

УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ

Морални поредак и систем правних вредности
(мастер рад)

Ментор:

Проф.др Марко Трајковић

Студент:

Божидар Ђенић

Број индекса М 007/19-О

Ниш, 2020.

САДРЖАЈ

Увод.....	4
I МОРАЛНИ ПОРЕДАК	5
1. Морал	6
1.1. Морална одговорност.....	8
1.2 Подложност моралној одговорности и обавеза полагања „рачуна”.....	9
1.3 Морално расуђивање и морална анализа.....	9
1.4 Моралне нормe.....	11
1.4.1 Морална санкција	12
1.4.2 Морална диспозиција	13
2. Етика	13
3. Појам доброг	15
4. Обичај.....	16
5. Врлина.....	16
II СИСТЕМ ПРАВНИХ ВРЕДНОСТИ.....	17
1. Правичност	18
2. Правда	19
3. Добро.....	20
4. Правна сигурност и извесност.....	20
5. Мир.....	21
6. Ред	22
7. Слобода.....	22
8. Људско достојанство	23
9. Право.....	24
III СХВАТАЊА ОДНОСА ПРАВА И МОРАЛА	26
1. Сократова етика	29
2. Платон о етици и политици	31

3. Врлина по Аристотелу.....	33
4. Теологија и држава Св. Томе Аквинског.....	36
5. Етика дужности и филозофија морала Имануела Канта.....	38
6. Шелеров човек „Ressentimenta” и тумачење морала.....	41
7. Однос права и морала код Густава Радбруха.....	44
8. Мирослав Крлежа - „На рубу памети”.....	48
Закључак	50
ПОПИС КОРИШЋЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ	52
ПОПИС ОСТАЛЕ ИСТРАЖИВАЧКЕ ГРАЂЕ.....	54
САЖЕТАК И КЉУЧНЕ РЕЧИ.....	55
ABSTRACT.....	57
БИОГРАФИЈА СТУДЕНТА	59

Увод

У друштвеној свакодневници али и у домену теорије тешко је оспорити тврђење да су право и морал од изузетног значаја за формирање и регулисање односа унутар људске заједнице. И за право као и за морал може се рећи да представљају системе правила на основу којих се одређује, усмерава и вредносно процењује људско понашање.

Из грубо скицираног појмовног одређења оба феномена очигледна је релевантност права и морала за аристотеловски речено „свет људских ствари”. Стога сваки покушај разумевања човека, друштва или државе директно или индиректно води ка тематизацији како права тако и морала.

Сложени карактер друштвених односа показује да се морал и право тешко могу посматрати као две у потпуности засебне и у себи заокружене целине. И конкретни живот и теорија сагласни су у ставу да се усмеравање и процењивање људских поступака путем права и морала на најадекватнији начин може представити ако се и право и морал као засебне целине поставе у сложени контекст њихових односа.

Испреплетени карактер односа између морала и права најбоље се може исказати уставу о његовом поларном карактеру. Тврђење о поларности јесте тврђење о релативној супротности. Оно имплицира да се у основи различити елементи релације међусобно потпуно не искључују већ и да постоји одређени веома специфични ниво њиховог посредовања.

Конкретно, реч је о томе да у односу између морала и права нема радикалне супротности ни потпуног идентитета. Већ на први поглед постаје јасно да замисао о релативној супротности отвара широко и богато поље за филозофско-правничку рефлексију. Она треба да уочи нијансе у релацији морал-право.

I МОРАЛНИ ПОРЕДАК

Морални поредак представља неформално устаљен систем понашања код којег сви имају своје разлоге и схватања које се темеље на сопственим идејама онога што је важно и вредно не одступајући превише од општег друштвеног морала, устаљеног друштвом, друштвеним правилима, али и системом правних вредности.

Не постоји тачна дефиниција моралног поретка нити тачно дефинисана правила моралног понашања. Он варира од друштва до друштва, преплићући се и сукобљавајући се. Међутим, оно што је заједничко и што се може узети као основа сваког моралног поретка јесте схватање онога што је добро, исправно и правично.

Главни узрок неодређености моралног поретка јесу различита схватања о томе шта је заправо добро, исправно и правично, па ту долази до доста сукоба приликом дебате, узрокујући различито формирана размишљања, али и саме филозофије живота како неког појединца, тако и одређених делова друштва.

Морални поредак је јако важан, без обзира на то што се он разликује од индивидуе до индивидуе и од друштва до друштва, јер ипак са собом носи одређена правила понашања унутар друштва која се поштују. Уколико нема устаљеног моралног поретка, може доћи до сукоба унутар друштва, узрокујући општи хаос који може имати чак и катастрофалне последице.

Да би се неки морални поредак поштовао и практиковао, морају постојати одређена неформална правила, али и санкције, односно казне приликом непоштовања, односно одступања од правила које уређује само друштво.

Као и правила понашања, тако и санкције нису правно прописане, па се оне примењују кроз различите друштвене методе где се прекршиоцу углавном индиректно ставља до знања да је то што је он урадио неисправно и да због тога трпи последице.

Пошто је морални поредак веома опширна тема и грана се на више различитих ствари од којих је састављен, у наставку рада ћу покушати да га ближе и боље објасним кроз тематске области као што су морална одговорност, етика, појам доброг, појам врлине, појам радног и пословног морала, као и многих других ствари.

1. Морал

Како би одредили морални поредак, морамо се прво осврнути на ствари које га чине. Једна од најважнијих ствари приликом дефинисања моралног поретка, односно шта он представља, јесте најпре дати дефиницију морала.

Почећу приказивањем саме етимологије речи морал (лат. *mos, mores* – обичај; *moralis* – моралан) који представља један од најважнијих облика човековог делатног одношења према свету, према другим људима и према себи самом. Он се састоји у вредносном процењивању људских хтења и поступака као позитивних или негативних, при чему се први одобравају, желе, препоручују и захтевају, а други се не одобравају, куде, осуђују и забрањују. Укратко, морал је активно човеково обликовање и оцењивање себе и других људи као добрих и злих.

Морал је скуп неписаних норми којима се одређује како људи треба да се понашају једни према другима и према заједници, а помоћу којих се оцењују властити и туђи поступци као добри или рђави.

Код морала је јако важно одредити моралну норму. Морална норма настала је веома давно, још у првобитној заједници. Током своје еволуције човек је, најпре, живео у малим групама. Боравећи и живећи у групи, првобитни човек је неминовно себи постављао два питања: какав треба да будем ја, да би други људи и ја били срећни и какви треба да су други, да бих ја био срећан и да би моја срећа уопште била могућа. На основу таквих размишљања формирана су правила људског понашања и уједно је настала филозофска дисциплина-етика, која изучава смисао и суштину људског постојања, као и смисао кодификације норми понашања.

Осим свега наведеног треба рећи још и да је морал објективна друштвена појава коју конституише, прво, скуп правила (норми, мерила) која регулишу понашање чланова једне друштвене заједнице и друго, скуп стварних навика понашања. Значајно је истаћи да те норме, начела или правила понашања увек подразумевају регулисање медуљудских односа, дакле односа људи између себе као и односа јединке према друштву.

Морал се манифестује у вредносном процењивању људских поступака и хтења као позитивно или негативно вредних. Морални суд или оцена односи се на неки поступак, расуђивање, држање, понашање или карактер неког човека или нас самих. Објекат моралне оцене је увек само човек.

По Сигмунду Фројду, нормe које друштво дефинише, посебно оне којима се одређена понашања забрањују, личност само делимично усваја, па тако не могу ни постати део унутрашње структуре личности. Фројд тврди, имајући у виду нагонску, импулсивну страну људске природе, да је потпуна хармонизација моралне свести, као облика друштвене цензуре и свести појединца готово недостижна.¹

Можемо да тврдимо, уважавајући значајна мишљења у овој области, да је порекло морала људско, да се може наћи у људском друштву, у самом човеку. Јер, живећи у друштву, живећи са другим људима, стваране су разне врсте норми које су регулисале односе тог заједничког живљења. Човек као слободно, (само)свесно, стваралачко и одговорно биће, ствара морал као творевину која служи очувању његовог људског идентитета. Под појмом „морал” најчешће се подразумева систем норми или правила људског понашања. Односно, морал је скуп обичаја, навика, норми или правила понашања којима се људи руководе у својим поступцима.

Као скуп правила понашања, морал се заснива на нормама о добру и злу, а манифестује се у вредносном процењивању људских поступака, у смислу које је понашање достојно човека, а које није, које је вредно, а које се може означити као безвредно, које се одобрава, а које се осуђује. У складу са моралним нормама, а у склопу сложене комуникације која се одвија у друштву, људи формирају своје личности, карактере и особине, усмеравају своју мотивацију и деловање, вреднују и суде и себи и другима.

Као део или посебан вид човекове праксе, морал има обележје нивоа развоја културе, друштвене свести, карактера, продукционих односа, интензитета социјалних промена и у последњој инстанци, нивоа развоја продукционих снага одређеног друштва.²

У средишту је човек као биће огромног потенцијала који варирау понашању, биће променљивости, као и његов однос према себи, другим људима и широј друштвеној заједници. У проучавању морала мора се тежити ка изналажењу фактора који узрокују друштвено морално деловање, изналажењу друштвених чинилаца који га условљавају као и утврђивању нарочитих веза које у друштву постоје између морала и других друштвених појава како би се, између осталог, разумела и она схватања по којима је основ морала изван човека и друштва и који је (морал у свим димензијама) универзалан, савремени вечан, независно о времену и простору.

¹ Б. В. Поповић, Љ. Миочиновић, Ж.Ристић, *Развој моралног сазнања*, Београд, 1981, стр. 94

² Ibid.

1.1. Морална одговорност

Одговорност и обавезе су блиско повезане. Одговорност је социолошка, морална, психолошка, политиколошка, филозовска и правна категорија.

Сви имамо обавезу и дужност да испунимо своје одговорности, а одговорни смо за испуњење обавеза. Човек као друштвено, морално, природно и стваралачко биће је основ одговорности, без обзира о ком се друштву радило, заједно са целокупним друштвеним односима.

Одговорност се „не може избећи и кад се хоће”. Да би функционисала одговорност мора бити једнака, а да би била једнака мора бити неједнака. Одговорност је одговорност за све, али да се не би остало на нивоу „апстрактне апстракције” и наивно упало у вешто начињену замку да онда нико није одговоран, категорију (појаву) ваља операционализовати не само на историјску него и на стратегијску, оперативну, тактичку и инструменталну димензију.³

Каузална одговорност је саставни део моралне и законске одговорности. Каузални ланац је понекад дуг. Ако се изда нека заповест, а извештан број људи је преноси док се не спроведе и особа која је издала заповест и човек на крају ланца су одговорни за њу.

Када се каже бити морално одговоран мисли се на: обављање радње, вољно обављање радње и свесно обављање радње

Нема друштва без моралне одговорности. Одговорност је друштвени институт са веома дугом историјом која учи да је „неодговорности било много више него одговорности”⁴ и да је то један од кључних друштвених односа пред којим је дуга будућност. Готово да нема области друштвеног живота у којој не функционише одређени вид одговорности.

³ Љ.Миочиновић, *Развој појмова друштвених правила и конвенције*, Београд, 1992, стр. 115.

⁴ Ibid.

1.2 Подложност моралној одговорности и обавеза полагања „рачуна”

Подложност одговорности значи да се неко са пуним правом може натерати да плати за штетна дејства својих поступака.

Структурна одговорност значи да се никакви оправдавајући услови не могу прихватити ни применити. Обавеза полагања рачуна је обавеза да се поднесе извештај о поступцима.

Морална обавеза полагања рачуна је спремност да се неком поднесе извештај. Ако поступамо неморално осећамо моралну кривицу, ако не поступамо у складу са својим циљевима осећамо морални стид, морално кајање је снуженост због наших неморалних поступака.⁵

Савест је способност расуђивања моралности неке радње и има је свако рационално биће.

Одговорност је усмерена на рационализацију понашања, избегавање негативног, што у извесном смислу представља ограничавање, али само као компонента за стварање већих претпоставки за слободу. То је реалан, динамички и историјски сложен друштвени дијалектички процес подруштвљења заштите друштвених и личних интереса са ослоном на политички монопол насиља, друштвену свест (морал нарочито) и психу човека (рационално, свесно, подсвесно, предсвесно, несвесно).

1.3 Морално расуђивање и морална анализа

Код моралног расуђивања битно је сазнање које су радње исправне, а које погрешне. Радње представљају решавање моралних проблема.

Неко више воли да користи деонтолошки, неко утилитиристички, а има и оних који користе оба. Који год да се користи морасе најпре познавати. За већину проблема пословне етике није потребно тражити спорове између утилитариста и деонтолога. Сви закључци до којих се дође, биће условни, само ако су претпоставке тачне.

Следећа ствар која је потребна јесте да се постави питање која су то морална правила, а која неморална. После разматрања ако се случај чини више утилитиристички то треба и да се користи.

Приступајући проблемима у бизнису не смемо заборавити да се проблеми дешавају на три равни – индивидуалној, корпоративној и националној.

⁵Б. В. Поповић, Ж.Ристић, *Морална особа*, Београд, 1989, стр. 34.

Да би се морална анализа извршила неопходно је: прибавити све чињенице, одредити етички проблем, прегледати алтернативе, одредити на кога радња делује, одредити да ли је радња морално потребна и ако јесте видети да ли се примењује суштинска, обавеза, проверити да ли постоји етички спорно питање и ако постоје две или више обавезе, да ли се користи утилитаристички или деонтолошки приступ, утврдити које су последице, видети које су замерке, видети да ли је радња морална и да ли је у реду да се то све изнесе у јавност.

Са аспекта човековог индивидуалног понашања одговорност се своди на однос и научну верификацију детерминизма, индетерминизма и слободне воље.

