

МОРАЛНА ДИМЕНЗИЈА, ЕТИЧКИ ПРИНЦИПИ И СТАНДАРДИ У ИМПЛЕМЕНТАЦИЈИ ЉУДСКИХ ПРАВА У РАТУ

Мане Наранчић
Војска Србије, Копнена војска

Људска права представљају израз људских потреба, како на људе појединце тако и на различите групе или заједнице, за остваривањем што веће слободе у друштву. Објективна права обезбеђује низ људских права и слобода и она произилазе из онтолошке суштине сваког човека – слободног бића, које своју слободу може да ограничи својом слободном вољом. Једино је друштво у могућности да ову слободну вољу може да ограничи само својом „општом вољом“¹, при чему је потребно обезбедити слободу свих појединаца која су једнака у правима и обавезама. Позитивно право се у свим државама одређује Уставом и законима, при чему се сви људи у држави обавезују да их поштују. Под утицајем јачања међународне свести списак права у будућности свакако ће бити увећан, имајући у виду да се данас врши заштита политичких, економских и социјалних права, као и права заштите животне средине. Готово по правилу односи између људи у једној заједници начелно нису исти, и не уживају сви иста права. Иако се људска права убрајају у основне вредности савремене цивилизације, и она постају предмет опште бриге и међународне одговорности. Њихова заштита има универзални карактер и не може се заштитити искључиво границама суверених права држава. Кроз демократизацију друштва огледа се и поштовање најважнијих људских права, као и степен заштите сваког појединца коме се гарантују сва уставна и законска права у држави.

У току извођења борбених дејстава појам демократије једноставно не постоји и сведен је на најнижи ниво. Државни апарат је институција која у законском оквиру може да ограничи или укине сва демократска права која не важе у ратном стању или да их потпуно маргинализује. Демократија је „слободан избор владе која представља интересе већине и поштује основно право свих људских бића да живе у складу са својим уверењима и основним интересима“.² У демократији важи закон већине. Већина може све, сем две ствари: прво, да стави ван снаге основна и људска права, јер она важе пре државе, и, друго, држава их не одобрава, она само треба да за њих гарантује и да их штити.

Кључне речи: морал, морална димензија, етички принципи, људска права, дискриминација, демократија, једнакост, морална вредност, правда, слобода, истина

¹ Радомир Д Лукић, Систем филозофије права, Завод за уџбенике и наставна средства Београд, 1995, стр. 495.

² Touraine Alain, What does democracy mean today, Inter national Social Science Jour nal, 1991, стр. 268.

Увод

Ако кренемо од морала који представља одређени скуп неких правила понашања и обичаја видећемо да морал постоји колико и сам човек као особено биће. У самом историјском развоју и формирању друштвене заједнице човек са почетком радног ангажовања почиње да изграђује и ствара одређена правила понашања која су морала да се придржавају сви чланови заједнице. Ово је посебно важно у случају рата када сваки члан заједнице је морао да извршава одређене задатке који му је доделила заједница. Заједнички живот у заједници би био готово немогућ, уколико између чланова заједнице не би постојао одређени узајамни однос (однос родитеља и деце, старијих и млађих). Друштвена правила (морална и обичајна) су била обавезна за све чланове. У првобитној заједници и племенском друштву су она настајала стихијски и имала су пре свега један искуствени карактер самог колектива. Са напредовањем поделе друштвеног рада и робне производње и размене, не постоји више јединственост у схватању као што је то било некада у првобитној заједници. Уочавала се разлика и различитост као начин размишљања и стварања једног сасвим другачијег начина који је био у узајамног вези са интересом и добијањем користи од одређених поступака чланова заједнице. Сопствена схватања су морала бити подвргнута на оцену исправности поступака једних и других чланова. Задржани су само морални принципи који су имали општи и објективни карактер. Самим тим јављају се и први зачеци филозофске етике као критичког размишљања о ономе што је исправно или неисправно, доброг или злог у људском понашању. У историји филозофске етике издвојили су се велики број праваца и гледишта. Прву групу чине *деонтолошки правац* (деонта-дужност) чији представници сматрају да основу појмова о исправном и добром чине неки априори принципи или начела на којима човек осећа обавезу и дужност коју сматра императивном и као такав извршаваће је безусловно. У зависности од тога где се тражи последњи извор принципа, ако је то у божанској вољи ради се о религијског етици. Насупрот овоме Кант сматра да је порекло моралних принципа у самом људском уму. Поступање на основу усвојених начела мора бити такво да има аутономни и универзални карактер. Друга група не креће од основних принципа већ од појма основних циљева (телос – циљ). Представници ове групе сматрају да се морају поставити неки безусловно вредни циљеви, где сваки човек тежи, а да се онда усвоје основна морална начела која се морају приближити овим циљевима. Многи међу њима сматрају да је највиши циљ свих људи „срећа“ (блаженство), тако да је Бенџамин Франклин дошао до свог моралног начела: „ради тако да својим поступцима допринесиш највећој срећи највећег броја људи“.³ У ову групу етичких принципа спадају: *Хедонизам, евдемонизам, утилитаризам, перфекционизам* и др. Трећа група чине *натуралисти* чији теоретичари сматрају да основне моралне принципе и начела настају на неким природним законитостима. Они појам природе узимају у двоструком значењу, с једне стране спољна, ванљудска, а у другом смислу као људска природа, остварујући све потребе којима се човек одваја од свих људских бића. Аристотел је из природе издвојио „принцип мере“ сматрајући да се свака врлина налази између

³ Наведено према: Вуко Павичевић, *Основи етике*, БИГЗ Београд, 1974, стр. 219.

две крајности у држању-с једне стране претераност а са друге недостатак. Међу основним питањима теоретске етике је и питање важења и заснивања моралних норми. Сасвим се логично поставља питање да ли за норме важи универзални карактер или оне имају ограничено важење? Етички релативисти где спадају Ниче и Шпенглер оспоравају постојање универзалних и апсолутних моралних норми. Сматрају да у одређеним историјским периодима и развоју постоје веома велика различитост у моралним схватањима, имајући у виду да је у одређеним временима једна те иста радња сматрана моралном, а у другом времену неморалном, као и допуштеном или забрањеном. Ако узмемо пример издржавања старца у данашњем времену ова радња се третира једном моралном дужношћу, док су нека номадска племена сматрала за дужност да их убијају. У данашње време подношење људи као жртве пред богом би у најмању руку изазвало згражавање и повлачило би за собом кривичну одговорност, док се то некада тумачило као дужност. Етички релативизам не мора се заступати искључиво помоћу историјско-етнолошког метода већ и на основу логичко-гносеолошке анализе моралног суда. Поставља се питање да ли је сваки морални суд заправо само израз субјективних емоција, а имајући у виду различитост субјеката закључак је више него очигледан да је релативност морала неизбежна. Историјско-етнолошки метод је логичан али није потпун имајући у виду индуктивни начин закључивања који је недовољно истражен и прецизан у својим настојањима да уђе у дубљи садржај материје која је предмет истраживања. Сама апсолутност морала користећи индуктивни начин и користећи чињеничност појава указује нам да постоје норме који сви народи прихватају кроз целу историју. Такве норме су коначне, јер исте не губе своје значење и улогу. Енглески етичар Мекинтош заступа овакво схватање где код Пентатојх (пет књига Мојсијевих) сматра да су исте написане пре више од три хиљада година, а морални принципи и прописи које тамо налазимо важе и дан данас. Овде је јако битно напоменути да се сви морални елементи налазе и у раним радовима пре хришћанства (древни Египат) чиме се побија теорија да је заправо хришћанство поставило основе морала. Кант сматра да постоје неке фундаменталне моралне норме која сама људска свест, односно сам ум априори поставља и не може да их не постави имајући у виду властиту структуру. Ум не може, а у вези питања практичног деловања да не захтева радње и начела која могу постати општа. Он успоставља одређену везу између моралних и логичних принципа, јер тврди да они постоје у самој структури свести. Ови принципи се налазе изнад времена и историје. За ове тврдње које су евидентне не требају посебни докази, сама свест их прихвата јер представљају одраз власничке структуре. Тако је Енглески филозоф Т. Рид писао: „Да не треба да крадем, да не треба да убијам, да не треба да сведочим лажно – то су ставови у чију сам истинитост тако сигурно уверен као у неку Еуклидову аксиому, моја свест чини недужним свако друго образлагање уз позивање на друге духовне способности“.⁴ Филозофи феноменолошког правца (Шелер и Хартман) заступају схватање да моралне вредности је потребно онтологизирати. Њихово учење је један правац онтологизма у аксиологији (теорији вредности). Аксиолошки онтологизам критикујући релативистичко гледиште нам заправо доказује апсолутност вредности. Све вредности по овом схватању имају једну објективну егзистенцију али и саме природне зако-

⁴ Наведено према: J. Mesner, Ethik, Wien, 1955, стр. 8.

