

АЛЕКСАНДАР ФАТИЋ*
Институт за филозофију и
друштвену теорију
Београд

УДК 27:32
Оригиналан научни рад
Примљен: 07.05.2014
Одобрен: 16.05.2014

ХРИШЋАНСКО СХВАТАЊЕ ПОЛИТИКЕ**

Сажетак: У тексту се разматра однос између моралних обавеза појединца када поступа у јавном својству у савременом демократском либералном друштву с једне, и његовим обавеза у приватном својству, с друге стране, у контексту питања о примерености бављења јавним пословима за појединце који прихватају хришћански морал. Реч је о теми која је у самој сржи дискусија о активизму који сугерише хришћанска етика. Теза о активизму хришћанске етике често се интерпретира као морално упутство за активно учествовање у јавном животу. У овом тексту се дискутују разлози за и против политичког ангажовања са тачке гледишта хришћанског морала и указује се, са филозофске методолошке тачке гледишта, на неминовност извесне вредносне напетости између модела деловања либералне државе и хришћанске етике. У тексту аутор стога закључује да је традиционално становиште хришћанске етике које упућује на резервисаност према прихватању јавних послова од стране Хришћанина оправдано са тачке гледишта практичног хришћанског морала.

Кључне речи: приватни/јавни морал, хришћанска етика, безобзирност, лаж у политици, национални/јавни интерес, јавна политика

Увод

Једно од основних питања која се постављају у вези са политиком тиче се односа политике и морала, то јест дилеме о томе да ли је поли-

* aleksandar.fatic@gmail.com

** Текст је резултат рада на пројекту бр. 179049, 'Политике друштвеног памћења и националног идентитета: регионални и европски контекст', за период 2011–2014, који се изводи у Институту за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, а који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

тичару допуштено да поступа на начин који би, када би тако поступао приватни грађанин, био сматран неморалним. Један од аргумената који се пословично наводе у прилог тезе да је политика суштински неморална гласи да политичари сносе одговорност за веће опште добро, то јест за агрегативно добро већег броја људи, па самим тим имају не само право, него и обавезу, да се понашају безочно у односу на интересе појединца у сваком случају када тиме постижу задовољење интереса већег броја људи (Nagel, 1979: 75–90).

Схватање подразумева да јавна служба, и политика као делатни контекст те службе, подлежу истим моралним критеријумима као индивидуално деловање, те да се стога на политичаре могу и морају примењивати идентични морални аршини какви се примењују на «обичне» људе. Идеја на којој се заснива ово друго становиште је да се јавним деловањем пре свега унапређују вредности и идеали који руководе и личним животом интегрисаног грађанина, па се стога за све оне који се баве јавним пословима може сматрати да морају бити морално узорни, тако да се и појединци који немају јавну улогу могу на њих угледати: како у смислу службе саме, тако и у смислу личног живота. Ову идеју о конвергенцији етике личног и етике јавног живота први је у савременој литератури утицајно заступао немачки филозоф Вилхелм Хенис (Wilhelm Hennis — Hennis, 1963).

Када је реч о хришћанском разумевању политике оно је природно у складу са другим наведеним становиштем, јер подразумева да моралне вредности које представљају базу есхатолошког учења цркве представљају универзалну потку укупне организације људског живота, укључујући и друштвени и институционални живот, па се стога они који обављају јавне послове од тих норми никако не могу изузимати. Истовремено, међутим, постоје извесна замагљивања ове перспективе која проистичу из различитих разумевања државе: ако се политика схвати као суштински повезана са државом, а држава се посматра као нека врста хипостазираног друштва, то јест као ентитет без кога не може бити друштва ни људске заједнице, што је раширена етатистичка концепција друштва, онда се ствара простор не само да се држава обоготвори, то јест да јој се придају есхатолошки атрибути, него и да се политика моћи, која је по својој методолошкој структури фундаментално утилитаристичка, оправда са наводно хришћанске тачке гледишта. У овом раду ће бити укратко речи о наведене две перспективе гледања на државу, са намером да се наведена нејасноћа рашчисти са хришћанске тачке гледишта.

Политика је у суштинској вези са државом

Доминантно модерно схватање политике полази од претпоставке о суштинској повезаности политике са државом, што производи битне последице за разумевање политичке етике, односно односа етике и политике, а самим тим и односа хришћанског нормативитета живљења са политиком. Ако је политика суштински повезана са државом, онда разумевање политике подразумева одговарајућу концепцију државе. Преовлађујућа модерна концепција државе је либерална држава, то јест држава у којој је минимизација улоге државних институција процес заснован на функцијама и атрибутима моћи: либерална држава полази од претпоставке да су легитимна права појединца заснована на индивидуалним интересима и правима која проистичу из тих интереса. Фундаментално такво право је такозвано „право на негативну слободу”, то јест, у основи, право на немешање од стране других, и државе, у изборе и делатности појединца који се сматрају личним или приватним.¹ Стога либерална држава представља моћ као могућност примене принуде над појединцима, али је дистрибуција и примена те моћи регулисана на начин који чува приватна и лична права појединаца и предмет је неке врсте демократске контроле. Либерална држава легитимно употребљава моћ само у домену који представља поље пресека интереса свих чланова друштва, а у пракси то значи да је улога државе ограничена на регулисање заједничких послова за које сви морају поднети неку жртву или компромис индивидуалним интересима (нпр. плаћањем пореза, служењем војног рока, поштовањем јавног реда и мира, извршавањем уговорних обавеза).

