

Predpolitični moralni temelji svobodne države*

V pospešeni hitrosti zgodovinskega razvoja, v katerem smo, izstopata – kakor se mi zdi – predvsem dva dejavnika, ki sta značilne poprej le počasi zaganjajočega se razvoja: prvi je oblikovanje globalne družbe, v kateri se posamezne politične, gospodarske in kulturne moči vedno bolj medsebojno prepletajo ter se dotikajo in prežemajo v svojih različnih življenjskih prostorih. Drugi dejavnik je razvoj človekovih možnosti – moči ustvarjanja in uničevanja –, ki veliko bolj, kakor smo bili doslej navajeni, spodbuja vprašanje po pravičnem in npravnem nadzoru moči. Zelo pomembno vprašanje je, kako morejo kulture v njihovem medsebojnem srečevanju najti etične temelje, ki njihovo sožitje vodijo na pravo pot, in postaviti skupno, pravnoodgovorno obliko obvladanja in urejanja moči.

Podpora projektu »svetovni etos« Hansa Künga kaže, da je vprašanje že odprto. To velja, tudi če sprejememo ostrovidno kritiko, ki jo je glede tega projekta podal Robert Spaemann (Spaemann 893-904). Kajti navedenima dejavnikoma se pridruži še tretji: v procesu srečevanja in prežemanja kultur so etične gotovosti, ki so bile doslej nosilne, v veliki meri načete. Vprašanje, kaj je pravzaprav dobro – zlasti v danem kontekstu – in zakaj mora človek, čeprav v lastno škodo, to dobro storiti, je še vedno brez odgovora.

Jasno pa se mi zdi, da znanost kot taka ne zmore proizvesti etosa, da torej prenovljena etična zavest ne more biti proizvod znanstvenih razprav. Po drugi strani je neizpodbitno, da je globoka sprememba podobe sveta in človeka, ki je posledica naraščajočih znans-

tvenih dognanj, bistveno udeležena pri uničenju starih moralnih gotovosti. Zato ostaja znanost odgovorna do človeka kot človeka, posebna pa je tudi odgovornost filozofije, da kritično spremlja razvoj posameznih znanosti, kritično osvetljuje pre nagljene sklepe in navidezne gotovosti o tem, kaj je človek, od kod prihaja in čemu eksistira, ali drugače rečeno, da iz znanstvenih rezultatov izloča neznanstvene elemente, ki so mednje pogosto pomešani. Tako omogoča odprt pogled na celoto, na nadaljnje razsežnosti resničnosti človeške biti, ki se morejo v znanosti vedno pokazati le kot delni vidiki.

Moč in pravo

Konkretna naloga politike je, da podvrže moč merilom prava in tako določi njeno smiselno rabo. Ne pravo močnejšega, moč prava mora obveljati. Moč v redu in službi pravičnosti je nasprotni pol nasilju, ki ga razumemo kot brezpravno in protipravno moč. Zato je za vsako družbo pomembno, da pre-maga sumničenje prava ali njegove ureditve, ker lahko samo tako odžene samovoljo in zaživi svobodo kot svobodo, ki so je deležni vsi. Brezpravna svoboda je anarhija in pomeni uničenje svobode. Sumničenje prava, upor proti pravu pa nastopi vselej takrat, ko se pravo ne kaže več kot izraz pravičnosti, ki bi bila v službi vseh, temveč kot proizvod samovolje, kot prilagoditev prava tistim, ki imajo za to potrebno moč.

Naloga, postaviti moč pod mero prava, usmerja k naslednjemu vprašanju: Kako pravo nastane in kakšno mora biti, da postane



Helena Valentin: **Jadrnica**, 2002, akril na platnu, 50 x 60 cm.

prenosnik pravičnosti in ne privilegij tistih, ki imajo moč, da pravo postavijo? Po eni strani torej postavljamo vprašanje o tem, kako pravo nastane, po drugi strani pa vprašanje po merilih, ki so mu lastna. Ta problem, da pravo ne sme biti sredstvo moči nekaterih, ampak izraz skupnih interesov, se zdi, da zaenkrat rešujejo sredstva demokratičnega izražanja volje. Tako pri nastajanju prava sodelujejo vsi. Odtod je pravo stvar vseh in ga kot takšnega lahko in morajo spoštovati. V resnici je jamstvo, da pri oblikovanju prava in pri pravični upravi moči sodelujejo vsi, bistveni razlog, ki govori v prid demokraciji kot najprimernejši obliki politične ureditve.

