

УДК: 17:32
Примљено: 10. септембар 2010.
Прихваћено: 25. новембра 2010.
Оригинални научни рад

Српска политичка мисао
број 4/2010.
год. 17. vol. 30.
стр. 11-28.

Ђорђе Стојановић

*Факултет за европске правно-политичке
студије, Универзитет Сингидунум, Нови Сад*

ОДНОС ЕТИКЕ И ПОЛИТИКЕ: ОД РЕАЛИСТИЧКОГ КА ПОСТ-СТРУКТУРАЛИСТИЧКОМ ПРИСТУПУ ПРОБЛЕМУ

Сажетак

Полазећи од посебне важности и сталног пропитивања односа између етике и политике, овај рад покушава да сагледа проблем преко трипартитне поставке (етика-моралност-политика) Пола Рикера (Paul Ricoeur). Његов приступ се упоређује са концептом Макса Вебера (Max Weber), који је базиран на разликовању између етике убеђења (апсолутне етике) и етике одговорности (критичке политичке етике), то јест на разликовању између етичког интегритета уверења и ангажмана и етичког интегритета акције и последица. Рикерово концептуално решење полази од тога да политика припада моралности, а да етика обезбеђује начин за критиковање моралности. Главна идеја је да се радикалне политичке промене на нивоу пласмана нових вредности могу очекивати из подручја које је ван сфере моралности и политике, из подручја етике екстравагантном.

Кључне речи: етика, моралност, политика, реализам, пост-структурализам, Пол Рикер (Paul Ricoeur), Макс Вебер (Max Weber).

УВОД

Питања повезана са одређењем праведности и праведног друштва, политичких и моралних врлина, моралног чина и последица које производи (најилустративније манифестованог синдро-

мом „прљавих руку“), моралних убеђења и политичког ангажмана, то јест сепаратног или обухватајућег односа етике и политике, су одувек манифестовала најинтригантније недоумице повезане са функционисањем и одређењем човека и људске заједнице *in genere*. Главни садржај запитаности је заправо: На којим и каквим етичким постаментима почива наша политичка стварност? У том контексту, један од могућих начина за сагледавање односа етике и политике представља и пропитивање инверзије бинарне или дихотомне концептуализације односа (етика-политика) са тријадном поставком Пола Рикера (Paul Ricoeur), за коју се може констатовати да представља прелаз од реалистичког ка поструктуралистичком апсолвирању, овога, мање или више, константно присутног проблема (нагласимо, имплицираног како у концептуализацији Макса Вебера (Max Weber), као егземпларног примера реалистичког приступа овој релацији, тако и у пост-структурализму). У том смислу, „рикеровска констелација“, одређена као трипартитна формула: етика-моралност (или правда)-политика, је далеко пријемчљивији начин за разумевање политичког деловања.

Као што ће касније бити показано, „рикеровска етика“ хришћанске љубави је далеко компатибилнија са реалистичком „перцепцијом“ недоумица повезаних са статусом моћи у сфери политике него што је то превише „удаљено“ пост-структуралистичко расправљање о „етици етике“. Оваква констатација је заправо могућа зато што реализам у својој класичној варијанти, схватање политике као борбе за моћ у оквиру које се етички може оправдати употреба силе зарад прокламованих вредности (макар у варијанти „мањег зла“), дели са пост-структурализмом, поред перманентне пост-структуралистичке критике (најеклатантније манифестоване у пост-структуралистичкој теорији међународних односа) употребе и оправдавања силе, те значајне идејне дискрепанце у тумачењу „реалности“, неколико заједничких места: (1) оба приступа гравитирају ка томе да у сам центар друштвених односа позиционирају појам моћи; (2) оба приступа признају политичку употребу моћи; (3) оба приступа деле етичке аспирације по питању ограничавања „ортодоксне“ силе; (4) оба приступа су критикована због свога иморализма или аморализма.

ОД ЕТИКЕ УБЕЂЕЊА И ЕТИКЕ ОДГОВОРНОСТИ КА ЕТИЦИ ЕКСТРАВАГАНТНОГ

Напоменимо, пре свега, да се код Вебера промишљање релације чињенице-вредности третира из субјективистичке перспек-

тиве. Наиме, ми се можемо сложити око чињеница, али по питању њихове евалуације можемо бити потпуно „антагонизовани“. То би значило да се неслагање у вези (моралних) вредности не може решити на рационалан начин, јер оне зависе од индивидуалне (арбитрарне) воље, одлука или ставова: постоји јасна потреба диференцирања емпиријских чињеница од њихове практичне процене као задовољавајућих или незадовољавајућих. Ерго, задатак емпиријских наука се не може одрети као обезбеђивање норми и идеала који би диктирали практичне активности.¹⁾ То доводи до тога да, са једне стране, упутства која продукује воља по питању онога шта треба чинити (а шта не) могу бити разумљива само преко циљева које желимо да остваримо путем нашег делања, док са друге стране, те инструкције су преломљене кроз субјективно-вољну „призму“, па се као такве не могу одредити као универзални оквир за дужности и обавезе.²⁾ Ово не значи да су вредносне процене недоступне за било какав облик научне критике. Наука може да помогне када је у питању селекција средстава за реализацију одређених циљева, одређивање цене за њихово остваривање, освешћивање историјског контекста и смисла изабраних вредности, те формалне логичке анализе историјски датих вредносних процена и идеја, као и пропитивања њиховог садржаја и конзистентности.³⁾ Горе изнетом се разликује, рецимо, од поставке Давида Хјума (David Hume) где моралним ставови могу имати одређену когнитивну вредност у смеру истине уколико се испуне одређени услови: (1) онај који процењује не сме бити заинтересована страна; (2) потребно ја да размотри све битне чињенице; и (3) треба да избегне расправу која би се фундирала на лингвистичком третману значења речи.⁴⁾