Када се држава сагледа на описани начин, поставља се питање о томе које вредности је оправдавају? Либерално схватање државе је углавном функционалистичко, то јест почива на извесним процедуралним правилима која омогућавају да друштво живи на основу узајамног поштовања индивидуалних интереса појединаца. У либералном контексту постоји, бар начелно посматрано, релативно широк простор за супстантивно попуњавање функционалистичког обрасца либерализма различитим конкретним вредностима: отуда либерално инсистирање на *prima facie* толерантним моделима супстантивних вредности које не улазе у вредносну суштину и вредносни профил друштва, попут мулти-

¹ „Лично” и „приватно” нису синоними, иако шира дискусија те разлике није неопходна у контексту овог разматрања, па ту чињеницу само треба имати у виду. За ширу дискусију о либерализму у контексту слободе видети Фатић (2009).

културализма, религиозне толеранције, етничке разноликости, равноправности полних оријентација, равноправности полова, итд.. Вредности либералног друштва су, другим речима, великим делом релационе, а не апсолутне. То нису вредности карактеристичне за деонтолошке моралне норме, које полазе од конкретних претпоставки пожељеног деловања. Оне не подразумевају да, рецимо, различите културе имају позитивну моралну, религијску или стваралачку вредност, нити се уопште баве проценом њихове вредности. Такве релационе вредности просто регулишу односе међу културама, па кроз једна површан појам „мултикултурализма” сугеришу да није битно ко припада којој култури, јер друштво ће најбоље функционисати ако постоји максимална толеранције између различитих култура. Слично томе, релационе вредности подразумевају да постоји „религијска разноликост”, али та разноликост подразумева једну општу толеранцију различитих религија. „Религијска толеранција” у суштинском смислу могућа је само за некога ко не припада ни једној религији, јер припадност религији подразумева, логички, увереност да је вертикала вере којој човек припада једина исправна. Хришћанин не може бити „религиозна толерантан” у смислу да допушта могућност да су све вере једнако пут до истине, као што то не може ни Муслиман, ни било који други верник монотеистичке религије. Он може бити религиозно толерантан у свој грађанском својству, може показивати разумевање за чињеницу да људи припадају различитим системима веровања, али у оној мери у којој је верујући он мора, логички посматрано, подразумевати да су сви остали, који припадају различитим верама, у криву.

Мултикултурални експеримент данас је у кризи у многим деловима света, управо због тога што различите културе не могу дугорочно цветати у једном релативно уском државном и друштвеном оквиру. Та чињеница се види пре свега из културолошког сукоба између Ислама и доминантно хришћанских друштава у великом делу западног света који је довео до цветања цихадизма и до једнако разорних репресивних одговора развијених држава кроз такозвани „рат против терора”, који је усмерен доминантно против исламске популације на Средњем Истоку. Истовремено, она се види и из изјава европских политичара које сугеришу пропаст експеримента изградње мултикултуралног друштва у европским земљама (BBC, 2010). Значајно је приметити да овај сукоб који води пропасти мултикултурализма није резултат некакве посебне нетрпељивости различитих култура једних према другима, него просто чињенице да вредности које нису узајамно у складу, уколико воде ка искреном и оданом прихватању од стране својих следбеника, логички

доведе до неслагања и све већих тензија међу следбеницима. У том смислу, религијска толеранција, иако је практично неопходна у друштвима у којима постоје људи који припадају различитим верама, поставља озбиљне логичке проблеме пред концепције друштвеног развоја, јер се може одржавати само међу оним члановима заједнице који не спадају у радикалне вернике, односно радикалне националисте, односно радикалне припаднике било ког система вредности. Речи као што су „зилот” или „фундаменталиста”, иако је њихово значење изворно вредносно позитивно (зилот је неко ко се држи дисциплине својствене својој вери, а фундаменталиста неко ко је привржен фундаменталним начелима свог система вредности) стога се данас употребљавају да означе терористе, злочинце или људе који су спремни да врше насиље над колективом због наводно партикуларних ставова који су у супротности са духом заједнице.

Проблем са религијском разноврсношћу и мултикултурализмом у либералном друштву је, нажалост, сложенији него што би се могло закључити из површне анализе поступака појединих милитантних представника појединих вредносних система. Реч је управо о чињеници коју је Ангела Меркел тако утицајно изразила када је изјавила да је мултикултурални експеримент пропао у Немачкој: мултикултурализам као облик организације друштва је логички проблематичан експеримент који доводи у директан контакт елементе од којих се логички једино и може очекивати да, после извесног периода почетне толеранције, након раста тензија, дођу у отворени сукоб. Проблем није у чињеници да је до таквог сукоба у многим европским земљама, и наравно у САД 2001. године, дошло, него у чињеници да се друштвени узроци сукоба не признају и не анализирају, што значи да се јавном политиком и репресивним мерама само привремено делује на последице, док се узроци остављају нетакнутима. Мултикултурално устројство друштва је, по свему судећи, историјски промашај који се своди на гушење аутентичних верских права и уверења, која постају демократски прихватљива само када су „умерена”, а не „зилотска”, само када су „толерантна”, а не „фундаменталистичка”, при чему није сасвим јасно како се и на основу којих верских критеријума одређује шта је примерено којој религији или било ком другом систему веровања, поготово када се има у виду то да такве процене обично доноси јавност која уопште није довољно упућена у предметне системе веровања. На описани начин, страдају и религије и вредносни системи с једне, и заједница, с друге стране.