Zdi se mi, da vseeno ostaja še eno vprašanje. Ker je soglasnost med ljudmi težko doseči, ostane kot nepogrešljivo sredstvo za demokratično oblikovanje volje, prvič, delegiranje, drugič, odločitev večine, pri čemer lahko glede na pomembnost vprašanja zahtevamo različno velike večine. Toda, tudi večina

je lahko slepa ali nepravična. Zgodovina to nadvse jasno kaže. Ali sploh lahko govorimo o pravičnosti, ko – četudi še tako velika večina – tlači bodisi religiozno bodisi rasno manjšino z zakoni, ki so zatiralski? Tako načelo večine še vedno odpira vprašanje o etičnih temeljih, vprašanje, ali ne obstaja nekaj, kar nikoli ne more postati pravo, torej nekaj, kar za vselej samo v sebi ostane nepravno; in obratno, ali obstaja nekaj, kar po svojem bistvu neomajno ostaja pravo, kar je pred vsakim večinskim odločanjem in ga zato mora le-to spoštovati?

Novi vek je inventar takšnih norm formuliral v različnih izjavah o človekovih pravicah in jih tako izvzel igri večine. V sodobni zavesti se radi sklicujemo na notranjo razvidnost teh vrednot. Toda tudi takšno samoomejevanje vpraševanja ima filozofski karakter. Obstajajo torej vrednote na sebi, ki izhajajo iz bistva človečnosti in so zato za vse nosilce tega bistva nedotakljive. K temu, kakšen je domet te

predstave, se bomo morali še vrniti, tudi zato, ker danes te razvidnosti še ne priznavajo vse kulture. Islam je opredelil seznam človekovih pravic, ki odstopa od zahodnega. Kitajsko sicer danes določa marksizem – kulturna oblika, nastala na Zahodu –, a kljub temu, kolikor sem seznanjen, postavlja vprašanje, ali pri človekovih pravicah ne gre za tipično zahodno iznajdbo, katere predpostavke je treba preveriti.

Nove oblike moči in nova vprašanja o tem, kako jih obvladati

Ko gre za razmerje med močjo in pravom ter za izvore prava, je treba od bližje pogledati tudi sam pojav moči. Ne bom poskušal opredeliti bistva moči kot takega, ampak skicirati izzive, izvirajoče iz novih oblik moči, ki so se razvile v zadnjega pol stoletja. V prvem obdobju po drugi svetovni vojni je prevladoval strah pred uničujočo močjo, ki je človeka še bolj prevzel z iznajdbo atomske bombe. Človek je bil nenadoma zmožen uničiti sebe in Zemljo. Postavilo se je vprašanje: kateri politični mehanizmi so potrebni, da bi preprečili uničenje? Kako najti te mehanizme in jih narediti učinkovite? Kako mobilizirati etične sile, ki takšne politične mehanizme oblikujejo in jih naredijo učinkovite? *De facto* sta bila dolgo časa konkurenca dveh nasprotujočih si blokov in strah, da bi z uničenjem drugega uničil sebe, tista, ki sta nas obvarovala pred grozotami atomske vojne. Obojestransko omejevanje moči in strah za lastno preživetje sta se izkazala kot odrešujoči sili.

Sedaj nas ne navdaja več strah pred veliko vojno, marveč strah pred povsod navzočim terorjem, ki lahko udari in učinkuje kjer koli. Človeštvo – tako na to gledamo danes – sploh ne potrebuje velike vojne, ki bi uničila svet. Brezimne moči terorja, ki so lahko navzoče povsod, so dovolj močne, da vsakogar zasledujejo v njegov vsakdan, pri čemer ostaja

strah, da bi zločinske sile prišle do velikih potencialov uničevanja in bi izven političnega reda svet izročile kaos. Tako se je vprašanje po pravu in etosu premaknilo: iz katerih virov se hrani teror? Kako bi bilo mogoče to bolezen človeštva pregnati od znotraj? Pri tem je zastrašujoče, da se teror vsaj deloma moralno upravičuje. Bin Ladnovi poslanci predstavljajo teror kot odgovor nemočnih in zatiranih ljudstev na ošabnost mogočnih, kot pravično kazen za njihovo nadutost, bogokletno samopašnost in okrutnost. Za ljudi v določenih socialnih in političnih situacijah so takšne motivacije očitno prepričljive. Delno predstavljajo teroristično obnašanje kot obrambo verske tradicije pred brezbožnostjo zahodne družbe.

