ Та је управа, још од Аристотела, морала да има „многостране брига“ за „народ у унутрашњем државном животу“.¹⁰² Што би значило да је морала да примењује, данашњим речником појединачне правне норме, само изузетно да их ствара. Што значи да је уплив ове власти на слободу појединца велики јер подразумева и заповедање. Што је јасније ако се погледа да је све до XIX управа била означена као полиција, где је прављена разлика између полиције сигурности чији је задатак „обезбеђење личне и имовинске сигурности становништва“ и полиције благостања чији је задатак био помоћ „народном благостању, како материјалном, тако и духовном“.¹⁰³ На тај начин се и види да власт долази у непосредни додир са слободом другог,¹⁰⁴ односно она управља приватним живот појединца.¹⁰⁵ А чинећи то она мора да обезбеди „јавни или општи интерес“.¹⁰⁶

Како људи нису склони поштовању прописа срца, већ вршећи своју слободу желе да „уђу“ у туђу, државна је власт претпоставила и постојање судске власти. Но, та власт није самостална и ограничена је на стварање појединачних правних норми чиме се „стављају у покрет санкције које те опште и појединачне норме прописују“.¹⁰⁷ А ово је задатак државног органа који располаже са мање власти.¹⁰⁸ Што је изазвало и реакцију школе слободног ствара права која није дозвољавала да судија није тако несамосталан у вршењу своје власти, већ као и раније „Судови у старом Риму суде према закону, обичајима и праведности“,¹⁰⁹ док ће се значај њиховог рада видети и у чињеници да „књига о судијама претходи књигама о царевима“.¹¹⁰ Ово иде дотле да се „класично римско право се развијало без законодавства“ те су „главни извори права били судске пресуде и меродавна

¹⁰⁰ D. Vrb̃an, *Dr̃žava i pravo*, 78.

¹⁰¹ Ф. В. Тарановски, *Енциклопедија права*, 407.

¹⁰² Ibid., 407-408.

¹⁰³ Ibid., 408.

¹⁰⁴ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 173.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ D. Vrb̃an, *Dr̃žava i pravo*, 87.

¹⁰⁷ Х. Келзен, *Општа теорија права и државе*, 320.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ D. Vrb̃an, *Dr̃žava i pravo*, 79.

¹¹⁰ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 183.

мишљења угледних правника“, што ће се наставити и у Средњем веку где „позитивизација објективног права такође није вршена законима, него судским решењима“. ¹¹¹ А ово долази до изражаја у Енглеској јер „њена војска и морнарица, постоје само зато да би њени судови могли мирно и слободно да обављају свој посао“. ¹¹² Но ако неко начини неваљалство то се мора исправити јер „спор представља ненормалну појаву која спречава примену права, због чега треба што пре да буде решен“. ¹¹³

Дакле, ако и говоримо о ограничавању слободе, то се сигурно дешава путем законодавне, управно-извршне и судске власти. Сада се само поставља питање шта више ограничава слободу јединство или подела те власти, и шта то боље доводи државу у стање да ваљано функционише.

Наравно да ће као јединство власти моћи да се прикаже као политичко начело које ће изразити или премоћ бирократског или премоћ демократског органа власти. Оно се јавља као „веома старо монархијско начело“ али се може прихватити и као „веома младо грађанско републиканско начело“. ¹¹⁴ Када се схвата као републиканско начело, то ће код неких изазвати више симпатија, јер се сматра да се има више слободе када је влада подређена парламенту, јер је обавеза парламента да „права народа“ у „Повељи“, односно писаном уставу. ¹¹⁵ Мање битно за ограничење слободе, а више за функционисање власти је схватање овог начела као организационо-техничког, које ће уредити односе између носилаца власти. Када се вратимо јединству власти као политичком начелу ми можемо говорити о превласти народног представништва, те је то онда демократско јединство власти, или можемо говорити о превласти извршне власти и тада говоримо о аутократском јединству власти. Свако негирање јединства власти може одвести до „рушења државе“ и нарушавања целине заједнице. ¹¹⁶

Када се разматра идеја слободе кроз начело поделе власти морамо навести да се овде полако појављује идеја и о ограничењу саме законодавне власти, која не може да влада неприпремљеним и произвољним наредбама, те ће делити „правду путем донетих и

¹¹¹ Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 184.

¹¹² Ibid., 184-185.

¹¹³ Г. Вукадиновић, Д. М. Митровић, М. С. Трајковић, *Увод у право*, 77.

¹¹⁴ Ibid., 91.

¹¹⁵ Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 378.

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, 399.

стабилних закона, са судијама који су унапред одређени и јавно уведени у дужност“.¹¹⁷ Оваквог је става био Џон Лок. А чињеница једна истовремено није могуће да законодавна власт пренесе своје надлежности на неку другу власт, јер је ову своју добио од народа.¹¹⁸ Сва питања везана уз идеју поделе власти једнако су повезана и са питањем „политичке слободе“ јер Монтескје сматра да се слобода не састоји у „томе да се ради оно што се хоће“ сасвим супротно слобода је „право да се чини све оно што закони дозвољавају“.¹¹⁹ Како се другачије но поделом власти, он сматра, може остварити „политички и правни услов слободе“. До овога долази „Да се власт не би злоупотребила, потребно је да се расподелом надлежности обезбеди да једни носиоци овлашћења обуздавају друге“,¹²⁰ чиме се уобличава „верзија античке теорије о мешовитом типу државе“ која настоји да све облике власти уравнотежи.¹²¹ Јединство власти је неприхватљиво јер је то нешто што води тиранији и противно је идеји слободе, што се лепо може видети у „Персијским писмима“. Тако, као и у животу, свака власт једна другу ограничава.

Када се говори о идеји политичког јединства, то као борба против урушавања државе води подређивању свега тој истој држави. Ипак, Ханс Келзен сматра, да подела а не одвајање власти доводи до функционисања државе, јер су власти тада повезане, тако да се „једва може говорити о ма каквом одвајању законодавства од других државних функција у смислу да би такозвани „законодавни“ орган – са искључењем такозваних „извршних“ и „судских“ органа – био једино надлежан да врши ту функцију“.¹²²

Сва ова питања везана су уз слободу и „граничне линије“ које власти одвајају, мада је ово ипак тешко оствариво и ту Келзен наводи пример „судске оцене законодавства“.¹²³ И таман када мислимо да се можемо приклонити овој идеји, Келзен износи став да је ова идеја супротна начелу да сва највиша власт проистиче из народа те „Отуда демократија захтева да законодавном органу буде дата контрола над административним и судским органима“.¹²⁴

¹¹⁷ Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 302.

¹¹⁸ Ibid., 303.

¹¹⁹ Ibid., 352-353.

¹²⁰ Ibid., 353.

¹²¹ Ibid.

¹²² Х. Келзен, *Опита теорија права и државе*, 334.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid., 344.

Реалност иде више ка интерференцији власти, која значи делимичну и релативну независност ове три власти, што подразумева, односно „не искључује вршење више различитих врста главних државних послова од стране истог државног органа“, што конкретно може значити следеће „интерференција постоји када законодавац у материјалном смислу врши управне послове (поставља функционере у скупштинским домовима) или судске послове (када одлучује поводом оспоравања изборе чланова скупштинских домова или подиже оптужницу против председника републике или министра). Она постоји и када извршна власт у материјалном смислу врши законодавне послове, тј. када доноси опште правне прописе који су слабије или једнаке правне снаге са законом, или када судска власт у материјалном смислу врши управне послове, тј. када доноси акте приликом *добровољног* суђења, у ванпарничном поступку и када врши судски надзор над радом извршних и управних органа“.¹²⁵

Увид у ова два начела доводи нас до закључка који је једини могућ, да је особина сваке власти да ограничава слободу. Чак и када се определимо за политичко-демократско начело јединства власти израженог у парламенту, ипак је могуће да тај парламент доноси прописе какве год жели.

¹²⁵ Г. Вукадиновић, Д. М. Митровић, М. С. Трајковић, *Увод у право*, 79.

III ОДНОС ВЛАСТИ И МОРАЛНО-ПРАВНОГ ПОРЕТКА

Однос власти према слободи и другим вредностима које красе морално-правни поредак може се отвореније видети код појава попут аутократије. Много већа замка заправо налази се у демократији, која све чини доста прикривено.

Ако смо се већ везали за однос власт – слобода, онда постаје јасно да у аутократији онај који врши власт то чини уз неограничену своју слободу. Но оно што се овде чини као специфично за аутократију једнако се појављује и у демократији, но то је боље прикривено демократским процедурама. Што опет значи да жеђ за власт и моћ једнако постоји и у демократији. Аутократија у домену власти подразумева да не постоји грађанин, већ поданик који има само обавезе, а слободе не, и још једна ствар недостаје нема никаквих избора од стране грађана.

Аутократија подразумева апсолутну власт без ограничења, па макар имали и формалне институције. Данас није све јасно видљиво као некад, тако да све што не личи на први поглед на доминантну власт одређене групе, ипак јесте.¹²⁶ Власт развијена до крајњих граница у аутократији искључује интересовање за право, док се у неким наилази на потпуну „равнодушност према праву“.¹²⁷ На тај начин су „Права појединаца“ сматра Алфредо Роко „одрази државних права“ и „као и сва остала индивидуална права, и слобода је уступак државе“.¹²⁸ Карл Шмит није пропустио да развије појам који додуше краси сваку власт „пријатељ – непријатељ“.¹²⁹ Већ наведена појава да је све у данашњим облицима аутократије „финије“ изражено је и у ставу да је тешко видети „до које је мере аутократско начело спроведено у оквиру странке“, међутим и у томе је сигуран развијен је „култ вође“.¹³⁰ Оваква власт жели да све обједини, да постоји један вођа и једна партија и једна власт самим тим.

Самим тим, све је остављено на „вољу“ државним и партијским органима, који брзо постају једно, из те атмосфере „Не само службени државни органи, већ такође и партијски органи могу се произвољно мешати у слободу грађанина“ а ни судство није у бољем положају јер је изгубило назависност „уколико се тиче интереса владајуће

¹²⁶ D. Vrbani, *Država i pravo*, 143.

¹²⁷ Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 626.

¹²⁸ Ibid., 634.

¹²⁹ Ibid., 636-637.

¹³⁰ Х. Келзен, *Опита теорија права и државе*, 365.

странке“.¹³¹ Данас, се у таквим системима неограничене власти има жеља да „прикрије чињеницу диктатуре“.¹³²

Данас се изгледа најбоље може говорити о власти која у релацији са слободом односи победу ако се окренемо и погледамо неке од одлика тоталитаризма, који данас ипак у одређеном моменту има потребу за јавном подршком користећи „манипулативне технике употребе политичке комуникације“.¹³³ Тада се мора констатовати „безначајност уставних установа“¹³⁴ што иде у прилог идеји да је све форма. Оно што јесте интересантно за такве правне поретке, ми их морамо назвати правним јер и сами имају одрђене правне прописе, је ентузијазам масе која учествује у мистичним ритуалима верујући да је и сама део власти.¹³⁵ Пошто верује, мислимо на масу, да је и сама у систему власти, она заузима став да је могуће да препозна и спречи развој опасних мисли оних који још увек верују у слободу и морални поредак.¹³⁶ Што значи да један део грађана влада, други део сматра да влада, а остатак је ту да прими додир „хладних руку зла“.¹³⁷ Ова група која влада такође је сачињена од оних који су зависни од власти и веома су „забринути“ када их онај који је означен као вођа „избаци из свог срца“.¹³⁸

Сасвим је могуће, а због велике моћи власти, да већи број од једног учествује у ширењу страха, што би значило да постоји „понеоролошка заједница“ која има своју идеологију која се заснива на ширењу до којег долази „идентификацијом и имитацијом“.¹³⁹ Овакво схватање власти доводи до „друштвене хистеризације“.¹⁴⁰ Овакво нешто одмах доводи до антииндивидуалистичких покрета,¹⁴¹ који проглашавају рат „уставном уређењу државе“.¹⁴²

¹³¹ Х. Келзен, *Опита теорија права и државе*, 366.