Генерализовано питање о „толеранцији” може се сагледати пре свега у перспективи концепција државе.² Данас доминантна, либерална концепција мултикултурне државе, према нешем уверењу, подлеже логичким проблемима који подразумевају да се конструктивни интеркултурни, интеррелигијски и други интергрупни односи за групе обележене снажном вредносном хомогеношћу могу одржавати само у оној мери у којој припадници различитих вредносних система нису заиста одани тим системима: сваки „зилотизам”, то јест „правоверништво” било ком таквом систему аутоматски изазива проблеме мултикултурном друштву и стога су непожељни. Савремена криза мултикултурализма понекад се објашњава нестанком „државе благостања”, засноване на обухватним социјалним давањима и релативно израженој бризи о становништву (Žižek, 2010). То објашњење може имати извесну вредност када је реч о конкретним поводима да се мултикултурално устројство савремених либералних друштава баш сада доведе у питање, али оно не може бити суштински разлог за кризу мултикултурализма, која, као што смо напоменули, проистиче из логичких претпоставки саме припадности неком интегрисаном вредносном систему.

Вредносно интегрисана и опредељена политика, а самим тим и држава, нема суштински проблем са негативном толеранцијом, то јест са самим толерисањем различитих уверења и гарантовањем извесних права групама које гаје веровања и прихватају вредности различите од оних које подржава држава; таква држава, међутим, има проблем са афирмативном толеранцијом: религиозна држава не може афирмативно третирати вредности које су у супротности са државном религијом, примера ради. Она их може толерисати, али их не може третирати као равноправне са фундаменталним религиозним вредностима званичне религије, јер иначе не би била религиозна држава, на исти начин на који припадник било које вере, уколико заиста верује, не може показивати афирмативну, а може негативну, толеранцију за друге вере. Проблем

² „Толеранцији” због тога што у ствари политика мултикултурне толеранције и није заснована на појму толеранције, него на агресивнијем појму афирмације. Толерантно друштво у политички коректном смислу за либералну демократију не подразумева друштво у коме припадници једног система вредности толеришу припаднике другог система, него у коме се има сматрати да су сви системи веровања једнако исправни или неисправни, те да је ствар вредносног опредељивања индивидуална, више ствар укуса него питање о истини. Самим тим се поништава сваки есхатолошки смисао вредносне припадности, поготово када је реч о верској вертикали духовности (мада спасењска логика није увек резервисана само за системе религиозног веровања, већ се налази у призраку и у уметности, естетици, етици и нормативним творевинама ума које нису строго религијски позиционирани).

савремене политичке коректности у либералном мултикултурном друштву је што негативна толеранција више није довољна, него се очекује афирмативна толеранција.

У наведеном контексту, хришћански политичар може суштински деловати само у хришћанској држави, јер Хришћанин који је политичар у грађанској држави доведен је у позицију да своје опредељење као Хришћанин третира као неку врсту личне пасије и приватне ствари, док своју јавну службу мора схватати по моралним узусима који нису нужно у складу са хришћанским начелима. То значи да хришћанска политика није могућа у савременом либералном друштву, осим као нека врста хобија.³ Треба имати у виду често заборављену чињеницу да држава и политика, поред данас углавном расправљане функције дистрибуције моћи, носе једну духовно много важнију функцију, да то је функција сазнања, то јест когнитивног руковођења и усмеравања чланова заједнице ка системима вредности. Стога хришћанска, али и либерална држава, имају своју педагошку димензију, о чему чак и творац савремене верзије либерализма, Џон Стјуарт Мил (John Stewart Mill), има да каже:

„Сократ је погубљен, али се Сократова филозофија уздигла као сунце на небеском своду и разасула је своју светлост по читавом интелектуалном небу. Хришћане су бацали лавовима, али се хришћанска црква развила у раскошно и разгранато дрво које надвисује старије и слабије растиње, гушећи га својом сенком. Када је наша нетолеранција само друштвена, она не убија никога, не искорењује мишљења, али наводи људе на то да се претварају или да избегавају да та мишљења активно шире. Јеретичка схватања код нас на изглед не напредују нити узмичу у свакој деценији или свакој генерацији; она никад не букте надалеко и нашироко, већ настављају да тињају у уским круговима умних и учених људи у којима су настали, не осветљавајући никада општа питања човечанства истинском или варљивом светлошћу. И тако се одржава стање које је некима по вољи, јер се избегава непријатност кажњавања или затварања људи, а да ипак то стање ствари нимало не угрожава она мишљења која преовлађују, док онима који другачије расуђују, а нагрiza их болест размишљања, нимало не брани да раде онако како им разум налаже. То је прикладан план да се мирно живи у интелектуалном свету и да се све ствари у њему и даље развијају као пре. *Али цена овог интелектуалног стишавања је жртвовање читаве моралне срчаности људске душе.* (Мил, 1988: 64–65).”

³ Детаљнију дискусију односа негативне и афирмативне толеранције у либералном друштву видети у Фатић (2013).

Мил иде корак даље па наводи да гушење „моралне срчаности људске душе” има последице на карактер људи које ће јавни живот породити:

„Стање у којем се великом броју најактивнијих и најрадозналијих духова препоручује да главна начела и суштину својих убеђења задрже у свом срцу и да када се обраћају јавности покушају да што је могуће више ускладе своје закључке са премисама које су у себи већ одбацили, не може да ствара отворене, неустрашиве карактере и логичне и доследне умове какви су некада красили духовни свет. У таквом стању ствари можемо се надати једино људима који су или пуне присталице општих утврђених начела или превртљивци према истини чије су расправе о свим великим темама намењене слушаоцима, а не представљају оно у што су сами уверени. Они који избегавају ову алтернативу, ограничавају своје мисли и интересовање само на оне ствари о којима се може говорити а да се не задире у подручје начела, то јест ограничавају се на практичне ситнице које би се саме по себи уредиле када би се само људски ум оснажио и узвисио, али које се неће никада потпуно уредити све док се запушта оно што би ојачало и узвисило људски ум — слободно и смело истраживање најузвишенијих ствари (Мил, 1988: 65).”