Na tem mestu se zastavi vprašanje, h kateremu se moramo prav tako vrniti: če se terorizem hrani tudi z religioznim fanatizmom – in to počne –, ali je potemtakem religija ozdravljajoča in odrešujoča ali pa je prejkone arhaična in nevarna sila, ki gradi napačne univerzalizme in po njih vodi na stranpota nestrpnosti in terorja? Ali religije ni treba postaviti pod skrbništvo uma in jo skrbno zamejiti? Pri tem se seveda zastavi vprašanje: kdo to zmore in kako to narediti? A splošno vprašanje ostane: ali naj na postopno odpravo religije, na njeno preseganje gledamo kakor na nujni napredek človeštva, da bi prišlo na pot svobode in obče strpnosti ali ne? Medtem je stopila v ospredje neka druga oblika moči, ki se je sprva zdela povsem dobrodejna in vredna odobravanja, v resnici pa lahko postane nov način ogrožanja človeštva. Človek je zmožen ustvarjati ljudi, jih takorekoč proizvajati v epruveti. Človek postane proizvod, s tem pa se v temeljih spremeni odnos človeka do samega sebe. Preneha biti dar narave ali Boga stvarnika: postane svoj lasten proizvod. Človek se je spustil k izviru moči, k izvirom svoje lastne eksistence. Skušnjava, da bi šele sedaj ustvarili pravega človeka, skuš-

njava, da bi s človekom delali preizkuse, skušnjava, da bi človeka gledali kot odpadke in ga zavrgli, ni domišljija napredku sovražnih moralistov. Če se nam je prej vrnilo vprašanje o tem, ali je religija sploh pozitivna moralna sila, moramo sedaj podvomiti v to, koliko se lahko zanesemo na um. Končno je atomska bomba proizvod uma; končno si je vzrejo in selekcijo ljudi izmislil um. Ali, obratno, naj ne bi sedaj postavili pod nadzor uma? Toda pod čigavega ali pod kaj? Ali pa naj bi religija in um omejevala in brzdala drug drugega in tako drug drugega vodila na pozitivno pot? Na tem mestu se vnovič zastavi vprašanje, kako je v globalni družbi z njenimi mehanizmi moči, nebrzdanimi silami in različnimi pogledi na to, kaj je prav in kaj moralno, mogoče priti do etične razvidnosti, ki bo učinkovita in bo imela dovolj veliko moč motivacije in prodornosti, da odgovori na nakazane izzive in jih pomaga prestati.

Predpostavke prava: pravo – narava – um

Najprej se ozrimo na zgodovinske situacije, ki jih lahko primerjamo z našo, kolikor primerljivosti sploh obstajajo. Kljub temu se izplača kratek pogled na dejstvo, da je Grčija poznala svoje razsvetljenstvo, da je pravo, temelječe na bogovih, izgubilo svojo razvidnost in so morali vprašati po globokih temeljih prava. Tako se je pojavila misel: nasproti pozitivnemu pravu, ki je lahko nepravilno, mora obstajati pravo, ki izhaja iz narave, iz biti človeka samega. Odkriti je bilo treba to pravo kot korektiv pozitivnega prava.