нитости. Земља се окретала и пре Коперника, права линија је најкраћи пут између две тачке, чиме се усмерава начин размишљања да вредности и сами односи између вредности имају једно објективно постојање и биће као што га имају и природне законитости. Када говоримо о вредностима типа: лепо и ружно, добро и зло, пријатно и непријатно, полазимо од тога да све вредности имају један посебан карактер бића, при чему их сам човек не ствара, већ подлеже њиховом усвајању као и различитости приликом самог избора. Шелер тврди да човек не ствара вредности већ се налази у једном дијалектичком односу између самих вредности. По њему је сазнање људских вредности крајње релативно и ограничено, али да постоје неки садржај који је заједнички за све људе. Хартман стоји на становишту да постоје вредности саме по себи, али указује на разлику између вредносне материје и вредносног карактера. Човек као субјект може утицати и мењати ову вредносну материју (оносно поверења), али вредносни карактер је независан од њега, и представља биће само по себи. Субјект не ствара вредности већ само вредносна добра и вредносну материју

Примери витештва и хуманизма у рату

Ратна догађања представљају пре свега најважнију преокупацију људи у целокупном развоју друштва. Увек се настоји да се превлада у једној беспоштедној борби за опстанак како државе, тако и народа и људи на одређеној територији. У рату су се људи, ратници понашали некад и крајње нечасно како би победили у рату. Нахрањивање мржњом и једностраним професионалним принципима, уз строгу субординацију и дисциплину доприносе умногоме у самом исходу рата. Сигурно је да постоје много више примера нечасности и нечовечности него примера хуманизма, морала, традиције. Примери оваквих односа се рефлектују у каснијем периоду кроз обичаје ратовања, односно представљају добру основу за материјални извор међународног ратног права. *Фридрих II Велики* у свом делу „Општи ратни принципи“ наглашава да „дисциплина и организација пруских трупа захтевају од његових команданата више бриге и преданости но што се тражи од генерала у иједној другој армији... Највећа снага пруске армије лежи у њеној чудесној уредности, која је дугом праксом постала навика, у беспоговорном и тачном извршавању наређења и храбрости трупа.. Послушност према старешинама и субординација толико су беспрекорни да нико никада не спори ниједну наредбу, да кашњења нема и да генерал, ма колико мало умео да истерује послушност, може увек бити сигуран да ће га сви слушати“.⁵ Овакво гледиште које има оправдања са становишта ратне вештине је неприхватљиво са становишта морала и људског разума. Овде човек постаје крајње безлично биће које само извршава наређења, па чак и она која престављају злочин у рату и то све у име неког „беспрекорног савесног вршења војничке обавезе“.⁶ Да ли та савесност може да се оправда стрељањем 7.300 цивила, међу којима и 300 ђака који су извршили Немци 1941. године у Крагујевцу. Оваква етика није забележена у историји ратовања где се великом бруталношћу и показивањем силе

⁵ Навесено према: *Расправа о ратној вештини*, превод ВИНЦ, Београд, стр. 279.

⁶ Наведено према: *Етика ратовања*, Илија Никезић, НИЦ Војска, 2004, стр. 32.

по сваку цену жели убити морал непријатеља и жељу за пружањем отпора. Ако упоредимо ово гледиште са етиком ратовања *Марка Миљанова*, војводе племена куча у Црној Гори, који је сазнавши да су опкољени Турци остали без хране и воде, и да због тога не могу да пружају отпор, и да ће се морати због тога предати. Исти је наредио обуставу напада, да се опкољеној Турској војсци у тврђави на Медуну достави вода и храна. Његова етика чојства и јунаштва му није дозволила да на овакав начин победи Турску војску. Турски везир је узвратио сличном етиком предавши се оног тренутка када је Српска војска допремила потребне количине хране и воде. У овом случају витештво је било обострано, јер иако су били на супротним странама обе војске су показале хуманост и достојанство и потребу да постану моралне величине и да покажу вредност коју носе са собом. „Јунак је онај који брани себе од другог, а добар човек онај који брани другог од себе“.⁷ Оваква драгоценост ризици моралних схватања представља опредељење између добра и зла, немаштине и богатства нудећи могућност избора сваком човеку да пронађе себе на том путу и да сазна визију живота и племенитости. *Наполеон Бонапарт* у својим „Војним максимама“ истиче да „сваки рат мора имати циљ и водити се у складу с принципима и правилима ратног умећа“.⁸ Сматра да прва дужност сваког генерала је очување и части свог оружја, при чему је штедећи своје трупе тек другоразредни задатак. Приликом обраћања својим генералима он каже: „обичан генерал на лошем положају, ако га изненади надмоћнији непријатељ, тражи безбедност у повлачењу; али велики командант показује одлучност и креће непријатељу у сусрет“.⁹ Сваки војник треба да испољава моралност и врлине према непријатељу, поштујући пре свега достојанство личности, при чему треба да се придржава кодекса части. *Александар Велики-Македонски* (356–323. г. пре. н. е) представља највећег војсковођу старог века, где он у писму свом учитељу Аристотелу, о походу на Индију каже: „Али као што већином срећи у повољним приликама нешто се испречи, деси се и нама те стадосмо трпети од жеђи. И кад смо је једва подносили, војник Зефир, и сам жедан, донесе ми у кациги воду коју је нашао у шупљем камену; Ја савза војску и наочиглед свију је пролих, да не би војници стали још већма жеђати док ја пијем. А Зефиру сам добронамерност према мени похвалио и обдарио га доличним даровима. А пошто је то подигло морал војника, наставио сам започети пут.“¹⁰ Овакав поступак заслужује поштовање, јер је овим етичким поступком Велики војсковођа Александар Македонски ставио до знања свим војницима да морају да наставе пут и да се боре до краја јер једино тако могу да савладају све препреке које им се налазе на путу. *Војвода Степа Степановић*, командант српске Друге армије је срео српског војника који на леђима носи заробљеног и рањеног бугарског војника и упитао га зашто то чини, а овај му одговорио: „Господине војводо, рањен је, а и он је човек“. Војвода му није замерио, већ је одредио војника из своје пратње да му помогне. *Војвода Живојин Мишић* командант Прве српске армије након побе-

⁷ Марко Миљанов: *Примери чојства и јунаштва* Нолит, Београд, 1970, стр. 23.

⁸ Наведено према: *Расправа о ратној вештини*, Наполеонове војне максиме, превод ВИНЦ, Београд, 1991, стр. 325.

⁹ Наведено према: *Расправа о ратној вештини*, Наполеонове војне максиме, превод ВИНЦ, Београд, 1991, стр. 325.

¹⁰ P. Kolisten *Живот и дело Александра Македонског*, Нови Сад, 1980, стр. 199.

де у Колубарској бици каже: „Ни када бранимо отаџбину, не смемо да је бранимо са мржњом у срцу“. Храброст, морал и патриотизам српског војника се посебно испољио у Првом светском рату, и српски народ је поднео велике губитке и страдања да би извојевао велику победу која је била слављена у целом свету. Са остваривањем пуне слободе развија се и демократија у друштву. Свака демократија захтева вишепартијски систем. Свако онај који сматра да је једино сопствено мишљење истинито становиште такав не може бити демократа. „Боже, како то да смо ми увек у праву, а да други никада нису у праву“. ¹¹ Демократија се увек јавља у једном корелационом односу према правној држави. Уколико је више слободе и људских права таква држава добија епитет правна, јер уважава основне постулате демократије и слободарских традиција сваког народа који се у свакој заједници изузетно много цени и уважава. „Демократија је свакако једно добро вредно хвале, али правна држава је као насушни хлеб, као вода за пиће и као ваздух за дисање, а најбоље у демократији је управо то што је само она подобра да обезбеди правну државу.“ ¹² Полазећи од теоријско сазнајног плурализма не можемо а да се не осврнемо на појам истине. Сматрамо да нико не поседује целовиту и неподељену истину. Заправо сам плурализам би требао да нас доведе до пуне истине. Откривање истине се готово никада не дешава на неком издвојеном путу већ она изискује одређен кооперативан приступ у сарадњи са више издвојених мишљења који у сучељавању и постављању заснованог чињеничног става доводе нас у сазнајну компоненту истине. Овде се посебно издваја истина која би требало да буде носилац развоја државне власти. Енглески лорд Ектон је изрекао мисао: „Власт квари, али апсолутна власт квари апсолутно“. ¹³ Кроз сам процес формирања идеје власти, можемо доћи до идеје права која не може бити ништа друго него правда. Знамо да је праведно уједно и истинито, добро, лепо и да представља вредност која се не може извести ни из какве друге вредности, јер „право је она стварност чији је смисао да служи правној вредности, идеји права.“ ¹⁴ Човек може пасти у искушење да у правди види само један појавни облик – морално добро. Правда у ствари то и јесте, уколико се посматра као људска особина, тј. врлина. У субјективном смислу се она дефинише као духовна настројеност која је усмерена на објективну правду, као рецимо истинитост на истину. Овде је само реч о тој објективној правди. Она као објекат свог вредновања узима сасвим други предмет, а не онај на који је усмерен морални вредносни суд: морално добар је увек само неки човек, нека људска воља, или неки човеков карактер. Праведан у смислу објективне правде може бити само неки однос међу људима. Сам идеал морално доброга представља се у идеалном човеку, док се идеал правде представља у идеалном друштвеном поретку. Правду можемо дефинисати и са неког другог гледишта, са једне стране праведним се могу назвати примена неког закона или покоривање том закону и иста се онда назива законитом. Овде у сваком случају није реч о оној праведности која се ме-