¹³² Ibid.

¹³³ D. Vrbanić, *Država i pravo*, 147.

¹³⁴ Х. Келзен, *Опита теорија права и државе*, 366.

¹³⁵ Н. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian books, Cleveland and New York, 1962, 377.

¹³⁶ Ibid., 423.

¹³⁷ Л. Најт-Јаћик, *Реч уредника иностраног издања*, у А. М. Лобачевски, *Политичка понеорологија, Научна студија о природи зла прилагођеног за политичке сврхе*, Београд, 2011, 9.

¹³⁸ А. Лобачевски, *Политичка понеорологија, Научна студија о природи зла прилагођеног за политичке сврхе*, 108.

¹³⁹ Ibid., 176.

¹⁴⁰ Ibid., 167.

¹⁴¹ Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 633.

¹⁴² Е. В. Спекторски, *Држава и њен живот*, 108.

Морално-правни поредак, као и правни поредак уосталом, заснива се на свести и нормама, односно „Морална начела, у сваком случају од времена јеврејских пророка, јављају се у два различита вида. С једне стране, она су представљала друштвену установу сличну закону; с друге стране, то је била ствар савести појединаца“, што га је даље одвело пут постојања позитивног морала „Она врста која је аналогна закону назива се „позитивним“ моралним начелима; друга врста може се назвати „личним“ начелима“.¹⁴³

Позитивни морал друштва једнако је јак као и позитивно-правне норме, и како је старији од њих тако је и сам извор власти. Расел чак сматра да су „Позитивна морална начела старија“ од „личних, и вероватно старија од закона и владавине“ и чине их „племенски обичаји, на основу којих је постепено израстао закон“.¹⁴⁴ Вера у снагу моралних начела, већа је од вере у закон. Најпре морал је аутономног карактера и самим тим је вера јача, док је право хетерономног карактера чиме његова снага слаби, те „Велика предност моралности над полицијом јасно се показује у овом случају, јер су жене, све до недавно, истински веровале у моралне прописе који су отеловљавали доминацију мушкараца, па су стога захтевале мање принуде него што би иначе то било неопходно“.¹⁴⁵

Наравно, лични доживљај добра и зла веома је често бољи од оног који је уврежен јер се не сме „претпоставити да је лични осећај морала у већи случајева лошији него званичан морал свештенства, чак и када је блажи. Постоје извесни докази када је, у шестом веку п. н. е., осећај Грка увелико почео да се противи људском жртвовању, и када је пророчиште у Делфима покушало да успори ову хуманитарну реформу и да задржи стари окрутни обичај“.¹⁴⁶

Однос моћи, власти и морално-правног поретка се може и овако приказати „Моћ је средство, у етичком надметању као што су и она у политици. Али када је реч о етичким системима који су имали највећи утицај у прошлости, моћ није циљ. Иако људи мрзе једни друге, експлоатишу једни друге, и муче једни друге, они су до недавно, одавали поштовање онима који су проповедали другачији начин живота. Велике религије које су настојале да буду универзалне и да замене племенске и народне култове претходних епоха, уважавале су људе као људе, не као Јевреје или Незнабошце, као робове или

¹⁴³ Б. Расел, *Моћ*, 247.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid., 251.

¹⁴⁶ Ibid., 255.

слободне људе. Њихови оснивачи су били људи чије је саосећање било универзално, а људи су сматрали, управо због тога, да у себи носе мудрост која превазилази дела привремених и острашених деспота“.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Б. Расел, *Моћ*, 268.

IV ЗАСНИВАЊЕ МОРАЛНО-ПРАВНОГ ПОРЕТКА

Да би одредили морални поредак, морамо одредити морал и моралне норме, што није чудно јер „Проблеми моралног живота јесу прапроблеми с којима се непрекидно боре филозофије и сам живот. Вечна борба филозофије води се око проблема моралнога и доброга“.¹⁴⁸

Дакле, ако је то тачно онда се морамо бавити чистим вредностима које би морално-правни поредак могао у својој сопственој онтолошкој природи да чува. Те је тако Хартман издвојио „најелементарнију вредност“ – вредност живота и то као „онтолошке базе субјекта – и тиме посредно и ћудоредног бића и вриједносног носитеља, особе“.¹⁴⁹ Из ове онтолошке основе може се касније развијати и читав живот појединца и тиме се остварити да је „виталност, животан снага и животна висина код човјека један властита вриједност“.¹⁵⁰ У сваком овоземаљском поретку, па и у морално-правном, ова представа добија своју „земаљску тежину која га држи доље и у свему успону мора бити надиђена лукавством“.¹⁵¹ Као опрека виталности и животу, јавиће се смрт, а као посебно угрожавање живота издвајамо сваку „духовност која је непријатељска виталитету, као вишак културе и животна слабост“.¹⁵² Најбољи начин да осветлимо шта то јесте и шта је задатак морално-правног поретка, је баш преко вредности живота који „није створен од човјека, али он постоји, јест збиљски и њему је дан – положен у његове руке и повјерен његовој бризи. Он га може дохватити и с љубављу водити у висину“.¹⁵³

Следећа вредност која се може издвојити и бити и саставни део моралног-правног поретка и истовремена веома њему корисна је свест, јер „Несвјесност животиње је мукли, тамни живот, сљепо догађање. Изнад ове тамне позадине уздиже се у човјеку „свијетло“ свијести, видећи, знајући живот“.¹⁵⁴ Зато и морамо да се сагласимо да је свест „основа духовног битка“ те да је „Њена осебујност вриједност“ таквог карактера да је „темаљна

¹⁴⁸ А. Либерт, *Идеја моралнога*, Досије, Београд, 2006, 5.

¹⁴⁹ N. Hartmann, *Etika*, Naklada LJEVAK, Zagreb, 2003, 338.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid., 340.

¹⁵⁴ Ibid.

вриједност духовних вриједности“.¹⁵⁵ Кроз појам свести видимо можда најбоље, вредности нису створене од човека, оне су му дате и он у свом духовном амбијенту, морално-правном поретку мора да их оствари јер су оне дате „за њега“ и у том „смислу смије се говорити о некој врсти давања вриједности“.¹⁵⁶ Посебно је важно нагласити да се вредности морају остварити у морално-правном поретку. На овај начин човеку је додељена одговорност која се прелама преко и кроз његову свест, јер „Свака свијест о ситуацији већ је уједно комплексна вриједносна свијест ако и нису вредности које у томе судјелују као такве захваћене“.¹⁵⁷ Да би морално-правни поредак израстао неопходно је прихватити чињеницу да је свест основа људске делатности и „Свијест је у највећој мјери подобна за изграђивање. И ту се отвара поглед на низ специјалних вриједности, као што су одгој, образовање, њега духа сваке врсте, које означавају задаће свијести саме за свијест“.¹⁵⁸

Живот и свест морају се у морално-правном поретку реализовати кроз делатност која је „заузимање стајалишта“ и „жива покретљивост етоса у дохватању иницијативе и себе, залагању и тамо гјде не прелази у вањску акцију“.¹⁵⁹ Наравно, без делатности нема реализовања вредности, што је основни захтев морално-правног поретка, јер делатност је „супротност свему чисто пасивном битку, највидљивија основна црта моралног бића“.¹⁶⁰ Колико је важна види се код Фихтеа који ју је „изједначио с добрим; тромост му је значила зло напросто“.¹⁶¹

Да ли сваки поредак, па и морално-правни захтева неку врсту трпљења? Трпљење заједно са Хартманом можемо одредити као „окушавање снаге ђудоредног бића, покус оптерећења његове еластичности“.¹⁶² Наравно, поставиће се питање, зашто неко жели да оптерети своје биће трпљењем. Некада није могуће ништа друго но трпљење, јер највећи број чисто правних поредака то и захтева. Но на индивидуалном нивоу, трпљење може изазвати и позитивну реакцију оличену у јачању карактера, односно „Унатар границе, међутим, и то што ближе њој, то више трпљење човјеку значи буђење његовог

¹⁵⁵ N. Hartmann, *Etika*, 341.

¹⁵⁶ Ibid. 342.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid., 343.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid., 345.

најунутранијег моралног бића, отварање његове дубине, ослобођење његових најплеметнијих снага. Онај ко је искушан у трпљењу, очеличен је и прекаљен, томе више ништа није тешко; у њему је морална моћ такорећи нагомилана; он сличн еластичном перу које акумулира снагу у своје вријеме опет враћа“.¹⁶³ На овај начин човек недвосмислено јача и његов вредносни поглед једноставно јача, јер „Трпљење му је подарило орган за вриједности које су му прије тога биле затворене“.¹⁶⁴ Трпљење развија и идеју солидарности и заједништва, и то није спољна веза, већ најдубља духовна која је преко потребна морално-правном поретку.

Што би значило да трпљење може бит извор наредне вредности, вредности снаге, јер „Етичка снага не поклапа се с активношћу; и пасивност може бити снажна, како у устрајности и чувању тако и у подношењу трпљења. Снага је нешто што стоји иза дјелатности и трпљења, из ње обоје већ израста. И активно биће може бити слабо, може се дати отклонити и збунити – другачије него као што пасивно може остати јако и несавитљиво“.¹⁶⁵ Хартман прави разлику између снаге воље и слободне воље, јер „јака воља може бити неслободна, скроз хетерономно одређена. Слободна воља може пак исто тако добро бити слаба“.¹⁶⁶ Ово је посебно јасно видљиво у чисто правном поретку, у понашању људи по правним нормама, када дају или не свој интимни пристанак за примену правне норме, али је истовремено без обзира на то примењују, јер „Тко се за једну ствар јуначки бори, може бити прекораван да то уопће ради; али његова храброст остаје иста храброст која је по себи и која не би била другачија ни у служби добре ствари“.¹⁶⁷

На овај начин смо уведени у појам слободне воље, јер „Особно биће разликује се од свих бића друге врсте најдубље тиме да оно одређење које прима од својих за њ важећих принципа (вриједности) није присиљено испунити, него њима насупрот задржава моћ да се заложи за њих или против њих“.¹⁶⁸ Хартман је за овај појам везао и достојанство, јер „Одавно се то јединствено достојанство означавало као слободна воља“.¹⁶⁹ Слободна воља

¹⁶³ N. Hartmann, *Etika*, 345.

¹⁶⁴ Ibid., 346.

¹⁶⁵ Ibid., 347.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid., 347-348.

¹⁶⁸ Ibid., 348.

¹⁶⁹ Ibid.

