

*Дејан Јовановић**

Факултет политичких наука, Универзитет у Београду

КОНЦЕПТ ДРУШТВЕНЕ ПРАВДЕ И НАГОН ЗА МОЋ

Сажетак

Предмет овог чланка је однос између *моћи* и *правде* у људском друштву, говорећи у ширем смислу. Уже посматрано, однос између, од човека неодвојивог, осећаја *инфериорности*, из којег се, услед спреге страха и потребе за већом безбедношћу тела, рађа нагон за моћ, који у већини случајева никада не бива задовољен. Циљ чланка је да покаже да постоји веза између недовољне количине акумулиране моћи која се увек мери у односу на нечију туђу моћ, са једне стране, и порекла потребе за друштвеном правдом, са друге стране. Теоријски оквири који су коришћени се односе, пре свега, на психологију човека Алфреда Адлера и теорију правде Џона Ролса, али и на теорије друштвеног уговора и реалполитичку теорију. У чланку смо дошли до закључака који се односе на потврду тезе да се одржавање концепта друштвене правде пре да објаснити кроз реалполитичку теоријску парадигму, него гледајући са позиција нормативно-онтолошке парадигме политике.

Кључне речи: страх, кинетика, инфериорност, безбедност, нагон за моћ, правда

УВОД

Проблем којем желимо истраживачки да приступимо је концепт *правде*. Правда као филозофска вредност, али и правда као практично-политички концепт постоји још од антике.

По свему судећи, претходи чак и политичкој заједници јер је могуће претпоставити покушаје да се правда као концепт

* Имејл-адреса: dejan.jovanovic@fpm.bg.ac.rs

успостави и у оикосу, а и пре тога, у првобитној заједници. На пример, код првих расподела добара, као што би била прва подела меса уловљеног јелена. И тада је врло вероватно онај који је ловио био тај који ће ловину донети и исећи на онолике комаде колико сам одреди. Потом је члановима своје заједнице делио различите комаде различитог квалитета, а по свом нахођењу, и арбитарној одлуци. Врло је вероватно да сви чланови заједнице нису добијали исти квалитет и исту величину порције, а онда је лако претпоставити да су се у зависности од тога осећали као да им је праведно учињено или пак неправедно.¹

Сасвим је сигурно да ако је било тако, да су захтеви за правду постојали још у то време, иако можда нису увек били исказивани. Много примера можемо пронаћи и у савременом свакодневном животу који сведоче да то нису облици примитивног размишљања. Да ли је праведно распоређена чинија са слаткишима свој деци у породици? Да ли купци у продавници праведно стоје у реду? Да ли се ред испред шалтера у пошти прескаче као праведан или неправедан поступак?

Из овога следи да је предмет нашег истраживања концепт *правде* у друштву. То је тако јер нам је било тешко пронаћи аргументе који би потврдили да бродоломник на пустом острву размишља о правди, осим уколико можда своју незавидну ситуацију види као неправду коју је послало неко више биће. Ако бисмо узели такве примере (за које сматрамо да би користили нашој основној хипотези), критичар овог текста би нам замерио да коментаришемо изузетак од уобичајеног, а без ваљаних доказа добијених кроз истраживање. Сходно предмету истраживања, наше главно истраживачко питање је: Шта је узрок потребе за правдом?

Из тога произилази наш основни циљ, а то је да установимо шта је то што је заједничко код свих људи који имају исти *осећај*. То је оно што видимо као једну од главних препрека у објашњењу основа потраге за правдом – баш ту чињеницу да се јавља код већине људи у различитим ситуацијама. Због тога је стално неухватљив одговор на питање да ли је то објективна вредност која постоји у виду неког колективног ума или је то субјективна ствар. Уколико

¹ Предавање Драгана Симеуновића студентима Факултета политичких наука.

је објективна, онда је ту проблем преношења са вишег нивоа постојања на практични. А ако је субјективна, како то да се јавља код већине људи (ако не и код свих)?

Наша хипотеза је да у основи идеје о правди, али и основи тог нагона код човека, стоји сложена веза између *осећаја страха и воље за моћ*.

Како бисмо покушали да објаснимо потребу за правдом из овог аспекта, кретаћемо се у оквирима више теорија, које ћемо покушати упоредо да анализирамо. Са једне стране, сама теза нас упућује на теорију правде Џона Ролса (*John Rawls*) као на референтну теорију. Са друге стране, неизбежно је да консултујемо и постулате реализма, имајући у виду да нам се основна теза заснива на категорији моћи. Са треће стране, пошто је наша тврдња заснована на природности порекла воље за моћ, где ћемо о тој вољи говорити као о *нагону за моћ*, а поготово што ћемо се бавити појмом страха, мораћемо више да се посветимо психологу Алфреду Адлеру него Макијавелију. Макијавелијев реализам ће нам послужити као основа за тумачење субјективног става личности о односу политике и личног интереса. То ће бити тако јер иако нам контекст јесте важан, важнији нам је субјективни доживљај особе о процесима и појавама које ствара поменути контекст. Спона коју ћемо покушати да направимо није арбитрарно наметнута са наше стране, већ је она објективно постојећа будући да се Џон Ролс бави моралном психологијом, те смо инспирацију за то пронашли читајући његово дело „Теорија правде”.

Покушаћемо да објаснимо различита тумачења човекове *потребе за правдом*. Да ли је та потреба природна и објективно својствена свим здраворазумским људима, или је она нешто друго. Покушаћемо да дамо алтернативни поглед на порекло потребе за правдом, те да је вежемо за појам субјективне илузије, али и политичке илузије када се говори о правди у политичком контексту. Природно и вештачко порекло се додатно може појаснити кроз тумачење политичке мисли аутора теорије друштвеног уговора о настанку државе. Ту, пре свега, мислимо на Хобса, Лока и Русоа.