Вебер своју расправу о етичким димензијама политике, планирану у предавању „Политика као вокација“, одржаним пред, делимично пацифистичким а делимично и револуционарним, минхенским Савезом слободних студената на самом крају I светског рата, започиње констатацијом да је сваки политичар (или онај који то намерава да постане) мотивисан страшћу према одређеној „ствари“ („идеји“, циљу или идеалу). Пре тога, он напомиње да је за сваког правог политичара важна страст, али не она стерилна. „дилетанска“ или „аматерска“ страст, тако карактеристична за срп-

1) Weber, M. *The Methodology of the Social Science*. The Free Press, New York, 1949, стр. 52.

2) Spegele, R. D. *Political realism in international theory*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, стр. 197.

3) Weber, M. *The Methodology of the Social Science*. op. cit., стр. 52-53.

4) Spegele, R. D. *Political realism in international theory*. op. cit., стр. 195.

ску политичку сцену, која је више „формална и козметичка“, већ страст која имплицира одговорност, то јест укључује како отклон према објективном стању ствари тако и отклон, анулирањем сујете, према самом себи (то јест спречавање метаморфозе тежње ка моћи у егоистичну необјективност са потенцијално несавесним последицама).⁵⁾ Идентификовање „ствари“ („идеје“, циља или идеала) којој политичар служи зарад моћи, представљаће ствар вере: „Он може да служи националним или човечанским, социјалним, етичким или културним циљевима, може да буде понесен чврстом вером у напредак - било у ком смислу речи - или може хладно да одбије ову врсту вере, може да тврди за себе да служи некој идеји, или да принципијелно одбије ту претензију и да хоће да служи спољашњим циљевима свакодневног живота - али увек мора да постоји нека вера“.⁶⁾

Ослањајући се на горе изнето, Вебер разликује етику убеђења од етике одговорности, акцентирајући да је „попут неког понора дубока разлика која дели деловање изведено у складу са максимумом етике убеђења - религиозно формулисано: хришћанин поступа исправно, а успех који постиже долази од Бога - и оно са максимумом етике одговорности: то да човек за (предвидиве) последице свога деловања мора сам да одговара“.⁷⁾ Ово је место где може настати одређена врста забуне. Наиме, Вебер је усредсређен на разматрање етичких недоумица политичких актера који су посвећени неком циљу, на одговорност за његову реализацију и однос лоших средстава према добрим циљевима. Код етике убеђења евалуација исправности етичког чињења није повезана са консеквенцама. Међутим, постоји сигнификантна разлика у оцењивању моралних активности у смислу да ли омогућавају или не омогућавају да „задати“ циљ успе или не успе и њихове оцене преко потенцијално лоших последица које продукују. Исто тако, етика одговорности за предвидиве „учинке“ нечијег ангажмана овога ранга може значити како одговорност за досезање одређених циљева са свим расположивим средствима, тако и одговорност за неадекватне учинке актерових ангажмана (Веберов пример немачких револуционатних социјалиста: слична идеолошка стајалишта оправдавају и одбацују продужетак Првог светског рата).⁸⁾

5) Вебер, М. „Политика као вокација.“ у Глигоров, В. (ур.) *Критика колективизма- либерална мисао о социјализму*. Филип Вишњић, Београд, 1988, стр. 86.

6) Ibid., стр. 87.

7) Ibid., стр. 90.

8) Ibid., стр. 91.

Међутим, горње разликовање није само базирано на процењивању средстава и циљева, оно инкорпорира и опозицију између пацифистичке (акосмичке) етике љубави са начелом по коме се „злу се не супротставља силом“ (Проповед на гори) и „земаљске“ етике са начелом по коме се „злу треба супротставити силом, јер си иначе одговоран за његово ширење“.⁹⁾ Могло би се рећи да се Веберова тврдња о томе како је свако етички усмерено понашање вођено са једним од два јасно диференцирана и неусаглашава начела односи на два диференцирана критеријума лоцирана унутар свих форми ординарне (обичне) моралности. Оно што је важно за ординарну моралност није да ли људска бића поседују природни морални осећај, то јест да ли тај морални осећај представља културне вредности неког посебног друштва, већ угао непристрасног посматрача који суди ван перспективе самог актера. Све етичке акције, дакле, захтевају бирање између идеала и онога што се показује као реалност, између онога што „функционише у теорији“ и „онога што функционише у пракси“, онога што се манифестује као етичка намера и онога што се је етичка последица, између средстава и циљева, претеране савесности и успеха. Већина људи суди о поступцима других преко супротстављања намера актера и последица њиховог ангажмана. Тако, позитивна намера ће свакако бити проблематизована уколико дође до негативних последица: иако можемо опростити актеру уколико верујемо да је актер имао добре намере. Наравно, понекад добри резултати могу бити оправдање за лоше намере, као што и сам успех може бити процењен без обзира на средства и негативне последице, што директно иде у прилог тврдњи да морално деловање пре подразумева сложене и тешке изборе него једноставно аплицирање одређених начела.