¹¹ Наведено према: Ch.Montesquieu, Cahiers, Edition Grasset, 1941, II, стр. 309.

¹² Наведено према: Кауфман Артур, *Право и разумевање права*, Гутенбергова галаксија, Ваљевска штампариија, 1998, стр. 331.

¹³ Флајнер Томас, *Људска права и људско достојанство*, Гутенбергова галаксија, 1996, стр. 63.

¹⁴ Radbruch Gustav., *Филозофија права*, Нолит, Београд, 1973, стр. 44.

ри по позитивном праву, него о оној по којој се мери позитивно право. Правда може да се схвати и да представља одређену једнакост. Она се може везивати за добра или за људе: праведна је награда она која одговара вредности рада, али и казна која погађа једнога исто као и другога. Са друге стране, она по своме мерилу може бити апсолутна или релативна једнакост: награда равна раду, али кажњавање неколицине сразмерно њиховој кривици. Аристотелово учење разликује две врсте правде и то: комутативна правда где постоји једнакост вредности рада, али и казна која погађа једнога исто као и другога, сразмерна правда – једнакост у поступању са различитим лицима нпр. опорезивање сразмерно својој имућности, дистрибутивна правда – награђивање и кажњавање према заслуги и кривици.¹⁵ Комутативна правда захтева најмање два лица, док дистрибутивна захтева најмање три лица и важи у односу надређености и подређености. Њихове заједничке вредности се појављују у правди и правичности, јер се ови термини могу дефинисати на један од следећих начина „правда и правичност нису различите вредности, него различити путеви да се дође до јединствене правне вредности”.¹⁶ До реализације правде је веома дуг и трновит пут који захтева много упорности и одрицања, како би се човек изборио са свим неприликама које се налазе на том путу јер „правда је много више од просте врлине, јер се, да би била ефикасна и оперативна, мора материјализовати кроз законодавство, кроз институције. То је крајњи циљ коме мора да тежи демократско друштво и не може да се сведе на квалитет или начин битисања појединаца.”¹⁷ Сваки човек да би успео да се избори са својим унутрашњим бићем и да психички буде што боље припремљен, мора да буде веома јак како би савладао све недаће које стоје на том путу у току реализације правде. Посебно је проблематично што се правда мора оперативно материјализовати кроз институције система тј. кроз законодавство. На правди засновано друштво је могуће само када се прокламована политичка грађанска права избора, контроле власти, опозиције, слободног удруживања, преобразе у право на непосредно одлучивање, или да нам укаже да је свака „борба за правду као једнакост уствари није борба за праведну расподелу у оквирима постојећег начина производње, већ за такав облик производње који искључује могућност себичног присвајања друштвеног богатства”.¹⁸ Један од неопходних услова постизања правде јесте слобода за сва жива бића, јер без слободе нема основних услова развијања било каквог људског удруживања у један организован систем, каква је држава. Људи су између себе тако повезани да могу да одговоре свим изазовима у циљу борбе за опстанак. Сви људи су повезани у један јединствени систем који се зове држава. „Човек не може познавати слободу, а да је не поседује: он мора бити слободан, да би био слободан. Слобода није једноставно положај (стање) што га он има, него делатност које он прихвата као самосвестан субјект.”¹⁹ Постављамо питање да ли слобода мора бити неограничена или у тој слободи мора постојати неко ограничење које сваки систем са собом носи? Сма-

¹⁵ Наведено према: Radbruch Gustav., *Филозофија права*, Нолит, Београд, 1973, стр. 46-47.

¹⁶ Radbruch Gustav., *Филозофија права*, Нолит, Београд, 1973, стр. 48.

¹⁷ Kamps. Viktorija., *Јавне врлине*, ИП Филип Вишњић, 2007, стр. 23.

¹⁸ Животић Миладин, *Аксиологија*, Загреб, 1986, стр. 204.

¹⁹ Marcuse Herbert, *Ум и револуција*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1966, стр. 57.

трамо да уколико слобода човека не угрожава друге људе она мора бити апсолутна и неограничена, али ако та слобода угрожава права осталих људи, она се мора ограничити и ставити у један одређени однос који ће заштитити пре свега људска права осталих људи у држави јер „слобода човечанства састоји се у томе да се не повинује никаквом другом закону доли оном којем сам ум даје своју сагласност.“²⁰ Зато је реч толеранција веома значајна, јер је она у одређеном односу између слободе, истине и једнакости свих људи. Толеранција је јавља као „нужно зло што се намеће друштву које не може да угњетава оне који друкчије мисле.“²¹ Она изискује способност комуникације и тиме, пре свега врлину да се други саслуша, да се другоме може прићи и да се може схватити озбиљно. Поседује високу меру духовне слободе и способности да се за себе образује поуздано мишљење. Нетолерантни људи се најчешће узнемиравају од мишљења других. Они нису у стању да савладају своју комплексност јер нису отворени за плурализам у друштву. Не желе да своје ставове и мишљења ревидирају, јер имају одређене предрасуде о ставовима других људи. Награда за толеранцију је истинска слобода и независност. Кроз разне токове историје налазимо различите термине и појмове како држава може да злоставља и злоупотребљава права својих грађана, а да им при том ускраћује елементарне слободе које вређају сваког припадника те заједнице.

Морална димензија у рату

Многи теоретичари су појам морала различито дефинисали, међутим постоје неке заједничке карактеристике које дају одређени смисао појму, настанку и развоју морала.

Морал представља „облик људске праксе, облик делатног, практичног одношења човека према свету, према другим људима и према самом себи.“²² Разликује се од других облика праксе и вредносног процењивања пре свега у погледу објекта моралне праксе и објекту моралне оцене, при чему може да „активно човека обликује и оцењује како себе и других људи као добрих и злих“.²³ Ми сматрамо да морал увек носи неку вредност која у сваком човеку буди унутрашњи немир и могућност да се одлучује између добра са једне стране или зла са друге стране. Његова вредност је у томе што прихватањем добра као највеће вредности, човек се увелико дистанцира од свих недаћа које намеће живот и тиме доказује да је он пре свега једно свесно и креативно биће према свету, другим људима и према самом себи. Морал се најбоље испољава у току животних активности у непосредном контакту са другим људима, јер сам за себе представља као „један од облика испољавања људског живота и може се разумети само у оквиру целине животних манифестација“.²⁴ Посматрајући са становишта особености моралне праксе имајући у виду да је

²⁰ Ласк Емиљ, *Филозофија права и краћи списи*, Београд, 2005, стр. 34.

²¹ Наведено према: Кауфман Артур, *Право и разумевање права*, Гутенбергова галаксија, Ваљевска штампарија, 1998, стр. 335.

²² Павичевић Вуко., *Основи етике*, Бигз, друго проширено издање, 1974, стр. 11.

²³ *Ibid.*, стр. 12.

²⁴ Животић. Миладин, *Аксиологија, Загреб*, 1986, стр. 189.