Управо је „морална срчаност људске душе” дефинишућа карактеристика оданог припадању неком систему веровања, посебно када је реч о религиозном веровању, али и етичком систему норми. Без тог „одушевљења” о коме је писао чувени савремени филозоф права Роберт Солон (Robert Solomon), који чак и правду сматра емотивном категоријом која проистичу из унутрашњег одушевљења, а не строго рационалном категоријом, не може бити следбеништва било ког моралног, религијског, па ни идеолошког система (Solomon, 1995). Сократ је погубљен јер није хтео да одустане од своје специфичне педагогије која је узнемирала запарложене аристократске кругове Атине 4. века пре нове ере. Галилео је спаљен јер није пристајао да одустане од астрономске теорије која је у његово време сматрана суманутом. Безбројни хришћански мученици су убијени, осакаћени или прогоњени јер нису били спремни да се одрекну своје вере. Ни један од тих подвига који сведоче оданост вредносним системима не би био могућ без суштинске „моралне срчаности људске душе” коју, како каже и сам Мил, историјски вероватно највећи заговорник толеранције и либералне концепције друштва, толеранција — гуши. Управо зато Хришћанин политичар представља само празно име лишено стварног вредносног и делатног садржаја изван хришћанске државе и деловања да се таква држава успостави. За сваког искреног Хришћанина немогуће је са „моралном срчаном душом” по-

државати равноправност сексуалних опредељења, вредности супротстављене породичним вредностима, насиље и узурпацију власти, културу индивидуалности и самоуздизање у такмичењу са другима. Истовремено, за Хришћанина је немогућа Нејгелова идеја легитимне и морално оправдане безочности у јавном животу, управо стога што му је, на основу саме структуре његових моралних вредности, немогућан утилитаристички морал. Хришћански морал је по карактеру деонтолошки, категоријан, и заснован је на супстантивним моралним заповестима. Таквој врсти моралитета несамерљиво је утилитаристичко сагледавање моралног оправдања поступака на основу калкулације њихових предвидивих поступака, из више разлога, укључујући и чињеницу да Хришћанин због своје вере не може истински бити уверен да је у стању да предвиђа последице својих радњи уколико су оне противне категоријским моралним начелима. Хришћанин верује да су последице поступака делимично одређене моралним карактером истих, то јест да поступак не проистови последице само по спољашњој, објективизованој нужности, на основу описивих квалитета саме радње и неког претпостављеног каузалитета у свету, него да су, битно, одређене и моралном сврхом и мотивацијом поступка. Он верује да један исти поступак може имати добре или лоше последице зависно од тога какви су мотиви до тог поступка довели и какав је морални статус намера актера. Стога је Хришћанству утилитаристички морал, који, иначе, са методолошке тачке гледишта, садржи веома велике предности, сасвим несвојствен.

Неприхватљивост утилитаристичке етике чини Хришћанина врло неповољним кандидатом за јавну функцију у држави која није хришћанска по опредељењу, управо стога што у либералној држави, која је вредносно неутрална на већину супстантивних опредељења карактеристичних за поједине религије или културне системе, управо утилитаристичка етика игра кључну улогу. Једно од кључних питања безочности у јавном животу која карактеришу савремену политику, а које представља добар тест за кратко разматрање неподобности либералне политике за Хришћанина је питање о моралном статусу лажи. У либералном политичком контексту, посебно када је реч о спољној политици, лаж подлеже врло релативизованим моралним узусима. С једне стране, она се сматра лошом политиком и лошим ставом, али не због њене несагласности са категоријским моралом какве је својствен хришћанству, него због њене практичне проблематичности: људима који лажу у начелу се не може веровати, и лагање у осетљивим дипломатским преговорима или приликом дипломатских сусрета може битно отежати посао свима који у таквим поступцима учествују, па савремена дипломатија стога подра-

зумева да ће сви учесници који прибегавају лажима бити кажњени одговарајућим радњама већине осталих. Ипак реч је о утилитаристичком вредновању лажи која је, бар у овом контексту, само случајно материјално идентична у свом исходу њеном деонтолошком, категоричком вредновању какво је својствено хришћанском систему вредности. Лаж се у политици сматра непожељном, али могућом; постоје ситуације, не тако малобројне, у којима се лаж може чак очекивати као показатељ „патриотизма” или лојалности ширим политичким интересима.

Питање о лажи у политици

2012. године група жена под називом „Pussy Riot” скаредним играњем и певањем у костимима оскрнавила је највећу московску цркву, храм Христа Спаситеља. Након тога чланице групе су ухапшене и осуђене на затворске казне, а инцидент је подигнут на највиши ниво између Русије и САД и довео је до оптужби против Русије да је недемократска, ауторитарна и да угрожава права феминистичких група на слободно изражавање мишљења. Овим инцидентом отпочело је погоршање америчко-руских односа које ће се, већ две године касније (када су чланице панкерске групе пре времена пуштене из затвора), показати као најозбиљније погоршање односа две суперсиле од краја хладног рата у Европи.