Два су етичка вида или слоја одговорности:

1. **Екстерна моралност** – Код које је као скуп правила, морал друштвена институција, која је по свом обележју нешто између закона и конвенција, окренутост ка појединцу (стање његове моралне свести) и окренутост према другим друштвеним групама у којима живи и ради (објективизирано стање моралне свести).

Морал тежи уопште бити важећи па су због тога многе моралне норме постале и законске. Али морал не прописује санкције телесне присиле или одузимања слободе. Конвенције исто тако нису закони, што значи да немају обвезујуће значење и не прописују санкције. Одговорност са санкцијом коју имплицира саставни је део сваког пословног задатка.

Санкција може бити материјална или духовно-морална. Свака одговорност и санкција имају и моралне ефекте у намери да се изврши компензација за прекршај одговорности. Могуће ју је дескриптивно чињенично истраживати да би се открила њена нормативност.

2. **Интерна моралност** – Представља правила, норме, обавезе, мотиве, врлине, морална својства која су интерна (унутрашња) из екстерне моралности или морала као друштвене институције. Реч је о моралном субјекту, који полази од појединачног става о неком моралном питању, све до савести.⁶

Са аспекта личности може бити одговорност према себи, одговорност према „горе” и одговорност према „доле”, одговорност која је наметнута и која је добровољно прихваћена. Због немалог интереса за одговорност и делање са оне стране одговорности, одговорност се често у друштвеној и пословној пракси исказује као „сама по себи и за себе”. Негација условљава афирмацију, тј. појавом неодговорности актуелизује се проблем одговорности.⁷

1.4 Моралне норме

У сваком организованом друштву постоје различите врсте норми којима се постављају одређени захтеви који за собом повлаче одређене последице. Зависно од врсте норми и њихове диспозиције предвиђене су и одговарајуће последице које се шире у читав спектар могућности примене одговарајућих мера, почев од неке благе опомене, па преко различитих прекора и казни, све до оштрих правних санкција.

У том кругу се налазе и норме понашања и пристојности, норме научног истраживања, уметничког обликовања и уопште норме интелектуалних творевина, затим норме техничке, медицинске, правне, економске и све остале норме везане за одређене делатности. Многе од њих прате не само професионални стандарди, већ истовремено и правне и моралне диспозиције и санкције.

У читавом мозаику друштвених норми, моралне норме, као правила друштвеног понашања, имају ту особеност да су аутономне или хетерономне и да се могу наћи у амбијенту других друштвених норми које имају своју специфичну санкцију уз кумулацију моралне санкције.

⁶ Ц. Меки, *Етика: општа теорија о исправном и неисправном*, Београд, 2004, стр. 131

⁷ Ibid.

Моралне норме су најчешће неписане и настају дуготрајним понављањем у одређеној средини зависно од бројних чинилаца културног идентитета средине, а могу бити и писане, нпр. у облику моралних кодекса одговарајуће струке, удружења, суда части и других појавних облика одређеног степена организоване друштвености. У сваком случају, без обзира у којој области су присутне, моралне норме су увек препознатљиве, како по својој диспозицији која налаже да се чини нешто што је добро, тако и по својој карактеристичној санкцији гриже савести и прекору, презиру или огорчењу јавног мњења одређеног социјабилитета.

1.4.1 Морална санкција

За разлику од санкција за прекршај других друштвених норми, посебно правних норми, санкција за прекршај моралних норми је специфична у том смислу што она погађа осећања моралног субјекта све до степена гриже савести. Она, дакле, потиче из сазнања свесно разумног бића да је у својој делатности повредио одредбе моралне норме. Због тога се каже да је грижа савести аутономна тј. унутрашња санкција коју прекршилац моралне норме примењује сâм на себи. У том смислу она је аутономна („самозаконодавна”), али у погледу диспозиције норме, она долази из хетерономног света норми, јер је морална норма, као што је већ речено, увек норма друштвеног правила понашања.

Иначе, грижа савести је сложена психичка појава састављена из више различитих елемената: разне врсте осећања (нпр. осећање стида, страха, душевног бола, потиштености, беспомоћности), све до сопствене вредносне осуде са становишта достојности односно недостојности човека као друштвеног бића. Друга особеност моралне санкције састоји се у томе, што се она алтернативно или кумулативно са грижом савести, може јавити и у облику презира, прекора или огорчења јавног мњења одређене друштвене средине.⁸

Тај акт се предузима на било који дозвољен начин, као што су мас медији, јавне речи, одговарајуће јавно поступање, али не и недозвољеним средствима, као што је нпр. клевета, разни облици психичког и физичког насиља и други слични акти. За разлику од гриже савести, ова санкција је израз спољашње обавезности моралне норме.

⁸ Р.Лукић, *Социологија морала*, Београд, 1974, стр. 165.

Свака од ових санкција има свој извори начин примене, с тим што је могуће да у неким случајевима прекршаја моралне норме, обе санкције производе своја дејства и последице. На тај начин, поменуте санкције пресуђују и увек стоје између онога што се зове: морално добро и морално зло, морални сјај и морална беда, као и морално одушевљење и морално огорчење.

1.4.2 Морална диспозиција

Природноправо служи правди као моралној диспозицији једнаког поступања са једнаким стварима.⁹ Остварење природног права је израз демократске културе која прихвата толеранцију као акт духовне слободе и културе разума. Закон у систему позитивног права може бити праведан или неправедан, управо по критеријуму степена прокламације и остварења правде као моралне категорије.

2. Етика

Етика потиче од грчке речи *ethos*, што значи обичај, навика, карактер, пребивалиште. Знати како ваља живети, шта чинити, какав бити. Код Аристотела се *ethos* повезује са навиком деловања, једноставношћу која развија добре особине и карактер. Етика и морал нису појмови са истим значењем.

Етика поставља питања за оправдање деловања у оквиру неке теорије начела, у њој промишљамо свој властити морални чин да бисмо видели шта је с нашим моралношћу уопште и како се она уклапа у наше животне ставове. Њоме једним делом одређујемо шта су норма и начело, а шта добро деловање.¹⁰

Етика и морал успешно се намећу људским друштвима управо том својом заједничком способношћу да изразе смисао и вредности одређеног нормативног поретка друштвеног живота. Неки аутори појам морала радије резервишу за чврсту тачку коју чине норме и осећај обавезе, док етика за њих пре претходи моралу или чини његов наставак. И заиста, у актуалној се употреби морал често односи на унапред успостављени нормативни поредак, док се етика више тиче питања и несигурности субјекта који се налази пред практичним избором. На пример, говори се о „етичком циљу” да би се описало стање свести субјекта који покушава направити најбољи морални избор. Посматрана као учење о моралу етика је превасходно филозофска дисциплина

⁹ Ibid.

¹⁰ Ц. Меки, *Етика: општа теорија о исправном и неисправном*, Београд, 2004, стр. 132.

Она објашњава место морала у систему друштвених односа, испитује његову природу и унутрашњу структуру, трага за изворима морала и критеријумима моралног вредновања људских поступака и настоји да разуме смисао и циљеве човекових моралних побуда.¹¹

Етика је у почетку била стопљена с филозофијом и правом и имала је карактер практичног моралног учења које приповеда телесну и психичку хигијену живота. Њен положај се изводио непосредно из природе космоса (схваћеног као ред и хармонија, нешто лепо, сређено, складно, накит, за разлику од хаоса). Тек је Аристотел издвојио етику као посебну дисциплину. Он је увео и сам термин („Никомахова етика”, „Еудемова етика”) и сврстао је етику између учења о души (психологија) и учења о држави (политика), ослањајући се на прво док она служи другом. Циљ етике је стварање честитог грађанина државе.

Мада је за Аристотела учење о врлинама као моралним својствима личности централни део етике, у његовом систему дошла су до изражаја и нека вечна питања етике као што су она о природи и извору морала, о слободи воље и основама моралног поступка, о смислу живота и врховном добру, праведности.

Од стоика почиње подела филозофије на три области: логику, физику (и у том смислу и метафизику) и етику. Ова деоба карактеристична је и за средњи век и филозофију ренесансе, да би је Кант образложио као разграничење учења о методу, природи и слободи (моралности). Све до модерног доба етика се често схватала као учење о природи човека и узроцима и циљевима његовог деловања уопште. Проширење предмета етике проистекло је из схватања њеног задатка. Она је била позвана да подучава човека добром животу, тј. животу који је у складу с његовом природом. Због тога су се у њој могли наћи елементи теорије о бићу човека, о његовим страстима и његовој души, спојени с учењем о путевима остварења доброг живота.

Докантовска етика је несвесно произилазила из тезе о јединству истинитог и дужног. По Канту, етика је учење о дужности, о ономе што треба да буде, а не о ономе што јесте и што је узрочно условљено. Марксистичка етика негира супротстављање чисто теоријског и практичног, односно не бави се само филозофском анализом природе морала, него и истраживањем принципа, критеријума и норми одређеног моралног система, историјски различитих етичких учења и теоријом моралног васпитања.

¹¹П. Сингер, *Увод у етику*, Нови Сад, 2004, стр. 134.

3. Појам доброг

Према становишту бројних аутора етичкефилозофије, моралне норме су у тесној вези са оним што се назива „добро”, за разлику од нечега што је лоше или рђаво, а што се квалификује као „зло”. Морал је, дакле, назив за све делатности које уживају епитет доброг, почев од субјективних и емотивних атрибута неког индивидуалитета, нпр. чулно задовољство, пристојност и учтивост, срећа, почасти, здравље, професионални успех, пријатељство, па преко неких општих значења признатих људских вредности (нпр. достојанство, слобода, толеранција, култура мира), све до највишег добра, очувања опстанка света на нашој планети, посебно путем заштите здраве животне средине као неминовног предуслова живота.¹²

Код одређивања појма добра као критеријума моралне норме, многи аутори су били мишљења да је то недовољно одређен појам. Одређивање појма моралне норме путем употребе свеопштег добра као и његове конкретизације у смислу моралног добра, још од античке моралне филозофије, па све до данас, осталоје, бар у једном делу филозофије морала, спорно питање појма доброг, углавном са примедбом да је то недовољно одређен појам и као такав подложен различитом разумевању и примени односно непримени у практичном животу, што све води моралној, правној и уопште социјалној несигурности. Изузев неких универзалних моралних норми које преживљавају векове (нпр. не убиј, не кради, не сведочи лажно), појам доброг се цени критеријумом друштвеног стандарда који зависи од конкретних чинилаца културног идентитета одређене заједнице. Ти чиниоци су различити с обзиром на простор и време и њихова кумулативност одређује садржину одговарајућег друштвеног стандарда, па и моралног стандарда.

Ево неколико појавних облика и чинилаца културне препознатљивости и моралне изворности једне организоване заједнице: степен остварења правде и правичности као конкретизоване правде, толеранција као знак високог степена разума, наука, религија, филозофија, економска конституција, политичка зрелост, општа образованост, социјална кохезија, еколошка етика, радне навике и радна етика, стање породице и породичне сруктуре, култура мира, ступањ техничко-технолошке образованости, јавно мњење посебно на подручју медијске, научне и стручне делатности, степен остварења принципа једнаког поступања са једнаким стварима и све друге сродне и сличне области заједничког живота.

¹² Б. В. Поповић, Ж. Ристић, *Морална особа*, Београд, 1989, стр. 47.

Њихова конкретна примена семења зависно од релевантних околности сваког појединог случаја, али стандарду суштини остаје исти. Другим речима, примен а стандарда или тзв. генералних клаузула (нпр. савесности поштење, добаро обичај, разума ни пажљив човек, опасна ствари опасна делатност) чија садржина зависи од горе поменутих чинилаца опште културе једне заједнице, увек претпоставља конкретан случај и његову сличност и различитост у односу на друге случајеве али увек посматране са важећег друштвеног стандарда. Према томе, сва општа правила друштвеног стандарда примењују се и на појам доброг као саставног дела одговарајуће моралне норме.

4. Обичај

Обичај је најстарија форма регулисања друштвених односа и понашања. У почетним фазама развоја људског друштва, стихијски су настала бројна правила којима су регулисана најразноврснија људска понашања. Једном устаљена правила временом окарактеришу одсуство свести о њиховој сврси и разлозима због којих постоје. Стихијски настала обичајна правила везана су за анимизам, култ и магију. Настају из потребе да се овлада природом и друштвеним процесима. Зато је обичај у својој основи навика или пракса која се формира и постоји као резултат трајне представе. Бројни обичаји временом прерастају у моралне норме, а моралне у правне норме. Управо због тога, постоји оправдање за тврдњу да се порекло морала може наћи у обичајима.¹³

5. Врлина

Врлина је током разних периода људске цивилизације била дефинисана на много начина. Права и коначна дефиниција врлине не постоји из простог разлога што је она флексибилна и нимало конкретна. Оно што је за неког врлина, за другог је мана или у најмању руку обична особина својствена сваком човеку. У суштини врлина се може окарактерисати као способност која је пожељна, цењена и ваљана сваком човеку.

Нешто што је јако лепо видети и имати, а које одређени део друштва уважава и диви се. Тако на пример врлина може бити и лепо понашање у друштву где оно изостаје, док у неком другом друштву, где сви поседују ову способност, она дође као обична или основна ствар коју би свако требало да поседује, тако да на њено место долази нека друга особина која мањка у том друштву.

¹³ Г. Вукадиновић, *Теорија државе и права*, Нови Сад, 2006, стр. 142.

За Платона основни циљ политике јесте начинити „што је могуће савршеније грађане”, а под савршеношћу се подразумева поседовање врлине умерености, правичности, побожности и храбрости. Да би радио на остварењу политичког циља, да грађане учини бољим него што су они то били, државник прво мора сам да има врлину.