Имајући у виду колосални обим дела Џона Ролса, наш циљ ће бити скроман. Дакле, не да покушамо да оспоримо било коју тезу јер то не би било могуће на једном табаку чак и када бисмо имали довољно снажне аргументе, већ да

преиспитамо нормативистичку парадигму у оквиру које Џон Ролс објашњава појаве. Та парадигма није класично нормативна, јер како смо приметили, Ролс уважава многе индикаторе политичког реалитета. Међутим, њихов однос тумачи као однос норми и добре воље људи да живе у уређеном друштву, које је високосвесно у социјалном смислу, а које притом не одустаје од тржишне привреде и капитализма.

Оно што ћемо покушати да преиспитамо је способност – прво Џона Ролса као аутора – да сагледа све индикаторе политичке реалности коју покушава да објасни. Поред тога, покушаћемо да, на неким местима, укажемо на лаковернији поглед на људску природу, па и на политичко понашање, које се готово арбитрарно оцењује као добронамерно и усмерено на опште добро. Неће нам бити намера да оспоримо тезе, већ да покушамо да допунимо објашњење, које ће често бити у виду оспоравања *начина* погледа на политичко понашање људи, као и на њихову мотивацију. Пре свега, кроз категорије *моћи* и *интереса* насупрот *здравом разуму* појединца (кроз који се претпоставља моралност тог појединца) као узрок деловања у друштву.

Да бисмо кроз овакав еклектички приступ успели да остваримо циљ бољег објашњења ових појава и на овај начин, потребна је одговарајућа структура текста. Сматрамо да је најкорисније да прво поглавље буде приказ психологије личности како је види Алфред Адлер, са прецизним издвајањем аргумената који ће нам користити касније у тексту. После тога, надовезали бисмо се кратким описом теорија друштвеног уговора, противуречностима у оквиру тих теорија, са нагласком на опис природног стања и државног/друштвеног стања. Пре свега ће нам бити важна *оријентација* и *мотивација* за делање појединца у оквиру природног стања у односу на државно стање. Уследиће кратак опис макијавелизма и нормативизма у политичкој теорији. После тога, направићемо темељнији приказ теорије правде Џона Ролса, са освртом на оне делове његове мисли који су важни за наш предмет анализе. Пре свега, на идеје о два принципа: о *првобитном положају* и о *моралној психологији*.

Када издвојимо потребне аргументе, покушаћемо да дамо одговор на своје истраживачко питање тако да можемо аргументовано да поткрепимо своју основну хипотезу.

АЛФРЕД АДЛЕР И НАГОН ЗА МОЋ

Алфред Адлер примећује да је „тежња ка моћи најјача потреба у човековом бићу” (Simeunović 2009, 105). Он заправо говори о „нагону за моћ” (Simeunović 2009, 105). „Нагон јачи чак и од сексуалног нагона јер представља компензацију свеprisутног осећања инфериорности у човеку” (Simeunović 2009, 105). Ничеова воља за моћ, рекли бисмо, произилази из тог нагона. Можемо рећи да нешто слично препознаје и Кант, истина посредно – „сама природа је позвала људе да сваки, према својим моћима, допринесе општем напретку” (према: Kindić 2016, 81).

Драган Симеуновић објашњава да је порекло осећаја инфериорности уско повезано са осећајем немоћи, али и са страхом (Simeunović 2009, 43). Страх је толико својствен човековој природи да се узроци могу пронаћи и у пренаталном периоду, што показују истраживања пренаталне психологије. Она говоре да човек осећа страх чак и пре сопственог рођења зависно од тога како мајка носи дете. Ту се могу пронаћи узроци фобија од висине или дубине. После рођења, положај младе човекове јединке је можда и најинфериорнији у односу на младунце других сисара. Апсолутна немоћ човекове бебе остаје дубоко урезана као немилосећање, пре свега у подсвести.² Тај осећај инфериорности и страха доводи до тога да се у периоду од прве до четврте године живота код детета јавља воља за моћ (Adler 1999, 5–25). И то као неопходна компензација дубоког осећаја *немоћи*.

Тај осећај немоћи се, како каже Адлер, пре свега темељи на могућности или немогућности кретања. Јер свако биће које има душу мора бити способно да се креће (Adler 1999, 5–25). „Човек се радо простире јер је простирање потврда његове слободе, и зато увек настоји да се простре не само докле сежу његови интереси и потребе, већ докле се простире његова глад за слободом и сигурношћу” (Simeunović 2018, 10).

Душа је везана за могућност кретања, што људска беба не може самостално да изведе доста дуго у поређењу са младунцима многих других сисара. Патња „душевног органа” произилази из постојања свести и истовремене немогућности кретања. Зато бебе имају продоран звук плача, који је заправо позив у помоћ родитељима.³

2 Предавање Драгана Симеуновића и Владете Јеротића постдипломским студентима у згради ректората БУ.

3 Теза из предавања Драгана Симеуновића студентима Факултета политичких наука.

Ићи по моћ, позајмити моћ – помоћ. Нема јаснијег доказа инфериорности. Већ ту можемо да, гледајући са стране, приметимо настанак концепта правде и неправде, али пре свега немоћи као неправде. – Зашто ја не могу, а моји родитељи могу?

Душевна свест, како је Адлер назива, подешена је пре свега за борбу (отуда у основи могућност кретања). За кинетичку одбрану и напад. Циљ и одбране и напада је преживљавање. Одржавање безбедности организма (Adler 1999, 5–25). Тек када је то обезбеђено (*безбедност, без беде*, на руском би било *без несреће/невоље*) организам се може бавити задовољавањем осталих потреба. Из овога бисмо, у контексту своје теме, могли да закључимо да је *преживљавање организма* једини морал, основна норма која оправдава стварање и кршење било које друге. То би онда даље значило да је задовољавање те примарне потребе могло бити доживљено као субјективна правда (*праведно је да преживим*) или неправда (*угрожен ми је организам*). Уколико је то тако, онда би било тешко одбранити концепт правде као објективно постојеће категорије (категорије која није субјективно везана за индивидуални доживљај света од стране јединке).