2013. године, амерички безбедносни аналитичар, службеник ЦИА, Едвард Сноуден (Edward Snowden) обелоданио је детаље строго чуване тајне да америчка Национална безбедносна агенција (National Security Agency – NSA) незаконито шпијунира милионе америчких грађана, али и грађане и политичаре готово свих земаља у свету, укључујући и прислушкивање телефона лидера земаља Европске уније и обичних грађана. Уместо покретања истраге против починилаца ових злоупотреба, институције САД су покренуле потрагу за Сноуденом најављујући му изрицање доживотне затворске казне због одавања државне тајне. Сноуден је, после низа проблема, побегао у Русију, која му је дала политички азил.

2012. године, оснивач и уредник информативне агенције „Викиликс” (Wikileaks), Џулиан Асанж (Julian Assange) која је објавила многе компромитујуће дипломатске депеше из америчких амбасада широм света, укључујући и оне у Србији, оптужен је, изненада, за „силовање” Швеђанке због тога што је, ступајући у добровољне интимне односе са две Швеђанке, наводно поступио небезбедно пропуштањем да користи

кондом. Асанжу, који се налазио у Лондону, запретило је хапшење по шведској потерници, са претњом каснијег изручења из Шведске Сједињеним Америчким Државама, које су га тражиле, као и Сноудена, за одавање државне тајне. Асанж би се у САД суочио са доживотном затворском казном. Он је потражио азил у амбасади Еквадора у Лондону, где га је и добио, што је довело до претњи британских политичара да ће, противно дипломатској пракси, упасти у амбасаду да га ухапсе. Иако британска полиција није упала у еквадорску амбасаду, Асанж је у време писања овог текста већ више од две године у заточеништву у амбасади, јер му биртанске власти не допуштају да изађе из земље и држе на снази налог за његово хапшење чим изађе из амбасаде.

У зиму 2014. године, у време одржавања зимских олимпијских игара у руском граду Сочију, у суседној Украјини, у Кијеву, избили су „спонтани” политички нереди који су довели до свргавања са власти про-руског украјинског председника Виктора Јануковича, до антируских најава и повратка на власту у Украјини десничара, са најавом скорог одржавања референдума у Украјини о прикључењу ове земље НАТО савезу, што би довело НАТО трупе на саму границу Русије, мање од 500 километара од Москве. Пошто је дomet тактичких (краткодометних) пројектила већи од 500 километара, овом геостратешком променом Московска војна област била би претворена у прву линију руске конвенционалне одбране, што би принудило Москву да као своју примарну одбрамбену доктрину усвоји нуклеарну доктрину такозваног „проширеног застрашивања и првог нуклеарног удара”. Да би такав развој догађаја зауставила, Москва је охрабрила 7 милиона Руса који живе у индустријски развијенијој, источној Украјини, да покрену борбу са самоопредељење делова Украјине непосредно уз руску границу. Полуострво Крим, које је историјски било део Русије, прогласило је независност и затражило присаједињење Русији, што је Москва и спровела у дело, а региони Доњецк и Луганск на истоку Украјине су одржали референдуме о независности, прогласили независност и затражили прикључење Русији на које Москва у време писања овог текста још увек није одговорила. У Украјини је започео грађански рат ниског интензитета, укинута ја руска понуда повољног кредита за јачање украјинске економије и испорука гаса Украјини по сниженим ценама, што претти да доведе до енергетске кризе Европске уније, која од Русије преко Украјине увози гас који покрива једну трећину укупне потрошње Уније. Ова криза је довела и до најаве војне конфронтације САД и Русије: САД су у пролеће 2014. године послале неколико ратних бродова у Црно Море, Русија је одржала маневре и извела пробе стратешких нуклеарних пројектила који могу да

погоде америчко тло, а Генерални секретар НАТО је више пута давао изузетно запаљиве и непријатељске изјаве о Русији, најављујући конфронтирајућу политику НАТО према Москви, јачање и распоређивање НАТО трупа у окружењу Русије, доприносећи тиме повећању напетости и ситуацији коју је, маја 2014. године, бивши немачки канцелар Хелмут Шмит, означио као опасност од светског рата тако што ће, како се чини, САД и европске владе „умесечарити у конфликт” (Bloomberg News, 2014).

Током почетне фазе кризе у Украјини, Вашингтон је више пута давао изјаве да није умешан, као и Европска комисија и различите европске владе. Ипак, емитован је пресретнути разговор између високе службенице америчког Стејт Департментс и америчког амбасадора у Кијеву из кога јасно произлази не само да је Вашингтон имао активну улогу у подстицању и финансирању побуне у Кијеву, него и да је планирао директан утицај на то ко ће бити постављен за привременог председника нове украјинске владе (BBC, 2014).

Још једна контроверза са значајним моралним последицама представљале су изјаве побуњеничких лидера да је тадашњи председник Украјине Јушченко наредио специјалним полицијским снагама да пуцају снајперима на демонстранте, иако је накнадно утврђено да полиција није користила снајпере, него да су их користили стрелци „блиски” демонстрантима. Лаж током устанка била је више норма него изузетак у политичком опхођењу. Последица те политике је конфронтација између суперсила без преседана од краја хладног рата, која прети било серијом регионалним ратова, било избијањем широког глобалног конфликта у коме је сасвим предвидиво и коришћење нуклеарног оружја.

Морална димензија наведених догађаја укључује више проблема (потенцијално угрожавање права на живот већине становништва на земљи, прогон неистомишљеника и дисидената, употребу инструмената привидно демократске власти за наметање доминације и хегемоније, итд), али је у свима њима присутан и проблем лажи. Ни један од наведених моралних проблема не би био могућ без лажи. Истовремено, лаж је не само заступљена, него доминантна форма комуникације у политичким односима који су омогућили све ове догађаје, било да се ради о сукобу са „дувачима у пиштаљку” попут Сноудена и Асанжа, било о покушају дискредитације друге земље по основу људских права, било у провокацији рата најавима присаједињења Украјине НАТО савезу.