је водич човеков кроз његову делатност, што је посебно важно за морално-правни поредак, јер човек путем ње доноси своје одлуке, колико год био под ударом спољних детерминанти и „Он се бори свим средствима да сачува вјеру у њу. Он има управо дубоку врједносну свијест; он хоће бити слободан“.¹⁷⁰ И овај га доживљај једноставно не напушта, јер је то исконски етички доживљај, јер „У залагању за властито дјело и кривицу, у потврђивању одговорности, у усправном хтјењу да се она носи, очитује се ћудоредни понос слободног чина, темељна сувереност људскости, на којој почива морални битак и небитак. Њено жртвовање је морална нискост, стварна неспособност за слободу“.¹⁷¹

Морално-правни поредак и чисто правни поредак су својим нормативним делом окренути будућности, јер „Сва дјелатност, сва тежња иде нужно према оном будућем. Једна свијест којој би будућност била напросто затворена била би свијест осуђена на дејелатност. Провидност човјекова је она која му отвара једино могуће поље акције, будућност“.¹⁷² Из овог разлога Хартман „провидност“ види као вредност оног „мисли унапријед“¹⁷³ те је способан да предвиди последице својих поступака, јер „Мисао претјече, она је ванвременска, иако је мисао једног временски везаног реалног субјекта“.¹⁷⁴

Човек као субјекат поретка има способност да „поставља циљеве, да садржаје прије њихове реализације једном догађају као циљеве обиљежава; уз способност да налази средства за њихову реализацију и да их користи; и уз не мању способност да њима усмјери реални процес према унапријед постављеном циљу“.¹⁷⁵

Да ли тај циљ може бити добро, и ако јесте колико је важно то остварити у морално-правном поретку? Добро је највиша морална вредност и о томе постоји сагласност најразличитијих морала, што значи да „сваки важећи морал“ говори о добру „као о нечем познатоме. Он мисли под тим доиста увјек само једну одређену, специјалну врједност коју он држи за једину и највишу. И већ према томе да ли ужитак, срећу, праведност,

¹⁷⁰ N. Hartmann, *Etika*, 349.

¹⁷¹ Ibid., 350.

¹⁷² Ibid., 352.

¹⁷³ Ibid., 351.

¹⁷⁴ Ibid., 352.

¹⁷⁵ Ibid., 355.

љубав и тако даље држи за „добро“ разликују се типови позитивног морала“.¹⁷⁶ Ово исто се може применити и на чисто правни поредак, те ће у зависности од онога што он прима као добро и што жели да заштити и он сам бити одређен. Што нас наводи на закључак „добро се на дефинирати – нити једноставно *per genus et differentiam*, нити посредно“.¹⁷⁷ С тим што добро није „добро за нешто“ није корисно, није вриједност средства“.¹⁷⁸ Чиме се добро може угрозити, или још прецизније ко га може угрозити? То је човек јер „носи своју опасност у самоме себи – у моћи која он јест“.¹⁷⁹ И у овоме се огледа трагика човека, јер он сам себе најбоље угрожава „Он се мора чувати и бити на опрезу пред самим собом, мора се против себе борити. Опстанак моралног бића је ходање тијесно уз понор. И свако удаљавање од провалије јест жртвовање моралног бића, дакле, точно узето, друга провалија“.¹⁸⁰ Зато је неопходно да човек у морално-правном поретку укључи „логику срца“ која носи собом „владавину мораног“¹⁸¹ и чини неку врсту „моралног темељног захтјева који је управљен на сваког човјека. Требање је у њему строго опћенито. Јуначка храброст и ђудоредна величина не може се захтјевати од свакога, али се може захтјевати да он буде уопће – у границама властитог етоса – „добар човјек“.¹⁸² Што је превасходно потребно у морално-правном поретку.

Шта је још неопходно од вредности морално-правном поретку? Потребан нам је легалитет и моралитет, при чему „Легалитет није моралитет; само до оног, а не до овог може водити правна принуда“.¹⁸³ Но када се деси поклапање моралног захтева са правним и када се ово може спровести и без принуде, можемо говорити о њиховом поклапању, јер „Свако драговољно подвргавање, свака права послушност спрема постојећег реда и закона, сва збиљска врлина грађанина као таквог – од једноставне, непогрешиве честитости и поштења све горе до непрорачунате жртве особе – почива на таквом ђудоредном држању“.¹⁸⁴ Практично приказано на нивоу приватног права „правично настројен човјек поштује туђе власништво, не зато што је као стварно добро толико вриједно, такођер не

¹⁷⁶ N. Hartmann, *Etika*, 370.

¹⁷⁷ Ibid., 371.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid., 377.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid., 385.

¹⁸² Ibid., 386.

¹⁸³ Ibid., 418.

¹⁸⁴ Ibid.

више или мање у мјери његове вриједносне висине као добра, него зато што је туђе власништво и као такво поставља апсолутну границу његовој интенцији за имањем“.¹⁸⁵ Исто се може применити и у домену кривичног права, када се говори о туђем животу или такође туђој ствари.

Захтев који се ставља пред поредак је да она оствари жељено стање ствари заједнице, односно „Ове творевине очитују хабитус неког народа баш исто тако као што правна настројеност очитује хабитус човјека појединца. И утолико лежи у правним институцијама више од пuke вриједности стања ствари“.¹⁸⁶ Овако Хартман ређа појмове битне заједници „суходање“, потом „суодговорност“ и „солидарност“ јер они обликују морално-правни поредак. Те сматра да је солидарност „најдубљи стваралачки моменат у повјесном животу народа. Она је такођер оно примарно у етичкој бити грађанина; и посвуда где је она јака и гдје претеже над посебним захтјевом индивидуума на њој процвјетава величина бића заједнице. Њено попуштање је опадање“.¹⁸⁷ Веома је лепо Хартман описао значај солидарности и враћање преступника заједници, када пише „Разнолика настојања теорија о кривичном праву, које су поред свих супротности ипак у основи подједнако незадовољавајуће, заказују у овој точки јер полазе искључиво с гледишта скупности и одговорности за њу, а одговорност за пријеступника, напротив, која по себи има баш једнаку тежину, губе из вида. Промисли ли се, међутим, да заједница у пријеступнику губи једног грађанина који је као такав уједно позвани законодавац, тада се мијења стање ствари и питање о одговорности за пријеступника постаје врло озбиљно. У првој линији ради да га се поново задобије за заједницу, да га реституира правно и грађански, и окајање казне указује се као средство за то“.¹⁸⁸ Овим су се отворили нови видови солидарности као солидарност заједнице и брига за другог, наравно до извесне мере, што опет компромитује саму ствар. Те Хартман опет отвара питање, али нема дефинитивног одговора, тако „није ли пријеступник зато изгубио оријентацију на скупност јер му је држава насупрот била само већина (то јест странка, само група)“.¹⁸⁹ Но и овде ваља бити опрезан, јер чак и када јесте део групе, или заједнице, човек може учинити неподобштину.

¹⁸⁵ N. Hartmann, *Etika*, 419.

¹⁸⁶ Ibid., 420.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., 421.

¹⁸⁹ Ibid.

Појмови, вредности који иду уз солидарност су поузданост и верност. Поузданост ће Хартман везати још и са истинитост, јер се „У објема“ ради о „вјеродостојности особе“.¹⁹⁰ Даље се очекивано везано за живот у заједници поузданост може одредити као „способност човјека да обећа, то јест, да тако обећа да други може бити сигуран у испуњење“.¹⁹¹ Са таквом особом се може живети, јер „Један човјек „важи“ морално међу људима с правом толико колико је вриједна његова дана ријеч. Толико је он управо достојан повјерења, способан за уговарање, толико се може у животу с њим као с јединственом особом рачунати. Тко је то једном схватио, његов је морални понос да буде достојан повјерења. Непоуздан човјек му је вриједан пријезира, морално не важи као потпун“.¹⁹² А верност, за Хартмана, није везана строго на „придржавање обећања“, она иде даље јер „Вјеран је пак онај који ђудоредни идентитет своје особе потврђује у константности своје настројености“ без обзира на околности и на њој почива, на њеној светости почива „мужевна вјерност“.¹⁹³ Дакле, једноставно „Етос вјерности је у основи снага постојаности особе“¹⁹⁴ на чему се мора инсистирати у морално-правном поретку, јер „сви вриједносни моменти хабитуса који леже на том правцу спадају у етос вјерности; свако жилаво држање уз циљеве, намене, животне задаће, особе – било у љубави или непријатељству, штовању или пријезиру – спада уз народ, завичај, државу, заједнички интерес сваке врсте. Сва је вјерност, будући да је она као континуитет настројености уједно устрајност особе, напосљетку вјерност самоме себи, сва невјерност – невјерност према самоме себи“.¹⁹⁵

Оно што право и чисто правни поредак не захтевају, но морал и морални поредак захтевају је „моменат вјере у пријатељству“ који се остварује у „узајамности“ пријатеља у морално-правном поретку.¹⁹⁶ Овај однос пријатељства који право још није досегло осликан је у реципрочном односу поверења између „човјека и човјека“ и заправо је јединство „више врсте“ и „чврста сигурност једнога кроз другог“, те „Ако је такав однос оправдан кроз исто тако узајамну искреност, поуздање, вјерност, то је онда идеална етичка

¹⁹⁰ N. Hartmann, *Etika*, 458.

¹⁹¹ Ibid., 459.

¹⁹² Ibid., 460.

¹⁹³ Ibid., 461.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid., 462.

¹⁹⁶ Ibid., 466.

животна форма у маломе“.¹⁹⁷ Интересантна је дистинкција пријатељства и љубави, која за чисто правни поредак представља губитак времена, но код морално-правног она је веома важна. Љубав за разлику од пријатељства стоји као аутономна категорија, јер може постојати и без вере и почива на „властитом фундаменту“. Код пријатељства ствар је мало другачија јер „Пријатељ је у првом реду онај који чврсто вјерује, кога ништа не може уздрмати, па нити поманкање љубави. Пријатељство је објективније фундирано од љубави; овај фундамент настројености сам наравно нема више квалитете љубави, осећајну дубину, садржајно богатство и усређујућу преданост. Пријатељство се усавршава у љубави. Али оне не почива на њој“.¹⁹⁸ Ови појмови и њихова дистинкција граде сами по себи морално-правни поредак. У овој слици се види узајамно допуњавање морала и права.

Како стојимо са вредношћу истине и истинитости у морално-правном поретку? Хајмо заједно са Пилатом поставити питање „Шта је истина“?¹⁹⁹ Хартман је поцртао разлику између истине и истинитости. Тако је истина „објективно поклапање мишљења“ са датом стварношћу, односно „с постојећим стањем ствари“.²⁰⁰ Да ли тај појам сам по себи има моралну вредност? Не, али истинитост има, јер означава „поклапање говора са мишљењем“, има моралну вредност.²⁰¹ Истина као вредност има значај и за морално-правни и за чисто правни поредак и собом вуче одговорност, јер „Злоупотреба ове добре вјере јесте лаж“.²⁰² А као таква у оба поретка вуче собом обману, потом заблуду и на крају превару. Дакле, истину везујемо једнако за оба поретка али нужно и за политику, у којој можемо начинити разлику између нужне лажи, клеветничку и пропагандну лаж. Та нужна лаж, како би људи правдајући своје поступке по цену истине, је „посебна врста услужне лажи“ којом се жели „постићи предност за себе или неког другог“.²⁰³ Ипак свака лаж је невредност, јер „добра сврха не оправдава лоше средство“ те може веома лако да покрене „лавину“ која ће пољуљати међусобно поверење.²⁰⁴ Што даље наводи на закључак да је свака лаж, па и нужна, супротна вредности. Неки могући пример који можда неког води оправдању лажи је ситуација заробљеног војника који слаже о положају својих сабораца.

¹⁹⁷ N. Hartmann, *Etika*, 466.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ V. Zsifkovits, *Politika bez morala?*, 67.