Bližji nam je pogled na dvojno prelomnico, ki je za evropsko zavest nastopila v začetku novega veka in je postavila temelje za novi razmislek o vsebini in izvoru prava. Z odkritjem Amerike je najprej prišlo do tega, da je zavest prekoračila meje evropskega, krščanskega sveta. Prišlo je do srečanj z ljudstvi, ki niso pripadala krščanskemu sklopu vere in

prava. To je doslej veljalo za pravo vseh in je pravo tudi zaznamovalo. Krščanskega sveta pa s temi ljudstvi ni vezala nobena podobnost v pravu. Toda, ali so zato ta ljudstva brezpravna, kakor so takrat mnogi trdili in se tako v praksi tudi ravnali, ali pa obstaja pravo, ki presega vse pravne sisteme in kaže na ljudi kot ljudi in jih medsebojno povezuje? Francisco de Vitoria je v tej situaciji razvil idejo »ius gentium«, »pravo ljudstev«, ki je že bila navzoča v prostoru, pri čemer je bilo v besedi »gentes« čutiti pomen »pogani«, »nekrstjani«. Mišljeno je torej pravo, ki je izvirnejše od krščanske podobe prava in ki utemeljuje pravično sožitje vseh ljudstev.

Do druge prelomnice v krščanskem svetu je prišlo znotraj krščanstva z verskim razkolom, s katerim se je krščanska skupnost razcepila na nasproti si stoječi, delno sovražni skupnosti. Zopet je bilo treba razviti skupno, od dogme izvirnejše pravo, vsaj nekakšen pravni minimum, katerega temelji niso več v veri, temveč morajo biti v naravi, v človeškem umu. Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf in drugi so idejo naravnega prava razvili kot pravo uma, ki onstran meja verovanja uveljavlja um kot organ skupnega oblikovanja prava. Še posebej v katoliški Cerkvi je naravno pravo ostalo argument, s katerim se v pogovorih s sekularno družbo in drugimi verskimi skupnostmi sklicuje na skupni um in v sekularni pluralistični družbi išče temelje sporazumevanja glede etičnih principov prava. Toda to sredstvo je na žalost otopelo in se nanj v tem pogovoru ne želim opirati. Ideja naravnega prava predpostavlja pojem narave, v katerem narava in um posegata drug v drugega; narava sama je umna. Ta pogled na naravo je razpadel z zmago evolucijske teorije. Narava kot takšna ni umna, čeprav obstaja v njej umno vedenje: to je diagnoza, ki nam jo to načelo postavlja in zdi se, da ji še danes ni mogoče ugovarjati.¹ Izmed različnih razsežnosti pojma narave, ki so bili osnova



Helena Valentin: *Jadrnica*, 2002, akril na platnu, 50 x 60 cm.

nekdanjemu naravnemu pravu, je ostala samo tista, ki jo je Ulpian (3. stoletje po Kristusu) izrazil v znanem stavku: »Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet« (»Naravno pravo je, kar narava nauči vsa živa bitja«).² A prav ta opredelitev ne da zadostnega odgovora na naša vprašanja, v katerih ne gre za to, kar zadeva vsa »animalia«, marveč za specifično človeške naloge, ki jih je ustvaril človeški um in jih brez njega ni mogoče rešiti.

Kot zadnji element naravnega prava, ki je globoko v sebi, vsaj v novem veku, hotelo biti pravo uma, so ostale človekove pravice. Teh ni mogoče razumeti brez predpostavke, da je človek – zgolj po tem, da pripada človeški vrsti – subjekt pravic, da njegova bit sama v sebi nosi vrednote in norme, ki jih je treba najti, ne pa iznajti. Morda bi danes morali nauk o človekovih pravicah dopolniti z naukom o

človekovih dolžnostih in njegovih mejah. To bi lahko pomagalo obnoviti vprašanje, ali ni nekega uma narave in s tem prava uma, ki bi veljala za človeka in njegov obstoj v svetu. Takšen pogovor bi morali danes zastaviti in razviti na medkulturni ravni. Pri kristjanih bi zadeval stvarjenje in Stvarnika, v indijskem svetu bi ustrezal pojmu »dharma«, tj. notranji zakonitosti biti, v kitajskem izročilu ideji nebesnih redov.