њен објекат сам човек, док је рецимо у радно производној пракси објекат је сама природа, односно сами природни објекти. Ова два облика су у одређеној узајамној корелацији и различитости саме људске праксе, јер човек не би могао ништа да мења без да обликује своју властиту природу и систем моралних врлина, уколико не би мењао и спољашну природу и обрнуто са променом природе мења се и сам човек. Сваки човек у себи носи неке врлине које временом испољава. У зависности од ове манифестације можемо да сагледамо које моралне и етичке вредности са собом носи. У овом случају можемо рећи да „морал или етика није ништа друго до скуп врлина или размишљање о њима: низ квалитета које морају поседовати људска бића како би заиста постојала и како би могла да формирају друштво које је исто човечно.”²⁵ Морал представља одређену праксу исправног понашања. За разлику од морала, етика се дефинише као одређена теорија исправног понашања, скуп правила и критеријума којима се одређује које је понашање добро, а које је лоше како за себе тако и за заједницу. Посебан осврт је на систему норми и дужности који се испољавају у облику савести при чему „морал као посебна сфера друштвене свести постоји у облику система норми дужности и врлина који имају опште важење у датом друштву, система који се испољава у облику савести. Савест представља систем важећих норми којима се одређује шта је добро, а шта зло за појединца, другог човека, дато друштво и људски род.”²⁶ Код моралне свести појединци почивају на одређеној аутономији и то пре свега свести о личној и властитој одговорности за своје поступке, као и према односу према другим људима, као и према друштву у целини. „Морална свест је свест о ономе што човек треба да чини да би био човек. Ово „треба да” има два често супротстављена садржаја: један који проистиче из прихватања постојећег система друштвених норми и други који је усмерен на властито трагање за условима и садржајима живота.”²⁷ Из ове корелације проистиче један узајамни однос којег називамо поштовање другог. Кант истиче да човек није само средство другог човека, већ и циљ. Он проналази бит морала у свести о дужности, а сама дужност је облик поштовања моралног закона. У самој основи моралне свести је свест о властитим дужностима као услову делања. У моралу као друштвено важећем систему дужности и врлина, постоји стални сукоб који се одвија на релацијама између друштвене присиле и личне савести. На основу испитивања моралних свести кроз проучавање етичких теорија може се доћи до закључка о основном смислу моралности преко норми највишег добра. Етика највишег добра одређује бит морала као тежњу за срећом (еудајмонизам), као делање усмерено ка усаглашавању личних интереса са општим (утилитаризам), као свест о дужности (Кантова етика), као усавршавање личности (перфекционизам). Сва противуречја етике највишег добра решава деонтолошка етика. Она се заснива на ставовишту да је највиши принцип моралног живота – „праведност” и „промишљена рационалност”. Ова рационалност није заснована ни на рачуну интереса, ни на врлини или дужности, или тежњи за срећом, већ „на увиду у рационалне основе доброг живота”.²⁸ У овој етици се тачно истиче да се праведност моралних норми мо-

²⁵ Kamps Victoria, *Јавне врлине*, ИП Филип Вишњић, 2007, стр. 13.

²⁶ Животић Миладин, *Аксиологија*, Загреб, 1986, стр. 187.

²⁷ Животић Миладин, *Аксиологија*, Загреб, 1986, стр. 189.

²⁸ Rawls John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1971, стр. 423.

же мерити не моралним већ рационалним мерилима. Код моралних норми човек као морални субјект поседује слободу избора. Морална свест регулише понашање свих група и појединаца према мерилима добра и зла, врлине и порока. Морално понашање је уствари једно практично понашање које у себи садржи и субјективну и објективну компоненту. Вредности су у основи морала и представљају нешто пожељно или вредно за одређену друштвену групу, а што се током времена показало као такво. Савест као морална самооцена је заправо објективно огледало сваког субјекта. Типови морала су: породични – специфичне моралне вредности за сваку породицу., традиционални – настаје током дугог временског периода., утилитарни – где се први план истиче стицање., нормирани – где се у први план истиче ауторитет прописа и реформистички који се формира у складу са новим друштвеним тековинама.²⁹ Реч морал се у једном значењу може употребити у вредносно-неутралном смислу, при чему означавамо особености начина понашања појединца, неке групе, неке заједнице без обзира да ли је реч о понашању добром или рђавом, позитивном или негативном. У сваком случају овде је реч о моралном лику човека, мислећи на понашање уопште. У другом значењу се одређује у супротности са неморалом, тј за ознаку самих позитивних, добрих особина. Вредност морала најчешће исказујемо као одређени образац који је уочљив и лако се манифестује, а то се пре свега односи на морални суд. Сви се ми данас упуштамо о одређену оцену говорећи шта је добро а шта зло, јер знамо да „морални суд представља неки поступак, држање, понашање или карактер неког човека или нас самих који такав суд изричемо и о себи као и о властитој личности.“³⁰ Да би се неки поступак оценио као морално добар или лош потребно је одредити одређене критеријуме или мерила по коме ће се доносити суд. Ови критеријуми или мерила се испољавају у облику норми или правила која представљају облике начина понашања којих се свако треба држати. (пример: одржати реч коју смо дали пријатељу). Моралне оцене – добро и зло се јављају само у људском друштву при чему дефиниција моралног човека преставља сам човек који својим поступцима даје позитиван смер одржавања заједничких услова егзистенције, и своја знања користи тако да унапређује заједничка добра. У појмовном одређењу норме и обавезе нужно се претпоставља, као и основа појма вредности. Посматрајући социолошко формалистички начин дефинисања морала где теоретичари покушавају да прикажу појам заснивања морално друштвених норми као обавезним и да је довољна чињеница да је прописана од стране друштва. У овом смислу прописивати нешто има смисла уколико се извршавањем овог прописа остварује нека вредност или сврха која се сматра и оцењује као вредна. Уколико се прописује нешто што је безвредно у овом случају губи смисао јер је бесмислено. Ако повежемо појам позитивно вредног то се рефлектује и претпоставља и постојање супротних вредности или вредносно негативно. Свака вредносна особина има насупрот себе супротну особину. (пример: лепо–ружно, искрено–неискрено). Међутим шта је супротно од браон боје? Знамо да ниједна боја није супротна браон боји, али ако довођењем у везу неку боју са тим шта човек жели да уради и постигне, дошли бисмо до тога да се запитамо да ли је делатна радња корисна или штетна, добра или лоша. Битна особина вредности је и њихова

²⁹ Kamps Victoria, *Јавне врлине*, ИП Филип Вишњић, 2007, стр. 15.

³⁰ Павичевић Вуко, *Основи етике*, Бигз 1974, друго проширено издање, стр. 9.

хијерархијска постављеност. Лична срећа има несумњиву вредност, али уколико је подредимо добру заједници и слободи домовине она још више добија на значају, јер некада се не могу непосредно остварити. У моралне категорије се налазе: морални суд, поступак, карактер, савест, обавеза, правило вредност и хијерархија вредности. У оквиру наведених категорија можемо извршити поделу на две основне групе испољавања морала и то: субјективна страна (осећај обавезности, дужности) и објективна страна где појединац доживљава и осећа да вредност и важење не зависи само од индивидуалног признавања или непризнавања (добро–зло, треба–не треба, исправно–неисправно) при чему можемо рећи да основа морала није религија већ хуманизам, тј. схватање о човеку и његовој природи. Добро у људски живот није унео неко споља, већ се оно као могућност налази у самој људској природи. Човек је биће у коме се стално води борба између добра и зла.³¹ Сматрамо да сваки човек поседује одређене карактеристике који га издвајају од свих осталих бића. Као прво сваки човек има генетску склоност ка слободи и тежи да прошири оквире својих могућности, сазнајући их врши избор међу њима на основу сопственог критеријума. У овом случају се примењује аутономност, за разлику од хетерономности где се врши избор на основу неког критеријума који је наметнут споља и самим тим свака слобода повлачи за собом одређену одговорност. Што је човек слободнији има могућност да бира између разних могућности свог деловања и у којој је одлучио шта да чини, у тој мери је и одговоран за своје поступке. Из страха од одговорности многи се одричу слободе јер као прво, појединцима је много лакше да буду послушници и извршиоци и да на тај начин пребацују сву одговорност на онога који је наређивао шта да чине. Обе ове склоности се налазе у генетској структури људског бића. Једна води добру, јер само слободна и одговорна личност може бити морално биће, док друга води злу: онај који није одговоран за своје поступке, у стању је да прекрши сваку норму моралног понашања под изговором да је само извршавао наређење. Друго, у сваком човеку присутне су латентне диспозиције за разне стваралачке делатности. Стваралаштво омогућава лични развој, задовољава разноврсне потребе и не наноси никакву штету. Оно је дакле изразито добро, али у човеку постоје и сасвим супротне тенденције ка разарању и рушењу, тј. у најбољем случају ка нераду и ленчарењу. Бекство од рада неминовно води у неморал као што су: губљење самопоштовања, паразитизам, искоришћавање других људи за нека своја ситно сопствена интереса. Треће, део људске природе тежи ка друштвености, ако узмемо пример детета можемо да видимо да оно иако припада људској врсти постаје људско биће тек у друштву. У заједници оно научи језик, обичаје, моралне норме. Захваљујући језику оно учи најбитније елементе целокупног човечанства, као и на основу искуства. Појединац тежи да живи у заједници, идентификује се са њом, и залаже се да буде признат од стране те заједнице, и четврто, човек се рађа са способношћу за рационално, појмовно мишљење. Након изученог језика и елементарне логике у пракси човек своја стечена знања примењује у пракси и даје једну нову вредност. Све ове способности се једном речју називају разум, а ако се развију у још већу способност, онда је то ум. Особине ума карактерише синтетичност (мишљење о целини на основу знања о деловима) и критичност (унутрашњих ограничениости у стварима, бићима, заједницама, са станови-

³¹ Марковић Михајло, *Етика и политика*, Бигз, Београд, 1994, стр. 18.