²⁰⁰ N. Hartmann, *Etika*, 454.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid., 455.

²⁰³ V. Zsifkovits, *Politika bez morala?*, 63.

²⁰⁴ Ibid.

Ово је сукоб на релацији стварност – вредност. Овде се може донети одлука само у „најбољој савјести“ уз прихватање унутрашњих и спољашњих последица своје одлуке, с тим што во по њему није позив на прихватање идеје о „допуштеној лажи из нужде“.²⁰⁵ Политика нам је као свакодневицу донела клеветничку лаж којом „у очима јавности и посебно бирача“ добијамо предност у односу на противника и то дотле док не дође до „његове елиминације“ и „повећања властите моћи“.²⁰⁶ Проблем ове лажи је у њеној брзини, и спором деловању истине јер је вера већ пољуљана. Као посебна врста лажи јавља се она коју називамо пропагандном, или можемо рећи сликовитом она која нуди оно што се не може испунити, јер се своди на „претјеривања и уљепшавања, налик на рекламу производа у привреди“.²⁰⁷ На ово се може надовезати и оне изговорене речи које су „чисто прижељкивање“,²⁰⁸ а опасност овде лежи јер „пречесто блефирање побјеђује озбиљност“, што лаж побеђује истину и стварност.²⁰⁹ Шта захтева морално-правни поредак од човека? Једноставно, захтев се налази у човеку који има веру у „темељ истинитог говора“,²¹⁰ до које долази кроз „храбрости за истину“.²¹¹ Овај човек тражи више простора за истину, а мање простора за улепшавање стварности и умањивање њених „негативних појавних облика“ довешће до тога да се ствари једноставно назову својим именом, те „отказ“ неће бити „ослобађање радних мјеста, „поскупљење“ неће бити „корекција“ цена.²¹² Данас је у чисто правном поретку неопходно начинити разлику између истине и еуфемизама јер „завођењу“ једног народа претходи језичко „завођење“.²¹³ Но, речи нису једине којима се може лагати, то се може учинити једноставно и на други начин.²¹⁴ Све ово око истине посебно долази до изражаја у кривичном поступку, где лаж „оштећује лажљивог у животу, она води у блудњу“, а у морално-правном поретку „лаж је доиста лишена

²⁰⁵ N. Hartmann, *Etika*, 456-458.

²⁰⁶ V. Zsifkovits, *Politika bez morala?*, 64.

²⁰⁷ Ibid., 65.

²⁰⁸ Ibid., 66.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ V. Zsifkovits, *Politika bez morala?*, 67.

²¹¹ N. Hartmann, *Eika*, 455.

²¹² V. Zsifkovits, *Politika bez morala?*, 73-74.

²¹³ Ibid., 77.

²¹⁴ N. Hartmann, *Etika*, 455.

љубави“.²¹⁵ Морално-правни поредак захтева „моменат чистоће“ који собом носи „истинитост и искреност“.²¹⁶

Изградња морално-правног поретка претпоставља у себи и изградњу етичких идеала, или „идеја човјека какав би он требао бити“.²¹⁷ Но са идеалима ваља бити опрезан, јер „Своје идеале врејоватно сватко – барем једанпут у животу“.²¹⁸ И ту их можемо поређати као ниже идеале „врло материјалне“ нарави, високе идеале – сањалачке, детињасте идеале – „невини и пуни љепоте“.²¹⁹ Где је могућ пад морално-правног поретка? Он се налази у отржењеном и разочараном човеку, одраслом човеку који стоји „наспрам реалног свијета; он му изгледа обезвјеђен, лишен божанствености, невриједан да се у њему живи“.²²⁰ Но разочаран човек је само онај који је имао идеале, те је јасно да „Разочарење није друго него нужни пад с нема сањалачког идеала на круту земљу“.²²¹ Да би идеал, уосталом као и све вредности могао да дође у стварност потребна је да постоји способност за рађеање с једне стране и реални услови са друге. Са могућношћу стварања идеала лежи и „вриједносна селекција“ која носи собом „извањски конфликт“²²² који рађа антиномије у свету вредности и на крају може довести о тираније вредности.²²³ Ово се дешава јер „Вриједносни конфликти, напротив, постоје између свију вриједности, наиме, у конкретној ситуацији“,²²⁴ и могу угрозити поредак срца који постоји као носећи у морално-правном поретку. Ово се посебно дешава јер „Свака вриједност има – кад је једном задобила власт над особом – тенденцију да се силом наметне као једини тиранин цјелокупног људског етоса и то под цијену других врједности, и таквих које јој нису материјално супротстављене“.²²⁵ Што говори у прилог тези да су вредности доиста мрачно поље стварности, јер вредности које су остварене покушавају да силом одмакну друге и тиме установљавају тиранију вредности, те „Таква тиранија вриједности показује се већ јасно у једностраним типовима важећег морала, у познатој нетрпељивости људи (иако

²¹⁵ N. Harmann, *Etika*, 455.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid., 487.

²¹⁸ Ibid., 488.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid.

²²² Ibid., 490.

²²³ Ibid. 565.

²²⁴ Ibid., 566.

²²⁵ Ibid., 567.

иначе обазривих) спрема туђег морала; још више у индивидуалној захваћености једне особе једином вријеношћу. Тако постоји један фанатизам праведности (*fiat justitia pereat mundus*), који не само да иде против љубави, особито љубави према ближњем, него напросто против свих виших вриједности“.²²⁶

Морал као саставни део живљења јесте и феномен који се свакодневно дешава. Ипак, наглашава се разликовање етике као науке и морала који се односи на унутрашње било човека које препознаје или не добро и зло. Оваква поставка довела је до „дубоке унутрашње напетости“.²²⁷ На крају се губи веза између свакодневне активности човека и етике.²²⁸ Синонимни однос појмова етички, морални и *sittlich*, нестаје код Хегела, јер појам етичко везује најпре за етику као филозофију морала, појам моралног за феномен моралности, појам *sittlich* означава обичајност.²²⁹ А учење о моралу које именује и саму моралност и обичајност наставља да живи код Канта.

Власт и слобода као релацијски однос и подразумева стално човеково испитивање свог онтолошко-аксиолошког статуса.²³⁰ Што опет значи да човек жели да препозна своју душевно-свесну структуру која га наводи на различите поступке.²³¹ Поступке који се могу означити врлинама и пороцима.²³² Морал као феномен у себи садржи сва питања људског делања и егзистенције, која су нужно садржај морално правног поретка.²³³ Као садржај тог поретка налазе се питања везана за „доброту човека“,²³⁴ која ће бити веома важна за његово добро или зло поступање у морално-правном поретку, што води закључку да поред духовног дела, морално-правни поредак садржи у себи и фактички део људског делања. Опет нас ово враћа науци о моралу која се може везати уз практичну филозофију.²³⁵ Морално-правни поредак садржи, по природи ствари, у себи морална бића

²²⁶ N. Harmann, *Etika*, 567.

²²⁷ М. А. Перовић, *Етика*, Графомедиа, Нови Сад, 2001, 56.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, 188-272.

²³⁰ М. А. Перовић, *Етика*, Графомедиа, Нови Сад, 2001.60-62.

²³¹ Ibid., 62-63.

²³² Ibid., 63.

²³³ Ibid., 328.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Т. Живановић, *Основни проблеми етике*, Реферат поднет на 8 Међународном конгресу за Филозофију, одржаном у Прагу од 2-7. септембра 1934. године, 135-136.

и моралне норме, које се појављују и као део етике као науке.²³⁶ Сасвим очекивано, морално-правни поредак у себи садржи и нормативно-императивни и фактички део.

Ипак, морал за себе, за разлику од права, задржава аутономни карактер, право излази из тих оквира и постаје хетерономно. И док морал једноставно захтева „да човек буде добар“.²³⁷ Право се не бави људском душом и њеним мотивима за покорност власти, а морал ипак „Питајући о добру, чинимо то забринути због зла“.²³⁸ Основни елеменат морално-правног поретка није право, већ морал јер „Морални проблеми припадају прадоживљајима човека уопште“.²³⁹ Већ наглашена унутрашња природа морала је јасно јер он и није „борба за неки спољашњи успех“, а као такав често личи на „заповест из каквог другог света“.²⁴⁰ Право не захтева од нас увек и на сваком месту неко чињење, док морал каже: „Ми увек нешто треба да учинимо“.²⁴¹ И код права, али много више видљиво код морала као фактор за одлучивање појављује се „сопствена савест“.²⁴²

Чим смо почели да се бавимо морално-правним поретком постало је видљиво да поред личне свести о добру и злу, постоје и позитивне норме, норме позитивног морала који важи у једној друштвеној заједници у којој може да истовремено влада морал и обичај,²⁴³ који може бити „апсолутни“ као што је то и са правом у једном моменту његовог важења.²⁴⁴ У једном таквом друштву постоји „мноштво морала и јединство етике“, је „идеја чисте етике садржана у сваком моралу“.²⁴⁵

Морално-правни поредак, ма колико био сличан чисто правном поретку, ипак за носећи стуб има морал који има унутрашњи карактер и пита за мотиве покоривања власти, а право не јер „Нико не може бити кажњен за размишљање“.²⁴⁶ Но, интегралистички метод нас упућује на закључак који изводи и Густав Радбрух, да је спољашње понашање „доступно моралном, а унутрашње правном просуђивању“²⁴⁷ јер и једно и друго

²³⁶ Т. Живановић, *Основни проблеми етике*, 135

²³⁷ А. Либерт, *Идеја моралнога*, Досије, Београд, 2006, 5.

²³⁸ Ibid., 6.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Ibid., 10 и 45.

²⁴² Г. Радбрух, *Правни и други афоризми*, Досије, Београд, 2007, 35.

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ N. Hartmann, *Etika*, 46.

²⁴⁵ Ibid., 44, 45 и 46.

²⁴⁶ Г. Радбрух, *Филозофија права*, 52.

²⁴⁷ Ibid., 53.

понашање може бити подвргнуто и моралном и правном просуђивању. Јасно је да свака делатност човека најпре долази из унутрашњег промишљања или не промишљања. Наравно, одређене разлике остају између морала и права „јер у пријатељству је спољашње понашање споредна ствар, без властитог значаја, а значајно је само ако и уколико сведочи о некој духовној настројености, само као „доказ пријатељства“.²⁴⁸ Правне сврхе су другачије од моралних, право тражи а морал не тражи увек сврху, те „Правна вредност карактерише неку радњу као добру за заједнички живот, морална вредност напросто као добру“.²⁴⁹ И некако на послетку у морално-правном поретку ми видимо је код морала унутрашња побуда човековог делања основа, док „допушта и друге побуде“.²⁵⁰ Ипак, правни поредак претпоставља у себи „етички минимум“.²⁵¹ Што значи да се и право, према одредбама заповести *треба*, мора држати поставке „Моје право је у основи право да извршим своју моралну обавезу - и зато је, обрнуто, моја обавеза да чувам своја права“²⁵²

Постоји тај зависно-релацијски однос између морално-правног и чисто правног поретка, јер правни поредак има моћи да оствари моралне норме, јер је сам „могућност морала“ али он је и „могућност неморала“.²⁵³ Тиме се потврђује и позитивна и негативна веза ова два поретка живљења.²⁵⁴

У том другом поретку живљења, чисто правном поретку налазимо и његов нормативни део изражен у појму правног система који садржи правне норме издате од стране одређене власти — законодавне, и препуштене управи и судству да их примене. Да би тај део живљења под влашћу био колико толико применљив, уз често супротстављање моралу, ова целина названа правни систем мора да буде непротивречна. Ово је посебно важно јер су захтеви који су кроз правни систем постављени упућени људима да се по њима понашају.