По Адлеру, дете при стварању прве безбедности неће престати. Из страха да ће тај осећај сигурности кратко трајати, добија потребу за стварањем новог стања што веће надмоћи кроз претерано гомилање моћи (Adler 1999, 5–25). Према Симеуновићу, пренаглашени нагон за моћ код одраслих може водити у екстремна понашања, а уз егзибиционизам, и ка израженој жељи за преузимање вођства у оквиру екстремних група (Simeunović 2009, 19). Што је надмоћ већа, то ће душа бити дуже спокојна. То је оно што бисмо подвукли као важан моменат: одсуство патње у смислу одсуства сталне бригае и страха ствара осећај задовољства и спокоја душе (Adler 1999, 5–25). На основу овога могли бисмо да изведемо тезу да ће свако дете присуство страха и недостатак сигурности осетити као неправду, а осећај надмоћи и увећане сигурности као правду која се остварује кроз безбедност тела.

Оно што је за наш преглед ове теме важно јесте да се, по Адлеру, услед ових односа моћи и немоћи деца формирају као личности оптимизма, са једне стране, и личности страха, са друге стране. Први ће израсти у човека психички јаког,

а други у човека плашљивог и психички слабог. Са једне стране ћемо имати и све особине које прате психички јаке: марљивост, срчаност, борбеност, а са друге стране човека песимисту, којег карактеришу оклевање, застрашеност и ограђеност (Adler 1999, 5–25). Оба профила личности теже да обезбеде душевни мир, али на различите начине. Овај други тип, страшљивији, такав је да ће „његов циљ бити далеко иза фронта живота, изван граница докучивога” (Adler 1999, 19). Овај цитат нам је пресудно важан за нашу тему. Бићемо толико смели да изведемо тезу да је управо ово узрок настанка нормативистичке парадигме. Како? – Увек је много више оних људи који су осујећени у својим потрагама за моћи, него оних што нису. Из тога онда произилази да ће већина људи спокој душе тражити „изван граница докучивога” како смо навели (јер немају довољно моћи која би их умирила). То није само узор настанка религије у социолошком смислу, него и свих осталих нормативних идеја, попут правде. Правда са неба, правда из космоса, кармичка правда, друштвена правда, материјална правда. Правда као идеја која је направљена како би нека виша сила, „иза фронта живота”, преуредила расподелу. Чегга? – Моћи. Моћи кретања, моћи прикупљања, моћи информација, моћи знања, кинетичке моћи, економске моћи. Ако сам осујећен, то ћу видети као неправду. Правду ћу видети као идеју која ће поново прерасподелити капацитет моћи који је већ приграбљен и у нечијем поседу. Прерасподела моћи би била праведна.

Ово значи да исту појаву различите парадигме објашњавају на другачији начин. У реализму то је слабост коју душа ублажава кроз утеху, а у нормативизму стремљење идеалу правде који је недокучив у реалном животу.

ФАНТАЗИЈА И ИЛУЗИЈА У ПОЛИТИЦИ

Овде нам је, иако нарушавамо коректну структуру текста, неопходно да уведемо појам *политичке илузије* и да га укратко објаснимо. Човеков однос са илузијом, тврдимо, уско је у вези са потребом за душевним спокојом, следствено томе, са ублажавањем или чак елиминацијом осећаја страха и немоћи. По Симеуновићу, основа сваке илузије је и у фантазији (Simeunović 2009, 64). А илузија у политици

се јавља као привид и као обмана. Илузија је „реалности непримерена пројекција или интерпретација прошлости, садашњости или будућности, која има снагу уверљивости објективних података” (Simeunović 2009, 64). Наводећи Хегелову „Естетику”, Симеуновић издваја следеће: „И привид и обмана су могући зато што је човек способан да ствари које нису стварне, представи себи као да су стварне. Отуда, да ли ће нам неки положај, неки однос, уопште ма која животна садржина, бити показана у самој спољашњој стварности или само путем њеног привида: то је за нашу душевност једно исто” (Simeunović 2009, 64). Симеуновић износи и тезу важну за нашу тему у контексту односа између природног и државног стања, па каже да илузија политике није била створена у „доба хероја”, већ после настанка државе (Simeunović 2013, 121). Он томе додаје можда и кључну реченицу, а која се у потпуности поклапа са оним што покушавамо да прикажемо у вези са Адлером. „Илузију изазива више бојазан од стварности него жеђ за њом” (Simeunović 2009, 64). И ту се враћамо на већину људи који су у судару са реалношћу тешког живота остали осујећених жеља и намера сазрели као они који правду траже као *идеју*. Илузија и фантазија као правда. Сви осећамо потребу за правдом јер сви имамо исту карактерну особину, која је настала као резултат сталног страха који нас прати још из пренаталног периода, док у исто време велика већина нас није у стању да оствари доста својих интереса из чега произилази осећај фрустрације. Ту онда долазимо до закључка да је „срећа (или *спокој душе*, прим. Д. Ј.) у блиској вези са одсуством разума схваћеног као *ratio*” (Simeunović 2009, 70). То онда даље значи да из непријатности да се реалистички приступи сагледавању проблема недостатка моћи, човек често прибегава нормативистичком сагледавању стварности јер то више умирује душевно стање.

У прилог томе можемо да искористимо пример дечје фантазије „када порастем”. Сада нешто не могу, немоћан сам, али ће доћи време када ћу моћи (бити моћнији). Илузија је заправо намењена садашњости, а у исто време је везана за моћ као надмоћ у будућности, а ефекат је олакшавање душевног стања. Лакше превазилажење или трпљење садашњег осујећења жеља или намера. То се дешава и код одраслих људи где се фантазијом уздиже изнад „нискости живота” (Adler 1999, 43–44). Како каже Адлер, „заједнички

живот људи праћен је непрекидним одмеравањем снага, при чему се јавља чежња за надмоћи и настојавање да се конкуренција победнички издржи. Отуда је разумљиво што су форме предвиђања, како их налазимо у дечјим фантазијама, редовно представе моћи” (Adler, 1999, 44).