Ослањајући се на Веберову констатацију да је „немогуће под исту капу стрпати етику убеђења и етику одговорности, или етичким декретом одредити: који циљ треба да оправдава које средство, уколико се то начело уопште прихвати“, ¹⁰⁾ неки аналитичари потенцирају диспаратност између ове две етике (означавајући их као апсолутну етику и критичку политичку етику).¹¹⁾ У том смислу, етика убеђења је „имуна“ на стварност, она је потпуно некомпатибилна са принципом да у политици, детерминисаној употребом силе као аутентичним средством, добро може продуковати зло, а зло добро, те не уважава етичку ирационалност света. Овакав третман

9) Ibid., стр. 89.

10) Ibid., стр. 92.

11) Roth, G. и Schluchter, W. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. University of California Press, Berkeley, 1979, стр. 88.

етике убеђења се може довести и у везу са Веберовим супротстављањем револуционарним идеологијама у послератној Немачкој и са идеологијом *in genere*. Међутим, постоје и мишљења која етику убеђења расправљају неидеолошки, као веровање у „генотипско“ (непросторно и невременско) добро одређених поступака, као прото-систем вредности и значења, који се манифестује интегритетом између уверења и, на њима заснованих, ангажмана.¹²⁾ Насупрот томе, етика одговорности се не заснива на неком апсолутном етичком начелу, на евалуативној основи неког објективно датог или интелигибилног принципа који резултује хијерархијом вредности и елиминисањем евентуалног непоклапања између намера и последица неког чина, оне не само да разматра етичку ирационалност света, већ и отвара простор за употребу силе у политици.

Етика одговорности, дакле, претпоставља измештање етичке целовитости намере и акције ка оној између акције и последица, на нешто што се може одредити као етички консеквенеционализам утемељен на логици матрице средство-циљ, што „неодољиво подсећа“ на утилитаризам. Међутим, Веберова поставка етике је некомпатибилна са утилитаристичким панданом понајпре због два момента: (1) утилитарна етика претпоставља фундаменталистички систем људске психологије по којој је смисао људских активности значајно редукована; и (2) утилитарни фундаментализам проистиче из хедонистичког схватања људске природе (консеквенце се процењују на основу пропорције уживања-бол или корист-ште-та, на страну уживања или користи).¹³⁾ За Вебера је карактеристично да се у своме разрешењу евалуације прихватљивости одређених последица ослања на дијалектичку коегзистенцију убеђења и одговорности, то јест да се убеђење (вера), оно које у себе укључује раније елабориране отклоне (дистанце), претвара у стално присутну константу. Наравно, то модерно убеђење није идентично са апсолутним убеђењем, са нечим што долази споља, што је наметнуто индивидууму, оно нема у себи елементе телеолошке метафизике, већ тај сопствени избор, оптерећен не само „конгломератом“ вредности него и заостреном селекцијом међу вредносним екстремима, мора бити перманентан да би неко постао личност и, тиме, могао да да смисао својим поступцима и постојању. Другим речима, због тога што је морална недоумица константно присутна одлика реалности, то је антифундаменталистички пројект, те због тога

12) Kim, S. *Max Weber's Politics of Civil Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, стр. 112-113.

13) *Ibid.*, стр. 114-115.

што је морално сопство третирано више у смислу интегритета а мање у смислу користи, то је и неутилитаристички пројект.¹⁴⁾

Вебер је, дакле веровао како је политика различита од осталих врста делатности зато што инкорпорира употребу средстава која се базирају на сили. То је, наравно, опште место, али је толико индикативно за Веберов опус и за тему овога рада да га увек ваља изнова поновити. По њему, у коначној анализи, Вебер није априорно одбацивао пропитивање и другојачијих концептуалних решења на линији друштвено сензибилизоване политике, целокупан ангажман државе на нивоу унутрашњих и спољних политичких функција је диктиран прагматизмом „државног разлога“, потпуно је неспорно да свака политичка асоцијација мора да истакне огољену силу у сучељавању како са спољним тако и са унутрашњим непријатељима (држава је асоцијација која се једино може дефинисати преко монопола на легитимну употребу силе).¹⁵⁾ У супротности са Проповеди на гори и начелом „Злу се не треба супротставити силом“, стоји државни принцип по коме тријумф исправног (праведног) мора бити потпомогнут силом, иначе ће држава бити одговорна за неправду, где ствари нису постављене на овакав начин, нема ни државе већ фунгира пацифистички „анархизам“ (употреба силе или претње силом мултипликује употребу силе, док успех прибегавању сили или претњи силом зависи од односа моћи а не од етичког права, чак и онда када се верује да је могуће поставити објективне критеријуме за такво право).¹⁶⁾