Тако постаје јасно, а тај део због сигурности, морално-правни поредак мора да прихвати, да су норме сређене су тако да се „све држе и зависе једна од друге“²⁵⁵ и чине

²⁴⁸ Г. Радбрух, *Филозофија права*, 54.

²⁴⁹ Ibid., 55.

²⁵⁰ Ibid., 56.

²⁵¹ Ibid., 60 и 61.

²⁵² Ibid., 63.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ N. Hartmann, *Etika*, 71.

²⁵⁵ Р. Лукић, *Теорија државе и права, II. Теорија права*, 282.

„систем правних норми“ где „мноштво норми сачињава јединство, систем“,²⁵⁶ пред којим се између осталог може ставити захтев да представља „логички непротивречну целину“, која још подразумева и „системско излагање искуства у стварању и примењивању“ правних норми.²⁵⁷

Зашто се ствара нешто попут правног система? Разлог налазимо у правној вредности правне сигурности која мора да се у правном поретку оствари, што значи даље да се морају унапред, колико је то могуће, уредити сви друштвени односи. То значи да право иде сада даље од свог типичног делокруга и проширује своје дејство, те је из тог разлога неопходно створити једну систематизовану правну целину која сама себи неће бити противречна и мора бити „чврсту основа“ свега што чини власт у једној друштвеној заједници.²⁵⁸ Зато и прихватамо да је систем сређени скуп.²⁵⁹

И морално-правни и чисто правни поредак морају да прате и буду отворени према чињеницама живота, то је нужно како би ваљано функционисали и одговарали на потребе друштва. Током примене правних норми унутар правног поретка долази до изражаја форма права, које нема код морала, што значи да се код чисто правног поретка примењују „строга правила поступака“ и овде владају „посебне законитости и поступци“.²⁶⁰ Све ово олакшава ефикасну примену права, чиме се остварује посебна правна вредност – правна ефикасност.

Да ли постоји човек коме је страна љубав према власти, макар био моћан у односу на догађаје из свог живота, јер „Љубав према моћи у најширем смислу, је жеља да будемо у стању да спољњем свету, живом или неживом, наметнемо жељене последице. Ова жеља је суштински део људске природе, а код енергичних људи веома је велики и важан део. Свака жеља, ако одмах не може да буде задовољена, покреће жељу за способношћу да буде задовољена, и стога неки вид љубави према моћи. Ово је тачно када говоримо и о најбољим али и најлошијим жељама“.²⁶¹

Овде можемо довести у везу Раселово преиспитивање моћи и циља и оно које чини Макијавели, јер „Постоји, међутим, велика разлика између моћи која се жели као средство

²⁵⁶ Х. Келзен, *Чиста теорија права*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 1998, 46.

²⁵⁷ Р. Лукић, *Теорија државе и права, II. Теорија права*, 284.

²⁵⁸ Ibid., 285.

²⁵⁹ V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984, 302-303.

²⁶⁰ N. Visković, *Pojam prava*, Split, 1981, 227.

²⁶¹ Б. Расел, *Моћ*, 283.

и моћи која се жели као циљ по себи. Човек који жели моћ као средство пре свега има неку другу жељу, а онда га то наводи да жели да је у положају да ту жељу оствари. Човек који жели моћ као циљ по себи одабраће свој циљ сходно могућности да је стекне. У политици, на пример, један човек жели да види да ли ће извесне мере бити усвојене, и то га стога нагони да учествује у јавним пословима док други човек, који жели само лични успех, прихвата било који програм који му се чини да ће вероватно, довести до овог исхода“.²⁶²

Да би моћ била донекле спојива са морално-правним поретком, та „Љубав према моћи“ мора да буде повезана с „неким циљем а не са моћи“, а и циљ мора да има такав карактер да је повезан са помоћи да други људи остваре такође своје жеље.²⁶³ И наравно средства за остварење тог циља морају бити сразмерна циљу, односно „Насиље и неправда подстичу насиље и неправду колико у онима који то чине и толико и код њихових жртава“.²⁶⁴ Међутим, „љубав према моћи“ како је Расел назива толико је јака и људи ће ипак због тога чинити неподобштине и желети да их оправдају, што даље значи да људи често лоше поступају због те љубави.

Да ли морално-правни поредак може да укроти ту љубав? Тешко, разлози за овај песимизам налазе се не у инструментима владања који су лоши или добри, већ у психолошким особинама људи, јер „Ако ми не убити њих, они ће убити нас“.²⁶⁵ Реченица коју је понављао један бољшевик кога је Расел срео у Пакингу 1920. године.²⁶⁶ Зато је битно изградити морално-вредносни менталитет који је супротан настојањима неких родитеља или школа који од „почетка покушавају децу да науче послушности, а то су покушаји који морају да доведу до појаве робова или побуњеника“.²⁶⁷

Да ли се онда морално-правни поредак може сам ослонити на себе, изгледа да је Ниче тачно записао „Врлина се тешко може ослонити само на сопствену снагу“.²⁶⁸ Но чак и ако је то тачно, Макијавали завршава своје дело „Владалац“ Петраркиним стиховима:

²⁶² Б. Расел, *Моћ*, 283.

²⁶³ Ibid., 284.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid., 314.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Ibid., 315.

²⁶⁸ Ф. Ниче, *Воља за моћ*, Дерета, Београд, 1991, 423.

Врлина против беса
Узеће оружје и битка ће бити кратка,
Јер стара храброст
*У италским срцима још није умрла.*²⁶⁹

А онај психолошки моменат који помаже да се укроти власт и јесте важан, јер се само „појединци осећају одговорним“.²⁷⁰ Тако је размишљао донекле и Мишел де Монтењ када пише „Људи предају себе у најам и њихове разне способности не служе њима самима, већ онима код којих они робују... Мрска ми је та општа воља... Треба чувати душевну слободу! Нико не поклања улудо свој новац, а овамо готово свако поклања другима цабе и своје време и свој живот. У томе смо ми дарезљивији, него ли у ма чему, а баш у томе би требало да будемо праве тврдице“.²⁷¹

Интересантно је ако државу у Келзеновом маниру поистоветимо са правним поретком, а прихватимо Ниче, долазимо до закључка да је уз помоћ власти могуће доћи до поставке „Држава или организовани неморал“.²⁷² Ово је тачно јер је љубав према власти једна од најбоље распоређених ствари међу људима, те можемо рећи „Свуда се изражава потреба да се ипак испољи ма каква моћ, или да се себи повремено створи неки привид моћи – као опијеност“.²⁷³ Уверења помажу у изградњи морално-правног поретка, закони не, јер „Један стари Кинез је рекао како је чуо да царства граде многобројне законе кад стоје пред пропашћу“.²⁷⁴ Тако је то тачно јер, „Најбољи су они закони којих има баш најмање. То су они најопштији. Али, мени се нешто ипак чини да би најбоље било када никако не би ни постојали; у најмању руку било би боље, него што их имамо у оволикој количини и овако, како то сада код нас постоји“.²⁷⁵

Мишел де Монтењ није био склон вери у правни поредак, више у онај чисто морални те је сматрао да се закони поштују само зато што су закони, а „никако зато што су праведни“,

²⁶⁹ Н. Макијавели, *Владалац*, Модерна, Београд, 1989, 91.

²⁷⁰ Ф. Ниче, *Воља за моћ*, 423.

²⁷¹ М. де Монтењ, *Огледи*, Укронија, Београд, 2020, 162.

²⁷² Ф. Ниче, *Воља за моћ*, 423.

²⁷³ Ibid., 425.

²⁷⁴ Ibid., 435.

²⁷⁵ М. Де Монтењ, *Огледи*, 162.

те се њихов „мистични углед“ везује за дубоке и љуте неправде која се баш у њима и може наћи“.²⁷⁶

Ниче је ваљано увидео да су слобода, власт и моћ две стране истог новчића, јер се воља, љубав према моћи јавља „међу потиштенима и робљем сваке врсте као воља за слободом“.²⁷⁷ Утолико је јасно да моралност у „редукцији повреде, други у повећању добробити, неки у социјалној хармонији, неки у универзбилности практичног суда, неки у свеукупном напредовању појединаца, други у очувању слободе и личне аутентичности“.²⁷⁸

Но да ли власт даје слободу избора у оном изворном смислу речи? Тома Аквински бавећи се моралношћу сматра „Човјек је створен по лику Божијем, а то подразумева, како је рекао Св. Јован из Дамаска, да је човјек уман и слободан у својим судовима и свој је господар“.²⁷⁹

Ова мисао Томе Аквинског уводи нас у разматрање односа власт – ауторитет – морално-правни поредак, зато Финис сматра „Неко ко размишља о чињеници људске слободе и моралног избора, или о основним вриједностима аутентичности и слободе у случају практичне разумности, може бити подстакнут да запита како било који човјек може имати ауторитет да захтјева од другог човјека да бира оно што он иначе не би изабрао“.²⁸⁰

Ако човек жели слободу, природно је питање зашто му је потребан туђ ауторитета? Изгледа да се један од одговора налази у „људским слабостима“ али и у идеји заједничког добра.²⁸¹ А ауторитет се може схватити кроз идеју Цозефа Раза да човек нешто третира као ауторитативно када га третира „као искључиви разлог, тј. разлог за закључивање или дјелање у одсуству разумљивих разлога, или да занемари барем неке разлоге који су схваћени и релевантни и били би у одсуству искључивог разлога довољни за оправдање поступања на неки други начин“.²⁸²

Финис је веома одговорно поставио ауторитету захтев да онај који управља нечим или неким на основу свог ауторитета мора да буде спреман да „ефективно ријеши

²⁷⁶ Ibid., 163.

²⁷⁷ Ф. Ниче, *Воља за моћ*, 447.

²⁷⁸ Ц. Финис, *Природно право*, ЦИД, Подгорица, 2005, 135.

²⁷⁹ Ibid., 137.

²⁸⁰ Ibid., 243.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Ibid., 245.

координационе проблеме“.²⁸³ Што нас наводи на следећи закључак „Коначни основ владаоачевог ауторитета јесте чињеница да он има прилику и тако одговорност да унапређује заједничко добро стипулисања рјешења за координационе проблеме“.²⁸⁴

Сасвим у складу са овом поставком о дужностима ауторитета и потом власти ми се можемо сложити са Разом да постоје легитимна и *de facto* власт. За ову другу пише да она „тврди да је легитимна или се верује да је таква, а делотворна је у наметању своје воље многим над којима тврди да има власт, можда зато што њену претензију на легитимност признају многи њени поданици. Међутим, она не поседује нужно легитимитет“.²⁸⁵

Затим је за објашњење морално-правног поретка нужно одредити однос власти и права, јер „Власт коју право присваја манифестује се кроз чињеницу да су правне институције званично замишљене као власт, кроз чињеницу да оне сматрају да имају право да намећу обавезе својим поданицима, кроз тврдњу да им поданици дугују оданост и да треба да поштују право онако како оно треба да се поштује“.²⁸⁶ Дакле, и право се појављује у заједници као ауторитет склон позицији власти.