Адлер тврди да је управо то тежња ка моћи зарад које се фантазија користи као осуда реалног живота. Сматрамо да и из овога произилази потреба за правдом. Правда је концепт који се чини могућим у стварности, те је због тога снага тог концепта већа у субјективном поимању реалности. Ја нећу одговорити на напад на себе или своје тело (из немоћи и страха), али ће зато напасника стићи рука правде. Правда ће осудити и вратити у првобитно стање, пре начињене штете. Што се више верује у то, то је тренутно душевно олакшање – веће.

Када говоримо о илузији, потребно је да нагласимо шта Адлер каже за халуцинацију. Наиме, он сматра да се халуцинације јављају у тешкоћама, као одбрамбени механизам душе. Халуцинација делује или као мелем, или као наркоза. Машта, фантазија и идеја – идеализам се представља као својеврсни седатив који је намењен или да човеку ублажи душевну патњу или да га покрене да ако може изађе из незавидне ситуације (Adler 1999, 41).

Сходно томе, могли бисмо да кажемо и да је идеја правде ту да би човека или утешила или га покренула на активност како би побољшао свој положај. Другим речима, или „стићи ће их правда” и „чека ме правда”, или „морам да се изборим за правду”. Уколико гледамо кроз призму реализма, оба стања су везана за вољу за моћ. Не бисмо ишли тако далеко да идеализам називамо халуцинацијом, али сматрамо да је то можда крајњи степен идеализације реалног света. Ако је халуцинација на последњем степену скале, онда би политички идеализам био на почетку те исте скале. Рекли бисмо да је исти узрок – *тешкоћа*.

Поред наведеног, подвлачимо важност Адлерове тезе да се из поменутог осећаја инфериорности рађају две потребе. Потреба за заједницом, али у исто време и воља за моћ (Adler 1999, 53).

Ми бисмо додали да су те потребе истородне, те да потреба за заједницом и удруживањем са другим људима, такође, јесте форма воље за моћи. Јер кроз удруживање,

појединац може (моћнији је) да оствари више својих интереса. Међутим, како Адлер примећује, они који се не припреме добро за живот одраслог човека и којима је превише зла нането, те због тога остану махом осујећени у својим животним стремљењима – они ће заједницу кривити за свој лош положај.

Они ће, заправо, осећати неправду. Неправду коју им наноси заједница која уместо да им омогући (*могу, моћан сам*) остварење интереса, у ствари производи негативне ефекте по њих.

ДРУШТВЕНИ УГОВОР

Имајући у виду да се Ролсова теорија правде у доброј мери ослања на теорије друштвеног уговора, па и на природност концепта правде, сматрамо да је неопходно да изложимо основне тезе како бисмо после могли лакше да изведемо закључке овог прегледа.

Хобс сматра да је циљ настајања државе произашао из потребе за преживљавањем и одржањем живота. Овде препознајемо опис мотивације појединца слично као код Адлера. Хобс тврди да човек тежи „избављењу из биједних увјета рата, који нужно слиједи из људских природних страсти, кад не постоји никаква видљива сила да их држи у страху и да их кроз страх од казне обавезе на узвршавање уговора и поштовање закона...” (Hobs 2004, 119).

Поново видимо страх као кључну категорију у обликовању мотивације код појединаца за било какво друштвено деловање. То не значи да Хобс сматра да сви природни закони упућују на рат – не. Међутим, ту остаје главни проблем то што је на слободној вољи појединца да ли (и када) жели да их се придржава. Ми бисмо додали да ту имамо својеврсну *затвореникову дилему* (чиме се и Ролс бави), те да у потрази за максималним личним интересом сваки појединац долази у субоптималан положај због истог избора свих других.

Хобс то стање описује по угледу на стање међународних односа његовог доба, у којем су све државе у сталном рату једне против других у сталној трци за прикупљањем што веће моћи, која ће им обезбедити надмоћни положај. То

стање надмоћи се види као једини начин да се задржи стање безбедности, како смо га описивали на почетку текста. Хобс сматра да су се управо тако понашали и људи првобитних заједница у преддржавном стању. Такав начин живота је значио постојање сталног страха за опстанак и безбедност тела, што изузетно погодује развоју нагона за моћ, који смо већ описали раније у тексту.

Џон Лок природно стање описује слично као и Хобс. Он користи пример међународних односа тог доба: „Пошто су сви принчеви и владари независних влада по целом свету у природном стању, очигледно је да свет никада није био нити ће икада бити без мноштва људи у таквом стању” (Lok 2002, 243). За разлику од Хобса, он природно стање не види као хаотично у тој мери, премда и он каже да је сваки човек судија себи и да сâм тумачи природне законе. Поново је слободна воља вододелница, као и код Хобса. Међутим, Лок сматра да није свако државно стање боље од природног – он сматра да је тиранија у држави гора од природног стања.

По Локу, циљ државе је заштита приватне својине. За њега је то главна разлика између природног стања и државног стања. Он владавину природних закона назива владавином анархије (Lok 2002, 282). Поред тога, занимљив нам је његов став да се држава распада онда када власт, мимо овлашћења власника, посегне за имовином својих поданика (Lok 2002, 348).

Сматрамо да оно што је код Хобса евидентно није далеко од истине ни у политичкој мисли Џона Лока. Природно стање није праведно (осим уколико правду не посматрамо као право јачег да уништи слабијег). Да јесте, не би било потребе за настајањем државе. Оно што нам је важно за основну тезу јесте и Локов став о приватној својини. На основу њега изводимо закључак да она држава која би хтела да заведе правду међу људима у смислу стварања једнакости то не може да уради без задирања у имовинска права. Иако се Џон Ролс врло темељно бави праведношћу прерасподеле (то ћемо обрадити касније у тексту), мишљења смо да остаје тешко позивати се на теорије друштвеног уговора, а заговарати природно порекло праведности и у исто време постојање праведног задирања у право приватне својине.

Жан Жак Русо своју мисао заснива на односима појединаца и питању ко има правна власт над тим појединцима.