Пол Рикер (Paul Ricoeur) се надовезује на Вебера сматрајући да филозофско промишљање политичке моћи пре свега значи идентификовање прото-облика ирационалности традиционалног ауторитета у развијеним облицима рационалности (оним који су повезани са уставом као местом за минимализовање или елиминисање опресивног), што намеће сталну будност по питању појављивања насилног, које је кодирано у самој структури политичког.¹⁷⁾ Рикер држи да се, пре позиционирања према етици, политика мора дефинисати преко свога односа са економском и друштвеном области. Економијом управља логика прорачунатости и ефикасности, она постаје „изражено“ аутономна са развојем светског тржишта, што доводи до тога да потенцијално универзални друштвено-еко-

14) Ibid., стр. 117.

15) Weber, M. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford University Press, New York, 1946, стр. 334.

16) Loc. cit.

17) Ricoeur, P *Critique and Conviction: Conversation with Francois Azouvi and Marc de Launay*. Columbia University Press, New York, 1998, стр. 98.

номски поредак представља кључ за разумевање модерне државе.¹⁸⁾ Политичка и економска сфера функционишу на заједничкој „платформи“ у смеру рационалне организације економског живота, што никако не значи да постоји њихова амалгамација. Штавише, оваква позиција одбацује могућност идентификовања економског и политичког либерализма, то јест одбацује као погрешну марксистичку редукцију политичког на економско, која се јавља као последица пренебрегавања проблема повезаних са политичком моћи. Модерни човек се заправо налази разапет између техно-капиталистичког поретка и оног који се тиче заједничке културе и политичког живота.¹⁹⁾ На тој линији, политичка област је одређена преко тежишне важности државе у функционисању одређене историјске заједнице, државе која је неодвојива од партикуларних обичаја, норми и пракси који конституишу наратив и симболички идентитет заједнице.

Надаље, Рикер одређује политичко као државни идеал, идеална држава организује заједницу, мења себичне појединце у моралне грађане, креира историју, понаша се у складу за начелима владавине права и обезбеђује стање у коме су сви признати као једнаки и слободни, права природа политичких веза је виртуелна, идеја друштвеног уговора почива на консензусу, она није историјски догађај већ је лоцирана у рефлексивности, политичке везе располажу са „реалитетом идеалитета“.²⁰⁾ Полазећи, дакле, од таквих становишта, један део онога што Рикер означава као политички парадокс представља чињеницу да идеал формира оно што је реалност државе. Ерго, оснивачки мит је деривираан из актуелности, „садашње реалности“, јер се политички легитимитет може посматрати само у ретроспективи, онда када је заједница већ оформљена (уједињена).²¹⁾ Други део политичког парадокса манифестован је „политичким злом“, чињеницом да постоји дистинкција између политичког и политике: док је политичко идеал или форма државе, политика подразумева употребу државне силе. Померањем од политичког ка политици, креће се од приказања ка догађају, од суверенитета ка суверену, од државе ка власти, од историјског разлога ка разлогу моћи.²²⁾ Следећи Веберову дефиницију политике, по

18) Kaplan, D. M. *Ricoeur's critical theory*. State University of New York Press, Albany, 2003, стр. 126.

19) *Ibid.*, стр. 127.

20) Ricoeur, P. „The Political Paradox“, у Connolly, W. E. (ed.) *Legitimacy and the State*. New York University Press, New York, 1984, стр. 253-254.

21) *Ibid.*, стр. 252, 254.

22) *Ibid.*, стр. 256-257.

којој политика значи „тежњу ка учествовању у моћи или ка утицају на расподелу моћи било између држава или између група људи у држави којој живе“,²³⁾ Рикер политику одређује као „збир активности које за свој циљ имају упражњавање моћи, њено освајање и очување, она обухвата сваку активност чији циљ или ефект утиче на поделу моћи“.²⁴⁾

Рикерова поставка се може интерпретирати на начин да политичко, изједначено са етичким, и политика не представљају две области већ једно јединствено подручје, у оквиру кога се њихово разликовање може означити као диференцирање између идеала и стварности. Консеквентно, проблем политичког парадокса се може схватити као одбрана формулисаних идеала на нивоу политике. Рикер говори о томе како је политика код Вебера довела до бифуркације етике на две засебне сфере: моралност убеђења, као онога што се преферира, и моралност одговорности, као онога што се може остварити (онога што је могуће) у оквиру одређеног историјског контекста (са умереном употребом силе).²⁵⁾ Највећи задатак са којим се сусрећу политичари није чување властите невиности, већ ограничавање властите „склоности“ ка грешкама (кривици), што се намеће као носећа, али не једина, функција етике убеђења. Етика убеђења, манифестована са Проповеди на гори („Злу се не супротставља силом.“), се, дакле, нужно конфронтира са етиком одговорности („Злу треба да се супротстави силом.“).²⁶⁾ За хришћане важи удвојена политичка дужност: са једне стране, ради се о унапређивању политичких институција кроз повећање рационалности, док, са друге стране, постоји обазривост због могуће злоупотреби силе инхерентне држави.²⁷⁾ Међутим, овоме се додаје и чињеница да чак и у идеалној држави, оној која је ослобођена злоупотребе моћи, постоји њена лимитирана употреба у смислу кажњавања које је повезано са правдом, што се коси са етиком љубави као потком хришћанства.²⁸⁾ Димензија љубави је продуквала још једну дихотомну ситуацију чији је један пол политичка сфера: потребе да се у екстремним условима по државу човек определи између одбране државе, те се тако стави у позицију извршиоца ратног убијања, или