Набројани догађаји указују на фактичку немогућност да правоверни Хришћанин учествује у активној политици какве се води по било ком о ових питања. У описаним примерима није реч само о томе да по-

литичка руководства морално злоупотребљавају своју моћ, тиме што прогоне дисиденте и оне који мисле другачије: реч је о систему у који је не само право на лаж, него и обавеза да се лаже, уграђено као део мисије самог система. Наиме, сви наведени примери спадају у домен политике која се оправдава такозваним „националним интересом”. У овим случајевима, национални интерес САД се представља као потреба да се дестабилизује Русија и да се она доведе у одбрамбену дефанзиву, да се заштити тајност екстремних размера пресретања комуникација грађана које спроводи америчка Национална безбедносна агенција (NSA), да се спречи свако сазнање шире јавности о коруптивној и морално проблематичној природи деловања америчке дипломатије, па отуда и прогон оснивача Викиликса Асанжа. Сасвим је могуће да ова врста перцепција националног интереса има подршку већине грађана у САД, и ако је тако, онда, у најосновнијем смислу, сви ови поступци, или бар њихова већина, имају бар онај основни демократски легитимитет. Тај легитимитет можда није пун, јер нису задовољени неки други услови који се одnose на демократске вредности и извесна категоричка права људи у демократском систему и пред демократском државом, али у најпростијем, процедуралном смислу, воља већине ипак у доброј мери легитимитет јавну политику. Дакле, могуће је да су са тачке гледишта демократског политичког система сви ови поступци заиста у складу са националним интересом, а то онда значи да учествовање свих јавних службеника у њима, када се то од њих тражи, представља њихови службену, али у извесном смислу и патриотску, моралну обавезу. По нашем миљењу овај закључак није прихватљив за јавног службеника који је искрени Хришћанин. Дужност која подразумева да се лаже, обмањује и вара са циљем да се некоме нанесе штета, а све то не да би се одбранила егзистенција своје земље, већ само зато да би јој се обезбедила још потпунија доминација (при чему она већ поседује глобалну доминацију), није у складу са принципима хришћанског морала. Она је неспојива са хришћанским моралом и самим тим би захтевала од Хришћанина или да одбије да поступа према службеним упутствима, што онда доводи до егзистенцијалних, па и кривичних последица, или пак да, имајући у виду овакво значење националног интереса и концепција јавне дужности, да систематски избегава да учествује у јавним пословима или да врши јавна овлашћења.

Питање о лажи у политици, као што се да видети, по својој суштини је идентично Нејгеловој дилеми о безобзирности у вршењу јавног овлашћења. Са хришћанске тачке гледишта, ни на једно од ова два питања: (1) да ли је увек морално оправдано бити безобзиран када је то у

јавном интересу, и када човек поступа у својству јавног службеника, и (2) да ли је увек оправдано лагати, у истим околностима, не може се одговорити на општи начин. Пошто су и безобзирност и лаж (која може бити само аспект безобзирности) генерално неприхватљиви са тачке гледишта хришћанског морала, њихова оправданост у конкретним околностима може бити само изузетна, а не начелна. Дакле, за Хришћанина би можда било прихватљиво да лаже у јавном својству да би спречио избијање нуклеарног рата или да би спасао нечији живот, пошто би, поступајући тако, настојао да спречи далеко драстичније и штетније нарушавање хришћанских вредности, пре свега живота. За њега може бити прихватљиво да као јавни службеник поступа безобзирно према неком појединцу, утилитаристички резонујући да тиме чини много веће добро тиме што спасава целу заједницу. (Овде се не тврди да у описаним случајевима неизоставно стоји утилитаристичко морано оправдање; само се указује да за Хришћанина, зависно од његових других моралних назора и начина моралног закључивања, може, али не мора, бити прихватљиво да изузетно лаже или поступа безобзирно у описаним ситуацијама.) Истовремено, за Хришћанина у начелу не може бити морално прихватљиво да се служи лажима и безобзирним тактикама у циљу стицања моћи за своју државу са идејом да се ослабе друге државе. У овом случају хришћански морал уопште не делује различито када је у питању држава и када је у питању појединац. Као што појединац нема морално право да се служи преварама и да поступа безобзирно према другим појединцима, тако ни држава, како год она сагледавала своје интересе, нема право да се, осим можда у крајњој нужди, тако понаша према другим државама. Наиме, у јавном дискурсу се одомаћило једно схватање о томе да сам национални интерес (и то у оној форми у којој га дефинише држава сама) представља некакав извор моралних дужности, а самим тим и морални стандард којим се дају оправдати различити, иначе морално неприхватљиви, поступци. То схватање је у директној супротности са хришћанским моралом.

За Хришћанина, сама чињеница да нешто представља државни интерес (чак и када је то аутентично случај) не значи нужно да је то и морално прихватљиво. Није сваки државни интерес, као ни сваки интерес уопште, морално прихватљив. На пример, држава може имати аутентични интерес да монополише светска рудна богатства, да утиче на светске брезе својом економском политиком тако да ослаби неке друге економије и постигне премоћ; национални интерес може бити и да држава убије неког човека или групу који јој наносе штету својим јавним или неким другим деловањем. Интерес државе може бити, рецимо, да

превентивно убија људе за које верује да могу изазвати терористичке инциденте. Њен интерес може бити да за неке категорије људи просто уведе другачије стандарде грађанских права. Интерес државе могу бити различите форме дискриминације и репресије, и све се оне често могу оправдати, а сасвим често се тако и оправдавају, позивањем на општи интерес. Сваки овакав национални интерес, без обзира на то колико грађана га подржава и какав је демократски легитимитет политике којом се он промовише, морално је попуно неприхватљив са Хришћанина.