шта одређених вредносних начела). Захваљујући уму човек је у стању да уочи ограничености морала у једном друштву и да открије начине превазилажења ових ограничености при чему „човек, остварујући себе, а то је онда када испуњава своју дужност у козмосу, остварује заправо оно што је човјечанство називало богом.”³² Сматрамо да колико су људи рационална, толико су и ирационална бића. Највећи део мотива за њихову делатност потиче из сећања, страсти, амбиције за личном афирмацијом. Емоције и страсти су контролисане разумом. У Фројдовој делу „Его и Ид“ из 1923. године се користи терминологија где је его је резултат уравнотежења несвесног, ирационалног, ида и друштвене свести, супер-ега, или другим речима, у рационалном понашању принцип задовољства бива усклађен са принципом реалности. Поставља се питање да ли се човек увек придржава свих вредности морала и при том успева да се рационално понаша у реалности, при чему „на досадашњем нивоу развоја филозофије и друштвене науке, морал се може извести из хуманизма, из модерне идеје људске природе”.³³ Ми сматрамо да идеја хуманизма није супротстављена природном закону, као и да са развојем људске природе, морал човека постаје све присутнији у свакодневном животу и „као што природно право није појмовно ван система природних закона, тако једини начин да се схвати шта значи морал јесте да се доведе у везу са моралним законима, иако никада није јасно који је њихов статус, као што уосталом није никада било јасно који је статус природних закона.”³⁴ У овај статус се сублимирају сва „морална права” која се лакше разумеју када се доведу у везу са појмом „морална обавеза”. Постоји старо тумачење које инсистира на томе да се не могу давати права без одговарајућих обавеза, али да се обавезе могу давати захваљујући постављеном нормативном систему вредности. Може се захтевати да једној моралној обавези одговара једно легално право, јер једној моралној обавези може одговарати само једно морално право. Ако ја имам неко морално право у односу на некога, то значи да постоји неко други ко има моралну обавезу према мени. Што значи да потврда једног права повлачи за собом потврду једне дужности и обрнуто. Ова тема се може посматрати и са друге тачке гледишта ако узмемо права будућих генерација у односу на нас. Потомци имају права у односу на нас зато што ми имамо обавезу према њима, али може да се посматра и обрнуто. Морални понос је увек повезан са оним што човек избори од самога себе, у субјективном смислу повезан је са оним што човек избори од неког другог и „моје право је у основи право да извршим своју моралну обавезу – и зато је, обрнуто, моја обавеза да чувам своје право”.³⁵ У своје право, човек се бори за своју обавезу то пре свега за своју моралну личност. Идеалан тип борбе за право где човек у облику свог интереса штити своју моралну вредност се развија у две крајности: Прво се може издићи на степен чисте борбе за моралну личност; Друго, може се спустити на степен голе борбе за интерес, без икакве моралне позадине, па чак и до пуке борбе за премоћ, лишене уопште било каквог интереса. Право је могућност морала али зато и могућност неморала. Право може само да

³² Scheler Max, Положај човјека у козмосу, Човјек и повијест, Веселин Маслеша-Светлост, Сарајево, 1987, стр. 182.

³³ Марковић Михајло, *Етика и политика*, Бигз, Београд, 1994, стр. 21.

³⁴ Bobio Norberto, *Доба права, дванаест есеја о људским правима*, Службени гласник, 2008, стр. 14.

³⁵ Radbruch Gustav, *Филозофија права*, стр. 63.

омогући морал, а не и да га изнуди, јер морално дело може да буде само дело слободе, али пошто право може да омогући само морал свакако може да омогући у овом случају и неморал јер се „однос између морала и права појављује се као однос богат напетостима.“³⁶

Етика ратовања

Ако знамо да рат представља одређени сукоб између држава, при чему се организовано примењује оружаном насиље и води оружана борба, ради остваривања одређених војних, политичких, економских и других циљева. Поставља се питање: Да ли рат неминован? Да ли се он може избећи? Ако кренемо од праисторије видећемо да су се ратови водили и пре формирања државе у циљу задовољавања интереса група – заједница у реализацији различитих циљева у развоју људског друштва. Још у петом веку пре нове ере грчки филозоф *Хераклит* је рекао да је „рат отац свих ствари“ сматрајући да је он вечан, природан и да представља једну корисну појаву. Највећи филозоф средњег века *Платон* (427-447. године пре. н. е) у свом делу „Држава“ пише о узроцима рата, тврдећи да рат заправо настаје када једна држава жели узети комад земље свог суседа. Он своју етику заснива на учењу о највишем добру и вредности живота које може бити значајно и за само ратовање. Позива се на разум који треба да управља вољом и појудом када је реч о „покоравану и владању“³⁷. Схвата да разборит човек је онај код кога су „сва три дела (пожуда, воља и разум) у пријатељству и међусобној слози.“³⁸ Хеленски историчар и војсковођа *Тукидит* (460-400. године пре. н. е) у свом делу „Историја пелопонеских ратова“, рат назива насиљем јачег над слабијим ради стицања одређених материјалних користи. Дели ратове на моралне и неморалне, односно праведне и неправедне при чему тражи узроке настанка ратова и сматра да људски поступци имају веома важну улогу у избијању сваког рата. Антички филозоф *Аристотел* (384-322. године пре. н. е) у свом делу „Етика“ и „Политика“ истиче значај развијања морала и посебно врлина где каже: „врлине су одређени ставови, утврђене особине, што значи свесно изграђене стицане особине“.³⁹ Моралне вредности представљају етичке принципе којима би требало да се воде сви појединци у друштву јер их сматрају исправним и важним. Оне се најчешће односе на поштење, слободу, самоконтролу, поштовање према животу, праштање. Ове моралне вредности утичу на све поступке код људи, на приоритете као и на односе према другим људима. Иако су ове вредности веома важне, сви људи их не доживљавају подједнако и не цене их сви исто. Сви људе не могу да размишљају на истоветан начин. Постоје размишљања која говоре у смислу: „Ради оно што мислиш да је добро, и послушај своје срце“. Да ли је ово правилан начин размишљања? Ми сматрамо да не треба слепо веровати свом срцу цитирајући Библију где се каже: „Ко се узда у срце

³⁶ Radbruch Gustav, *Филозофија права*, стр. 64.

³⁷ Платон: *Држава* (превод), Београд, 1957, стр. 133.

³⁸ Платон: *Држава* (превод), Београд, 1957, стр. 133.

³⁹ Аристотел, *Никомахова етика*, Београд, 1959, стр 40.