Према овоме може се рећи да се политичка делатност заснива на врлини, и да је циљ те делатности подстицање грађана да постану што саобразнији врлини. На тај начин врлина се узима као темељ полиса, на основу кога је једино могуће остварити сврху државе. Самим одређењем врлине кроз теорију идеја, Платон на одређени начин препоручује филозофа за управљача државом, јер једино он, будући да познаје врлину, може уредити државу у складу са врлином.¹⁴

II СИСТЕМ ПРАВНИХ ВРЕДНОСТИ

Да би неки правни поредак био стабилан и постојан, неопходно је да има добро устаљен нормативни систем, односно систем правних норми, али и систем правних вредности. Правни поредак је састављен од његове формалне и конкретне форме, правне норме и његове апстрактне фазе, а то је систем правних вредности. Правне норме представљају правила прописана од стране државе која служе како би одредила прописе које је неопходно поштовати, као и начин понашања и опхођења унутар једног правног система као што је то држава.

Правне норме се састоје од елемената као што су правна санкција и правна диспозиција. Правна диспозиција представља облик заповести, односно прописану наредбу која има улогу да натера субјекат да изврши одређену радњу која је у складу са правом, односно законом.

Уколико се то не догоди, тада следи други елемент правних норми, а то је санкција. Санкција има улогу кажњавања, односно сношење последица због непоштовања одређених правила правног поретка или неизвршавања правно прописаних наредби.

Осим правних норми и њених елемената, да би неки правни поредак био стабилан и успешно очуван, неопходно је да има добар систем правних вредности. Правне норме не би саме по себи биле могуће да не постоје вредности на којима оне почивају и у које људи, као део правног поретка, верују.

¹⁴ Платон, *Држава*, Београд, 2002, стр. 42

Добро изграђен систем правних вредности, правилно дефинисане вредности и њихово поштовање су есенцијални део правног поретка, на основу кога се и доносе правне норме и без којих правни поредак не би имао стабилност коју има.

Вредности које утичу на стабилност правног поретка заправо су онтолошка основа правног поретка који се још може означити и као државно-правни поредак. Ако се правни поредак у свом нормативном делу може означити као систем права јасно је да тај систем мора да почива на нечем што је снажније од санкције.¹⁵

Држава представља према нормативистичкој правној теорији персонификацију права, те самим тим питање онтолошко-аксиолошке основе права постаје израженије. Јасно је да се стабилност једног поретка не може изградити никаквим централизмом нити санкцијама, већ „једноставном” вером у вредности које тај поредак у себи носи. Време у коме се правни поредак може означити као стабилан друштвени феномен мора да буде испуњено аксиолошким садржајима.¹⁶

1. Правичност

Начело правичности је као правна категорија сложена појава и на првом месту значи поступање у истим случајевима на исти начин, али значи и поступање у истим случајевима на исти начин, али значи и поступање које је логично, економски целисходно, морално и политички нужно и ако не увек заједно.

Може се константовати да се код суђења по начелу правичности ради о одступању оцењивања конкретног случаја по стриктној примени одговарајућег позитивног прописа, а из разлога што би у конкретном случају потпуна примена прописа била у супротности са постојећим схватањем правде и правичности.

Превелика доза правичности може довести до неправичнијег решења него код стриктне примене слова закона. Решење је у проналажењу правичне средине, тако да суд треба да иде један корад даље од закона, али не и без закона.

¹⁵С. Савић, *Правне вриједности*, Бања Лука, 2012, стр. 84.

¹⁶ М.Трајковић, *Вредности које утичу на стабилност правног поретка*; преузето 20.08.2020. http://www.odbrana.mod.gov.rs/odbrana-stari/vojni_casopisi/arhiva/VD_2018-7/70-2018-7-08-Trajkovic.pdf

2. Правда

Правда представља врхунску друштвену и правну вредност. Она је вредност због тога што је једна врста сразмерности и склада, све до постизања хармоније, која је други назив за апсолутну правду. Поред те апсолутне, божанске или природне правде, постоји и друштвена правда са својим изведеним врстама (морална, религијска, правна), која је релативна у људским размерама.

Посебну врсту представља правна правда. Она је важна врста друштвене правде јер се сматра синонимом или за сразмерно, или за једнако. Одређује се према два формална правна обрасца, због чега се говори о две врсте правне правде. Прва је дистрибутивна правда (*iustitia distributiva*: „свакоме сразмерно”), која је првобитна, положајна и налаже да се „неједнако поступа с неједнакима. Друга је комутативна (*iustitia commutativa*: „свакоме једнако), која налаже да се „једнако поступа с једнакима”. У најужем значењу, правна правда означава саобраћавање закону (законска правда/*iustitia legalis*). Правни позитивизам насупрот теорији природног права не тражи у правној стварности правну вредност, правду, већ се ограничава на емпиријско истраживање права у оквирима опште теорије права и посебних правних наука.¹⁷

Може се говорити и о судској правди (а не само о правичности) као посебној врсти испољавања правде тамо где су судске пресуде извори права. Али на питање у чему се састоји материјална правда, не може се одговорити никаквим сличним обрасцем, осим најстаријим, античким, да је праведно служити општем добру.¹⁸ На пример, најновији покушаји да се одреди солидарна правда, по којој од заједничких добара више треба дати слабим и сиромашним, а мање јачим и богатим, нису обрасци материјалне правде каквим се представљају, већ Аристотелове дистрибутивне правде, а она је формална.

Правна правда, будући да је врста друштвене правде, није савршена. Али то није ни право. Због тога између несавршене правне правде и још несавршенијег права увек постоји мања или већа напетост.

¹⁷Аристотел. *Никомахова етика*, Нови Сад, 2013, стр. 137.

¹⁸И. Јованов, *Филозофски увод*, Зборник Правног факултета, Нови Сад, бр. 2/2014, стр. 22-51.

Правду је лакше осетити него одредити или постићи, јер право никад не може да постане сама правда. Због тога је свако право у одређеној мери неправедно. Али, оно не сме да постане изопачено и да остварује кривду. Имајући управо то на уму, *Cicero* (*Marcus Tullius Cicero*) одредио је сврху права као вештину праве мере при подели добара међу грађанима.

3. Добро

Добро се најчешће дефинише као „врховна светска вредност... опстанак света, односно опстанак највећег могућег броја бића у њиховом пуном достојанству, подразумевајући при томе, на првом месту, људска бића као особене моралне субјекте способне да свесно чине добро придоносећи тако светском врховном добром”.¹⁹

Сматра се да право може допринети остварењу ове врховне светске вредности, наравно онолико колико је то могуће његовим сопственим средствима, тј. прописивањем норми и њиховим санкционисањем. Иако је право принудни поредак, сматра се да се ова његова негативна црта поништава позитивном којом је од већег значаја, јер када право не би постојало био би доведен у питање опстанак света, а тиме и општег добра. Остварити опште добро као вредност изгледа помало идеалистички, али и сам вредносно позитиван садржај правних норми доприноси томе.

4. Правна сигурност и извесност

Интересовање за начело законитости и три њена главна значења: улога и место начела законитости, књижевност о законитости, карактеристични и главни одговори на питање шта је законитост, променљивост назива и сталност идеје законитости, законитост као извесност и као најважније динамичко правно начело.²⁰

Извесност као суштина начела законитости и као посебна правна вредност, спрам других правних вредности: извесност као посебна вредност, разликовање извесности од сигурности и правне сигурности законитост као извесност и друге правне вредности, законитост, правда и правичност, спој законитости и правичности на примеру једне судске пресуде.

¹⁹С. Савић, *Правне вриједности*, Бања Лука, 2012, стр. 11-37.

²⁰Г. Радбрух, *Филозофија права*, Београд, 2006, стр. 39.

Законитост као наметнута извесност, њени државно-правни облици и границе променљивост карактера и још већа променљивост садржине законитости законитост као наметнута, тј. ауторизована извесност, карактеристични социолошко-политички облици законитости - држава безакоња, законска држава и правна држава, односно држава владавине права, објективна и субјективна граница начела законитости, објективна, објективизирана и субјективна законитост.

5. Мир

Мир представља стање у држави у којем нема рата. Осим непостојања рата, мир може означавати и социјално, лично и друштвено благостање. У историји цивилизације, мир је био идеално стање друштва, али историју пре свега највише сачињава стање рата, односно оружаном решавању конфликтних ситуација.

Стање рата, које представља доминантан начин решавања оружаних сукоба, међународна заједница регулисала је женеваком конвенцијом. Међутим и поред женеваке конвенције и решавања разних сукоба, рат као појава и даље постоји и неминовно се одвија широм планете, па је због тога питање мира, као део система правних вредности незаобилазни део, неопходан да би се смањио што већи број сукоба и спречио настанак што већег броја рата.

Да би мир био могућ, неопходно је постојање моралности и праведности, као једни од елемената и неопходних ствари у систему правних вредности.

Према свему реченом, мир се може видети бар у две форме:²¹

- Једноставна тишина оружја, односно одсуство рата
- Посебни захтеви за успостављање међусобних односа које карактеришу термини као што су правда, поштовање, закони и добра воља.

Од краја 2000-их, предложена је теорија активног мира која концептуално интегрише правду у већу мировну теорију.

²¹ Г. Вукадиновић, *Теорија државе и права*, Нови Сад, 2006, стр. 143.

6. Ред

Поред мира, који је основа правних вредности, постоји ред, који штити право и који је и сам претпоставка постојања права и остваривања правних вредности.

Ред постоји „*када се свако понашање које је значајно за опстанак друштва врши тачно по одређеним друштвеним и посебно правним прописима, којима се одређују субјекти који их врше, начин, време вршења и сви други важнији чиниоци којима се обезбеђује ред*”.²²

Ред као онтолошко својство законитости света, постаје у аксиолошком виду вредност која значи да треба да постоји ред и поредак као позитивна својства света. Поред објективног постојања реда, он постоји и субјективно, у садржају људске свести који обавезује на одређено понашање и који као дужност добија нормативну снагу.

Ред и поредак се успостављају спонтано, прилагођавањем дешавања и поступака одговарајућим законитостима које су нужне. Међутим, „*поредак који се успоставља људском вољом, односно друштвеном одлуком, какав је пре свега правни поредак, по правилу је рационалнији, јер је систематски промишљен и испробавано је његово функционисање*”.²³

Наравно, ред и поредак ограничавају људску слободу, али то је нормално, јер циљ и резултат тог ограничавања треба да буду и најчешће и јесу најрационалније средство да се одређени друштвени циљ оствари.

Самим тим, људи као појединци, али и друштво као целина, стално би требали да улажу напор да се оствари што чвршћи и што јасније одређени ред. Према свему наведеном може се рећи да су мир и ред друштвене вредности које се, за разлику од других остварују управо правом.

7. Слобода

Слобода представља стање у којем субјекат може да делује без присиле и забране. Положај човека потпуно супротан слободи јесте ропство. У модерној политици, слобода се састоји од социјалних, политичких и економских слобода на које имају право сви чланови заједнице. У филозофији, слобода укључује слободну вољу као супротност детерминизму. Са друге стране, у теологији се мисли на слободу од ефекта греха, духовне службе, земаљских веза итд.

²² Д. К. Вукчевић, *Проблем оптималног права и Основни проблеми филозофије права*, Подгорица, 1994, стр. 112.

²³ С. Савић, *Правне вриједности*, Бања Лука, 2012, стр. 95.

У онтолошком смислу, слобода чини бит човека, његову човечност која га разликује од осталих бића детерминисаних нужношћу. Пошто слобода чини бити човека као личности, неки је називају и личном слободом. Глас ове темељне људске слободе зове се савест.

Иако се човек не може одрећи овакве врсте слободе, он се може оглушити о њу. Уколико ипак свесно преузима своју слободу, а тиме и одговорност, онда се она назива позитивном слободом, која се испољава као „слобода за”. Реч „слобода” се често користи у слоганима, као што је „живот, слобода и тежња за срећом” или „слобода, једнакост, братство”.²⁴

8. Људско достојанство

Људско достојанство је веома сложен појам подложен разним променама. Као и право, лакше се осећа, а неупоредиво теже одређује. Једно је сигурно, да захтева раздвајање људског достојанства од онога што оно није. Оно произилази из тога да ниједно људско биће не може бити достојанствено ако није слободно, морално и културно.²⁵

Тек након тога, под условом да је надахнуто осећајем за правичност, оно може да постане подсетник највеће могуће слободе и корисник правне сигурности и једнакости. Уз људско достојанство пристаје и толеранција. Као и људско достојанство, лакше се осећа, а много теже одређује. Сигурно је да толеранција не постоји ако смо присиљени да нешто трпимо, али постоји ако нема присиле па исто то трпимо, јер смо тако сами одлучили. То значи да и толеранција постоји само када су људи слободни.²⁶

Ниједно људско биће не може да буде толерантно ако није слободно. Када је слободно, тада може да буде и достојанствено, тј. морално и културно биће. Тиме није отклоњена опасност од свакодневних грешки, јер се грађани као његови правни посредници и органи као његови правни заштитници свакодневно огрешују од људско достојанство и толеранцију.

*„Готово је једнодушно поимање верника и неверника да се све на овом свету може уредити према човеку као његовом средишту и врхунцу”.*²⁷

²⁴ Г. Вукадиновић, *Теорија државе и права*, Нови Сад, 2006, стр. 165.

²⁵ М. Марјановић, *Људско достојанство као друштвена и правна вредност*, Нови Сад, 2013, стр. 118.

²⁶ Т. Флајнер, *Људска права и људско достојанство*, Београд, 1996, стр. 89.

²⁷ L. Violini, M.M. Giungi, *Human Dignity: An undefined idea?*, у: *Human Rights and Natural Law*, (ed.) W. Schweidler, Sankt Augustin, 2012, стр. 186.

9. Право

Правни поредак, правни систем једне државе, је комплексан феномен који у себи садржи нормативни део, вредносни односно метаправни део, као и фактички, односно социјални део. Нормативни део се састоји од правних норми и правних аката.

Правна норма је обавезно правило о понашању људи у друштву, загарантовано државним ауторитетом, односно институционом принудом. Правна норма је основни део права. Као таква, она је елемент правног акта и њоме се дефинише понашање људи.

Дефинисањем норме као заповести изражава се њен обавезан карактер. Оно што правну норму одваја од других норми, друштвених норми је чињеница да је правна норма правило, санкционисано од стране државе.