Ако јесте овако, у склопу морално-правног поретка мора се обратити пажња и на одговорност, при чему иако је она стално и свуда присутна некако остаје нејасна као појам. Овај појам који је типична мешавина правног-религиозног-моралног, подразумева нечију одговорност за нешто. Дакле, у контексту права то значи „тко је крив, тко је починитељ, а у оквиру етике, пак: тко преузима (*ex ante* или *ex post*) одговорност за своје дјеловање, тко је способан преузети одговорност, тко има слободу дјеловања и слободу одлучивања да би могао дјеловати одговорно“.²⁸⁷

За нас је сада посебно интересантна инстанца одговорности, или неко пред ким се мора одговарати, при чему та врховна инстанца неће бити једнозначно одређена, а све ће зависити од личних преференција.²⁸⁸

ОвOME ваља додати и основ одговорности изражен у норми на којој се темељи нечија одговорност, која може бити правна, обичајна, морална и као таква је „прихваћање посљедица властитог дјеловања, за које се човјек као ђудоредна особа осјећа присиљен из

²⁸³ Ibid., 256.

²⁸⁴ Ц. Финис, *Природно право*, 366.

²⁸⁵ Ц. Раз, *Етика у јавном домену*, ЦИД, Подгорица, 2005, 230-231.

²⁸⁶ Ibid., 235.

²⁸⁷ Н. Јурић, *Етика одговорности Ханса Јонаса*, Pergamena, Zagreb, 2010, 95.

²⁸⁸ Ibid., 96.

властите нутрине, будући да их он мора урачунати сам себи, тј. у одлуку властите слободне воље“.²⁸⁹

Слобода посматрана у обзорју одговорности доводи нас до закључка да „свијест о слободи можда и напредује, али слобода као индивидуална људска, „конкретна“, друштвена, грађанска слобода увјек се изнова ограничава, нерјетко и на горе начине него у прошлости, чиме се такођер изнјеверава идеја слободе“.²⁹⁰ Да ли су онда слобода и одговорност ипак само могућности? Углавном ако би питали робове и жене у Грчкој Аристотеловог доба, морамо прихватити да су они изузети из морално-правног поретка јер заиста нису слободни, онако како су то пуноправни грађани и филозофи. Дакле, она се препознаје само у заједници истих у морално-правном поретку, и то као самодређење и слобода од нужности и афеката код стоика.

Да ли постоји ограничење слободе у овом морално-правном поретку, односно да ли постоји нека власт која ће је овде ослободити? У овом поретку полазиште мора бити у следећем „Тко себе није мислио, није слободан. – Тко није слободан, није себе мислио, тј. не тако да би ово мишљење себе, да је оно опће – био управо његов битак“.²⁹¹ Одговорним понашањем у морално-правном поретку моја слобода се мора састојати у томе да „сам свој властити господар“ и да ме „други људи не спречавају у мојим изборима“.²⁹²

Из тог разлога Кант право као саставни део склопа морално-правни поредак и замишља као „скуп увјета под којима се хтење једнога може по опћем закону слободе ускладити с хтијењем другога“.²⁹³ Већ овде налазимо напетост између моје власти и твоје власти, између моје слободе и твоје слободе, односно у снази ко ће кога обуздати и ко ће на крају своју власт приказати као општу максиму. Иако добро звучи поступати по „опћем закону слободе“ свакако нам је историја показала да су различите друштвене групе умеле да своју вољу наметну као општу вољу.

Значи крећемо у морално-правном поретку од „Опћи закон права: извана дјелуј тако да слободно очитовање твојег хтијења може по опћем закону супостојати са свачијом слободом, јест према томе закон који ми додуше намеће неку обвезу, али нипошто не очекује, а још мање захтјева да искључиво тој обвези за вољу сам ограничим своју

²⁸⁹ Н. Јурић, *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, 96.

²⁹⁰ Н. Јурић, *Iskušenja humanizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2023, 265.

²⁹¹ Ibid., 289.

²⁹² Ibid., 287.

²⁹³ I. Kant, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999, 27.

слободу на те увјете, него ум само каже да она по својој идеји јест тиме ограничена и да је други такођер смије ограничити дјелом; и то казује као постулат који уопће није могуће доказивати“.²⁹⁴ Дакле, у овом идеалном систему у коме постоји вера у општу максиму слободе, морало би да постоји право које располаже могућношћу узајамне присиле и то по „опћим законима у складу са свачијом слободом“.²⁹⁵

Једна је Кантова реченица изазвала нашу реакцију „када нетко нешто одређује гледе неког другога, увјек је могуће да му тиме нанесе неправду, али никад неће поступити неправедно кад одлучује сам о себи (јер *volenti non fit iniuria*)“.²⁹⁶ Кант је ово написао када је разматрао законодавну власт коју може имати само сједињена воља народа, но то није могуће, тако да ће ипак и законодавац имати више „посла“ са другим но са собом. Ми ћемо пре веровати у постојање нечега што је Кант назвао „морални осећај“ који дефинише као „осјетљивост за угоду или неугоду, која произлази из пуне свијести о складу или сукобу нашег дјеловања са законом дужности“.²⁹⁷ Овај морални осећај свако има „јер када би био посве неспособан да га доживи, био би ђудоредно мртав, а када (љјечничким језиком речено) ђудоредна животна снага не би више никаквим подржајем могла побудити тај осјећај, тада би човјечанство (тако рећи по кемијским законима) растворило у пуко животињство и неповратно помијешало с мноштвом других природних бића“.²⁹⁸

Но, изгледа да ми јесмо у том стању „животињства“ јер „заповедање и воља, а не разборитост“ јесу „суштина владања“ а закони „представљају законе не зато што су истинити и мудри, већ зато што им моћ да је ауторитет“.²⁹⁹ Зато је Хобсова филозофија одређена као „филозофија моћи“ у којој је термин моћ двосмислен „Он, с једне стране, означава *potentia* и, с друге, *potestas* (или *jus* или *dominium*). Он означава и „физичку“ и „правну“ моћ. Двосмисленост је суштинска: једино ако су *potentia* и *potestas* стварно неодвојиве, може да се оствари праведан друштвени поредак“.³⁰⁰

Данашњица прихвата термин моћ како би се ограничила власт, односно „моћ, као оно што се разликује од циља за који је употребљена или треба да буде употребљена, постаје

²⁹⁴ I. Kant, *Metafizika čudoređa*, 27-28.

²⁹⁵ Ibid., 28.

²⁹⁶ Ibid., 105.

²⁹⁷ Ibid., 185.

²⁹⁸ Ibid., 186.

²⁹⁹ Л. Штраус, *Природно право и историја*, Плато, Београд, 1997, 140.

³⁰⁰ Ibid., 146.

централна тема политичких рефлексива, путем ограничавања хоризонта, што је неопходно да би се створили услови за остваривање праведног друштвеног поретка“.³⁰¹ Из овога је јасно да власт мора да прати морални поредак који пак не признаје чиме се нарушава могућа једнакост људи у свим њиховим неједнакостима.

Чиме смо довели у везу власт, морално-правни поредак и могућу или не једнакост људи у заједници. Ти људи су они који уживају једнако достојанство у којем нема оних који се могу назвати слободним и оних који се могу означити као неслободни. Да ли у морално-правном поретку може бити оних који ће уживати различит положај од других на основу власти којом располажу.³⁰² Што нас наводи на закључак да можда они који имају власт те заповедају на основу тога вреде другачије од оних којима се заповеда.³⁰³ У достојанству би морали да буду једнаки, и њихов положај је независтан од власти, барем би тако морало бити.

Да ли морално-правни поредак инсистира на истим стварима којима се бави правни поредак, или се пита за узроке. Изгледа да чисто правном поретку није било важно да истакне „Први који се, ограђујући неко земљиште, усудио рећи: *Ово је моје*, и наишао на довољно глупе људе да у то повјерују, био је истински оснивач цивилизованог друштва“.³⁰⁴ Тако се дошло до законског прихватања неједнакости, те су „Закон власништва и неједнакости“³⁰⁵ разорили слободу која је човеку дарована и ограничили је а „правници који су донјели тешку пресуду да се дјете неке робиње рађа као роб одлучили су, другим рјечима да се човјек не рађа као човјек“.³⁰⁶ И одједном су они једнаки, или барем приближно једнаки, постали потпуно неједнаки и неки су виђени и схваћени „попут стоке“.³⁰⁷ На овај начин морално-правни поредак губи и бива подређен чисто правном поретку, јер од једнакости остаје само оно што закон прокламује, ништа више, те нам сасвим сигурно изгледа да неједнакост „расте и јача с развитком наших способности и с напретком људског духа, те коначно постаје трајна и законита с успостављањем

³⁰¹ Л. Штраус, *Природно право и историја*, 147.

³⁰² J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, Školska knjiga, Zagreb, 1978, 29.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid., 51.

³⁰⁵ Ibid., 60.

³⁰⁶ Ibid., 65.

³⁰⁷ Ibid., 67.

власништва и закона“.³⁰⁸ А ово је директан производ чисто правног поретка, који својим механизмима, а право је најважнији, поцртава неједнакост, која је и природна али не тако до краја наглашена.³⁰⁹

Ако морално-правни поредак не може под притиском чисто правног поретка да одржи одређени ниво једнакости, тиме ће избрисати и људско достојанство које је „безусловна, неупоредива вредност“.³¹⁰ Морално-правни поредак супротставља се идеји да за достојанство има цене, и да у „царству сврхе“ све може бити изражено путем цене, али не и достојанство.³¹¹ Јер једино достојанство има такав карактер да ништа не може стајати изнад њега, или му бити еквивалент. Но да би и правни поредак могао да гарантује људска права, он најпре мора да допусти развијање људског достојанства у највећој могућој мери, јер без тога неће моћи да одржи веру у људска права. Да ли је реалност таква да омогућава пунину људског достојанства? Изгледа да стварност захтева и остваривање и других услова који нису саме оностране вредности.³¹² Сходно томе, људи имају поред природно, односно урођеног достојанства и друштвено, које није једнако за све, те има и оних са више и оних са мање достојанства. Што би, према Радомиру Лукићу, значило настојање да се оствари највеће могуће достојанство, највећег могућег броја људи, јер чак и Платон у својој идеалној држави није рачунао на достојанство роба. Што би значило да право као механизам чисто правног поретка може и само да грубо гази достојанство човека, што је посебно изражено у домену кривичног права. Кривично право данас на веома истанчан начин може својим законодавством газити људска права. Чиме закон постаје уместо гаранта права, средство за њихово кршење. На овај начин се нарушава идеја постојања морално-правног поретка, који неће инсистирати на крилатици „споразуми без мача само речи“, ³¹³ то ће оставити чисто правном поретку.

Отуда се поново враћамо идеји о постојању „чисте етике“ како је назива Хартман насупрот позитивном моралу заједнице. За ову дистинкцију он користи следећу аналогију „Свако доба има своје „важеће истине“. Аристотелова физика „важила је“ као што је и она

³⁰⁸ J. J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, 71.

³⁰⁹ Ibid.,

³¹⁰ И. Кант, *Заснивање метафизике морала*, Београдски издавачко –графички завод, Београд, 1981, 84.

³¹¹ Ibid., 82.

³¹² О томе детаљније у: Р. Лукић, *Систем филозофије права*, Савремена администрација, Београд, 1992, 228, 404 и 477.

³¹³ Т. Хобс, *Левијатан*, Градина, Ниш, 1991, 176.