своје, безуман је, а ко поступа мудро, избавиће се.”⁴⁰ Срца сваког појединца морају бити усмерена у правцу правих вредности, како би из тих вредности извукли „добро” као највећу вредност и самим тим показали да „моралан човек о свему правилно суди, и у појединачном случају оно што се њему чини добро, то уистину и јесте добро.”⁴¹ Међу моралним вредностима најважнији су: љубав, идеал, врлина, добро, великодушност, поштење, морална одговорност, срећа, морални дуг, савест, слобода. Љубав је сигурно најважнија морална вредност. Свим људима је потребна љубав како би могли да буду испуњени животом и били потпуно срећни. Срећа и љубав су две категорије које се међусобно допуњују и условљени су једна наспрам друге. Права љубав је она иза које стоје принципи, а не ради се овде искључиво о физичкој привлачности. Таква љубав подстиче да се увек помогне човеку у невољи и да не размишљамо увек у правцу „коју корист имам од тога”. Љубав се не радује неправди, не памти зло, већ се иста радује истини. Љубав има свог подмуклог непријатеља а то је материјализам. Постоји једно усађено веровање код људи да су материјална удобност и задовољство најважније ствари у животу. Управо то материјално богатство је разлог великог броја несрећа које се појављују у животима људи. Породица је један од најважнијих стубова за чврст ослонац сваког човека. Одговорност према деци и правилан однос у породици доприноси стабилној заједници која ће у свакој ситуацији пружити преко потребну подршку у најкритичнијем периоду живота сваког човека. Идеал (грч. *eidōs*) јесте узор, циљ, сврха, смисао и представља човеков регулатив опстанка, живота хтења и делања. Он представља максимално савршенство као највишег циља коме треба тежити које се остварује владањем и делањем. Истински и стварни идеали су они који се непосредно остварују и потврђују у садашњости и којима је ношено свако конкретно делање човека. Појам идеала се први пут појављује у хришћанском моралу као резултат спознаје несагласности између достојанства човека и његових реалних услова живота. Он је одређен односом између облика земаљског човека и лика Исуса Христа. У хришћанском моралу за квалитет идеала се поставља лик мученика или аскете. Идеал је виши образац морала личности. Ако организацију чине конкретни људи онда је потребно да се дефинише лични морални идеал човека. Овај идеал није ништа друго до стремљење ка срећи и задовољству животом. Аспекти личног идеала су: чулно-емоционални., схватање циља и смисла живота., мотиви делатности., као и односи према другим људима у окружењу. Садржина идеала је одређена организационо-социјалном средином. Формирање идеала представља процес претварања средине која човека окружује у његов унутрашњи свет. У основи идеала свакако су садржани позитивни примери, узорци, циљеви организације као и индивидуални морални програм. Основне функције идеала су: одређивање циља моралне делатности човека., побуђивање човека на моралне поступке., и одређивање моралног облика човека.⁴² Организацију и управљање обележава смена идеала. Човек током времена мења свој садржај променом услова рада и посредством организације, тј. дешава се корекција идеала. Ова корекција значи укључивање у идеал нових моралних оријентација. Представе о квалитетима се мењају у за-

⁴⁰ Библија, *Хебрејски део светог писма*, *Свето писмо- превод нови свет*, Пословице (28:26).

⁴¹ Аристотел, *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1970, 39.

⁴² Аристотел, *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1970, стр. 32.

висности од објективних услова и субјективних претпоставки људи. Смена идеала се дешава у условима појачаних противуречности, конфликта између организације и личности, организације и групе, као и групе и личности. Она је праћена моралним конфликтом запослених како по вертикалној тако и по хоризонталној хијерархији. Ови конфликти, као вид противуречности јесу резултат неподударања организационих и индивидуалних циљева, моралних оцена, садржаја мотива. Елементи конфликта у организацији су: морални карактер личности., могућности избора понашања., као и могућности избора средстава и путева решења. Врлине (грч. *arete* – изврсност) укључује и значење као што су снага, храброст, одважност. Можемо их класификовати на: кардиналне (врлине Античке Грчке) – умереност, храброст, мудрост, праведност., теолошке (хришћанске врлине)-вера, нада, љубав., интелектуалне (мудрост, наука, уметност), и моралне (праведност, умереност). Платон је поделио врлине по следећем: мудрост, храброст, умереност, и праведност. Аристотел је поделио врлине по следећем: интелектуалне (теоријски живот)., и етичке (практичан живот). Он је тврдио за постизање етичких врлина је потребно неговати навике које ће омогућити правилан избор између крајности у понашању јер „врлина је одабирачка наклоност воље која се држи средине у односу на нас, разумом одређене, и то одређене тако како би то урадио разуман човек. У ствари то је средина између два рђава смера: претеривања и заостајања за мером”⁴³. Ми сматрамо да су врлине разумом одређене и да се временом могу надограђивати и стварати у току развоја личности човека. Да би врлина опстала у дужем временском периоду потребно је да има свој смисао и намену при чему сама „врлина је оно што нешто мора садржати да би добро функционисало и на задовољавајући начин испунило сврху која му је намењена.”⁴⁴ Викторија Кампс у свом делу „Јавне врлине”, врлине назива јавним, а не приватним и за то има два јака разлога: Први, зато што је морал јаван а не приватан при чему морал представља подручје делања и одлука које има за последице по заједницу или које су од заједничког интереса. Делање које можемо назвати колективном срећом, што није исто као и појединачна срећа. Друго, друштва поседују лицемерни морализам, са јасном тенденцијом да се заборави на јавни морал у корист приватног. Добро (грч. *agathon*) представља врховни смисао живота у етичком одређењу док је у пословној етици врховни смисао вредновање људског делања. Добро се дели на: инструментално (своју вредност добијају тако што чине могућим друга добра)., и вредносно (јесу оне ствари које су добре саме по себи).⁴⁵ Филозофи су различито тумачили највише добро. За Платона је врховно добро трансцендентални принцип који делује на свет, Аристотел сматра да је то срећа (еудаимонија), Епикур да је то задовољство, Томас Мор изједначава *summum bonum* са највећом количином задовољства, Перс сматра да логика, естетика и етика заједно производе највише добро, Р.Б. Пери схвата највише добро као најобухватнији скуп вредности, а К.И. Луис подразумева добар живот који нам открива морално когнитивно и естетско вредносно искуство. „Срећа као крајњи циљ свих људских делатности је нешто савршено и потпуно довољно само по себи.”⁴⁶

⁴³ Аристотел, *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1970, стр. 40.

⁴⁴ Кампс Victoria, *Јавне врлине*, ИП Филип Вишњић, 2007, стр. 33.

⁴⁵ Аристотел, *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1970, стр. 37.

⁴⁶ Аристотел, *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1970, стр. 14.

Закључна разматрања

При проучавању самог права, прво се мора проучити анализа садржаја права, али служећи се бихејвиористичком методом откривамо, пре свега, његов спољашњи облик као и чињенице који одликују неку правну ситуацију. Све правне ситуације се могу поделити на три групе⁴⁷: -када имамо право, -када немамо право, -када имамо обавезу да нешто учинимо или не учинимо. Да би ова ситуација постојала, довољно је да радња буде материјално могућа и да субјекат као такав може да је изискује или жели у појединим случајевима. Неостварљиви и немогући предмети воље било ког човека стварају једну неподесну правну ситуацију. Међутим, није довољно да један чин буде пожељан и остварљив па се онда створи правна ситуација. Постоје услови који стварају правно неутралну ситуацију и не доводе до правног односа. Да би се створила правна ситуација потребно је да се правно неутралној могућности хтења и остварење неке радње додају било право, било правна обавеза да се она учини, било напokon на то да се на њу нема права. Тврдњом да немамо право на неку дату радњу, значи бити правно обавезан да се од ње уздржимо, и обрнуто. Ако немамо право да се уздржимо од неке радње, значи да смо обавезни да је учинимо. Сматрамо да постоји правна ситуација онда и само онда, уколико имамо било право или било обавезу да нешто учинимо или не учинимо. Свакако право не може да се сведе само на право да се то учини или не учини. Елеменат право садржи у себи још један елемент а то је „обавеза”, јер чим смо обавезни да нешто учинимо, самим тим имамо и право да то учинимо или не учинимо. Из свега овога можемо речи да правне ситуације нема све док недостаје елемент „имати право да...”, а да такву ситуацију имамо чим је тај елемент присутан. Овде морамо посебно разликовати два феномена који немају исту идентичност а имају суштински правну вредност, и то су „деловање” и „уздржавање од деловања”. Понашање мора бити садржано у правној ситуацији и објективно да има неки учинак. Ово понашање мора било да створи или измени нешто у самом том субјекту, али тако да се то може установити споља. Ако се радња одвија онда се ради о позитивној правној ситуацији, или негативна ако изостаје одсуство било каквог деловања. Сматрамо да постоји правна ситуација или правни однос свуда и само тамо где има право на неко ефективно понашање или на неку радњу (било позитивну било негативну). Остваривањем права, посредује се требање и бивство, штавише „право је прикладност требања и бивства”.⁴⁸ Законодавство врши уједначавање идеје права и будућих могућих животних чињеничних околности. За овакво уједначавање требања и бивства потребан је посредник између законодавног поступка и поступка налажења права а то је смисао *ratio iuris*. Смисао је методско место повезивања стварности и вредности, при чему доспевамо до типолошког мишљења које представља један од најактуелнијих проблема у правној филозофији. Тип чини средину између општега и посебнога, он је нешто сразмерно конкретно, *universal in re*. Он има једно чврсто језгро, али нема границе, и разликује се од појма. Ако је појам (као апстрактно општи појам, појам „роде”, појам „класе”) затворен, тип је отворен. Појам зна само за оштро „или-или” при чему врши раздвајање мишљења. Насупрот томе, тип (појам „поретка”, „појам функције”, „појам смисла”) прилагођава се ономе

⁴⁷ Наведено према: Кожев Александар, *Нацрт за једну феноменологију права*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 2012, стр. 27.