Примену правних норми у одређеној држави, обезбеђује управно држава, преко органа чијом је надлежношћу то прописано, а у крајњем случају применом монопола физичке силе. На основу тога произилази да правна норма увек у себи садржи одређену заповест, одређено правило понашања људи.

Издавање правних норми из правног материјала (закон, уредби и других правних акатау којима се оне садрже) врши правна наука, као и правна пракса у практичној примени позитивног права. Почетни задатак сваке правне теорије која приступа обрађивању позитивног права и стварању једног правног система, односно поретка, састоји се у томе да се издвоје и конституишу правне норме. Тек после се може приступити даљем изграђивању правног поретка.

На основу постојања правних норми, дефинисаних и обавезујућих правила понашања, образује се правни акт. У складу са тим, правне норме не треба изједначавати са одређеним члановима закона или неког правног акта из разлога што се ретко дешава да се она поклапа са једним таквим чланом.

Тако, један члан садржи или део једне или више норми, а ретко потпуну правну норму. Издавалац правне норме назива се адресант и он је тај који норму ствара и упућује другима. Они којима је правна норма упућена називају се адресати. Из тог аспекта се правна норма може дефинисати као норма која регулише правило понашања адресата.²⁸

²⁸X. Л. А. Харт, *Појам права*, превео Никола Крзнарић, Подгорица, 1994, стр. 142.

Постоји различито изражавање правних норми, у смислу, да оне могу бити уже или шире, односно описно, у смислу општег, или краће у смислу сажетијег, обухваћене садржином правних аката.

Правна норма у целости може бити на једном месту у правном акту, а може бити и на разним местима, па и у разним актима.

Право је део опште културе: интелектуалне, духовне и материјалне, наднационалне и наднационалне, културесваког човека и свих људи заједно, без обзира на све разлике по рођењу или достојном убеђењу, дакле разлике у погледу расе, боје, пола, језика, вероисповести, политичког или другог мишљења, националног или друштвеног порекла, имовине, рођења или других околности.

И по томе, окове му доноси оно позитивно право које је засновано на вољи, само вољи или насиљу оних који себе сматрају свеопштим власницима, па и власницима времена и простора.

Окове му скида праведно право, дакле, оно које чини јединство елемената природног и позитивног права. Та стална терапија све дочи о томе да се позитивно право понаша као хронични болесник у односу на узорне, опште и априорне установе природног права.

Основно је у томе, да правне норме морају бити тако изложене у актима да се могу лако сагледати, да их свако може повазати и обухватити.

При изражавању правних норми, у процесу дефинисања правила понашања, тежи се ка томе да правна норма буде јасна, прецизна, недвосмислено формулисана, како би је свако лице могло разумети, и испунити, односно реализовати правну норму, што представља један од њених оснивних циљева.

Уколико би се правне норме посредно или непосредно лишиле садржаја и примене моралних норми или другим речима, уколико би унутрашња моралност права била уклоњена из једног правног система, онда би такво право било неко отуђено право, па чак и до степена бирократске и вештачке творевине, Кафкине карикатуре права, неки свет за себе, што би у сваком случају, довело до побуне факта против права.

На основу свега наведеног, правна норма се може дефинисати као, правило понашања људи у друштву санкционисано од стране државе, њеним монополом физичке природе.²⁹

Физичка принуда припада искључиво држави, јер је држава та којој је друштво доделило улогу заштитника општих вредности.

Држава мора без компромиса примењивати прописану санкцију за извршена непрописна дела свима без икаквих изузетака. Сваки изузетак би значио рушење ауторитета државе, што би довело целокупно државно уређење у изузетно непогодну ситуацију.

Друштвена правда мора да буде преликана у државну праведност, која се огледа у примени прописане санкције према сваком, без икаквих изузетака. Ауторитет државе је неупитна ствар која се мора сачувати и у најтежим условима. У случају да поступци државе почивају на двоструким аршинима, неминувано ће доћи до одговора друштва на такву неправду.

Следствено томе, може доћи и до насилних и противправних начина утуцаја на државу зарад примене правде. Друштво је катализатор и врховни верификатор одлука државе, поготову оних које се тичу примене санкције.³⁰

III ОДНОС ПРАВА И МОРАЛА И МИШЉЕЊЕ ПОЈЕДИНИХ ФИЛОЗОФА

Однос права и морала природно-правна теорија посматра из перспективе тезе о идентитету. Главно тврђење ове филозофско-правне теорије је став о јединству правних и етичких норми.³¹ Истраживање историјских извора природно-правне теорије води ка филозофији Св. Томе Аквинског. За најпознатијег филозофа Средњег века разумом сазнатљиви принципи морала и етике чине виши поредак или систем норми који је надређен позитивно правном поретку.

²⁹М. Димитријевић, П. Димитријевић, Ј. Димитријевић, *Увод у право – општа теорија о држави и праву са практикумом*, Ниш, 2008, стр 56.

³⁰Р. Лукић, *Теорија државе и права*, Издавачко предузеће Народне Републике Србије, Београд, 1954, стр 56

³¹Л. Фулер, *Моралност права*, Подгорица, 1999, стр. 93.

Сваки правни пропис који није изведен или који није у складу са природно-правним принципима не може имати било какву правну валидност. У периоду модерне, природно-правне теорије добијају централно место у оквиру политичке и правне теорије, а посредно утичу и на конкретне друштвено историјске процесе. Уз неизбежни додатак нововековног схватања рационалности, те у односу на хришћански Средњи век различито тумачење људске природе, природно-правна схватања Хобса, Лока и Русоа у мањој или већој мери варирају главну замисао класичног природно-правног учења.

Природно-правни принципи важе као нормативни узор позитивно-правним прописима. Из апстрактних правно-етичких норми могу се докучити позитивне правне норме, док се даље из ових изводе конкретне правне одлуке.

Без обзира на то колико је теоријски брижљиво развијан, концепт природног права довео је до низа неприхватљивих консеквенци. Апстрактни карактер природно-правних принципа манифестовао се кроз правну самовољу у законодавству и произвољност у примени закона, што је произвело правну несигурност и општу друштвену нестабилност. Социјално неприхватљиве консеквенце као и потреба за правном сигурношћу капиталистичке економије у експанзивном развоју довела је до критичке ревизије, а потом и до одбацивања концепата природног права у XIX веку.

С једне стране снажно инспирисан интелектуалном тежњом ка одбацивању метафизике, а с друге стране примарно фокусиран на чињеничко искуство и принципе логике, правни позитивизам ствара потпуно другачији теоријски оквир за разумевање права. Уместо природно-правних принципа из којих се дедукује право, тежиште истраживања је на формама и структурама права. Право се схвата као скуп процедура лишених моралног или било ког другог заправног релевантног садржаја.

Налик природно-правном учењу, без било каквог позивања на искуство, из скупа одговарајућих формалних процедура могуће је доћи до скупа конкретних правно-валидних одлука. Тежња ка што јаснијем и разговетнијем сазнању и готово опсесивно позивање на чињенице иницира тежњу ка што потпунијом кодификацијом правног живота. Развој позитивистички оријентисане правне науке довео је до значајне кодификације правног живота у XIX-вековној Европи.

Појава француског *Code-Civil*, аустријског Општег грађанског законика, немачког Грађанског законика само су неке од конкретних манифестација позитивистичке тежње. Тежиште позитивистичке анализе јесу држава и њене институције, тачније речено правила која дефинише њихов распоред и утврђују начине функционисања.

Посебна важност давана је судској власти, чија улога је била да санкционише све формално коректне законе, не изузимајући оне који су по свом садржају били неправедни. Искуство ауторитарних, а посебно тоталитарних политичких поредака показало је катастрофалне учинке безусловног санкционисања свих формално коректно донетих и примењиваних закона. Истовремено, испоставило се да је логика правног позитивизма заснована на стриктном одвајању права и морала, спорна.

Чињеница постојања правног система недовољна је да се на адекватан начин пропишу обавезе и заштите права и интереси грађана. Напротив, у политичком поретку заснованом на дубоко неморалним и неправедним идеолошким садржајима, правни систем прелази у своју супротност.

Живот у оваквим политичким поретцима карактерише феномен законског неправда односно постојање морално лоших закона. Лишавање живота немалог броја невиних људи и масовна кршења основних људских права нису само сведочанство о употреби државног апарата у циљу остваривања морално спорних идеала, већ и доказ да формално коректно донети прописи без одговарајућег моралног супстрата могу довести до успостављања режима организованог терора.

Искуство ауторитарних, а посебно тоталитарних политичких поредака у XX веку скреће пажњу на фаталну и болну реалност поменутих чињеница правног живота. Тоталитарни политички поредак реактуелизује и старе дебате у правној филозофији. Већ поменути пример послератне Немачке постаје релевантан будући да се у Немачкој тог периода покреће контраверза између учења о природном праву и правног позитивизма.

Ренесанса природно правних учења и њихово живо присуство у судским процесима у којима су исправљане неправде непосредне нацистичке прошлости поново су као главно филозофско-правно становиште поставили тврђење о идентитету права и морала. Ипак, овај политички условљени краткотрајни занос природно правном теоријом није добио значајније теоријске импликације, премда се не може рећи да није на нови начин отворио и указао на сву сложеност односа морала и права.

1. Сократова етика

Потрага за оним сталним и опште вредним од посебне је важности у етици, јер да би човек добро радио мора знати шта је то добро или да би добро живео мора знати шта то добар живот значи.

Због тога је Сократ толику пажњу посвећивао дефиницијама, јер је јасна спознаја истине од кључног значаја за исправно вођење живота. Сократ је био уверен да једном када је неко спознао шта је то добро, он више неће чинити зло. Знање се тражи као средство за морално деловање.

Сократ је на овај начин, тврдећи да ће човек који зна шта је добро и чинити добро, поистоветио знање и врлину. Проблем који се намеће у Сократовом етичком интелектуализму пристиже нам из свакодневног искуства.

Наиме, сви смо свесни тога да човек иако зна шта је добро ипак чини зло. Очито знање о оном што је добро није уједно и довољно да човек тако и поступа. Зашто онда Сократ учи нешто што је евидентно криво?

Једно од објашњења јесте и да знање о којем зависи добро деловање није било каква врста апстрактног знања, већ се ради о истинском особном уверењу да је нешто добро. Уколико прихватимо овакво схватање знања о којем Сократ говори, постаје нам јасније зашто је учио нешто што се у толикој мери противи искуству.

Онај ко чини зло, наставља Сократ, греши само зато јер криво спознаје шта је добро. Греши јер му је спознаја добра мутна и нејасна.

Немогуће је да греши из неког другог разлога јер ништа није јаче од ума тј. није могуће да пресуду онога ко је спознао шта је добро помуте страсти. Добро деловање је оно које служи истинској човековој користи, у смислу повећања његове истинске среће.

Наравно, то не значи да човек у увећавању властите среће сме постати роб ужитака, јер мудар човек увиђа да је боље бити под властитим надзором него без њега.

У том је смислу у животу кључна умереност, јер је тек умерен човек истински слободан човек.

Стога и предавање ужитку мора бити са мером, јер стварно ужива само онај који није роб исте. Ум дакле мора управљати животом тежећи према увећавању своје среће, а руководећи се притом начелом умерености.

Из изједначавања знања и врлине следе две последице: врлина је само једна и представља знање о ономе што је истински добро за човека. И друго, врлина се очито може учити. Другим речима, уколико је човек самим знањем о томе шта је добро предодређен да делује снажно, а знање је нешто што се стиче проучавањем, тада се врлина може учити.

Сократова етика је интелектуалистичка тј. он је уверен да човек који зна шта је добро неће чинити зло. На тај начин изједначаје знање и врлину. С обзиром на то да Сократ сматра да не постоји сукоб између знања о оном шта је добро и доброг деловања (јер ништа није јаче од ума) његова је етика и оптимистична. Аристотел му је с правом приговорио да је наглашавајући моћ ума у равнању човековим животом, заборавио на ирационалне делове душе и на моралну слабост и у том смислу његова је етика уистину заостаје.

Сократу у једном морамо одати признање: темељ своје етике поставио је у људској природи и доброту људске природе као такве. На тај начин је потврдио темељ рационалне етике: дужности нису произвољне заповести или забране већ имају свој темељ у људској природи. Морални закон треба сагледавати с обзиром на људску природу као такву. Надаље, у сукобу са Софистима, Сократ је уочио да су етичке вредности непромењиве и покушао их је одредити општим дефиницијама како би биле водиле и норма људског понашања.

„Једна од занимљивости јесте да Сократ није у пуној мери увидео виши етнички значај брака. Љубав као подлога брака нема за њега никакав значај и брак је само установа за произвођење деце и одржавање људског рода. Ипак он је имао разумевања за породицу, сасвим у духу свога времена и свога народа. Лапрокла, свог најстаријег сина, мири са мајком и подсећа га на дужност према њој. Мири завађену браћу, Херефонту и Херекрата и препоручује им слогу. Када се буде бранио пред атинским судом, он ће са извесним родитељским поносом истицати да се ни он није родио „од храста ни од камена”, него од људи, па има и својих сродника, чак и три сина, али као частан грађанин није их пред суд довео, да их показује и на тај начин од судија измол ослобођење.”³²

³²М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, Београд, 2020, стр. 259.

2. Платон о етици и политици

По Платону етички идеал је постићи врлину, а она се заснива на знању. То је тежња ка идеји доброј као врхунској вредности. Идеја добра се не може остварити само у појединцу него истовремено у заједници, односно у држави. Тако је његово етичко учење повезано са учењем о идеалној држави.

Идеална држава се заснива на подели рада, зато она треба да има три сталежа:

1. Сталеж произвођача (занатлије и земљорадници),
2. Војници који бране државу-врлина храбрости,
3. Филозофи- владари који својом мудрошћу воде државу.