Галилејева „важила за истину“. Али треба разликовати од свих важећих истина „истину“ као такву, идеални захтјев који свако знање неког времена по себи поставља; захтјев који увјек само несавршено испуња, за који међутим филозофија тражи критериј. Исто тако, свако вријеме и сваки народ има свој „важећи морал“ – може се у аналогiji спрам „позитивне знаности“ рећи: свој „позитивни морал“. То је посвуда систем важећих прописа којима се човјек подвргава и које прихвата као апсолутне“. ³¹⁴

Изгледа да је морално-правни поредак смеша позитивног морала заједница са етиком као идеалним захтевом за добро, јер „Етика тражи критериј добра који недостаје оним позитивним моралима“. ³¹⁵ Оно што јесте нека врста предности морално-правног поретка у односу на чисто правни, налази се у томе да се у овом првом наглашава потреба за онтолошким образлагањем морала, јер се овде достигла сагласност „важећи морал има уопће само тако дуго „важење“ докле је жива вјера у њега као апсолутни морал“. ³¹⁶ Наравно и код морално-правног поретка ако се нешто привати као апсолутно, то постаје догма о којој се не расправља и онда је и морално-правни поредак на путу ка аутократији. Ово додуше није страно ниједној људској делатности ни достигнућу, јер „Свако позитивно знање има тенденцију да буде апсолутно знање; свако позитивно право има тенденцију да је „исправно“ (идеално) право“. ³¹⁷

³¹⁴ N. Hartmann, *Etika*, 45.

³¹⁵ Ibid., 46.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Ibid.

ЗАКЉУЧАК

Да ли морално-правни поредак поседује вредносну таблицу и колико вредности које су прихваћене могу располагати влашћу? Да ли такве вредности које су прихваћене могу путем власти начинити тираниду вредности?

Пошто је човек „посредник између вриједности и збиље“³¹⁸ неминовно се могу десити погрешне ствари при примени вредности у стварности коју називамо морално-правни поредак. Човек се вредносном свету наметнуо као субјекат који захваљујући својим способностима може бити кадар да те вредности оствари у стварности коју називамо морално-правни поредак. Но, његова слаба природа је она што користи власт која га потом још више мења, те је човекова слобода под тим и таквим утицајем несавршена.

Слобода јесте претпоставка сваког индивидуалног морала, те самим тим и позитивног морала једне заједнице, али је та слобода, не као аксиолошка категорија, него као онтолошка ипак у својој целини недостижна, ако ништа друго, а оно због онтолошке структуре слободе другог.

И заиста је тачно Кантова је филозофија „први пут поставила проблем слободе у оштрини“³¹⁹ која нам је потребна да би очували морално-правни поредак. Ово је јасно јер свако одобравање или неодобравање у чисто правном поретку, а због хетерономног карактера правне норме, иде уз слободу. С тим што ће нека врста пропедевтике за ово бити слобода од афеката која се развија код стоика, која се још јавља као „слобода у послушности спрема „природе“ то јест спрема опћег свјетског закона (*logos*)“.³²⁰

Када се ово доведе у везу са појмовима попут власти и моћи ствар постаје компликованија, јер се данас туђа слобода и у персоналним односима ограничава моћи другог. А када ово пребацимо на институционалне нивое, због императивног карактера правних прописа који су обезбеђени монополом физичке силе од стране државе ствара постаје озбиљније. Ово се посебно рефлектује у домену кривичног права, где је живот као вредност по себи највише угрожен.

³¹⁸ N. Hartmann, *Etika*, 613.

³¹⁹ Ibid., 619.

³²⁰ Ibid., 620.

Правна слобода, како је назива Хартман, омогућава појединцу да унутар даних могућности од стране императивног прописа, нешто чини или не, што значи да ова правна слобода говори кроз категорију смети у простору који право дозвољава.³²¹ Тако је слобода воље слобода од нечије моћи и власти.

Да ли постоји слобода радње? Да ли човек и поред постојања власти може чинити шта хоће? Одговор је једноставан, јер поредак почива увек на неком пристанку на нечију власт која ће увек ограничити слободу радње. Такав положај човека или заједнице у светском поретку поставља границе радње.

Пошто је слобода радње спољашњег карактера за њу се итекако интересује право, јер оно увек пита само за спољашње видљиве облике делања. С друге стране морално-правни поредак више интересовања има за унутрашњи аспект слободе. И унутрашњи догађаји имају своју законитост, и „не постоји никаква слободна воља од тјека унутарњег догађања. И наравно да је не треба нити бити. Заједно с извањском ситуацијом предлежи и свагда једна исто тако одређена унутарња ситуација“.³²² Јасно је да се човек од ње не може одвојити, и он је чвршће везан уз њу неголи што је код спољашње радње. Овде у унутрашњим одлукама он има мање слободе него код спољашње, јер су ове одлуке ствар његове сопствене моћи, те би он био подељена личност ако би радио другачије.

Јасно је да сви унутрашњи мотиви касније рађају спољашње поступање које може када се повеже ја снагом власти да мења токове историје, јер „Слобода није неодређена воља“.³²³

Зато је веома важно указати да колико год били јасно-нејасни злочини оних који су мислили да је слобода неодређена воља којом се све може чинити, они греше те тако можемо навести следеће „As I stand before you, judges of Israel, to lead the prosecution of Adolf Eichmann, I am not standing alone. With me are six million accusers. But they cannot rise to their feet to point an accusing finger toward the glass booth and cry out at the man sitting there “I accuse.” For their ashes are piled up on the hills of Auschwitz and the field of Treblinka, washed by the rivers of Poland, and their graves are scattered the length and breadth of Europe.

³²¹ N. Hartmann, *Etika*, 627.

³²² Ibid., 631.

³²³ Ibid., 634.

Their blood cries out, but their voices cannot be heard. I, therefore, will be their spokesman and will pronounce, in their names, this awesome indictment“.³²⁴

Дакле, нема власти која може чинити злочине и проћи некажњено, барем морал тако замишља друштвене односе, политика не. У ово су нас увериле године пре самог рата. Нешто што остаје иза оваквих догађаја када власт иде против морално-правног поретка сажима се у следећем „The historical heritage of the six million – the historical imperative they left us – is to make sure that such a thing won’t happen again“.³²⁵ Но да ли смо икада послушали захтеве оних који су били подјармљени? Изгледа да је било превише интелектуалног непоштења, како га назива Лео Штраус, и затварања очију, а опет смо стално изненађени па је тако „Holocaust came on the Jewish people as a surprise“ и наравно после таквих догађаја „The Jewish people cannot allow themselves such an illusion for a second time“.³²⁶

Опет се поставља питање колико морално-правни поредак може да спречи слободну и неконтролисану вољу да оствари злочиначке намере, чак и без мотива, како то описује Хана Арендт кроз појам *Banality of Evil*.³²⁷

Како смо већ једном споменули, вредности су или могу бити тамно подручје, и ако једна група вредности задобије моћ она ће моћи да створи сопствени тоталитаризам, што се једном већ десило, па се може поново десити.³²⁸ То да се може поново десити, није могућност него иманентност овог света.³²⁹

До овога долази јер се избегава коришћење критичког посматрања поредака, што води одбацивању вредносних судова, а ово води следећем „The rejection of value judgments endangers historical objectivity. In the place, it prevents one from calling a spade a spade. In the second place, it endangers that kind of objectivity which legitimately requires the forgoing of evolutions, namely, the objectivity of interpretation“.³³⁰

³²⁴ T. Segev, *The Seventh Million*, Henry Holt and Company, New York, 1991, 347.

³²⁵ Ibid., 369.

³²⁶ Ibid., 370.

³²⁷ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Penguin, 1977, 19-33.

³²⁸ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian books, Cleveland and New York, 1962, 399-604.

³²⁹ T. Vermees, *Look who’s Back*, Maclehorse Press, Quecus, London, 2012, 1-3.

³³⁰ L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, 61.

Ово посебно постаје важно када држава заснива свој поред на нечему што се може назвати закони са злочиначким садржајем. Тада се руши брана од незаконитости и право само постаје извор незаконитости.³³¹

Један од првих забележених сукоба на релацији морал – власт и морално-правни поредак – чисто правни поредак десио се у Софокловој „Антигони“. После смрти своји нећака на престо ступа Креонт који наређује да се Етокле као бранилац отаџбине сахрани уз све почести, док ће тело Полиника бити остављено као храна птицама и псима. Ово се супротставља моралним нормама и достојанству човека, и њихова сестра Антигона пркосећи Креонту чија је воља закон и правни поредак и сахрањује Полиника како то доличи. Наравно, за овакво дело следи смртна казна коју она сасвим мирно прихвата, а „Креонт, са чијим се наређењем нико не слаже: ни Антигона, ни Исмена, њена сестра, ни хор, ни Хемон, Креонтов син, ни врач, нити ико од осталих грађана, остаје победник само споља, али се напоследку појављује као сломљен аутократ, који је разорио срећу своје породице и још у позној старости мора да се учи мудрости“.³³² Сасвим је јасно да је Креонтисказао своју тврдоглавост и самодовољност у идеји да је његова аутократска моћ једино „мерило државе и свих ствари, а све друге односе признаје утолико уколико служе тој моћи“ и сам на крају истиче да је његов поступак био „тврдоглава спасоносна заблуда памети непмети“.³³³

Но ово неће бити последњи пут да се појављују границе морално-правног поретка и да попуштају пред силом и влашћу оних који располажу монополом физичког насиља и чији је воља закон.³³⁴ Ово нас наводи на став „они којима је поверено чување и унапређивање друштвене заједнице морају, додуше, будно бдети над поштовањем социјалних императива, који као реална ауторитативна моћ обавезују сваког појединца, и строго водити рачун о томе да ли се грађани придржавају државних наредаба, али у исти мах свагда морају пазити да те наредбе и социјални императиви не садрже у себи ништа што би вређало људско достојанство и да никад не противрече исконским социјално-етичким

³³¹ Видети упоредо: A. Favaro, *Giovani Pontano, Obedientia cum prudentia, Radici filosofiche dello Stato moderno*, Gangemi Editore, Roma, 2020, 182-190. A. J. Sebok, *Legal Positivism in American Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 15.

³³² М. Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, БИГЗ, Београд, 1986, 291.

³³³ Ibid.

³³⁴ C. Johnson, *Philosophy of Law*, Macmillan Publishing Company New York, 1993, 30.

императивима човештва уопште“.³³⁵ Дакле, превагу би морале да однесу моралне вредности на којима се заснива морално-правни поредак.

³³⁵ М. Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, 292.

ПОПИС КОРИШЋЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ

Августин, А., *Божуја држава*, ЦИД, Подгорица, 2004.

Akvinski, T , *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1981.

Arendt, H, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian books, Cleveland and New York, 1962.

Arendt, H, *Eichmann in Jerusalem*, Penguin, 1977.

Vermes, T , *Look who 's Back*, Maclehose Press, Quecus, London, 2012.

Visković, N, *Pojam prava*, Split, 1981.

Букадиновић, Г, Митровић, Д. М, Трајковић, С. М, *Увод у право*, Досије студио, Београд, 2012.

Vrban, D, *Država i pravo*, Golden marketing, Zagreb, 2003.

Ђурић, М, *Историја хеленске књижевности*, БИГЗ, Београд, 1986.

Епиктет, *Како бити слободан*, Миаба, Београд, 2021.

Zsifkovits, V, *Politika bez morala?*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

Johnson, C, *Philosophy of Law*, Macmillan Publishing Company New York, 1993.

Jurić, H , *Etika odgovornosti Hansa Jonasa*, Pergamena, Zagreb, 2010.

Jurić, H, *Iskušenja humanizma*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2023.