⁴⁸ Kaufmann Arthur, *Analogie und „Natur der Sache”*. *Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus*, 1982, стр. 18.

„више-мање” разнолике стварности при чему се опште схвата очевидно. Нешто једно-кратно не може бити типично. Тип постоји само у оквиру онога што је упоредиво и оно што се не може разликовати. Ми не можемо произвољно стварати типове. Тип је праствар у Гетеовом смислу. Сматрамо да је тип оно што је претходно дато сваком законодавцу у стварању права. Законодавац има задатак да опише типове и има извештај ма-неварски простор, нпр. убиство може бити учињено умишљајно или убиство које је изведено на подмукао и опасан начин или из ниских побуда. Самим тим законодавац не може да пређе преко типа убиства као посебног тешког облика убиства с предумишљајем. Некада је немогуће да се тип тачно опише. Опис увек може типу само да се приближи и никада он не обухвата све до последњих истанчаности. Питање за Канта, појам или тип је више пута пренаглашено констатацијом да појмови без типова јесу празни, а типови без појмова јесу слепи. Циљ законодавства је заправо потпуно претварање типова у појмове. Овакав циљ је недостижан и зато се код конкретног налажења права стално мора посезати за типовима које је закон имао на уму. Позитивно право је скуп свих правних правила, то јест, правила која одређују понашање трећег који интервенише приликом датих интеракција међу физичким и правним лицима. Ова интервенција има за циљ да утврди усклађеност интеракција са извесним идеалом правде. До ове интервенције не мора доћи уколико стране изврше договорени споразум, а уколико он изостане до интервенције може доћи спонтано или на захтев једне стране у интеракцији. Правна правила су усклађена и у потпуној сагласности са идеалом правде. У различитом временском периоду може се десити да су она противуречна. Што значи да у једном правном поретку важи систем правних правила, а да у другом правном поретку важи други систем правних правила који представља позитивно право и који се разликује од претходног. Сматрамо да систем правних норми мора да има еквивалентан и једнак приступ према сваком правном поретку јер најчешће долазе до изражаја праве вредности који поредак жели да промовише, а то су: слобода, доброта, праведност, једнакост, толеранција за све људе у друштву. Значајно је напоменути да само слободни људи могу да развијају све остале вредности које су најважније у свим историјским епохама и на којима се темељи свака правна власт у држави. Постоје одређене аномалије уколико се деси ситуација да једно правило буде дефинисано у Законику, а да никада не буде примењено, јер интеракције које оно уређује никако да наступе, или пак интеракција може да наступи од стране трећег лица без унапред предвиђеног правила. Када говоримо о интервенцији трећег лица која је неизбежна морамо имати у виду да она мора бити усклађена са правним правилима, и да се субјекти интеракције не могу супротставити. Постоји могућност да интеракција не буде неизбежна већ само могућа, ако извршење пресуде зависи од пристанка странака који учествују у поступку. Сам појам права служи регулисању заједничког живота људи у циљу остварења правде. Право има ону вредност уколико има смисао да служи правној вредности и састоји се из укупности правних прописа или норми. Са аспекта организације и функционисања међународне заједнице и њених институција, човек као појединац постаје све више важан субјект утицаја, а људска права тежишни објект заштите у међународном друштву. И поред придавања оваквог значаја у заштити људских права, као и све веће демократизације држава у свету, савремену цивилизацију и даље карактеришу појаве масовног кршења људских права, често праћене окупним злочинима против човечности. Иако је после хладног рата смањена опасност од међудржавних сукоба већих размера, у први план избијају ратови (верски – унутар државни и регионални) који такође изази-

вају огромне патње и страдање људи. Управо тај унутрашњи конфликт у једној држави, у коме сама власт такве државе врши масовно кршење људских права представља најтежи изазов за организовану и правно засновану интервенцију међународне заједнице у циљу заштите људских права. У овим изузетним приликама међународна заједница позива владе чланица УН да помогну и интервенишу у спречавању људске патње, пружању помоћи при појави избеглица или ублажавању одређене унутрашње кризе у једној држави. За делотворност овакве хуманитарне интервенције остварује се искључиво употребом силе. Свака држава мора да гарантује за људска права и то не само на основу донесених закона већ и из саме природе државе која организује заједнички живот свих грађана у замену за сигурност и благостање које су им потребни у остваривању људских права. Одговорност државе у области људских права има своје конкретне облике и то као обавезу државе да поштује људска права и да их не руши како својим активностима тако и законима. Држава мора појединцу обезбедити поштовање свих људских права посебно приликом обраћања судовима од стране појединаца, посебно право на правично суђење и на једнаки третман свих појединаца у држави. Држава у остварењу људских права мора предузимати активне мере и циљу исправљања повреда која су наступила немарним односом државе и њених институција. Право на живот не подразумева да њени органи самовољно лишавају људе живота, јер је држава та која мора да предузима низ мера да би свим људима омогућила да могу да уживају у гарантованим људским правима и слободама. Приликом стварања услова за уживања људских права држава мора да створи и услове за културу људских права. То подразумева понашање сваког појединца које треба да буде толерантно према свима у друштву, у циљу остваривања пуне сарадње и слободе личности без презира и мржње према другим људима. Моралне вредности су и те како важне у самом настанку људских права. Оне су историјски обележене и без њиховог разумевања не можемо на правилан начин да схватимо сам појам људских права. Ове вредности подразумевају константност у протоку времена, али то не значи да оне нису променљиве категорије, и да, ако су важиле у једном времену сигурно ће важити и у другом времену. Веома је важно природно право које је дато сваком човеку и које је садржано у самој структури људског постојања. Без постављања одређених сублимата и остварења основних услова нема напретка у развоју личности сваког човека. Моралност извире из психичког доживљаја и схватања природе људског друштва. Наслеђеност моралних компонената се показује у току целовитог развоја личности. Највећа вредност код човека је морално добро који достиже сам врх уживања и задовољства учињеним у животу. То унутрашње задовољство је осећај који се тешко може објаснити и дефинисати, а представља највеће достигнуће које сваког човека одваја у развоју личности. За људе који су достигли овај ниво нема препрека ни потешкоћа са којим не могу да се изборе у најразличитијим ситуацијама који намеће живот. У животу срећа је веома важна приликом постављања и остваривања циљева од стране људи који живе у заједници. Огроман значај ове теме повезан је са два највећа проблема нашег времена, а то су демократија и мир. Признавање и заштита људских права у основи су у доношењу демократског Устава, који би једнако третирао све грађане без обзира на расу, пол, и верску припадност свих грађана у држави. Мир је најважнији услов за заштиту људских права у појединим државама као и у међународном систему. Идеал вечног мира може се достићи једино прогресивном демократизацијом међународног система и да се та демократизација не може одвојити од постепене и ефективније заштите људских права изнад нивоа поједи-

начних држава. Без признатих и ефективно заштићених људских права нема демократије, без демократије нема минималних услова за мирно решавање сукоба које избијају између појединаца, група и држава. Увек је актуелан политички однос који представља комбинацију моћи и слободе. Што је већа моћ једног ова два елемента, мања је слобода другог и обрнуто. Борба за права је за противника имала прво верску, затим политичку и на крају економску моћ. На данашњем степену технолошког и индустријског развоја веома важну компоненту чине наука и знање. Она држава која има превласт у овим категоријама веома лако може да влада другим државама и људима. Са технолошким напретком постоји перманентна опасност која прети животу, слободи и безбедности свих људи. Са технолошким развојем појављују се нека „нова“ права као нпр. „право на живот у не загађеној средини“, од ког су кренули и еколошки покрети који су својим настанком уздрмали политички живот унутар многих држава. Право на приватност даје могућност властима да региструју све податке које се тичу живота једне особе и да тим чином успоставе и надзире све поступке, а да та особа уопште није свесна шта се заправо ради у циљу потпуног праћења и контроле сваке приватности. Високотехнолошки криминал се испољава најчешће кроз крађу идентитета посебно по друштвеним мрежама где је могућност злоупотребе највећа. Преображај света који доживљавамо последњих година због кризе владајућих система, изазивају у мени осећај убрзавања времена и стварање утиска да се налазимо пред светском катастрофом. Док год се код људи јавља тај идеал људских права можемо да се надамо бољем сутра и да планирамо и стварамо бољу будућност. Сигурно је да боља будућност неће брзо доћи, али постоји нада и веровање да људи који управљају светом схвате значај владавине људских права, и уколико разум буде управљао светом за све људе ће постојати светла будућност, и то пре свега уколико постоји добра воља међу свим људима. Тежња људског рода је увек ка бољем, мада у данашњем времену може да остане без правог одговора. Ако не постоји минимум вере у победу, битка ће бити унапред изгубљена. Само са вером у поштовању људских права и толеранције код сваког човека као припадника групе, заједнице, државе можемо у овој бици изаћи као победник и успоставити један савршени систем заштите свих људи без обзира на расу, пол и националну припадност.