Сталежи се не требају мешати у послове других сталежа да би се постигла максимална ефикасност. Држава треба да обезбеди правду за све и да своје грађане учи врлини, односно добру.

Пошто је филозофија израз општих карактеристика нашег мишљења њене ће максиме одређивати и наш однос према политици. Можда се може рећи и обрнуто, да је филозофија смишљена да би могли да образложимо и утемељимо властите политичке ставове.

Платон је сматрао да постојећи облици уређења државе који су се нудили у Старој Грчкој (демократија, олигархија, аристократија, монархија и тиранија), нису добри. Филозофија је, према томе, дужна да размотри појам државе и пружи принципе за њено праведно уређење.

Платон се овим питањем бави и у поменутом великом дијалогу „Држава”. Ту он почиње од расправе о ставу софиста који сматрају да не постоји један одговор на питање шта је праведност. За њих је свака „правда” само израз интереса онога ко је на власти и према томе сви закони су једнако праведни или неправедни.³³

Оно што је за једнога неправедно, за другога је праведно и нема начина да се одлучи ко је у праву. Сократ, који и у овом дијалогу заступа Платона, одбацује ово мишљење, јер сматра да је сигурно да праведни не могу бити сви поступци, већ само одређени.

³³Платон, *Држава*, Београд, 2002, стр. 76.

Да би одредио шта је праведност, Платон почиње од идеје да је праведно дати свакоме оно што му припада, а да ће праведна држава бити она у којој буду задовољени интереси свих, а не само једног дела друштва. Други принцип на коме почива Платонова идеја државе је да о свему треба да одлучи онај који зна, а не већина, јер знање никада није код већине него код појединаца.

Када се ови принципи примене, настаје држава у којој свако ради само онај посао за који има највише способности, знања и талента и не меша се у послове других.

Произвођачи и трговци раде и уживају плодове рада кроз имовину коју стичу, али не учествују у другим пословима. Државу штите војници, а воде је управљачи, који су предати бризи о општем добру. Зато и немају своју имовину већ живе умерено на рачун државе чувајући законе, бранећи државу и бавећи се науком и филозофијом.

Овим слојевима се не припада по рођењу него по таленту. Платон је сматрао да би се грађевина овакве државе брзо урушила ако не би почивала на тако васпитаним грађанима да предано служе добру целине, где сваки обавља само своју дужност и не меша се у послове других. Да би владари правилно водили државу прво морају у себи савладати нагоне за неумереношћу и постићи да њихов разум управља њиховим телом, онако како ће они убудуће управљати телом државе. Такво васпитање постиже се у младости, путем гимнастике и музике, којима би се касније придружило изучавање математике и на крају, дијалектике или филозофије.

Филозофија се тако показује и као нека школа непристрасности. Дијалектика, односно, расправа и аргументи служе да нас, колико је то могуће, удаље од наших жеља, интереса и предубеђења, и приближе непристрасној истини о нечему. Филозофи су одређени да владају јер им њихово знање о правди и васпитање да се држе тог знања, омогућава да доносе законе који користе целини, односно, свим грађанима друштва.³⁴

Иако дизајнирана да спречи мањкавости, особито тираније и демократије онога доба, Платонова држава остала је контроверзна у филозофији. Она је имала данас спорне ауторитарне црте.

Нпр. владари су могли да прописују садржаје уметности у држави, мешали су се у оно што би данас назвали приватним животом грађана, а Платон је сматрао и да је оправдано лагање поданика у сврху неког доброг циља.

³⁴ Платон. *Закони*, Београд, 2005, стр. 93.

Платонова визија државе можда је управо доказ да и најбрижљивије описана идеална држава може бити мањкава. Платон иако даје своје мишљење како држава треба да изгледа и у суштини да функционише, ипак се не задовољава стварношћу земаљског живота. Према земаљском животу он успоставља паралелу живота које једино схватљив помоћу човековог ума.

То је свет непролазних и непроменљивих идеја од којих је највиша добро по себи тј. божанство. Управо су Платонове слике у пећини осликана супротност између чилног света и света идеја.

Људи виде само сенку истинске ствари јер се налазе у тамној пећини у којој су оковани као заробљеници. Све беде човека као и његови греси, пороци и несреће свој извор према Платону имају у телу.

Из тог разлога Платон телу свађује кривицу. Истинско човеково блаженство се огледа у његовом мирном умовању и филозофирању, а филозофија представља старање не за живот и тело, већ за душу.

Блаженство човек осећа и док је његова душа у телу, уколико мирно умује и филозофира. Такво блаженство представља предукус оног потпуног које ће тек уследити када душа напусти тело, ослободи се робовања животу и почне уживати у вечном обитавању са идејама, вечним истинама.³⁵

3. Врлина по Аристотелу

„Аристотел све своди на неколико етичких правила, која су уосталом типично грчка. Кад је човек добар? Његов одговор је: Када поступа онако како обзиран човек поступа. А како он поступа? Тако што тражи исправни разум. А шта би то био исправни разум? Он је делатан увек кад су наши поступци „лепи”, а лепи су када се држе средине између превише и премало”.³⁶

Блаженство се за Аристотела састоји у делатности према врлини. Врлина је начин понашања којим човек делује добро и последично постаје добар. Врлина је за њега средина између две крајности, онако како би то разуман човек одредио. Врлина се налази између мањка и вишка.

³⁵ М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, Београд, 2020, стр. 38

³⁶ Аристотел, *Никомахова етика*, Нови Сад, 2013, стр. 113.

Храброст је стога права средина између плашљивости и помамне смелости. То значи да сваки човек бира средину у односу на себе, оно што је разумна средина за једног не мора бити за другог. Међутим, оно што појединац у одређеном тренутку сматра да је за њега добро може се разликовати од онога што је за њега истински добро. Управо то истинско добро треба бити циљ, а остваривањем тог циља постајемо снажнији.

Стога, Аристотел је као битну особину моралног човека држао поседовање практичне мудрости и способност просуђивања. У Никомаховој етици Аристотел је набројао и детаљно описао следеће врлине: мудрост, разборитост, храброст, праведност, самосавладавање, преданост, великодушност, племенитост душе, часност, благод, истинитост, уљудност и пријатељство.

Аристотел не нуди правила понашања која треба рутински следити, већ на исти начин на који је Платонову идеју човека спустио у њега самог, даје му одговорност за деловање по властитој процени.

Признаје човеку моћ да сам себе изграђује и тежи снази и блаженству. Односно, човек сам треба просудити шта је за њега добро у одређеном тренутку и увек пазити да појединачна добра буду у складу са истинским добром. Аристотел при подели врлина узима у обзир поделу душе. Душа се дели на неразумски и разумски део. Разумски део има разум у себи, док се неразумски треба повинovati и слушати разумски део душе. Стога се и врлине деле на дијаноетичке и етичке.

Дијаноетичке врлине су у чистом деловању самог ума. Оне су урођене сваком човеку, стварају се поуком, а етичке навиком. У свом делу *О души* Аристотел описује три интелектуалне врлине, то су: урођена способност спознавања првобитног принципа, навика стицања умећа демонстративног утемељења о процени и филозофска мудрост, навика стицања највиших знања по реду постојања, интуитивног разумевања и разумског промишљања.

Разборитост је умна врлина која је одлучујућа за етичко деловање, без ње се не може извршавати ниједна карактерна врлина. Етичке врлине човек већ затиче, оне су посредоване постојећим поретком у друштву, а своју ваљаност примају од традиције и општег сугласја. За Аристотела је стога врло битан део моралног формирања увежбавање постојећих друштвених вредности.

„Врлина је дакле двострука: разумска и морална. Разумска врлина има углавном и настанак и пораст на темељу поуке, па јој стога треба искуство и време. Морална врлина настаје навикавањем. Ни једна од моралних крепости не настаје у нама по нарави, јер се ни једна од ствари које се по нарави не може преиначити навикавањем.”

Камен који се по нарави спуштана доле, без обзира колико га пута бацили нагоре неће стећи ту навиком и увек ће падати на доле. Аристотел морални процес разлаже на следећи начин: човек жели одређени циљ, он промишља средство за остварење циља, опредељује се за циљ, бира изводљиво средство и на крају, врши одређену радњу.

Док етичке вредности постављају циљ, разборитост има задатак да спозна права средства и путеве који воде ка добру. Као обичај практичног разумевања, разборитост омогућава разуму увиђај, како су неке радње добре, а неке зле.

Аристотел мисли како се деца рађају са природним усмерењем према радњама из врлине. Стечена разборитост развија ове склоности тако да они постају свесни елементи доброг живљења. Врлине, пре свега, стичемо када их спроводимо у дело, као и остала умећа. Оно што учећи чинимо, то чинећи учимо.

Градећи постајемо градитељи, чинећи праведна дела постајемо праведни, храбра дела чине нас храбрима. Слично као и свако умеће, свака врлина по истим узроцима и по истим средствима настаје и пропада.

Ако лоше градимо постајемо лоши градитељи, јер се са врлинама не рађамо. Важно је да ли их исправно учимо, вежбамо и развијамо. Морално деловање за Аристотела је добровољно и у савезу је са избором. Зато су и врлина и порок у нашој моћи.

*„У анализирању врлина Аристотел подробно доказује које свака од њих одговара општој дефиницији и при томе показује богато искуство живота, фино посматрање и дубоко познавање људског срца. Нарочито заслужује да се помене анализа поноса као средине између понизности и надувености или охолости. Понос је у неку руку украс осталим врлинама. Он их „диже на виши степен и не може се без њих развити. Зато је тешко бити истински поносан. Јер то није могуће без калогатије, тј. сасвим изграђеног карактера”.*³⁷

³⁷М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, Београд, 2020, стр. 391.

4. Теологија и држава Св. Томе Аквинског

Тома Аквински је у потпуности валоризовао грчку филозофију, посебно Аристотелову логику, теорију Платона и Плотина о општем добру и непокретном покретачу, те то прилагодио хришћанском учењу. Његова мишљења дала су посебан допринос у обликовању хришћанских догми које је створио у 13. веку. У епохи зрелог феудализма његово учење ће постати официјално учење Католичке цркве 1870. године.

Св. Тома Аквински и остали хришћански писци основ достојанства виде у богу „*est ist Gottes Wille, was ich tue*”³⁸ те сваки пут када прекршимо његов закон ми одбацујемо наше достојанство.

Такође је развио, када је реч о држави, теорију суверенитета, где народ добровољно преноси одређена овлашћења на сувереног краља, монарха. Ову његову теорију народног суверенитета, преузеће неки теолози, фрањевци и протестанти и развити је у политички систем, у један кохерентан теоретијско-политички систем. Иако се залагао за теорију народног суверенитета у борби између римског папинства и световних владара, Тома је стајао на страни папинства, теократског апсолутизма.³⁹

За разлику од Аурелија Аугустина, он друштво посматра као статичан, затворен систем понављања једног те истог. Ако је на делу друштво као затворен систем, непромењив, оно нема одређену перспективу, те је његова визија света романтичарско-песимистички обојена.

Аналогно Аристотелу он човека посматра као друштвено биће. Он је каузално и нужно по својој природи везан за друштво, а његова друштвеност се испољава кроз сферу језика, културе, обичаја и традиције.

Аналогно Аристотелу, према њему фундамент, односно задатак државе је да производи врлине и из овог темељног задатка произилазе све друге функције државе. Овоземаљска држава није ништа друго него припрема појединаца, хришћана за оноземаљску државу. Држава је, дакле, средство за реализацију неке више сврхе, а то јесте пут спасења.

Из овог се да извући закључак, да Тома Аквински даје примат и владавину цркве над државом. Уствари код њега, пошто је све до ренесансе, религија тотално владала целокупним светом социјалног живота, се држава и религија изражавају као друга страна или облик саме државе. Држава није ништа друго, него само једна од теолошких форми религије. Тако држава има превасходно религијско, теолошко одређење и сврху.

³⁸ D. von der Pfordten, *The rise of human dignity*, Београд, 2003, стр. 223.

³⁹ Т. Аквински, *Сума теологије*, Београд, 2006, стр. 216.

Тома Аквински повезује своја схватања о Богу и свету са Аристотеловим размишљањима. Христијанизација Аристотела је свакако била један од задатака Томе Аквинског. Тома је проучавао филозофију за потребе теологије. Свет се састоји из форме и материје. Материја је пасивна, која са формом која је активна сила облукује свет, мишњења су обојице. Бог ствара и материју и форму иако Аристотелов бог са светом нема никакве везе и мисли само на себе, Томин бог спознаје и оно што је изван њега јер је створитељ свега. Тома Аквински сматра да свет није вечан, јер је створен од стране бога, и исто тако може нестати божијом вољом. Док је Аристотелово размишљање другачије, за њега је свет вечан.

За Аристотела све прелази из потенцијалног у актуелно, то је прелаз од мање савршеног ка све савршенијем, ка богу. Тома Аквински прихвата ово Аристотелово схватање сматрајући да је у складу са хришћанским размишљањем о усавршавању човекове душе. Стиче се утисак да је Тома хришћански интерпретатор Аристотеловог учења.

За Тому је филозофија свакако важна, али она ипак представља слушкињу теологије. Постоји одређена граница до које филозофија може доћи, прелазак те границе може учинити само теологија.

Теологија је за Томи света наука из разлога предмета којим се бави, а то је Бог. Филозофијом се ипак не може спознати апсолутна истина која је оличена у створитељу свега тј. Богу. Филозофија је ограничена у људском уму, док теологија ум користи као оружје душе која једина може да спозна Бога кроз веру. Тајна спознања истине према Томи Аквинском лежи у вери, а не филозофији. Филозофија има важну улогу, а то је да служи теологији. Она ће оповргавати лажне аргументе против вере, а истину вере ће тумачити људским умом.