Другим речима, поставља се питање легитимности власти. Он се слаже са тим да је право оног који је јачи некаква врста права, али природног права. Међутим, сматра да легитимна власт не произилази из природних закона, већ из споразума (Ruso 1993, 30). Желимо да подвучемо овај Русоов став у вези са природним стањем. Право јачег не може бити схваћено као универзална правда (опет, уколико право јачег не сматрамо праведним), те бива још теже одбранити тезу о природности правде као концепта. За њега је друштвени уговор „прави темељ друштва”.

Русо, као и Хобс и Лок, природно стање види као међусобно сукобљавање људи у борби за опстанак. Једини начин на који појединац може да сачува себе од неограниченог насиља је кроз стварање заједнице. Он то види као могућност да се пронађе „један облик удруживања који би бранио и штитио свом заједничком снагом личност и добра сваког члана друштва, и кроз који би свако, удружен са свима, ипак слушао само себе, и тако остао исто толико слободан као и пре” (Ruso 1993, 35). Пошто Русо сматра да је циљ настанка државе „одржање и благостање чланова тог друштва”, јасно је да је главна индивидуална мотивација појединца безбедност (Ruso 1993, 87).

Теорије друштвеног уговора нам дају основ да изнесемо аргументе у корист тезе да удруживање није настало на начелу *праведности*, него *безбедности*. Исто тако, евидентно је да природно стање тешко може да буде замишљено без неограниченог насиља у којем влада право јачег, те да, сходно томе, не можемо говорити о природној склоности човека да стреми праведном односу према другима, осим уколико није запређено неком већом казном. Поред тога, главни циљ настанка државе око којег влада консензус становништва је одржавање безбедности тела и имовине, а не живот у праведној једнакости.

РЕАЛИЗАМ И НОРМАТИВИЗАМ

Иако сматрамо да је основни опис ове две парадигме опште политиколошко знање које не бисмо морали посебно да приказујемо за потребе овог текста, ипак мислимо да ће бити корисно приказати нама битне тезе, које ћемо

користити у аргументацији. Како каже Симеуновић, ако изуземо софисте попут Горгије и Каликлеа, класична, античка мисао о политици се по правилу заснива на учењима Платона и Аристотела. „Платон види као суштину политике умно и праведно поступање и регулисање међусобних односа у полису ради складности суживота. Претпоставка тога је да свако заузме место у друштву које му припада по способностима. Правда је регулативни инструмент који обезбеђује задовољство свих и тиме и стабилност заједнице. Полис је стога заједница уређена на принципу правде” (Simeunović 1999, 45). (Већ се код Платона види питање које и нас мори приликом израде овог текста, а то је да ли је праведно да свако у складу са својим способностима заузме место у хијерархији и у расподели добара, јер то је сасвим супротно од марксистичке правде: свакоме по потреби). По Аристотелу „циљ је врли живот полиса који кроз остварење човекових потреба у складу са његовом природом води ка срећи и задовољству (еудаимонија)” (Simeunović 1999, 45). То су основе нормативног поимања политике и сви постулати се, по нашем мишљењу, могу свести на једну реченицу: „Етос је било основно мерило за кратос” (Simeunović 1999, 47).

Са друге стране имамо парадигму реализма, која произилази из модерног схватања политике, чији је утемељивач Макијавели. По овом поимању „политика се више не схвата као учење о добром и праведном животу нити као *наставак етике*” (Simeunović 1999, 49). „Макијавели политику види као вештину владања државом, односно стратегију освајања и задржавања власти која је, притом, потпуно одвојена од морала. Етици је препуштена сфера приватног живота” (Simeunović 1999, 49). Исто тако, не треба заборавити да „Читаво Макијавелијево учење о политици базира се на моћи те између политике и моћи постоји знак једнакости те су политика и моћ, избор мањег од два зла” (Stanković Pejnović 2013, 13).

Из оваквих поимања политике, како смо већ навели, профилисале су се две парадигме: (1) нормативно-онтолошка и (2) реалнополитичка. „У нормативно-онтолошком приступу одређењу појма политике доминира циљ који треба достићи. Циљ је опште добро, већа правда, и уопште врли живот заједнице” (Simeunović 1999, 51). У реалнополитичкој парадигми инсистира се на резултату и ефикасности политике.

„Најефикаснији инструмент је моћ, односно инструментариј: моћ, власт, сила, насиље” (Simeunović 1999, 51).

Ако упоредимо тезе оба погледа, видећемо да је Адлеров опис људске индивидуалне мотивације комплементаран са реалполитичким тумачењем политике. Појединца мотивише лични интерес, а у зависности од тога колико моћи има, он ће се понашати у политици на одговарајући начин. То не значи да он не може бити моралан, или имати у виду општи интерес. Међутим, сасвим је сигурно да у основној мотивацији нема места ни моралу, ни општем добру (осим уколико се кроз опште добро не види веће лично добро).

ТЕОРИЈА ПРАВДЕ

Поновићемо своју ограду коју смо на почетку текста изrekli, из теорије правде Џона Ролса преузели смо оне делове које сматрамо да је неопходно анализирати и приказати у контексту нашег истраживачког питања. Циљ није био да анализирамо целокупно дело.

Да бисмо то постигли, покушаћемо да прикажемо Ролсове тезе о првобитном положају, два принципа и о моралној психологији, којима ће претходити мали увод у теорију правде.

Увод

Џон Ролс сматра да утилитаристичка идеологија западног света не може да објасни основе права и слобода грађанина као слободних и једнаких особа, за шта он сматра да је од суштинског значаја за демократски поредак (Rols 1998, 8). Он, у том смислу, заговара концепт правде као непристрасности и ослања се на теорије друштвеног уговора (Rols 1998, 14). За Ролса политичке концепције правде представљају садржај јавног ума, који се пре свега тиче фундаменталних политичких питања у друштву (Stančić 2013, 50). Ролс поставља два циља правде као непристрасности: први је објашњење права/слобода, а други повезивање првог са демократском једнакошћу и принципом једнакости могућности „принципу разлике”. Више о ова два циља ћемо говорити касније у тексту.