Литература

- [1] Аристотел., *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1970.
- [2] Бери. Н., *Увод у модерну политичку теорију*, Београд, 2007.
- [3] Бургентал. Т., *Међународна људска права у сажетом облику*, Београд, COLPI – Институт за уставну и законодавну политику Београдски центар за људска права, 1997.
- [4] Бобио. Н., *Доба права*, Дванаест есеја о људским правима, Службени гласник, 2008.
- [5] Vidal. M., *L'etica cristiana*, Edizioni Borla, Roma, 1992.
- [6] Димитријевић. В., Пауновић, М., Ђерић, В., *Људска права*, уџбеник, Београдски центар за људска права, Београд, 1997.
- [7] Deborah. R.L., *Ethics in practice*, Oxford University press, Oxford, 2000.
- [8] Ипњатијев. М., *Људска права као политика и идолопоклонство*, Београд, 2006.
- [9] Kamps, Viktorija., *Јавне врлине*, ИП Филип Вишњић, 2007.
- [10] Ласк. Е., *Филозофија права и краћи списи*, Београд, 2005.
- [11] Канторовић. Х., *Борба за правну науку*, Београд, 2006.

- [12] Колер. П., *Право, морал и врлина*, Анали Правног факултета у Београду, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, бр. 2, 2005.
- [13] Келзен. Х., *Чиста теорија права*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2000.
- [14] Келзен. Х., *Општа теорија права и државе*, Архива за правне и друштвене науке, Београд, 1951.
- [15] Мабот. Д. Ј., *Увод у етику*, Нолит, Београд, 1981.
- [16] Марковић. М., *Етика и политика*, БИГЗ, Београд, 1994.
- [17] Обрадовић. К., *Почетница за људска права*, Београдски центар за људска права, Београд, 1997.
- [18] Павићевић. В., *Основи етике*, БИГЗ, Београд, 1974.
- [19] Павићевић. В., *Однос врједности и стварности у немачкој идеалистичкој аксиологији*, Култура, Београд, 1958.
- [20] Раз. Џ., *Етика у јавном домену*, ЦИД, Подгорица, 2005.
- [21] Radbruch. G., *Филозофија права*, Нолит, Београд, 1973.
- [22] Рудић. М., *Људска права – приручник за наставнике*, Београдски центар за људска права, Београд, 2001.
- [23] Сартори. Ђ., *Демократија шта је то?*, Подгорица, 2001.
- [24] Сингер. П., *Увод у етику*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2004.
- [25] Сингер. П., *Практична етика*, СИГНАТУРЕ, Београд, 2000.
- [26] Трајковић. М., *Морални релативизам у англо-америчкој јуриспруденцији*, Зборник радова Правног факултета у Нишу, Ниш, 2007.
- [27] Трајковић. М., *Моралност правног система као основа савремене правне државе*, Правни живот, бр. 12, Београд, 2007.
- [28] Трајковић. М., *Морал у беспућу политике*, Зборник радова Правног факултета у Новом Саду, бр. 2, Нови Сад, 2010.
- [29] Фулер. Л., *Моралност права*, Правни факултет Универзитета у Београду, Београд, 2001.
- [30] Флајнер. Т., *Људска права и људско достојанство*, Гутенбергова галаксија, 1996.
- [31] Животић. М., *Аксиологија*, Загреб, 1986.
- [32] Зборник радова-остваривање економских и социјалних права, Београдски центар за људска права, Београд, 1999.
- [33] Hardie.W.F.R., *Aristotel's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- [34] Sheler. M., *Положај човјека у козмосу*, Човјек и повијест, Веселин Маслеша – Светлост, Сарајево, 1987.
- [35] Димитријевић Војин, *Неизвесност људских права на путу од самовлашћа ка демократији*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 1993.
- [36] Врачар Стеван, *Структуралност филозофије права*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 1995.
- [37] Кауфман Артур, *Право и разумевање права*, Гутенбергова галаксија, Ваљевска штампарија, 1998.
- [38] Кожев Александар, *Нацрт за једну феноменологију права*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 2012.
- [39] Илија Никезић, *Етика ратовања*, НИЦ Војска, 2004.
- [40] P. Kolisten „Живот и дело Александра Македонског“ Нови Сад, 1980.
- [41] Милан Кангрга, *Етика или револуција*, Нолит, 1983.

- [42] Милан Кангрга, *Етика или слобода – увод у постављање етичког проблема*, Напријед, Загреб, 1946.
- [43] Радомир Лукић, *Систем филозофије права*, БИГЗ, 1995.
- [44] Војин Димитријевић, *Међународно право људских права*, Београдски центар за људска права, Београд, 2007.
- [45] Mark Amstutz, *Међународна етика*, Службени гласник, превео Растко Јовановић, Београд, 2008.
- [46] Аристотел., *Метафизика*, Култура, Београд, 1971.
- [47] Баковљев. М., *Основи педагогије*, Сомбор, Учитељски факултет, 1998.
- [48] Бабић. Ј., *Морал и наше време*, Службени гласник, Београд, 2005.
- [49] Будон. Р., *Иморализам*, ЦИД, Подгорица, 2007.
- [50] Бранковић. Д., Илић, М. *Основи педагогије*, друго, допунско издање, Бања Лука, Comesgrafika, 2003.
- [51] Viergental., The Effect of the European Convention on Human Rights on the Internal Law of Member States, Int'l; Comp. L.Q. Supp.Publ. No. 11, 79, 94 ,1965.
- [52] Weale. A., „*Toleration, individual differences, and respect for persons*”, u Dzon Horton i Sjuzan Mendus (or. John Horton, Susan Mendus), „*Aspects of Toleration*”, izdanje Methuen, London, 1985.
- [53] Drzemczewski. A., The European Human Right Convention in Domestic Law: A Comparative Study 226, 1983.
- [54] Explanatory Reports on the Second to Fifth Protocols to the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Doc. H(171) 11, на 3-18 (1971); Robertson; Merrills, supra, на 315.
- [55] Jodl F., *Istorija etike*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1975.
- [56] Кант, Е., *Критика чистог ума*, издање БИГЗ, Београд, 1932.
- [57] Кант, Е., *Критика практичног ума*, I издање Напријед, Загреб, II издање БИГЗ, Београд, 1974.
- [58] Кант, Е., *Метафизика чудоређа*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1967.
- [59] Круљ., Качапор., Кулић., *Педагогија*, Београд, Свет књиге, 2001.
- [60] Либерт. А., *Идеја моралног*, Досије, Београд, 2006.
- [61] Грандић. Р., *Основи педагогије*, приручник, Нови Сад, издање аутора, 2001.
- [62] Грандић. Р., *Увод у педагогију*, приручник, Нови Сад, издање аутора, 2004.
- [63] Пресуда од 27. марта 1962. године, случај Дебекер 5.УВ.321, 1962.
- [64] Пресуда од 23. јула 1968. године, случај који се односи на одређене аспекте закона и употребе језика у школству у Белгији, 5.УВ.833, 1968.
- [65] Пресуда од 18. новембра 1970. године, питање поступка, случајеви De Wilde, Ooms I Versyp, 12Publ. Eur. Court H.R. 6, 1971.
- [66] Sundberg., „The European Experience of Human Rights: The Precedent Value of the European Court's Decisions Law”, случај Мацдоналд на 25, 36-37.
- [67] Томсон. Д., Ф. *Политичка етика и јавна служба*, Службени гласник, Београд, 2007.
- [68] Трнавац. Н., Ђорђевић. Ј., *Педагогија*, Београд, Научна књига, 1992.
- [69] Hartmann. N., Walter Ethik, de Gryuter & Co, Berlin und Leipzig, 1935.
- [70] Шимлеша. П., Поткоњак. Н., *Педагошка енциклопедија*, редакција, том 1 и 2., Београд ZZUINS, 1989.
- [71] Шопенхауер. А., *Два основна проблема етике*, Светови, Нови Сад, 2003.