Према Томи Аквинском, највећа човекова срећа је у спознању Бога. Уколико је смисао човековог живота срећа, онда је смисао заправо спознаја Бога. Филозофија може помоћу у доказивању Бога, јер је то подручје разума, али филозофија не може да помогне у пољу објашњења и разумевања бесмртности душе. Ту тајанствену истину човек може разумети уколико заиста и жели искључиво вером која је прожета надом и обасипана љубављу.⁴⁰

⁴⁰ Ibid, 76-89

5. Етика дужности и филозофија морала Имануела Канта

Метод у филозофији морала представља пут мишљења којим се долази до закључака или којим се трасирају циљеви до којих треба да доведе једно истраживање. Циљ Кантове филозофије морала јесте трагање за фундаменталним принципом метафизике морала. Он подразумева систем који са собом носи практички ум. Априорност је та која мора обезбедити универзално важење моралних принципа, ослобођења антропологије, али кроз човекову умност. Категорички императив се открива као основна потреба за рационалитетом.

Његово разумевање априорности моралних принципа је у категоричком императиву задобило важење у свим временима и културама. Отклон временитости, као и културног кода, који имају утицај на апостериорно гледиште морала је суспендовао трагањем за априорним принципима. Таквим поступком постиже један морални егалитаризам. Открива нам да се та универзалност налази у два основна проблема: доброј вољи и дужности. Свако умно биће мора бити носилац идеје о моралу. Бројни аутори сматрају да је Кант превише оптимистичан према априорном погледу на морал, али и према инсистирању да постоје докази универзалне моралне обавезаности у умности.

Његова метода (пут) је усмерена ка преиспитивању метафизичких чињеница наше воље. Иако свесни дата метода има ограничења, циљ критицизма је и испитати те границе. Неоспорност и универзалност методски обликује у аутономију чистог практичног ума, коју не може негирати ниједан скептичар.

Каузалитет, којим обилују погледи на проблем слободе у Кантовој филозофији морала, преузет је из Критике чистог ума, вешто примењен, без тежње да се формира затворени систематизам. У његовој методи наилазимо на диференцијацију која је била усмерена ка разматрању номиналистичких проблема.⁴¹

Карактеристика развојног пута мисли филозофије морала огледа се у специфичној категоризацији моралних дужности, која ће важити и за себе и за друге. Ова категоризација се формира као одговор на основно питање филозофије морала: Шта ми ваља чинити?. Занимао га је и однос ултимативних људских напора и највишег добра, у односу на морални живот. Врлина не осигурава добробит, тако да је немогуће говорити о аретологији у филозофији морала. Врлину суспендује неретким контрадикторностима које се остварују између врлине и добра.

⁴¹И.Кант, *Критика практичног ума*, Београд, 2007, стр. 112.

Ултимативност у односу на морални живот је обојена временитошћу човекове врлине, а и вечношћу моралног закона. Питања морала код Канта морају бити адресирана на *apriori* метод. С обзиром да је анализоморалног концепта *apriori* ствар, до те мере да се састоји од једне такве анализе, етика је *apriori* добра. Формирањем методе којом ће се преиспитати морал одлучно је заговарао укидање емпиријско-психолошких метода у етици. Када се размотре намере за укидање емпиријских метода примећујемо да је основни циљ његових метода у превазилажењу скептицизма. Категорички императив са свим недостацима и предностима јепозаказатељ да је такав метод могуће спровести.

Фундаментални принцип етике мора бити везан за априоризам, метод који и природу исдржај етике одређује у слободној вољи. Свако апостериорноутврђивање одговора на питање шта ваља да чинимо је погрешно, јер се отвара претходно питање - а шта чинимо.

Морални закон се открива као нужно, неминовно, безусловно, универзално важећи. У заснивању метафизике морала закључује да је методу тако обликовао јер је сматрао да је најподеснија ако се од обичног сазнања аналитички иде ка одредби његовог највишег принципа и опет на траг од испитивања тог принципа и његових извора синтетички ка обичном сазнању. Циљ трансценденталне методе је одвајање практичног ума од емпирије.

Кантов метод се може описати као метод анализе, при чему су *apriori* елементи у моралном расуђивању изведени експлицитно и преиспитани у одвојености од емпиријских елемената. Вечни мир као крајњи циљ права заправо представља неизводљиву идеју. Али „политичка начела којима је то сврха, наиме да склопе такве везе државâ које служе за континуирано приближавање њему, нису неизводљива, него су свакако изводљива, као што је то приближавање задатак основан на дужности, па и на праву људи и држава“⁴²

Оно по чему је Кант још остао упамћен, јесте његов категорички императив. Морални акт подлеже вредновању према принципу универзализације, те Кант наводи формулацију категоричког императива, општег моралног закона: „*Делај само према оној максими за коју у исто време можеш желети да она постане један општи закон*“.⁴³

⁴² И. Кант, *Метафизика морала*, Нови Сад, 1993, стр. 151

⁴³ И. Кант, *Заснивање метафизике морала*, Београд, 2008, стр. 60.

С обзиром на то да категорички императив за себе везује деловање које је објективно и нужно, он представља аподиктично-практичан принцип. Јасно се може приметити да категорички императив тежи утврђивању универзалнеетичке вредносне категорије која би чинила основу сваке моралности, те захтева општу,универзалну и безусловну примену без обзира на наше жеље или циљеве.

Уколико бисмо рекли не лажи, како би заслужио поштовање других, то би био хипотетички императив, јер би постојао циљ до којег бисмо ишли уз средство да не лажемо. Међутим, за само немој лагати можемо желети да постане општи закон и да важи универзално. Ово нас доводи до следеће формулације категоричког императива који би гласио поступај тако да ти човештво у својој личности као и у личности сваког другог човека увек употребљавашу исто време као сврху, а никада само као средство.

Представљено на датом примеру, ово би значило да ако лажемо некога зарад неке користи, онда га не третирамо као некога ко садржи сврху у себи, те га и не поштујемо. Најбољи метод за проверу категоричког императива јесте универзализација.

Приликом логичке универзализације, проверавамо да ли је универзализација уопште могућа. Уколико бисмо универзализовали лагање, оно би постало истина, што је парадоксално. Сама могућност лагања не би више постојала, те лагање никако не може бити морално. Практична универзализација испитује да ли је могуће универзално штети неку максиму.

На пример, сложићемо се да сматрамо да је морално помоћи другоме у невољи. Међутим, немогуће је универзално штети овај захтев, јер не можемо унапред нешто штети, а не можемо ни желети нешто у име других људи, јер се овако нарушава њихова аутономија воље на којој морални закон уопште и почива.

Компатибилност аутономије воље и категоричког императива можемо схватити кроз законодавство. Анализом категоричког императива, који је само један, наведен у одређеним формулацијама, Кант настоји да укаже на то да категорички императив, иако јесте заповест, не прописује неки кодекс, правила или то како треба да деламо. Та одлука је у потпуности на нама. У том смислу, можемо приметити да смо уз помоћ сопствене слободне воље ми сами законодавци својих моралних прописа, тако да они могу да важе универзално. На тај начин, умно биће је пре схваћено као законодавац него као следбеник моралног закона. „Дакле, принцип сваке људске воље – воље која на основу својих максима представља општу законодавну вољу”.⁴⁴

⁴⁴И. Кант, *Заснивање метафизике морала*, Београд, 2008,стр. 78.

6. Шелеров човек „*Ressentiment*” и тумачење морала

Макс Шелер 1912. године пише расправу „Озлојеђеност у изградњи морала” (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*), подстакнут Ничеовим анализама морала, али и актуалном политичком, друштвеном и духовном ситуацијом.

Појам *Ressentiment*⁴⁵ подразумева феномен дуже присутан у анализама друштвеног и политичког живота, али је представљен доста неодређено. Реч је преузета из француске културе и тешко је преводива. Шелер је желео показати до које мере читав низ осећаја, који је он назвао *Ressentiment*, учествује у људским моралним одлукама и поступању.

Ressentiment се најчешће артикулира у раздобљима која карактеришу велике и радикалне промене у социјалном и политичком животу. За Шелера *Ressentiment* се налази у темељима целокупног грађанског морала. Студију о *Ressentiment-u* је писао пред почетак Првог светског рата, у раздобљу које је за Немачку било, у духовном и политичком смислу преломно.⁴⁶

Људи и припадници одређених социјалних слојева настојена специфичан начин преболети или намирити губитак. У њима је на делу *Ressentiment*, тврди Шелер. Он дубоко одређује њихово стајалиште спрам живота, а најпре њихову моралност. За Шелера човекова осећајност претходи његовој рационалности, а код *Ressentiment* осећаји имају прворазредну улогу. То погађа људски однос наспрам вредности, те однос наспрам дешавања. При анализи *Ressentiment*, Шелер је инспирисан Ничеом јер је он покушао разоткрити основе моралности модерног човека.

Посебно је довео у питање владајући грађански морал, а и унутар хришћанства разоткрио је пуно тога лажног и крхког. Главним Ничеовим достигнућем, Шелер сматра управо његову критику морала.

Шелер је сматрао да је *Ressentiment* у основи већине морала, али никада не и у основи истинске моралности (која је усмерена наспрам истинских вредности). *Ordo amoris* показује већ тај истински поредак вредности обзиром на љубав, а код *Ressentiment*, је реч о нарушавању, па и изопачењу поретка љубави. Говорећи о *Ressentiment-u* Шелер појашњава психичке механизме на којима се заснива то нарушавање. Мржња је један момент, тј. исходиште.

⁴⁵Прев. *Ressentiment*- озлојеђеност, неслагање

⁴⁶М.Шелер, *Есеји из феноменолошке антропологије*, Београд 2011.

Две су димензије *Ressentiment*: *Ressentiment*, подразумева поновно проживљавање емоционалне реакције наспрам неког другог (та емоција урања у средиште особности) и *Ressentiment*, се насељава изван делатног центра особе, али опет снажно на њега делује, тако да је особа ипак поприште активирања и деловања *Ressentiment*. Наведено понављано доживљавање емоције није баш пуко когнитивно сећање на неки догађај. Реч *Ressentiment* садржи негативни карактер, значи покрет непријатељства.

Ressentiment је једно душевно самоуништавање, или емотивни лавиринт у којем велику улогу игра повредивост људских појединаца. Та спутавања и ставови активирају се помоћу активности душе, као што су осећај и импулс освете, мржње, зависти, кивности, злобе итд. Најважније исходиште *Ressentiment* је освета.

Подразумева повратну реакцију. Том импулсу мора претходити повређеност од неког другог. Импулс освете не сплашњава, чак и ако од друге стране наступи одбрана.

Освета настаје када је некодуготрајно спутан. Прво задржава то у себи, заједно са љутњом и бесом. Одлаже своју реакцију за друго време и прикладнију ситуацију, због тога што се осећа привремено немоћан за реакцију. Дакле, освета је осећај који се гради на доживљају немоћи, те се увек јавља код оног ко је у некој тачки слаб.

Након одлагања, наступа тај осветнички импулс, који је за Шелера право исходиште творбе *Ressentiment*. Надаље, освета и завист нужно требају објект на који се односе. Затим, спомиње кивност, која није везана за одређене објекте, те за њу присутност негативних момената представља угоду. Ипак, продуктивна је за *Ressentiment*. Још дубље уроњенија у особу је злоба која означава импулс ремећења и понижавања. Важно је нагласити да су све то основе настанка *Ressentiment*.

Да би он заправо настао потребна је посебна снага која иде уз тај осећај немоћи. Догађа се да се ти афекти прогутају, из страха и бојазни од онога на кога се односе. *Ressentiment* припада стога онима који служе и који су наиме савладани и који се узалуд опиру ауторитету. Очигледно, повредивост је важан симптом осветничког карактера. Такође, *Ressentiment* се темељи у вредносном поређењу себе с неким другим, а племенити човек се разликује од обичнога или простог појединца.

Наступа искривљење и кривотворење вредности, илузорно снижавање вредности и слепило за њих. Високе и позитивне вредности се прекривају и скривљеним вредностима.

На тај начин човек *Ressentiment* се намирује. Почиње живот у привидном свету. Позитивне вредности преображавају се у негативне вредности. Човек *Ressentiment* све обрће у смеру негирања. Примера ради, истински вредни људи више нису вредни зависти и мржње, него постају вредни сажаљења. Догађа се нешто што ће Шелер назвати органском неискреношћу. Све што је у човековом интересу, он себи модификује. Онај ко је био пре неискрен, сада више фактички није лажов, а можда је чак и частан. Реч је о свесном искривљењу, те се све подешава илузорној вредности.

Правила, вредности и предности се преображују и тако се појављује као неко добро оно што се пре појављивало као зло. *Ressentiment* је учествовао у изградњи модерног грађанског морала, посебно ако гледамо европску историју. *Ressentiment* је модификовао и неке хришћанске вредности, иако језгра хришћанских вредности није пониклана тлу *Ressentiment*.

Шелер је чак уверен да је грађански морал, од 13. века па надаље, почео растварати хришћански морал, а у Француској револуцији имао је највиша достигнућа.

Тада је *Ressentiment* постао снажно учествујућа моћ. *Ressentiment* је трајни психички став, трајна настројеност ка искривљавању вредности. Обликује се у целим људским рупама, код појединаца, социјалних структура друштва, али је увек у питању осећајнемоћи. Постоје типови *Ressentiment*, а везани су за одређене ситуације које се понављају и где човек може запасти у *Ressentiment*.

Примера ради, однос различитих генерација, однос жене и мушкарца, однос чланова породице и брачне заједнице итд. Као типови човека *Ressentiment* наводе се преступник, војник, свештеник, малограђанин, чиновници (али не и пролетери), отпадници, романтици, уопштено губитници неког друштва итд.

Право се никада неће темељити на *Ressentiment-u*, већ на истинском и вечном поретку вредности, који је ингениозан и попут аксиома. Чини се да у постојећем глобалистичком друштву постоји најплодније тло за настанак *Ressentiment*. Све се чини на дохват руке, стварају се разне перспективе еманципације и да се оно понуђено досегне. Но, глобалистичко друштво још увек подразумева мањински постотак оних који уистину уживају све бенефиције модерног доба. Заправо је на делу стална повређеност оне већинске индивидуе, а несигурност и немоћ је већа него икада.