Medkulturnost in njene posledice

Preden poskušam preiti k sklepom, želim pravkar nakazano nekoliko razširiti. Zdi se mi, da je danes medkulturnost neobhoden pogoj razprave o temeljnih vprašanjih človečnosti, ki je ni mogoče razviti niti samo znotraj krščanstva niti samo znotraj zahodnega izročila uma. Oba lahko sama sebe ra-

zumeta kot univerzalna in to tudi lahko sta *de iure*. *De facto* pa morata priznati, da ju sprejema le del človeštva in ju tudi le del človeštva razume. Število konkurenčnih kultur je seveda lahko veliko manjše, kakor se to na prvi pogled zdi.

Predvsem je pomembno, da znotraj kulturnih prostorov ni več enotnosti, ampak da jih vse zaznamujejo globoke napetosti, ki izhajajo iz njihovih lastnih izročil. Povsem očitno je to na Zahodu. Tudi če je sekularna kultura stroge racionalnosti, o kateri je slikovito spregovoril Habermas, še naprej prevladujoča in sama sebe razume kot tisto, ki povezuje, ostaja krščansko razumevanje resničnosti še vedno učinkovito. Bližina ali napetost, pripravljenost na medsebojno učljivost ali pa bolj ali manj odločno zavračanje drug drugega, v katerem si nasproti stojita oba pola, je zelo spremenljivo. Tudi islamski kulturni prostor zaznamujejo podobne napetosti; razpon seže od fanatičnega absolutizma Bin Ladena do strpnih racionalnih držav. Tretji velik kulturni prostor – indijska kultura ali, bolj rečno, kulturni prostori hinduizma in budizma – je prav tako zaznamovan s podobnimi napetostmi, tudi če se, vsaj z našega vidika, kažejo manj dramatično. Tudi te kulture so izpostavljene zahtevam zahodne racionalnosti in vprašanjem krščanskega verovanja, saj je v njih navzoče oboje: vase asimilirajo tako eno kakor drugo na različne načine in pri tem poskušajo ohraniti svojo identiteto. Plemenske afriške kulture in prek določenih krščanskih teologij znova prebujene plemenske latinskoameriške kulture dopolnjujejo to podobo. Kažejo se kot kulture, ki v veliki meri postavljajo pod vprašaj zahodno racionalnost; pod vprašaj pa postavljajo tudi zahtevo po univerzalnosti, značilno za krščansko razodetje.

Kaj sledi iz vsega tega? Najprej, se mi zdi, spoznanje, da *de facto* nobena od obeh velikih zahodnih kultur ni univerzalna, niti kultura krščanskega verovanja niti kultura seku-

larne racionalnosti, četudi vsaka na svoj način še tako močno sooblikujeta ves svet in vse kulture. Do te mere se mi zdi vprašanje teheranskega kolega, ki ga je omenil gospod Habermas, dokaj tehtno. Vprašanje namreč, ali iz kulturno primerjalnega in religiozno sociološkega vidika evropska sekularizacija ni stranpot [*Sonderweg*], ki potrebuje popravkov. Tega vprašanja ne bi brezpogojno, nikakor pa ne nujno zožil na razporejenost Carla Schmitta, Martina Heideggra in Levi-Straussa, ki so govorili o evropski situaciji, utrujeni od racionalnosti. Dejstvo je, da naša sekularna racionalnost, kolikor že je razumljiva našemu zahodno oblikovanemu umu, v svojem poskusu postati razvidna naleti na meje. Njena razvidnost je dejansko vezana na določene kulturne kontekste in spoznati mora, da ji kot takšni ne more slediti celotno človeštvo, zato pa tudi ne more biti povsem operativna. Z drugimi besedami: ni racionalne, etične ali religiozne formule, ki bi veljala za ves svet, okoli katere bi se vsi zedinili in bi lahko nosila celoto. Vsekakor je za zdaj še nedosegljiva. Zato ostaja tudi t. i. svetovni etos zgolj abstrakcija.

Rezultati

Kaj torej storiti? Kar zadeva praktične posledice, se v glavnem strinjam s tem, kar je izpeljal gospod Habermas glede postsekularne družbe, glede obojestranske učljivosti in obojestranskega samoomejevanja. Svoj pogled želim povzeti v dveh tezah in z njima zaključiti.