23) Вебер, М. „Политика као вокација“, оп. cit., стр. 56.

24) Ricoeur, P. „The Political Paradox“, оп. cit., стр. 256-257.

25) Ricoeur, P. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Northwestern University Press, Evanston, 1991, стр. 336-337.

26) Вебер, М. „Политика као вокација“, оп. cit., стр. 89.

27) Ricoeur, P. *Political and Social Essays*. Ohio University Press, Athens, 1974, стр. 210.

28) Ricoeur, P. *History and Truth*. Northwestern University Press, Evanston, 1965, стр. 234, 237.

да одбије њену одбрану и стави се у позицију издајника.²⁹⁾ Ово директно сугерише дуалност политичког ауторитета и правде и хришћанске етике љубави, која се често перципира и као дистинкција између политике и етике.

По Рикеру, правда се разликује од одмазде у најмање два момента, она није пука инверзија неправде: (1) треба променити принцип реторзије на начин да казна мора бити блажа од самог преступа (из овога угла, начело „око за око, зуб за зуб“ је одмазда а не правда; (2) правда нужно захтева интервенцију треће стране (судски систем), која је еквидистантни медијатор између починиоца преступа и жртве (код одмазде постоји јасна тежња ка томе да неко узме правду „у властите руке“ по цену даљег продужетака репресивног и патње).³⁰⁾ Осим тога, слично као и код Вебера, Рикерова теорија правде се не поклапа са базичним начелом утилитаристичке филозофије: највеће добро за највећи број људи, то јест са потребом да се сваки појединац мора жртвовати за добро целине, што значи да величина жртве зависи од удаљености од средње тачке. Због тога, највише се жртвују они који су лоцирани на различитим половима: док имућни (не само у економском смислу већ и у правима, слободама итд.) могу поднети и велике жртве, то не важи за оне на супротном полу, који се могу наћи у ситуацији да уопште не располажу са добрима. Таква концептуална поставка имплицира да су најслабији чланови друштва жртвовани за највеће добро. Рикерова позитивна теорија правде се базира на супротстављању „златног правила“ („Како хоћете да вама чине људи, чините и ви њима тако.“)³¹⁾ и „нове заповести“ („Љуби ближњег свога као самог себе.“)³²⁾ Док евидентни реципроцитет исказан „златним правилом“ имплицира једнакост заинтересованих странака, догле се „нова заповест“ базира на логици племенитости - давање не подразумева еквивалентност узвраћања, оно је увек веће него што други заслужује. У том смислу, „нова заповест“ манифестује коригујући фактор за могуће интерпретативно извртање „златног правила“, по коме би неко нешто чинио за некога само зато што је нешто учињено за њега. Идеја је да су правда и љубав међусобно зависне, да правда без љубави и није права правда, то јест да се љубав према ближњем као према самом себи може изразити преко праведних друштвених институција.

29) Ibid., стр. 246.

30) Ricoeur, P. *The Just*. The University of Chicago Press, Chicago, 1995, стр. XI

31) Библија, Нови завет, Јеванђеље по Луки, Добра Вест, Нови Сад, 1989, 6:31, стр. 44.

32) Библија, Нови завет, Јеванђеље по Матеју, Добра Вест, Нови Сад, 1989, 22:39, стр. 17.

Бифуркација правде и љубави условила је Рикерово разликовање етике и моралности. Етика претходи моралности и закону (циљ има примат над нормом), она је уздизање доброг живота са другим и за друге (елемент брижности) у праведним институцијама, етика започиње са сопством (индивидуумом) и његовом слободом, те прописује поштовање слободе других из признавања других као нас самих.³³⁾ Моралност се може одредити као „филтрирање“ етике у смеру правила и дужности која се примењују на све, те зарад осигуравања њихове равномерне распоређености и реципрочности. Морал представља својеврстан петрификације и наметања дужности и права, вредност је доживљена као норма од стране бића које је подељено између објективизоване преференције и жеље као нечега што је најближе његовој субјективности: формула „требало би да“ се појављује као нешто што нисам ја.³⁴⁾ Рецимо на крају да Рикер уводи још једну етичку димензију, произашлу на етици Јеванђеља („окрени други образ“, „први ће бити последњи“, итд.), коју означава као етику несвакидашњег (екстравагантног), она никада неће бити широко распрострањена и институционализована преко морала и закона, а њена сврха је, пласманом нових могућности, прекидање устаљених навика и „подразумевајућих“ неправди моралности и праведности, то јест спречавање атрофије етике, моралности и закона.³⁵⁾ Може се, дакле, рећи да постоји тријадна структура етике: (1) ординарна етика - сачињена од примордијалне етике, њене институционализације у моралу и правди и од различитих политичких идеала (све то збирно је прихватљиво за већину људи, те постоји слагање о моралности инкорпорираних ствари) ; (2) ординарне етике у сфери политике - обухвата „дисторзију“ идеала у стварној власти и процену да ли се треба држати онога што је реално или подржати неку идеалистичку конструкцију; и (3) етике екстравагантног - пропитује ординарну поставку етике спречавајући тако да западне у стање самозадовољности. Надовезујући се на Макса Вебера, које је говорио да се „оно могуће не постиже ако се посвуда у свету не посеже за немогућим“,³⁶⁾ Рикерова позиција јасно сугерише да се корените политичке промене оријентисане ка промоцији радикално формулисаних вредности могу очекивати из простора који се налази ван сфере моралности и политике.