Тиме *Ressentiment* је ипак кључни састојак савременог човека, који потом своје уточиште проналази у разним идеологијама, маргиналним скупинама, политичким организацијама или субкултурама.

7. Однос права и морала код Густава Радбруха

У својој књизи „Филозофија права”, Радбрух поглавље посвећено односу права и морала почиње цитирајући Стриндберга: *„Увек су, уосталом, желели да морални закони остану што неодређенији. Зато их нису утврдили записујући их и штампајући их као божански и грађански закон? Можда зато што би поштено написан, морални закон морао обухватити и људска права”*.⁴⁷

Чини се као да је сва комплексност односа ова два подручја нормативитета, сасвим добро описана у овом цитату. Ипак, овој тези се може опонирати чињеницом да прекршај моралног закона не повлачи санкцију, или бар не неку опипљиву санкцију. По Радбруху, разлика постоји и она се мора јасно одредити. У овом случају, можда је провођење диференције најбоље почети одређивањем заједничких црта.

Право је нужни појам који свој корен има у идеји права, која је правда. Око тога да ли таква идеја постоји и за морал, нема много дилеме. Идеја етичког добра била је централна тема још у Античкој филозофији. Схватање садржаја тог добра је варијало, али само добро, носећи је појам од Сократа па на овамо. Пре свог покушаја диференцирања права од морала, Радбрух нам указује на оно заједничко праву и моралу, а што ће, видећемо, управо представљати топос разликовања ова два подручја од обичаја. И право и морал су нужни појмови, они не постоје као људске творевине, већ имају свако своју априорну идеју на којој почивају и која даје да буду оспољени као човекова реалност.

При томе, право и морал су културни појмови, док су правда и етичко добро вредносни појмови. Тако се могу поредити међусобно само појмови из исте класе, те се не може говорити о нпр. односу права и моралног добра, јер они стоје на различитим разинама стварности. Тај проблем немогућности суодношења посебно ће се показати код односа права и обичаја, и показаће сву тешкоћу одређења обичаја као феномена.

Традиционално се говори о спољашњем карактеру права и унутрашњем карактеру морала. То значи да право обавезује на спољашњи начин, принудом која долази однекуд изван појединца, док морал обавезује управо из најдубље унутрашњости - убеђења индивидуе. Радбрух у основи прихвата такву разлику, али покушава да је даље проведе, са циљем бољег разумевања.

Најпре, он релативизује овако оштру границу. Одредити право као нешто што има чисто спољашњи карактер, значи вратити се на правни позитивизам.

⁴⁷Г. Радбрух, *Филозофија права*, Београд, 2006, стр. 48.

За Радбруха, међутим, не постоји област, како спољашњег, тако ни унутрашњег понашања, која се не би могла подвргнути, како моралном, тако и правном вредновању. Релативизујући спољашњост права, он наводи пример где угрожавање душевног здравља детета може да доведе до налога за стављање под старатељство. Нама је, из искуства савременог друштва, познат и термин психичко злостављање, који стоји раме уз раме са физичким злостављањем. Са друге стране, тек оспољена морална настројеност моралности даје вредносну обојеност. Нагон остаје тек у властитој могућности уколико нема дејства воље.

Воља се реализује у људским спољашњим радњама, при чему је воља централни појам учења о моралу. Веома је интересантан начин на који се Радбрух позива на Толстоја. Наиме, ради се о томе да само ум који апстрахује од реалитета свеукупног живота може да замисли неке такве односе међу људима који би имали апсолутно спољашњи карактер, без икакве унутрашње настројености актера.

Тако је Толстој, истичући значај љубави као основе општења међу људима, заправо порекао оправдање сваком правном и државном животу.

Тај најплеменитији облик анархизма, како га Радбрух назива, представља заправо једну једностраност која стоји као опозит једностраности позитивизма. Измирење које он покушава да проведе даље, донекле има призив Хегеловог учења о апсолутној идеји, јер, наиме, у стварности и не постоји нешто тако једноставно као што то људски разум замишља апстраховањем, те се тек помирењем двеју једностраности може доспети до тоталитета стварности. У том помирењу лежи сва тежина разумевања спољашње и унутрашње обавезности, како права, тако и морала.

Ипак, оно што је за нас овде од примарне важности да бисмо разумели однос права и обичаја, је да разумемо у ком то смислу за Радбруха право и морал стоје на једној страни, а обичај на другој. Наиме, он на трагу Георга Зимела истиче немогућност систематског разграничавајућег односа између права и обичаја. Ту се, дакле, ради о оној већ поменутој несамерљивости различитих регија збиљности.

Док праву и моралу припадају одређене идеје које их чине нужнима, за обичај таква идеја не постоји. Зато се не може говорити о систематском односу, већ само о историјском односу ових подручја друштвеног нормативитета. Као што у логичко-метафизичком смислу идеја правде рађа право, а идеја добра морал, тако у историјском смислу обичај рађа и право и морал, те им хронолошки претходи, али у вредносном смислу обичај само позајмљује од њих, јер своје вредности нема.

У трећем издању своје Филозофије права, Радбрух, признаје савести појединца право да одбије покорвање лошим законима. Међутим, судија је, у свом тумачењу подложен позитивном правном поретку и треба да зна само за јуристичку теорију важења која претензију закона на важење сматра једнаком са стварним важењем, због чега судија никада не треба да пита да ли је ауторитативна правна заповест и праведна, шта више, он мора сматрати важећим свако прописано право.

Потпуно се другачије каже затим, да позитивно право има првенство и када је садржински неправедно и нецелисходно, али да то првенство престаје када противност позитивног закона правди достигне толико неподношљиву меру да тај закон као неисправно право треба да узмакне пред правдом. Непосредно потом каже се да тамо где се за правдом чак и не тежи и где је при прописивању позитивног права свесно била порекнута једнакост која сачињава језгро правде, дотични закон не само што је неисправно право него је уопште лишен правне природе.

Та Радбрухова разматрања схватају се често као теорија трију ступњева: први ступањ обухвата неправедне законе, који би ипак имали правно важење. На другом ступњу реч је о губитку правног важења због неподношљиве неправде, а на трећем ступњу закони не би више у припадали појму права ако њима законодавац не би чак ни тежио за правдом (и за једнакошћу, као њеном претпоставком). Ипак, мора се посумњати да је код неподношљиве неправде и нетежње за правдом заиста реч о два различита ступња.

Шта више, једном се, формулом о неподношљивости, наводи објективно мерило, а формулом о недостајућој тежњи за правдом субјективно мерило, које се у коначном ефекту једва могу разликовати. У субјективној формули се, наиме, не сме превидети да се појам саме правде може схватити сасвим различито, исто као што критеријум једнакости зависи од референтног оквира шта се сматра једнаким, а шта неједнаким.

Судијска независност је неопходна претпоставка установе судства у правној држави, која је, по речима Радбруха, као насушни хлеб, као вода за пиће, као ваздух за дисање. И зато питање независности судства није само правно питање, већ је питање опште културе једне заједнице. Установа независности судства једно је од највећих културних остварења човека и његове државне заједнице. Може се рећи на којој се висини налази судство једне земље, на том ступњу је и културна вредност те земље, па био то национални или међународни суд, свеједно.

По том критеријуму, историјски се цене и одлуке тих судова, на оне које уживају епитет универзалне правде, и оне које представљају катаклизму те исте правде. Изречена констатација доноси даљи закључак: независност судства могуће је остварити само у хипотези владавине права и правне државе. Принцип независности судије, који увек треба да буде живи глас праведног закона, представља демаркациону линију која дели раскошно поље права од пустиње неправда.

У условима антиправне државе, где је легитимитет и легалитет права испод дозвољеног степена друштвене толеранције, где владавину права замењује владавина смовољног факта власти, страсти или интереса, нелегитимно насиље једних у односу на друге, где се елиминише начело поделе власти на законодавну, извршну и судску и цео живот сводина политички монизам, ту се судијска независност своди на зависност од партијске, а не законске одлуке. Таква зависност претвара судију у дериват једносмерног налога (политичког, националног, међународног, расног или класног) и судија тада објективно није у стању да примени праведно право. Тада, праведно право доживљава бродолом, а с њим тоне и принцип независности судије.

Неподношљива неправда као граница важења позитивног права, тј. прописаног по правилима конкретног државног устава, једва да би због тога икада могла постати практична у оквиру једне те исте правне културе. Још и више: то што је Радбрух формулом коју је поставио 1946. донекле ограничио радикалан законски позитивизам који је заступао 1932., делује, с обзиром на модерни развој уставне државе, мало узбудљиво и скоро ирелевантно. Јер, представе о правди неког друштва садржане су у његовом уставу и уставни суд може прогласити закон ништавим већ онда када се онуопште огрешује о устав, а не тек онда када се повреда устава чини неподношљивом.

Због тога Радбрухова формула унапред добија значај само за посебан случај да дође до рушења целокупног политичког система и да се потом по новом правном систему постави питање ретроактивног пресуђивања ранијих радњи. То питање има посебан значај, природно, у кривичном праву. Ако се то буде предочило, биће јасно у чему се састоји специфична функција Радбрухове формуле. Наиме, у томе да се појединим прописима ранијег правног поретка порекне важење да би се тада кривично гоњење засновало једино на оном делу ранијег правног поретка који није квалификован као неважећи и на тај начин заобишла забрана повратног дејства.

8. Мирослав Крлежа - „На рубу памети”

Као идеалиста, Крлежа прижељкује идеалну форму друштвеног уређења. Међутим, романом „На рубу памети”, Крлежа узмиче пред идеалом, признајући да форма не подразумева суштину. Форма заправо само дугује суштини, а она трули у самом језгру, оформљеном из морала неког Домаћинског.

„Годинама сам живио сам у нашем смрдљивом зверињаку готово глухонијем, притајен и повучен у себе као пуж и прави пузавац и годинама размишљао о глупости људској, осећајући мутно како из разних људских поступака избија чудна, мрачна, унутрашња снага, које људе смета код сваке кретње, која људима никако не да да преживе потпуно и непосредно, једна опасна снага заправо, која људе трује и раствара. Ја сам ту свакодневну појаву људске глупости тумачио као природну ствар: „Осовио се човјек на стражње ноге, проходао је као двоножац, глупост се вуче за њим као сјенка!” Глупост је сестра мрака, глупост би хтјела да двоножца поново врати својим четвороножним рођацима у природи, глупост не да човјеку да отпутује на звијезде, као што му сила теже не да да лети.”⁴⁸

Ода глупости, уводни део романа, упућује на глупост, обележје целокупног Крлежиног приповедања. Глупост је хиперболична, не познаје оквире и иде у бескрајне крајности. Самодовољна, манипулативна по себи, она је сопствено оруђе. Собом се храни и самонаслађује, апстрахује мудрост, ћутљиву по себи.

У паланачком окружењу где обитава медиокритетни полу-свет, хипнотисан глупошћу, ћутљиви натчовек не опстаје. Приковани, увежбани кез-осмеси, псеудо наклони, псеудо личности, само су симулација свезадовољног друштва. Та уштогљена паланачка кохерентност лако трансформише кез у стиснуте зубе, показујући амбивалетну страну глупости, спремну да воли и мрзи у зависности од наклоности према њој.

Бројни елементи глупости, од саркастичног лицемерја, егоцентричности, свеопштег немара до социјалне амбивалентности изазване латентним сопством, означавају и сам идентитет друштва чији је коегзистенцијални део био и сам Доктор.

⁴⁸ М.Крлежа, *На рубу памети*, Нови Сад, 2012, стр. 156.

Тренутком освешћивања сенком заслепљеног сопства, доктор почиње да живи архетипску истину не – лажи, не – праваре, не малициозности и бива морално осуђен, најпре од најближих, а затим и од стране целе заједнице. Несвесни архетипске свести и исправности, паланчани, не знајући то, осуђују и себе: на псеудо елитизам, на псеудо индивидуалност, на симулацију искреног живота.

Паланачка перспектива слике космичког реда је, заправо, њен негатив. Мистификовањем вредности, демистификовањем глупости, медиокретети свих заједница граде свој поглед на свет.

Морално понашање се у историји човечанства сматрало као неко врхунско праведно, добро и етичко чињење које појединца али и друштво уопште доводи до праведног система којем сви теже. Али протек времена кроз историју нас је научио да некада моралне ствари нису моралне и данас.

Значи ли то да морал није увек иста, чиста и врхунска етичка ствар која не зависи од времена и простора? Да ли је могуће да морал зависи искључиво од људи који га поштују и верују тренутно у њега? Или је морал увек исти, као и вечита универзална правда која се не мења без обзира на људе, време и тренутни простор?

Уколико се морал налази изван људи и човек присваја његове вредности од стране друштва које га окружује онда је јасно како су исте ствари за неке људе моралне, а за неке нису.

Али уколико је морал део човека, и у њему обитава од рођења, онда морал мора да буде увек и за све исти. Исто је и са правдом. Право произилази из правде. Правда се налази у човеку, а човек врши њену манифестацију кроз право, како обичајно тако и писано.

Правда и морал или закон и морални друштвени кодекс. Одговор је у извору из којег потичу. То вечито питање чији одговор не може бити ни једноставан, а никако универзалан.

Нема закона, без правде урођене у човеку, нити друштвеног кодекса понашања без морала. Јединство и недељивост морала и правде тј. закона и моралног друштвеног кодекса понашања представљају једини одговор за који можемо рећи да је непобитно тачна чињеница.

Закључак

Истраживање комплексне релације право-морал једно је од фундаменталних питања права. Као и свако теоријско и ово питање има своју наглашено историјску и проблемску димензију.

Истотако као и свако филозофско питање и ово питање није поштеђено духа теоријских и практичних контраверзи, бескрајног суочавања аргумената и контра аргумента у спору, тежње ка суптилнијим анализама и нијансирањима али и читавом низу симплификација, а каткад и мистификација.