Оно што бисмо хтели да нагласимо, а има везе са позивањем на друштвени уговор, јесте да је природа пре друштвеног уговора била лошији положај од онога после друштвеног уговора. Сматрамо да је управо друштвени уговор доказ да човек није моралан ако му то није у интересу. Мислимо да је погрешно позивати се на државно стање као на извор моралности јер државно стање „прети мачем” ради одржавања поретка. *Моралност* је само *подвргавање сили*. Не споримо да има моралних људи који су одлучили да тако живе, али не видимо доказе да моралност произилази из природности, па још и истовремено у заједници.

Ролсова правда је против природног права приватне својине над средствима за производњу, али није ни за природно право радника на радничко поседовање и управљање фирмама (Rols 1998, 12). Као што смо већ поменули, он супротставља свој интуиционизам принципу корисности Хјума, Смита, Бентама и Мила. Није у потпуности против утилитаризма (имајући у виду да је за тржишну привреду и капитализам), али јесте за ограничавање тог утилитаризма коришћењем интуиционизма (Rols 1998,13). Из претходно наведеног може се закључити да је за Ролса неприхватљив и став либералних прагматиста о моралности. Наиме, један од ставова либералистичког прагматизма јесте и да је морално неодговорно упуштати се у делатности које немају изгледа за успех (Koljević, 2016, 35). Интуитивно уверење о примату правде полази од претпоставке да су испуњена два услова (што је само по себи проблематично, а то и сам Ролс признаје касније у тексту): (1) да свако прихвата и да зна да други прихватају иста начела правде и (2) да то друштво има установе које задовољавају ова начела правде. У том смислу он каже да „ако склоност људи ка сопственом интересу чини нужном њихову опрезност једног према другом, њихов јавни осећај за правду чини могућим њихово безбрижно узајамно удруживање” (Rols 1998, 22).

Овај став бисмо морали са највећом скепсом да прихватимо. Сматрамо да су ова два услова практично могућа само у лабораторијским условима и да се тешко могу пронаћи чак и у оквиру једне фамилије, а камоли у целом једном друштву. Наиме, Ролс каже да међу интересно супротстављеним грађанима постоји грађанско пријатељство због заједничког схватања правде. Кроз прецизности тумачење,

то би значило да ће политички истомишљеници, који деле заједнички политички циљ, једни друге схватати као грађанске пријатеље. Можемо да замислимо да то постоји, али не у целом друштву, јер *не постоји цело друштво истог политичког циља*. Из тога произилази да то могу бити уже политичке групе, попут партија у оквиру једног друштва. Ово даље значи да су сви остали грађани тог друштва латентни непријатељи. Указујемо да управо због тога и постоје друштвени расцепи, а у крајњој линији – сукобљавања и грађански ратови.

Ролс је свакако свестан овога, па каже да „постојећа друштва су ретко уређена у овом смислу, јер оно што је праведно и неправедно обично се оспорава. Људи се не слажу у погледу принципа који треба да дефинишу основне услове њиховог удруживања. Можемо ипак рећи да упркос овом неслагању, сваки од њих поседује схватање правде” (Rols 1998, 23). Са овим смо сагласни, али подсећамо како и сам Ролс указује на то да има више врста правде, као што смо и нагласили на примеру Платона. Чак и да на рационалном нивоу појединац поседује схватање истог концепта правде – то никако не значи да ће се руководити тим схватањем. Искуство говори да ће то бити његов лични интерес, који понекад може да буде усклађен са схватањем правде.

Он даље говори о заједничком схватању правде и каже да људи „схватају потребу и спремни су да афирмишу карактеристичан скуп начела за доделу основних права и дужности и за одређивање онога што сматрају да треба да буде правилна *расподела користи* и терета друштвене сарадње” (Rols 1998, 23). Ми ову појаву пре можемо да означимо као *постојање потребе за акумулацијом добара (моћи)*, уз истовремено балансирање истих таквих конкурентских захтева. Другим речима, позиваћемо се на правду сваки пут када сматрамо да је неко други добио више него што би требало или више него што мислимо да би ми требало да добијемо (моћи).

„Они који заступају различита схватања правде могу се, дакле, и даље слагати да су установе праведне када не праве и дужности и одређујући правила за исправну равнотежу међу супротстављеним захтевима у погледу користи друштвеног живота” (Rols 1998, 23). Овакав степен слагања међу великим групама људи би био могућ у вишестраначком политичком

монизму. Ми на тако нешто у политичком искуству нисмо наишли, осим као на концепте, рецимо, у СФРЈ, када су постојале идеје да се направи вишестраначки социјализам. Сматрамо да то није могуће у демократској држави.

Првобитни положај

Колико смо могли да закључимо анализом текста, Ролс се позива на Локово тумачење друштвеног уговора како би објаснио свој појам првобитног положаја. Он сматра да чим као друштво постојимо данас у оквиру тог првобитног уговора, да сви негде прихватимо рационалност праведности која „природно” проистиче из њега. А ако пак неко не верује у то, он сматра да се такав може убедити филозофским аргументима. По Ролсу, правда као непристрасност је једна од многих врста правде. Она је спој теорије рационалног избора и теорије правде. То је првобитни положај као почетни статус кво, положај у којем су стране биле једнаке, те да се из тог првобитног положаја настанка државе и друштва могу вући сви потоњи општи консензуси, као што је и тај да правда може бити рационално непристрасна (Rols 1998, 33). Другим речима, ми то тумачимо као оправдан и озбиљан покушај Ролса да правду објасни као универзалну категорију која постоји мимо нас, а која се може спознати рационалним сагледавањем стања које потиче још из времена првих политичких заједница. У том смислу он тврди да сви људи могу рационално спознати исту моралност и да у тој моралности могу бити једнаки (Ролс, 1998, 34), па из тога изводи закључак да се објективно могу непристрасно спознати на бази аргументације. Зато каже да „интуитивни појам првобитног положаја треба да нам омогући” увид у непристрасност правде (Rols 1998, 37). Сходно томе, говори да неке ствари могу да се објективно оцене као апсолутно праведне или неправедне. Па тако износи да смо „уверени у то да је верска нетолеранција неправедна”, при чему „верујемо да смо постигли непристрасан суд који вероватно неће бити искривљен давањем пренаглашене пажње нашим сопственим интересима” (Rols 1998, 35).