Управо ова чињеница објашњава зашто су толико утицајни оци хришћанске Цркве, пре свега Источне, али и Западне, указивали, са практичне стране, на то да је за Хришћанина, генерално говорећи, пожељно да избегава јавну службу која га може довести у описане ситуације. Шта ова препорука, и ова последица изнесеног начина размишљања, значи за однос хришћанских вредности и јавног интереса или јавног живота. Укратко, хришћанске вредности су сотериолошке, спасењске, и засноване су на индивидуалном и колективном поступању у складу са хришћанским моралом. Оне у практичном смислу уважавају јавни интерес у оној мери у којој је он неизоставни елемент организованог јавног живота у коме би Хришћани требало да остварују морални напредак, али за Хришћански морал ни јавни интерес, ни јавни живот, не спадају у најважније вредности. Хришћански морал може одржати своју вредносну структуру и онда када јавни интерес пропадне или колектив од њега одустане, и онда када јавни живот трпи. Једина ситуација у којој хришћански морал не може опстати је она у којој Хришћани одустају од принципа тог морала. Наравно, сасвим је могуће, и није данас ретко, то да велики број, ако не и већина, Хришћана у некој заједници фактички одустају од хришћанског морала, или га бар систематски нарушавају, а да, у истим тим заједницама, и јавни интерес и јавни живот напредују. Напредно и просперитетно друштво са јаком државом и снажно пројектованим националним интересима може бити хришћански претежно неморално друштво. Такво друштво би се, хришћански, сматрало, у суштини, пропалим друштвом, иако оно може, примера ради, бити права економска, војна, дипломатска, па и интелектуална империја. Стога је повезивање снаге државе и националног интереса са моралним дужностима појединца, бар када је тај појединац Хришћанин, увек проблематично када се предлаже у начелу. У држави чији би основни циљеви били Хришћански, таква веза између националног интереса и моралне дужности би била оправдана. Међутим, у секуларној, мултикултуралној, држави у којој неминовно постоји плуралитет моралних структура, а самим тим и извесна, мања или већа, релативност јавног морала, а јавни

и национални интерес се одређују независно од хришћанских схватања, не може бити никакве систематске, структурне везе између јавног интереса и хришћанских моралних очекивања.

Природа односа хришћанске заједнице и јавне политике у савременом демократском друштву

Између хришћанске заједнице и друштва у целини, а поготово државе, у савременој, мултикултурној, секуларној демократској држави постоји сложен однос. На функционалном нивоу, тај однос би идеално требало да буде хармоничан, иако се савремени либерални или неолиберални морал не слаже са хришћанским моралом у целини. Истовремено, на суштинском, вредносном нивоу, однос хришћанске заједнице према јавном моралу, јавном интересу и јавном животу је нужно резервисан. Зависно од тога како конкретно изгледа јавни морал и како се води јавни живот у неком времену и у неком друштву, хришћанска заједница може тај морал у целости подржавати, или пак може претежно бити према њему критична. Исто то се односи на било коју форму јавне политике. У либералном идеолошком контексту, однос хришћанског морала према неким јавним политикама које држава и секуларно друштво представљају као прогресивне, толерантне и еманципаторске неминовно је такав да изазива пажњу јавности. У посебно израженим случајевима, који нису малобројни у савременим либералним друштвима, хришћанска заједница је обавезна да се оштро супротстави „политички коректним” ставовима о прихватљивости вредности, начина живота и личних и колективних избора који су, према хришћанском моралу, изразито штетни и угрожавају саму основу хришћанског схватања човека и заједнице. Пример таквих јавних политика су данас императивно наметнути друштвени стандарди подршке за легализацију истополних бракова, што логично води и легализацији усвајања деце од стране таквих парова. Други примери укључују растућу друштвену подршку, која је наметнута доминантних глобалним стереотипима и културним захтевима, за вредносно изједначавање хетеросексуалних и хомосексуалних животних избора, при чему се свака резерва према поништавању вредносне разлике између хомосексуалних и хетеросексуалних избора понекад назива „хомофобијом”, иако не мора укључивати никакву „фобију” нити неторанцију, већ просто вредносни став.

Да би било јасније зашто је овај пример значајан за принципијелно разумевање напетости између хришћанства и јавне политике, треба

нагласити да хришћански морал не упућује на негативне и дискриминаторске друштвене праксе према хомосексуалцима; напротив, он подразумева обухватну емпатију међу људима и настојање да се морално замислимо у њиховим положајима. Истовремено, са тачке гледишта моралне, а тиме и друштвене пожељности, хришћански морал не допушта изједначавање „сексуалних оријентација”. Он суштински не трпи идеологију према којој је сексуални избор само то, избор, при чему садржај тог избора није морално ни друштвено релевантан. Важност овог неприхватања статусне једнакости хомосексуалности са хетеросексуалношћу огледа се пре свега у односу хришћанског морала према евентуалним последицама таквог изједначавања: усвајању деце од хомосексуалних парова, нарушавању друштвених улога жена и мушкараца и промени друштвене културе која води ка томе да се „пол” и „род” третирају не као биолошке, него као приватне категорије. Све ове појаве су данас већ веома развијене. У великом броју развијених либералних друштава забрањено је питање на различитим административних формуларима да ли је човек мушко или женско, јер се то, према најновијој „еманципаторској” идеологији, сматра нарушавањем приватности.