33) Ricoeur, P. *Oneself as Another*. University of Chicago Press, Chicago, 1992, стр. 172, 177.

34) Ricoeur, P. „The Problem of the Foundation of Moral Philosophy.“ *Philosophy Today*, 22(3-4), 1978, стр. 184.

35) Ibid., стр. 191-192.

36) Вебер, М. „Политика као вокација“, оп. cit., стр. 97.

По Рикеру, политичке институције, оријентисане ка добру и легалном, преносе и етичке циљеве (индивидуалне, интерперсоналне и друштвене аспекте правде) и моралне норме (простор где манифестују тачку пресека правде у уговорној теорији државе и закону). Оне укључују начела правде и једнакости како историјске заједнице из које су настале тако и правне државе која штити људска права. Консеквентно, политичке институције се могу разматрати из вертикалне, хијерархијске перспективе (односи се на легитимну употребу силе оних који владају над онима који се покоравају) и хоризонталне, коегзистенцијалне перспективе („заједничке моћи“ која произилази из жеље заједнице за добрим узајамним животом).³⁷⁾ Криптичност политичке моћи се, дакле, може повезати са противречним захтевима садржаним у политичким институцијама: политичка моћ се може третирати као облик самоуправе завистан од наше жеље да живимо заједно, али таква жеља значи одрицање од користи политичке моћи на нивоу гарантовања територијалне одређености, генерацијске атхезије и помирења традиција и политичких пројеката.³⁸⁾ Додајмо овоме да Рикер сматра како политичка активност није само једна од многих, јер кад и нисмо директно ангажовани на политичком плану, држава обухвата све сфере припадања, бити грађанином значи обухватати и бити обухваћен.³⁹⁾ Таква концептуална конјункција може резултовати стањем у оквиру кога наша политичка припадност (чланство) може бити нетранспарентна, може нам се учинити да политички аспекти нашег живота наизглед нису посебно важни. In summa, Рикер се слаже са Вебером да су све државе настале уз помоћ неког облика силе, а да политичке институције обележавају односи надмоћности, њихова *differentia specifica* у односу на остале институције је моћ са којом располажу. Иако је политичка моћ контролисана преко устава рационалним настојањем да се неутралише насилност оснивачког чина државе, он са друге стране омогућава ту архетипску ирационалност преко заштите државног ауторитета за доношења одлука и могућношћу легитимне употребе силе.

За Емануела Левинаса (Emmanuel Levinas), мислиоца на чију су се етичку поставку ослањали многи пост-структуралистички мислиоци, етика је ослобођена метафизичности и постављена на пиједестал прве филозофије. Насупрот, модерној филозофској етици која је утемељена на сопству, по Левинасу, примордијална рела-

37) Kaplan, D. M. *Ricoeur's critical theory*: op. cit., стр. 132-133.

38) Ricoeur, P *Critique and Conviction: Conversation with Francois Azouvi and Marc de Launay*: op. cit., стр. 99.

39) *Ibid.*, стр. 103.

ција није оријентисана ка себи или ка стварима, већ ка Другој: то је етички однос сталне одговорности за Другога. Међутим, таква етичка констелација не тежи ка апсорпцији Другога собом, она је заправо упућена на „перпетуирање“ те дистинкције, што се поклапа са пост-структуралистичким концептом да је властити идентитет директно повезан са разликовањем, квалитетом кога се не треба плашити и кога не треба елиминисати. То је стање у коме је Ја потпуно и бескрајно облигаторно Другом, етичка релација која претходи и надвисује егизам и „тиранију онтологије“, бити сопство значи бити отворен и одговоран Другој и за Другога.⁴⁰⁾ На тој линији се може критиковати „етатистичко“ схватање етике, етичку усмереност ка грађанима државе и отклон према странцима. Може се рећи да је у многим аспектима Левинасова етика слична хришћанској етици љубави, ало њену предност свакако представља алтруистичка димензија, то јест чињеница да није институционализована преко хришћанства. Етика претпоставља бинарни однос, однос између двоје људи, чим се појави (имперсонални) Трећи јавља се и потреба за правдом и политиком, којима је иманентна насилност. Постојање Трећег, дакле, сугерише: (1) да се сви налазимо у међусобном контакту, (2) да је властита одговорност према другима под утицајем онога како се други опходе једни према другима и шта чине другима или за друге, (3) да постојање Трећег све релације чини директним и посредованим; и (4) да постојање Трећег резултује ситуацијом у којој је властита одговорност ограничена, као што и генерише питање правде.⁴¹⁾ Један од захтева за праведан морални и политички систем је непристрасност, једнако уважавање истих и једнака заштита свима доступних права. Држава може бити базирана на законима, са судском власти и протекционистичка, али да би била праведна у Левинасовом смислу она мора бити изражена преко личне одговорности за све и свакога, то јест мора постојати вишак дужности у односу на права.⁴²⁾