Овде можемо да приметимо како је и Ролс свестан могућности да је ограничен сопственим искуством, те да

нешто за шта тврди да је објективно неће бити приказано као његово субјективно мишљење. Када говоримо о верској нетолеранцији, нека тумачења великих религија сматрају највећим изразом правде нетолеранцију према другим религијама. Међутим, аргумент првобитног положаја каже да настанак државе на истим принципима нама даје простора да тумачимо објективно праведне ствари. Са тим можемо да будемо сагласни, али морамо да нагласимо: то важи за једну политичку заједницу, а не за све политичке заједнице. Дакле, степен општости норме може да важи за једну политичку заједницу ако користимо аргумент првобитног положаја. То би онда значило да нема светски универзалног концепта рационално доступне непристрасне правде. Сматрамо да овај аргумент који нудимо указује на многе друге проблеме, па бисмо навели да и сам Ролс наводи да, колико год да је сигуран за ову тезу, „много мање самопоуздања имамо о томе шта је исправна расподела богатства и власти” (Rols 1998, 35). На пољу универзалних норми је проблематично заговарати постојање правде, а сагласни смо да је још теже одбранити тезу да постоји непристрасно праведна расподела богатства (уколико сматрамо да није правда да свако заслужује баш онолико колико има као доказ својих способности – ово смо напоменули код цитирања Платона у претходном поглављу на страни 12 овог текста).

Два принципа

Први принцип о једнакоправности се не чини спорним ни на други поглед. Он подразумева да свака особа има једнако право на основне слободе које је спојиво са правом слобода за друге. Међутим, други принцип каже да „друштвене и економске неједнакости треба да буду уређене тако да истовремено: 1) јесте разумно очекивати да буду свакоме од користи, 2) да су повезане са положајима и службама који су отворени за све” (Rols 1998, 70). Ролс подвлачи оно што и сам види као проблематично – „свакоме од користи” и „отворени за све” (Rols 1998, 70).

Ове принципе, после систематичне расправе, мења у: „1) од највеће очекиване добробити за оне који су у најмање повољном положају и 2) да су везане за послове и

положаје који су отворени за све под условима непристрасне једнакости могућности” (Rols 1998, 90). Према нашем тумачењу, испуњење ова два принципа на овај начин значило би да држава мора да буде власник предузећа која ће давати послове онима који су у најлошијем положају. Питање је ко ће то да плати, као и да ли они који су у најнеповољнијем положају могу да раде послове који стварају профит. И на крају, да ли они који су у најнеповољнијем положају желе такве послове, или да ли уопште желе да раде?

Услед преиспитивања, Ролс прави коначну измену двају принципа у: „друштвене и економске неједнакости треба да буду уређене тако да буду обоје: 1) од највеће добити онима у најнеповољнијем положају, у складу са принципом праведне штедње и 2) да се односе на службе и положаје који су отворени за све под условима непристрасне једнакости могућности” (Rols 1998, 279). Наше примедбе из претходног пасуса остају непромењене.

Морална психологија

Џон Ролс заступа тезу да је морал ствар природности и да је везан за принципе и љубав, те да је, самим тим, „морални осећај уобичајена одлика људског живота” (Rols 1998, 434). Он тврди да добри људи чије животе одликују позитивне емоције лако могу да развију осећај за принцип (норму) који је моралан. Ми постављамо питање: шта је са људима који су у већини и који нису осетили љубав онолико колико друге негативне емоције? Да ли су они једнако способни да разумеју принципе моралности? Уколико бисмо Адлерова учења применили на Ролса, могли бисмо да претпоставимо да је имао одрастање и душевни развој који је био у складу са његовим снажним уверењима у вези са породицом, љубављу, моралом и принципипјелношћу. Ако бисмо били у праву, да ли бисмо онда могли да претпоставимо да је управо Ролс онај Адлеров тип личности који је имао лагодније одрастање и заједницу кроз коју је углавном добијао позитивне исходе?

Уколико је то тако, онда можемо претпоставити да је као аутор био превише пристрасан и ограничен сопственим искуством, како је описано у алегорији о пећини (о алегорији ближе погледати у: Deretić, 2014,

234). Штавише, могли бисмо поставити питање: по којем основу преноси своја искуства са људима на остале људе и отуда изводи опште методолошке поставке? Ролс разликује различите емотивне реакције моралних људи, али као да потпуно изоставља претпоставку о томе како ће се понашати људи који не разумеју љубав, морал као принцип, који онда због тога неће осећати грижу савести или огорчење због начињене неправде.

Ролс правилно препознаје да постоје људи „егиоти” који не осећају морално огорчење и срџбу, већ само гнев и озлојеђеност (ми бисмо то назвали *нагоном за моћ*). Мислимо да то није неусклађеност са принципом (иако се може тако тумачити без значаја за објашњење појаве), већ јасан пример *осујећености*. Ако је то тако, онда је парадигма у којој се крећемо погрешна. Реализам исте појаве много боље објашњава, пре свега, у смислу откривања мотивације и узорка нагона.

Ролс потом каже да се тешко примећују разлике ових емоција и да се тешко разликује привидно и право пријатељство (Rols 1998, 434). И да то јесте тако (са чим можемо бити сагласни), остаје питање зашто је то релевантно за политику и друштво јер не постоји право пријатељство са великим бројем чланова друштва, а камоли са већином, већ само сукобљени интерес.

Чини нам се да Ролс пореди односе са својим окружењем и своју добру социјализацију са жељама свих других људи. Када ствари овако прикажемо, може се извести закључак да је Ролсу битније да одбрани нормативистичку парадигму, него да успешно објасни појаве и процесе у реалности.

Поред тога, он погрешно претпоставља да осећај за правду на личном нивоу, у приватној сфери (морално одношење према личном пријатељу), може да се пренесе на установе друштва. Нисмо успели да нађемо аргументе који би поткрепили ову његову тезу. Поготово ако овде подсетимо на Макијавелијеву мисао и одвојеност приватне и јавне сфере.