Бројне су друге јавне политике које једнако угрожавају хришћанска морална схватања. Идеја о томе да се друштвена контрола грађана у циљу повећане безбедности спроводи тако што ће полазити од потпуног занемаривања улоге моралне савести такође је дубоко антихришћанска. Савремене безбедносне државе масовно шпијунирају, тачније стално надзиру своје грађане. Овај стални надзор је радикалнији од традиционалног „шпијунирања”, које је било усмерено на конкретне људе или групе са циљем да се о њима сазнају конкретне ствари. Стални надзор који унутрашње обавештајне структуре савремених демократских држава спроводе на кретањем, комуникацијама па и израженим ставовима својих грађана углавном нити је усмерен на конкретне људе, нити је мотивисан конкретним потребама за одређеним сазнањима. Реч је о једној општој политици надзора чији циљ је да „улови” било шта што држави може бити интересантно, и при томе доводи до масовног поништавања личности, индивидуалности и приватности као концептуалне градивне јединице сваке заједнице. За Хришћанство је поништавање индивидуалности као суштинског елемента заједнице неприхватљиво.

Осим тога, стални надзор над грађанима, како електронски тако и административни показује схватање личности грађана као суштински лишене ефикасне савести. Истина, савремена безбедносна држава то не сугерише експлицитно, али у својој политици контроле она уопште не рачуна на савест грађана, што значи исто. Стога је и таква репресивна

јавна политика, и сама безбедносна држава која из ње проистиче, неприхватљива са тачке гледишта хришћанског морала.

Имајући у виду све речено, као и чињенице о готово закономерној раширености описаних и других јавних политика које су неприхватљиве за Хришћанина у савременом демократском друштву, може се емпиријски закључити да се хришћански начин живота, етика и вредности не уклапају у начин на који функционише политика у таквим друштвима. Стога Хришћанин тешко може наћи своје место у савременој политици.

С друге стране, хришћанска етика је активистичка. Она подразумева спремност на деловање, жртвовање и помагање заједници. Хришћанско схватање морала сагледава појединца искључиво као члана моралне заједнице. Стога је хришћански морал у суштинској напетости у односу на демократску политику. Однос хришћанског вредносног система и политичког активизма у мултикултурном либералном друштву је амбивалентан, и та амбиваленција није знак проблема, него напротив логична и самим тим неизбежна последица суштинских карактеристика хришћанске етике с једне, и либералне демократије с друге стране.

Литература:

1. Solomon, Robert (1995). *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract*. New York: Rowman and Littlefield.
2. Bloomberg News (2014). 'Ukraine Crisis Echoes 1914, German Ex-Leader Schmidt Says'. 16 May. <http://www.bloomberg.com/news/2014-05-16/ukraine-crisis-resembles-europe-1914-says-helmut-schmidt.html>.
3. BBC (2014). 'Transcript of Intercepted Nuland-Piatt Call'. 7 February. <http://www.bbc.com/news/world-europe-26079957>
4. Nagel, Thomas (1979). „Ruthlessness in public life”, in Thomas Nagel, *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press 75–90.
5. Hennis, Wilhelm (1963). *Politik und Praktische Philosophie: Eine Studie zur Rekonstruktion der Politischen Wissenschaft*, Neuwied: Springer.
6. Fatić, Aleksandar (2009). *Freedom and Heteronomy: An Essay on the Liberal Society*, Beograd: Institut za međunarodnu politiku i privredu.
7. Fatić, Aleksandar (2013). „Religiozno verovanje i modaliteti tolerancije u liberalnom društvu”. *Theoria* 56: 59–78.
8. BBC (2010). 'Merkel Says German Multicultural Society Has Failed'. 17. Oktobar. <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11559451>, pristup 24. oktobra 2010.

9. Žižek, Slavoj (2010). 'Liberal multiculturalism masks an old barbarism with a human face'. *The Guardian*. 3. oktobar. www.guardian.co.uk, pristup 28. oktobra 2010.
10. Mil, Džon Stjuart. (1988). *O slobodi*. Prevod Jelena Kovačević i Dubravka Mićunović. Beograd: Filip Višnjić. Naglasak autora ovog teksta.

CHRISTIAN ETHICS AND PUBLIC LIFE

Summary: The paper relates the requirements of public office and an active participation in the public life of a modern liberal democracy with the substantive moral requirements of Christian ethics, and addresses the dilemma of whether it is morally recommendable for a Christian to take public office, especially at a high level. The author argues that the moral pluralism which characterizes multicultural societies presents methodological reasons for caution with regard to political activism by a Christian. Namely, the values of a multicultural democracy are no entirely congruent with the values of the Christian faith, especially with regard to controversial social practices that relate to alternative life styles and the assumption of social and value equality between the choices that, while belonging to the realm of privacy, still violate the principles of Christian ethics. Thus the public official in a multicultural democracy must necessarily pursue policies and choices which militate against the substantive Christian moral values. While in some cases compromises are possible between the two, typically in high political office democratic life requires decisions to be made which would be entirely unacceptable from the point of view of Christian morality. The author argues that contrary to Thomas Nagel and others, that there is no morally justified discrepancy between acting ruthlessly in public office and acting ruthlessly in private capacity. Given that ruthlessness is an irreducible dimension of political decisions in high political office there is an inherent tension between Christian morality and political activism. This tension is the dynamic element of moral drama which typically follows a Christian's involvement in high level politics.

Key words: private / public morality, Christian ethics, arrogance, lies in politics, national / public interest, public policy