Уважавајући горе речено, издвојмо и нека од несумњивих пост-структуралистичких достигнућа *in genere*: (1) откривање важности проблема и парадокса репрезентације за модерни политички живот; (2) постављање питања о видљивом и исказљивом, визији и језику; (3) отвореност теорије за битност и функционисање парадокса и нејасноћа у политичком животу; (4) проблема-

40) Hand, S. „Introduction“, у Levinas, E. *The Levinas Reader*. Basil Blackwell, Oxford, 1989, стр. 1, 4-5.

41) Morgan, M. L. *Discovering Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, стр. 454.

42) *Ibid.*, стр. 456.

тизација субјекта; (5) нови начини промишљања питања посредништва, моћи и отпора; (6) поновно промишљање политичких функција знања, сећања и историје; (7) нови приступ односу времена и простора, динамике и места, ограничења и прекорачења; (8) увођење специфичне интерпретације односа између делова и целине, локалног и тоталног, индивидуализације и друштвене институционализације; (9) демонстрацију релевантности и могућности озбиљног разматрања разноликих субалтерних исказа модерног политичког живота, удруженог са сталном усредсређеношћу на потешкоће, опасности и парадоксе карактеристичне за било који покушај теоретисања или залагања у смеру радукалне (непријатељске) другачијости; (10) отвореност за форсирање политике, у смислу њене недовољне садржаности у институционалним категоријама друштвеног; (11) отвореност за форсирање политике маригинализованих покрета, никада довољно обухваћене логиком државно-оријентисане политике; (12) истраживање зависности модерног вођења државе од праксе обуздавања отпора, доместикације или екстериторизације ексцеса, те стварања неког екслузивног простора субјективитета за који држава може тврдити да га представља; (13) интерпретацију праксе интернационалних организација и дипломатије, не као простора међудржавног деловања у односу на дешавања ван њихових граница, већ као начина глобалног позиционирања онога што се може одредити као спољна опасност, омогућавајући тако недириговану оркестрацију практично ефективних, узајамно признатљивих граница иза којих одређене активности могу бити искључене без довођења у питање претпостављене присутности националних заједница; (14) импликације конструката расе, етничког идентитета, пола, потреба, права и сл. у пракси државног управљања; (15) истраживање могућности реартикулације традиционалних конструката какви су заједница, плурализам, демократија, грађанство и сл.; (16) иновацију и елаборацију деконструктивистичке, интерпретативно-аналитичке и других метода које, упркос проблематизовању самог појма методологије, омогућавају ангажовано, строго и критички-освешћено пропитивање догађаја и активности наметнутих и превазиђених граница друштвене могућности; (17) демонстрацију могућности модалитета истраживања која су трансдисциплинарна у правом смислу речи и, која као таква, доводе у питање фокусираност на „чиста“ дисциплинарна истраживања.⁴³⁾

43) Ashley, R. „The achievements of post-structuralism“, у Smith, S., Booth K. и Zalewski, M. (ур.) *International theory: positivism and beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, стр. 245-246.

Као један од могућих праваца критиковања пост-структурализма можемо идентификовати концептуално третирање моћи као нечег стваралачког и, мање или више, свепрожимајућег, као нечега што може бити репресивно и негативно али и позитивно и креативно.⁴⁴⁾ Међутим, ако је моћ заиста таква, поставља се питање оправдања за пружање опирања истој на два нивоа. Као прво, ако су етичка начела на која се позива да би се оправдао отпор социјалне креације, са којом оправдавајућом снагом она заиста располажу? Ако је целокупна социјална пракса, заједно са објектом и основом критиковања, продукт односа моћи, на чему се заснива наша етичка позиција, то јест ако не можемо дати предност неком етичком начелу, шта може оправдати наш политички критицизам? Као друго, ако је моћ омнипрезентна, онда је сасвим логично за претпоставити да се моћ не може „пренебрегнути“ било каквом политичком интервенцијом. Ерго, исход отпора је заправо нови сет односа моћи, нова прерасподела њених ефеката, сталност односа моћи анулира сврховитост пост-структурализма схваћеног као политичка теорија. Тако, по Мишелу Фукоу (Michel Foucault), односи моћи не представљају нешто што је лоше по себи, нешто чега се мора ослободити, већ некеме треба обезбедити владавину права, технике управљања и етику, што ће омогућити да се игре моћи упражњавају са минимумом доминације.⁴⁵⁾