Када Ролс каже да су правда и интерес супротстављени, ми смо са тим сагласни, али морални аспект тога не може имати никакве везе са политичким реалитетом, нити се за то нуде аргументи.

Вратили бисмо се сада на тврдњу да је морал природна ствар и да се човек не може одрећи морала а да не изгуби и природне ставове, те да љубав према човечанству и жеља

да се подржи заједничко добро јесу повезани са принципима праведног. Мислимо да овај став никако не може да важи на *општем* методолошком нивоу, већ само на *појединачном* и *посебном* (што није довољно да би се објаснио цео друштвени концепт правде). Сматрамо да је *праведно* повезано са незадовољством које настаје због недовољног учешћа у расподели заједничког, уколико га има. Отуда испада привид да онај који има више наводно не воли остале, а онај који би да прерасподели наводно воли све. Нормативизам као парадигма, у оваквом случају, требало би да оправда природно човеково право на праведност. Мислимо да смо показали да то није објективно, већ субјективно, као и да се не може разликовати од било које друге арбитрарности изазване недостатком моћи.

Три психолошка закона која Ролс користи као основ своје моралне психологије имају главни проблем у смислу преношења личних преференција које су настале у породичном кругу на односе са целим друштвом. Сматрамо да је у пракси на нивоу изузетка да неко своје односе које има са члановима породице преноси на своје политичке и социјалне интеракције са осталим члановима тог друштва. Можемо да се сложимо да би то били ретки случајеви, попут заједница Амиша у САД. Ако су ти принципи нешто чему би требало стремити, онда је ова поставка, у најбољем случају, политичка филозофија која се граничи са утопизмом (Rols 1998, 436).

ЗАКЉУЧАК

Наша хипотеза је била да се у основи идеје о правди, али и основи тог нагона код човека, налази сложена веза између осећаја страха и воље за моћ. Сматрамо да смо успешно аргументовали тезу да оно што се, са стране гледано, често чини као оправдани захтеви за правдом јесу заправо *захтеви за балансирање нечије превелике моћи* или пак обратно, *захтеви за увећавање сопствене моћи*. Тај нагон за моћ настаје услед дубоко усађеног страха од недостатка безбедности и сигурности тела и живота. Не споримо да има истински посвећених људи идеалима и моралном животу у политици, али сматрамо да нема довољно аргумената да се поткрепи тврдња да цело друштво икада тако може функционисати.

Мислимо да није потребно да се у закључку набрајају сви аргументи из текста, али бисмо да подвучемо како они иду у прилог тези да се Ролсова теорија правде боље види погледом кроз призму реалистичке парадигме.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Adler, Alfred. 1999. *Poznavanje čoveka*. Beograd: Divit.
- Deretić, Ivana. 2014. *Platonova filozofska mitologija – studija o Platonovim motivima*. Beograd.
- Kindić, Zoran. 2016. „Kantova ideja večnog mira.” *Srpska politička misao* 52 (2): 61–92. doi: 10.22182/spm.5222016.4.
- Koljević, Bogdana. 2016. „Etika slobode vs. etika liberalističkog pragmatizma.” *Srpska politička misao* 52 (2): 27–42. doi: 10.22182/spm.5222016.2
- Lok, Džon. 2002. *Dve rasprave o vladi*. Beograd: Utopija.
- Rols, Džon. 1998. *Teorija pravde*. 1998. Beograd, Podgorica: CID i JP Službeni list.
- Ruso, Ža Žak. 1993. *Društveni ugovor. Filip Višnjić*. Beograd.
- Simeunović, Dragan. 2009. *Uvod u političku teoriju*. Beograd: Institut za političke studije.
- Simeunović, Dragan. 2018. „Fenomen granica.” *Srpska politička misao* 61 (3): 9–25. doi: 10.22182/spm.6132018.1.
- Simeunović, Dragan. 2009. „Određenje ekstremizma iz ugla teorije politike.” *Srpska politička misao* 24 (2): 11–30. doi: 10.22182/spm.2422009.1.
- Simenunović, Dragan. 2013. “Politik als Kunst der Illusion (Auf den Spuren von Hegels Ästhetik).” *Serbian political thought* 8 (2): 119–136. doi: 10.22182/spt.822013.7.
- Stanković Pejnović, Vesna. 2013. „Politika kao moć kod Makijavelija i Ničea.” *Srpska politička misao* 40 (2): 11–29. doi: 10.22182/spm.4022013.1.
- Stančić, Vesna. 2013. „Rolsova ideja javnog uma.” *Srpska politička misao* 40 (2): 47–59. doi: 10.22182/spm.4022013.3.
- Hobs, Tomas. 2004. *Levijatan*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Dejan Jovanović*

Faculty of Political Sciences, University of Belgrade

THE CONCEPT OF SOCIAL JUSTICE AND THE DESIRE FOR POWER

Resume

The subject of this article is the relationship between power and justice in human society, speaking in a broader sense. In a narrower sense, the relationship between the feeling of inferiority, inseparable from an individual, from which, due to a combination of fear and the need for greater safety of the body, a desire for power is born, which in most cases is never satisfied. The aim of this article is to show that there is a connection between an insufficient amount of accumulated power, which is always measured in relation to someone else's power, on the one hand, and the origin of the need for social justice, on the other hand. The theoretical frameworks used primarily refer to Alfred Adler's human psychology and John Rawls' theory of justice, but also to social contract theories as well as the Realpolitik theory. In the article, we arrived at the conclusions supporting the thesis that maintaining the concept of social justice is explained through a Realpolitik theoretical paradigm, rather than taking the position of a normative and ontological political paradigm.

Keywords: fear, kinetics, inferiority, safety, desire for power, justice

* E-mail address: dejan.jovanovic@fpn.bg.ac.rs

* Овај рад је примљен 27. јануара 2021. године, а прихваћен на састанку Редакције 23. фебруара 2021. године.