Кампс, В, *Јавне врлине*, Филип Вишњић, Београд, 2007.

Кант, И, *Заснивање метафизике морала*, Београдски издавачко –графички завод, Београд, 1981.

Kant, I, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.

Kaufmann, A , *Uvod v filozofijo prava*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1994.

Келзен, Х, *Општа теорија права и државе*, Правни факултет Универзитета у Београду, 1998.

Келзен, Х, *Чиста теорија права*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 1998.

Лобачевски, А. М, *Политичка понеорологија, Научна студија о природи зла прилагођеног за политичке сврхе*, Београд, 2011.

Либерт, А, *Идеја моралнога*, Досије, Београд, 2006.

Лукић, Р, *Систем филозофије права*, Савремена администрација, Београд, 1992.

Лукић, Р, *Теорија државе и права, I,II, Теорија државе, Теорија права*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1995.

Макијавели, Н, *Владацац*, Модерна, Београд, 1989.

Монтењ, М. Де, *Огледи*, Укронија, Београд, 2020.

Мил, Џ. С, *О слободи*, Плато, Београд, 1998.

Ниче, Ф, *Воља за моћ*, Дерета, Београд, 1991.

Павле, Други, Ј, *Сећање и идентитет*, Београд, 2008.

Papisko veće za pravdu i mir, *Osnove socijalnog učenja Katoličke crkve*, Beograd, 2006.

Перовић, М. А, *Етика*, Графомедиа, Нови Сад, 2001.

Правна енциклопедија, Савремена администрације, Београд, 1979.

Расел, Б, *Моћ*, МИБА, Београд, 2022.

Радбрух, Г, *Филозофија права*, НОЛИТ, 1980.

Радбрух, Г, *Правни и други афоризми*, Досије, Београд, 2007.

Рацингер – Бенедикт XVI, *Европа, њени темељи данас и сутра*, Новоли, Београд, 2010.

Раз, Џ, *Етика у јавном домену*, ЦИД, Подгорица, 2005.

Rousseau, J. J, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, Školska knjiga, Zagreb, 1978.

Sebok, A. J, *Legal Positivism in American Juriprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Segev, T, *The Seventh Million*, Henry Holt and Company, New York, 1991.

Спектрорски, Е, *Држава и њен живот*, Београд, 2000.

Stres, A, *Sloboda i pravednost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2001.

Strauss, L, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Тарановски,Ф. В, *Енциклопедија права*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 2003.

Favaro, A, *Autorità aut/et Autonomia*, Mrcianum Press, Venezia, 2013.

Favaro, A , *Giovani Pontano, Obedientia cum prudentia, Radici filosofiche dello Stato moderno*, Gangemi Editore, Roma, 2020.

Фасо, Г, *Историја филозофије права*, ЦИД, Подгорица, 2007.

Filipović, V, *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.

Финис, Џ, *Природно право*, ЦИД, Подгорица, 2005.

Hartmann, N, *Etika*, Naklada LJEVAK, Zagreb, 2003.

Hegel, G. W. F, *Osnovne crte filozofije prava*, Svjetlost, Sarajevo, 1989.

Хобс,Т, *Левијатан*, Градина, Ниш, 1991.

Шопенхауер, А, *Свет као представа и воља*, Матица српска, Нови Сад, 1981.

Штраус, Л, *Природно право и историја*, Плато, Београд, 1997.

ВЛАСТ И ЗАСНИВАЊЕ МОРАЛНО-ПРАВНОГ ПОРЕТКА

Сажетак

Морално-правни поредак заснива се на нешто различитим темељима но што је то случај са чисто правним поретком. Док се чисто правни поредак заснива искључиво на императивним правним прописима, очигледно хетерономног карактера и није заинтересован за унутрашње мотиве, дотле је ствар са морално-правним поретком другачија.

Морално-правни поредак по природи ствари заснован је на моралу најпре као личном доживљају добра и зла, потом на моралним вредностима различитог места на хијерархијској лествици и на нормама позитивног морала, па тек онда прима утицаје од правног поретка.

Морал као феномен који се свакодневно дешава представља прву основу морално-правног поретка. Из њега произлази позитивни морал једне заједнице.

Вредносни моменат изражен кроз вредности које се спуштају у стварност помоћу људске свести и делатности омогућавају да се овај поредак не заснива на сили и санкцији. Јер, како се то може видети код чисто правног поретка, ако се поредак заснива само на санкцијама, онда он неће бити дуготрајан, односно трајаће онолико колико траје страх од санкција. Када тог страха не буде било, нестаће и покорност правним нормама тог поретка. Те се из тог разлога захтевају трајнији стубови правног поретка.

Но ако вредности буду прихваћене, опасност једнако стоји, јер су вредности тамно подручје. Једном прихваћене вредности могу се снагом заједнице наметнути и остварити тиранију вредности.

То се може десити помоћу моћи која је веома заводљива и из које настаје власт. Власт може почивати на ауторитету, али ауторитету је неопходна сила ако ништа друго да би се наметнуо. Без силе је немоћан, а сила без њега слепа. Дакле, када једном установимо власт поставља се питање шта се дешава са слободом.

Изгледа да је слобода једна од веома критичних друштвених вредности, јер нико не жели да се његова слобода ограничи, али истовремено жели да ограничи туђу. Том ограничавању помаже моћ и на крају власт. Јер, свако жели да донекле има моћ како би остварио власт у својим стварима. Тада он има могућност да ограничи слободу другог, и тако унедоглед.

Док се не успостави овај баланс између моћи, власти и слободе дотле постоји ризик за опстанак не само морално-правног већ и чисто правног поретка. Историја није била шкрта у примерима незаконитих правних поредака и злочина који су следили. А оно што је посебно допринело опстанку закона са злочиначком садржином није дошло из јединства или поделе власти, већ из личног ћутања пред злочином.

Тако је пред морално-правни поредак стављен тежак задатак, да се одупре заводљивости моћи и власти те да оствари вредности у стварности, опет избегавајући тамну страну вредности. Различити примери се могу искористити за ово, но онај најбољи је у одбијању да се људско достојанство живих и мртвих потчини злој вољи суверена, која уз сва настојања не може постати основ морално-правног ни чисто правног поретка.

Кључне речи: власт, морал, право, вредности. морално-правни поредак, чисто правни поредак.

POWER AND THE ESTABLISHMENT OF THE MORAL-LEGAL ORDER

Summary

The moral-legal order is based on somewhat different foundations than the purely legal order. While the purely legal order is based exclusively on imperative legal regulations, of an obviously heteronomous character and not interested in internal motives, the matter with the moral-legal order is different.

The moral-legal order, by the nature of things, is based first on morality as a personal experience of good and evil, then on moral values of different places on the hierarchical ladder and on the norms of positive morality, and only then does it receive influences from the legal order.

Morality, as a phenomenon that occurs every day, represents the first foundation of the moral-legal order. From it emerges the positive morality of a community.

The value moment expressed through values that are brought down into reality by human consciousness and activity allows this order not to be based on force and sanctions. Because, as can be seen in a purely legal order, if the order is based only on sanctions, then it will not last long, that is, it will last as long as the fear of sanctions lasts. When this fear is gone, obedience to the legal norms of that order will also disappear. For this reason, more permanent pillars of the legal order are required.

But if values are accepted, the danger remains, because values are a dark area. Once accepted, values can be imposed by the power of the community and achieve a tyranny of values.

This can happen through power, which is very seductive and from which power arises. Power may rest on authority, but authority needs force if nothing else to impose itself. Without force it is powerless, and force without it is blind. So, once we establish power, the question arises as to what happens to freedom.

It seems that freedom is one of the most critical social values, because no one wants their freedom to be limited, but at the same time they want to limit someone else's. This limitation is helped by power and ultimately authority. Because everyone wants to have some power in order to exercise authority over their own affairs. Then they have the opportunity to limit the freedom of others, and so on indefinitely.

Until this balance between power, authority and freedom is established, there is a risk to the survival of not only the moral-legal but also the purely legal order. History has not been stingy

with examples of illegal legal orders and the crimes that followed. And what has particularly contributed to the survival of laws with criminal content did not come from the unity or division of power, but from personal silence in the face of crime.

Thus, the moral-legal order is faced with the difficult task of resisting the seduction of power and authority and of realizing values in reality, while again avoiding the dark side of values. Various examples can be used for this, but the best one is in the refusal to subject the human dignity of the living and the dead to the evil will of the sovereign, which, despite all efforts, cannot become the basis of a moral-legal or purely legal order.

Key words: power, morality, law, values. moral-legal order, purely legal order.

БИОГРАФИЈА СТУДЕНТА

Миљан Маловић рођен је 08.06.1981.године у Лесковцу. Основну школу „Светозар Марковић“ и средњу Економску школу „Ђука Динић“, смер економски техничар, завршио је у Лесковцу са одличним успехом и добитник је Вукове дипломе.

Вишу економску школу, смер робни промет, завршио 2002. године у Лесковцу, Универзитет у Нишу, чиме је стекао звање економиста за робни промет. Факултет за менаџмент у Зајечару, смер финансије и банкарство, завршио 2004. године и стекао звање дипломирани економиста, у области финансијског, банкарског и берзанског менаџмента. Постдипломске студије уписао на Техничком факултету у Бору, Универзитет у Београду, где је 2008. године одбранио магистарску тезу под називом „Утицај тржишта на конципирање производног програма код млекарске индустрије“ и стекао звање магистар наука у области индустријског менаџмента.

Докторску дисертацију под називом "Улога менаџмента у мотивацији запослених у текстилној индустрији" успешно је одбранио 2016. године на Факултету за менаџмент у Зајечару, Универзитет "Џон Незбит" у Београду, и стекао звање доктор економских наука. Аутор је и коаутор више научних радова објављених на научним конференцијама и скуповима као и научним часописима категоризације М51 и М52.

У периоду 2007-2008. године радио у Пореској управи у Лесковцу у одсеку канцеларијске контроле као порески инспектор. Од 2011. године запослен у Полицијској управи у Лесковцу, где обавља важне послове као полицијски инспектор у Одељењу криминалистичке полиције, Одсека за привредни криминал.

Ожењен је, отац једног детета и живи са породицом у Лесковцу.

**ИЗЈАВА О ИСТОВЕТНОСТИ
ШТАМПАНОГ И ЕЛЕКТРОНСКОГ ОБЛИКА МАСТЕР РАДА**

Име и презиме аутора мастер рада: Миљан Маловић

Наслов мастер рада: "Власт и заснивање морално-правног поретка"

Ментор: Проф. др Марко Трајковић

Изјављујем да је електронски облик мастер рада у pdf формату истоветан штампаном облику, који сам предао/ла Правном факултету Универзитета у Нишу.

У Нишу, _____

Потпис аутора

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ И ОДОБРАВАЊУ ОБЈАВЉИВАЊА МАСТЕР РАДА

Изјављујем да је мастер рад, под насловом "Власт и заснивање морално-правног поретка"

пријављен и одбрањен на Правном факултету Универзитета у Нишу:

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да овај мастер рад у целини, нити у деловима, нисам пријављивао/ла на другим факултетима, нити универзитетима;
- да нисам повредио/ла ауторска права, нити злоупотребио/ла интелектуалну својину других лица.

Дозвољавам да се овај мастер рад чува у библиотеци и објави на сајту Правног факултета Универзитета у Нишу, са подацима о датуму одбране и комисији пред којом је рад брањен.

Аутор мастер рада: Миљан Маловић

У Нишу, _____

Потпис аутора