Међутим оно што свакако треба поменути, јесте проблематика која ову релацију чини значајном и њена могућа повезаност или боље рећи њена укљученост у садашњи тренутак.

Након више од деценије живота у поретку неправда и насиља актуелни смисао истраживања релације право-морал индиректно може допринети процесу лустрације, односно процесу трагања за истином и одговорношћу код културно-цивилизацијског пропадања на балканском простору.

Истовремено, ова на први поглед искључиво академска тема, може имати и конструктиван смисао у процесу институционалног уозбиљавања замисли о новом почетку.

Морални поредак и систем правних вредности су у међусобној спрези и прожимају се један кроз другог. Свакако једно без другог не би могли постојати у форми у којој постоје, јер једно другом дају смисао и обезбеђују одређени начин понашања унутар државе који се поштује и практикује.

Да би систем правних вредности могао да постоји, мора да почива на неком моралном поретку и систему моралних вредности.

Моралне вредности добијају своју правну форму и уз помоћ правних норми и елемената правних норми, као што су санкција и диспозиција успевају да се остваре и омогуће правила понашања унутар државе која постоје и данас.

Исто тако морал и морални поредак, устаљени неким унутрашњим вредностима не би имали смисао да није правне форме и не би се поштовали у мери у којој се поштују да не постоје правила понашања прописана управо правним системом.

Морамо стално и непрекидно испитивати и надгледати моралне проблеме и изазове са којима се сусреће један правни систем који планира да буде схваћен као вредносни. Ове вредносни нам више него било шта друго гарантују да он, правни систем неће постати само празна правна флоскула.

Тако се можемо наћи у ситуацији да се приближимо идеалу, а да избегнемо замке формализма који ће нас удаљити од онога чему смо стремили, од правног система који је утемељен на вредностима чије остварење гарантује. И на крају гарантовањем вредности и он сам, правни поредак постаје вредност.

Остварење прокламованих права човека не може бити решено у блиској будућности. Одређене метаправне детерминанте битно утичу на процес остварења природних права човека: степен опште и професионалне културе, универзална свест и савест, политичка зрелост, економска конституција, морална еманципација пред достојанством као априорном сврхом.

Неостварење и могући правци остварења права - два су пола наше опстојности. На многим странама савременог света право се враћа свом примитивном извору - учини зло.

Нека друга страна света ношена је налогом - не учини зло. Право које је надахнуто ауторитетом ума права и које је данас кодификовано у облику међународних стандарда људских права, чини зачетак треће епохе која заповеда - учини добро.

Тешка времена која долазе остварењем прокламованих природних права човека, прете да нам заробе трећу епоху ове моралне трипартиције и врате нас примитивном извору уцене и одмазде и персоналне егзекуције. Само веће дејство организоване умности у стању је да сачува и продужи живот синтагме - учини добро.

Морални поредак је сводни именоватељ за све индивидуалне и друштвене акте који одражавају и увећавају богатство живота, лепоту доброг и целину правде.

Међутим вредностима, неке од њих, својом садржином и ширином поља примене, обухватају мноштво појединачних норми којима се регулишу шире друштвене целине: достојанство (које подразумева и право на живот), слобода, толеранција, култура мира као предуслов остварења универзалних вредности. Све то говори о узајамности и међусобној повезаности моралног и правног поретка.

ПОПИС КОРИШЋЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ

1. Аквински Тома *Сума теологије*, Београд, 2006, Дерета.
2. Аристотел, *Никомахова етика*, Нови Сад, 2013, ИК Зорана Стојановић.
3. Димитријевић Момчило, Димитријевић Предраг, Димитријевић Јелена, *Увод у право – општа теорија о држави и праву са практикумом*, Ниш, 2008, СБЕН.
4. Ђурић Н. Милош, *Историја хеленске етике*, Београд, 2020, Дерета.
5. Флајнер Томас, *Људска права и људско достојанство*, Београд, 1996, Гутенбергова галаксија.
6. Фулер Л. Лон, *Моралност права* превео др Милорад Ивовић, Подгорица, 1999, ЦИД.
7. Харт, Х.Л.А. *Појам права* превео Никола Крзнарић, Подгорица, 1994, Издавачки Центар Цетиње и ЦИД.
8. Јованов Илија, *Филозофски увод*, *Зборник Правног факултета*, Нови Сад, бр. 2/2014, Правда.
9. Кант Имануел, *Критика практичног ума*, Београд, 2007, Досије.
10. Кант Имануел, *Заснивање метафизике морала*, Београд, 2008, Дерета.
11. Кант Имануел *Метафизика морала*, Нови Сад, 1993, Номос
12. Крлежа Мирослав, *На рубу памети*, Нови Сад, 2012, Агора.
13. Лукић Радомир, *Социологија морала*, Београд, 1974, САНУ
14. Лукић Радомир *Теорија државе и права*, Београд, 1954, Издавачко предузеће Народне Републике Србије
15. Марјановић Милош, *Људско достојанство као друштвена и правна вредност*, Нови Сад, 2013, Зборник радова Правног факултета.
16. Меки Џон, *Етика: општа теорија о исправном и неисправном*, Београд, 2004, Плато.
17. Миочиновић Љиљана, *Развој појмова друштвених правила и конвенције*, Београд, 1992, Институт за педагошка истраживања.
18. Платон, *Држава*, Београд, 2002, Велика филозофска библиотека.
19. Платон, *Закони*, Београд, 2005, Дерета.
20. Поповић В. Бошко, Миочиновић Љиљана, Ристић Живан, *Развој моралног сазнања*, Београд, 1981, Просвета.
21. Поповић, В. Бошко, Ристић Живан, *Морална особа*, Београд, 1989, Просвета.

22. Радбрух Густав, *Филозофија права* превела Душица Гутеша, Београд, 2006, Правни факултет Универзитета у Београду.
23. Савић Снежана, *Правне вриједности*, Бања Лука, 2012, Годишњак Правног факултета Универзитета у Бања Луци.
24. Сингер Питер, *Увод у етику*, Нови Сад, 2004, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци.
25. Шелер Макс, *Есеји из феноменолошке антропологије*, Београд 2011, Федон.
26. Вукадиновић Гордана, *Теорија државе и права*, Нови Сад, 2006, Правни факултет.
27. Вукчевић, К. Драган, *Проблем оптималног права и Основни проблеми филозофије права*, Подгорица, 1994, Зборник радова - црногорска академија наука и умјетности.
28. L. Violini, M.M. Giungi, *Human Dignity: An undefined idea?, у: Human Rights and Natural Law*, (ed.) W. Schweidler, Sankt Augustin, 2012, Academia Verlag.
29. D. von der Pfordten, *The rise of human dignity*, Београд, 2003, Досије.

ПОПИС ОСТАЛЕ ИСТРАЖИВАЧКЕ ГРАЂЕ

1. Трајковић Марко, Вредности које утичу на стабилност правног поретка; преузето 20.08.2020. http://www.odbrana.mod.gov.rs/odbrana-stari/vojni_casopisi/arhiva/VD_2018-7/70-2018-7-08-Trajkovic.pdf

САЖЕТАК И КЉУЧНЕ РЕЧИ

У овом мастер раду писано је о моралном поретку и систему правних вредности. Рад је обухватио тематске области као што су морал и схватање морала, развој моралног поретка, однос морала и етике, морална одговорност, морално расуђивање, појам доброг и појам врлине, као и многе друге области везане за морал и морални поредак. У наставку рада било је речи о систему правних вредности, где сам објаснио правни поредак и правни систем, правила понашања унутар система правних вредности, правну диспозицију и санкцију, правне норме и правне обичаје, појмове као што су слобода, ред, мир, достојанство, као и многе друге ствари везане за овај део рада. На крају рада сам поменуо поједине филозофе из различитих временских периода и представио њихова размишљања и схватања о горе поменутих темама.

Сам значај овог рада јесте био пре свега доћи до знања која су неопходна за даљи живот и само бављење овом професијом након завршетка мастер академских студија. Продубљивање и проширивање видика и развој свести, само су неки од значаја овог истраживања.

Приликом писања овог рада коришћене су научне, теоријске и опште методе. Неизоставне су и правне методе, као и филозофске, социолошке, али и политиколошке методе. Од техника сам користио анализу и истраживање научних радова, докумената, као и правних докумената и литературе доступне у електронској форми.

Циљеви свега овога јесу били научни и друштвени. Са научног аспекта циљ је био описивање научних разматрања, систематизација знања до којих се дошло и описивање научних метода. Друштвени циљ био је мало другачији, он је обухватио схватање правила у друштву и правног поретка, правила, закона и одређивање начина понашања, као и саме филозофије живота и одређивање себе као појединца у друштву.

Чињеница је да регулисање понашања људи не може бити препуштено стихији, доброј вољи појединаца или тежњи јавног мњења да регулише колективну свест. Другим речима, укупност друштвених односа мора регулисати нека организована снага, неки орган који има средства да обезбеди несметано одвијање и функционисање истих.

Држава одређује друштвене норме које се означавају као правно-политичке норме. Право представља систем друштвених норми, друштвених прописа чије непоштовање санкционише држава.

Право и морал се садржински разликују, али се у извесној мери и додирују. Разликовање права и морала је највидљивије у односу на санкцију. Наиме, санкција за прекршај моралних норми се углавном изражава као спонтана реакција друштва (уже или шире средине), и у неким варијантама предвиђа и искључење из друштва, што се ипак разликује од организоване принуде од стране државе ради спровођења правних норми.

Исто тако, морална дужност и правна обавеза нису увек у складу јер одређена правна радња може свој извор да пронађе у мотивима који су чак неморални, а да са правног становишта ипак буде исправна. Међутим, право у одређеним ситуацијама може да буде на чак и вишем етичком нивоу у односу на одређени морални систем.

Развој свести о томе шта је правично, етично и добро доприноси развоју интелекта сваког човека и утиче на васпитање и понашање како појединца, тако и читавог друштва.

Кључне речи: морал, право, праведност, морални поредак, моралне норме, однос права и морала.

ABSTRACT

Moral order and system of legal values

In this master work, it's written about the moral order and the system of legal values. The work covered thematic areas such as morality and understanding of morality, development of moral order, the relationship between morality and ethics, moral responsibility, moral reasoning, the concept of good and the concept of virtue, as well as many other areas related to morality and moral order.

In the continuation of the work, it was talked about the system of legal values, where I explained the legal order and legal system, rules of conduct within the system of legal values, legal disposition and sanction, legal norms and legal customs, concepts such as freedom, order, peace, dignity, as well as many other things related to this part of the work. At the end of the work, I mentioned some philosophers from different time periods and presented their thoughts and understandings on the topics from above.

The very significance of this work was, above all, to gain the knowledge that is necessary for further life and engaging in this profession after completing the master's academic studies. Deepening and broadening horizons and developing awareness are just some of the significance of this research.

Scientific, theoretical and general methods were used in writing this work. Legal methods are also indispensable, as well as philosophical, sociological, but also and political science methods. Of the techniques, I used the analysis and research of scientific papers, documents, as well as legal documents and literature available in electronic form.

The goals of all this were scientific and social. From the scientific aspect, the goal was to describe scientific considerations, systematize the knowledge that was reached and describe scientific methods.

The social goal was a little different, it included understanding the rules in society and the legal order, rules, laws and determining the way of behavior, as well as the philosophy of life itself and determining oneself as an individual in society.

The fact is that the regulation of human behavior cannot be left to the elements, the good will of individuals or the aspiration of public opinion to regulate the collective consciousness. In other words, the totality of social relations must be regulated by some organized force, some state institution that has the resources to ensure their smooth running and functioning.

The state determines social norms which are marked as legal-political norms. Law is a system of social norms, social regulations whose non-compliance is sanctioned by the state.

Law and morality differ in content, but to some extent they also touch. The distinction between rights and morals is most visible in relation to the sanction. Namely, the sanction for violating moral norms is mostly expressed as a spontaneous reaction of the society (narrower or wider environment), and in some variants it envisages exclusion from the society, which still differs from organized coercion by the state to enforce legal norms.

Also, moral duty and legal obligation aren't always in harmony because a certain legal action can find its source in motives that are even immoral, and still be correct from a legal point of view. However, the law in certain situations can be at an even higher ethical level in regard to a certain moral system.

The development of awareness of what is fair, ethical and good contributes to the development of the intellect of each person and affects the upbringing and behavior of both the individual and the whole society.

Keywords: morality, law, justice, moral order, moral norms, relationship between law and morality.

БИОГРАФИЈА СТУДЕНТА

Божидар Ђенић је студент Правног факултета Универзитета у Нишу. Рођен је 4. августа 1996. г. у Нишу, где је завршио основну школу, гимназију и основне студије на Правном факултету Универзитета у Нишу и стекао звање дипломирани правник. Током основног образовања био је учесник на свим нивоима такмичења из историје. Такође је учествовао и на такмичењима из математике, српског и енглеског језика где је остварио запажене резултате. Завршетак основног образовања крунисао је дипломом „Вук Караџић”. Гимназију „Бора Станковић”, смер друштвено-језички завршио је са највишим оценама.

Првог октобра 2015. г. уписао је Правни факултет у Нишу, где је исти завршио 9. септембра 2019. г. Након завршетка основних студија школске 2019/20 уписао је мастер студије општег смера на катедри за ужу правно-теоријску научну област. Божидар Ђенић је у свом правном образовању оријентисан према теорији и филозофији права изучавајући право и морал, тумачење и логику права али не изостављајући позитивно право као одраз тренутног стања духа друштва у коме живи.

Положио је све испите са просечном оценом 10,00. Похађао је бројне семинаре и предавања најчешће из области друштвених наука где је добио неколико сертификата. Као члан ЕЛСА-е Ниш, организације на Правном факултету у Нишу, учествовао је у спровођењу семинара „Однос медијације и адвокатури”.

Говори енглески и немачки језик. Усавршио је нивое знања енглеског и немачког језика до Б2 нивоа и поседује сертификате о томе.