ЗАКЉУЧАК

По Рикеровој трипартитној шеми политика није одвојена од моралности већ је њоме обухваћена, она је тако постављена да представља својеврсну „операционализацију“ читавог спектра моралних дилема (повезаних са одређивањем или селекцијом између теорије и праксе, циља и средстава, намера и последица и сл.), које су прихватљиве за гро људи и чија моралност није спорна (подразумевају избалансирану дистрибуцију и обостраност), „операционализацију“ која укључује процену истрајавања на одређеном идеалу или приклањање одређеном реалистичком „миљеу“, а све то уз (минималну) употребу моћи или у вези моћи. Овоме односу се придодаје и етика екстравагантна, која мање функционира као неки етички коректив инхерентне неправедности моралности, чак и у њеној идеалном размештају, а више као стално пропитива-

44) Walzer, M. „The Politics of Michel Foucault“, у Hoy, D. C. (yp.) *Foucault: A Critical Reader*. Basil Blackwell, New York, 1986, стр. 55.

45) Foucault, M. „The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom“, у Bernauer, J. и Rasmussen, D. (ed.) *The Final Foucault*. MIT Press, Cambridge, 1988. стр. 18.

ње дате моралности, као њен анти-есенцијалистички етички „серум“, који истрајава у презентовању нових могућности и начина превазилажења подразумевајућих моралних норми, перспектива и неправди, а све у смеру реформулисања тренутних политичких стандарда. Наравно, све то преко сопства које није заробљено собом, већ је отворено Другом преко перманентног протока начела љубави (као нужног састојка праведности, материјализоване у праведном друштвеним институцијама). Рецимо на крају да демократија за Рикера представља пројект који инкорпорира мере које за циљ имају преваленцију рационалног над ирационалним, али на начин да хоризонталне везе манифестоване жељом за заједничким животом „доминирају“ над субординирајућим односом диктата и власти.

Djordje Stojanovic

**RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS
AND POLITICS: FROM REALISTIC TO
POST-STRUCTURALIST
APPROACH TO THE PROBLEM**

Summary

Starting from special importance and constant questioning of the relationship between ethics and politics, this paper attempts to analyze the problem through tripartite settings (ethics-morality-politics) of Paul Ricoeur. His approach is compared with the concept of Max Weber, which is based on the distinction between ethic of conviction (absolute ethics) and ethic of responsibility (critical political ethics), i. e. on the distinction between the ethical integrity of belief and engagement and ethical integrity of action and consequences. Ricoeur's conceptual solution is that politics belongs to morality, and that ethics provides a way to criticize the morality. The main idea is that the radical political changes at the level of placement of new values can be expected from an realm outside the sphere of morality and politics, a realm of extravagant ethics.

Key words: ethics, morality, politics, realism, pos-structuralism, Paul Ricoeur, Max Weber.

ЛИТЕРАТУРА

- Ashley, R. „The achievements of post-structuralism“, у Smith, S., Booth K. и Zalewski, M. (ed.) *International theory: positivism and beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, стр. 240-254.
- Вебер, М. „Политика као вокација“, у Глигоров, В. (ур.) *Критика колективизма- либерална мисо о социјализму*. Филип Вишњић, Београд, 1988.
- Foucault, M. „The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom“, у Bernauer, J. и Rasmussen, D. (ed.) *The Final Foucault*. MIT Press, Cambridge, 1988. стр. 1-21.
- Kaplan, D. M. *Ricoeur's critical theory*. State University of New York Press, Albany, 2003.
- Kim, S. *Max Weber's Politics of Civil Society*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Levinas, E. *The Levinas Reader*. Basil Blackwell, Oxford, 1989.
- Morgan, M. L. *Discovering Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Ricoeur, P. „The Political Paradox“, у Connolly, W. E. (ed.) *Legitimacy and the State*. New York University Press, New York, 1984, стр. 250-272.
- Ricoeur, P. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Northwestern University Press, Evanston, 1991.
- Ricoeur, P. *History and Truth*. Northwestern University Press, Evanston, 1965.
- Ricoeur, P. *Political and Social Essays*. Ohio University Press, Athens, 1974.
- Ricoeur, P. „The Problem of the Foundation of Moral Philosophy“, *Philosophy Today*, 22(3-4), 1978, стр. 175-192.
- Ricoeur, P. *Oneself as Another*. University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Ricoeur, P. *The Just*. The University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- Ricoeur, P. *Critique and Conviction: Conversation with Francois Azouvi and Marc de Launay*. Columbia University Press, New York, 1998.
- Roth, G. и Schluchter, W. *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. University of California Press, Berkeley, 1979.
- Spegele, R. D. *Political realism in international theory*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Walzer, M. „The Politics of Michel Foucault“, у Hoy, D. C. (ed.) *Foucault: A Critical Reader*. Basil Blackwell, New York, 1986, стр. 51-68.
- Weber, M. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford University Press, New York, 1946.
- Weber, M. *Weber: Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Weber, M. *The Methodology of the Social Science*. The Free Press, New York, 1949.