I. Videli smo, da v religijah obstajajo patologije, bolezenska stanja, ki so skrajno nevarna in potrebujejo pogled na božansko luč razuma kot kontrolnega organa, po katerem se religija vedno znova očisti in urejuje. To je nenazadnje bila tudi predstava cerkvenih očetov.³ Toda v naših razmišljanjih se je pokazalo, da obstajajo – česar se človeštvo splošno danes manj zaveda – tudi patologije uma, *hybris* uma (objestnost uma, op. prev.),

ki niso nič manj nevarne, ampak so po svojih potencialih še bolj ogrožajoče: atomska bomba, človek kot proizvod. Zato je treba tudi um opozarjati na njegove meje in naučiti se mora, da bo pripravljen prisluhniti velikim religioznim izročilom človeštva. Če se popolnoma osamosvoji in odloži to svojo učljivost, soodvisnost, postane uničujoč.

Kurt Hübner je pred kratkim formuliral podobno zahtevo, rekoč, da pri takšni tezi ne gre enostavno za »vrnitev k veri«, ampak za to, »da se osvobodimo epohalne zaslepljenosti, češ da naj bi vera sodobnemu človeku ne imela ničesar več povedati zaradi svojega nasprotovanja humanistični ideji uma, razsvetljenstva in svobode« (Hübner 2003: 148). V skladu s tem bi sam govoril o nujni soodvisnosti uma in vere, uma in religije, ki sta poklicana, da drug drugega očiščujeta in zdravita, ki se medsebojno potrebuje in morata drug drugega priznavati.

2. To temeljno pravilo moramo praktično uresničevati v sodobnem medkulturnem kontekstu. Nedvomno sta glavna družabnika v tej soodvisnosti krščanska vera in zahodna sekularna racionalnost. To moremo in moramo reči, ne da bi zašli v napačen evrocentrizem. Oba določata situacijo v svetu v tolikšni meri, kakor nobena druga kulturna sila. To pa ne pomeni, da smemo druge kulture kot neke vrste »quantité négligeable« (zanemarljiva količina, op. prev.) poriniti ob stran. To bi že bila zahodna *hybris*, ki bi jo drago plačali in jo deloma že plačujemo. Za obe veliki silnici Zahoda je pomembno, da prisluhneta tem kulturam in pristaneta na pravo soodvisnost z njimi. Pomembno jih je sprejeti v polifono soodvisnost, v kateri se bodo same odprle zahodnemu dopolnjevanju uma in vere, kar more prerasti v univerzalni proces očiščevanja, v katerem lahko

vrednote in norme, ki jih vsi ljudje nekako poznajo in slutijo, pridobijo nov sij, tako da bi v človeštvu znova prišlo do resnične moči tisto, kar svet drži skupaj.

Prevod: Matjaž Feguš

Literatura:

- Friedowicz, M. 2001²: *Apologie im frühen Christentum*. Paderborn.
Hübner, K. 2003: *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen.
Spaemann, R.: Weltethos als Projekt. V: *Merkur*, zv. 570/571, 893-904.

-
- * Prevod iz: Ratzinger, Kardinal Joseph 2004: Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates [Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern, 19. Januar 2004]. V: *Zur Debatte* 1, 34 (2004), 5-7.
1. To, še vedno prevladujočo filozofijo evolucije je – kljub posamičnim popravkom – najbolj občudovanja vredno izpeljal J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München, 1973. Pri razlikovanju dejanskih naravoslovnih rezultatov od filozofije, ki jih spremlja, je v veliko pomoč R. Junker – S. Scherer (ur.), *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*, Gießen, 1998⁴. Za soočenje s filozofijo, ki spremlja evlucijsko teorijo, najdemo napotke v: J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Freiburg, 2003, 131-147.
 2. Napotke k trem razsežnostim srednjeveškega naravnega prava (splošna dinamika biti; o naravnosti narave, ki je skupna človeku in živalim [Ulpian]; specifična naravnost umne narave človeka) najdemo v: Ph. Delhaye, *Naturrecht*, v: *LThK*, zv. 7, 821-825. Pozornosti vreden je pojem naravnega prava, ki je na začetku Gracijanovega *Dekreta*: »Humanum genus duobis regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri.«
 3. To sem poskušal pobliže prikazati v op. 2 k omenjeni knjigi *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Prim. tudi Friedowicz 2001.