

UDK: 340.1:17(043.3)
1.02 pregledni znanstveni članek

Petja Mihelič

doktor prava, docent za ustavno in mednarodno pravo
(Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut)
(Ljubljana)

Končna rešitev vprašanja naravnega prava

Izveček: Etično razmišljanje vsebuje tri bistvene prvine: 1. objektivnost, 2. splošnost (univerzalnost) in 3. razumljivost (inteligibilnost). Notranji nravni smerokaz je človekova vest; govor vesti pa lahko pravilno razumemo samo s pravilno oblikovanim umom (intelektom). V tem smislu se kaže pomembnost pravilno izoblikovanega uma (ali zdrave pameti) za razvoj pravilnega etičnega in pravnega mišljenja. Obstaja pa tudi temu nasproten nauk, ki je šel od metodičnega dvoma do malikovanja razuma razsvetljencev in končno do popolnega uničenja presežnega uma. Človekov um smo tako omejili na tuzemsko, na tvarnost, to je na pozitivizem. Z uničenjem presežnega uma je bil odstranjen govor vesti in s tem razumevanje naravnega prava, ki je po naravi objektivno, univerzalno in doumljivo. Vrnili smo se v arhaično stanje človeštva, ko je človek poizkusil postati Bog – to je sam določati, kaj je dobro in kaj zlo.

Ključne besede: naravno pravo, etika, presežno, tuzemsko, razum, Bog.

Final Solution to the Question of Natural Law

Abstract: Three basic elements are required for consideration in terms of ethics: 1. objectivity, 2. universality, and 3. intelligibility. Men's inner guide is their conscience which can only be understood and followed correctly, if one's intellect is properly formed. In this sense, we must acknowledge the importance of common sense for growth in suitable ethical and legal thought. That said, there are philosophies which are contrary to the mentioned perspective. Their trajectory went from methodical doubt through worship of reason of the Enlightenment and finally reached the destruction of transcendent reason. Men's reason was therefore reduced to immanence, materialism, and positivism. By destruction of the transcendent, the conscience was silenced and, consequently, also the understanding of natural law as something objective, universal, and intelligible. It seems that our civilization thoroughly regressed to the archaic age of mankind, when man tried to become God and decide for himself what is good and what is evil.

Key words: natural law, legal philosophy, transcendence, immanence, reason, God.

Temeljne značilnosti naravnega prava in njegovo zanikanje

V pravni filozofiji je do konca 18. stoletja prevladovala misel o naravnem pravu, kakor so jo oblikovali Tomaž Akvinski in za njim racionalistični pravni filozofi, kakor denimo Grotius, Locke, Putendorf in Wolf. Pri Tomažu Akvinskem naravno pravo ni enkrat za vselej dokončno sklenjeno kot nespremenljiv in dokončen sistem, pač pa je neločljivo povezano

z zgodovinskim položajem določene družbe, ki si ga mora najti vsakič sproti. (Schmölz 1963, 58) Grotius je bil prvi, ki je pojem naravnega prava ločil od teologije in ga tako sekulariziral oz. ateiziral. Skupaj s Putendorfom je predstavnik t. i. jusnaturalizma ali pravnega naturalizma. Za grško-rimske filozofe (Platon in Aristotel pri Grkih, Cicero in Seneka pri Rimljanih) in še posebej za cerkvene očete in sholastike (Gregorio da Rimini, Gabriel Biel, Gabriel Vazquez, Francisco Suarez, Francisco de Vitoria, Domingo De Soto) ima naravno pravo moč in veljavo samo, če priznamo Boga za njegovega avtorja, ki ga je postavil v človeško naravo in stvarstvo ter predpisal tudi kazni za kršenje njegovih norm. (Nitoglia 2019, 4) Tomaž naravno pravo obravnava v širšem okviru božjega stvarstva in njegov zagovor naravnega prava je pogosto sprejemljiv tudi za nekristjane, saj ga je mogoče dojeti na razumskih postavkah, ki v osnovi temeljijo na Aristotelovi logiki. (Culver 2008, 26–27) Za naravnopravni filozofski pristop je torej ključen dejavnik prvina človeškega razuma (in s tem povezana logika ter govor vesti), ki predstavlja moralni barometer, ki ga vsak človek poseduje in ki mu omogoča, da neodvisno od drugih ugotovi, kaj je npravno dobro in kaj npravno zlo, »kajti od stvarjenja sveta naprej je mogoče to, kar je v njem nevidno, z umom zreti po ustvarjenih bitjih«. (Rim 1,20) Nauk naravnega prava torej uči, da je Boga in njegove zakone mogoče spoznati z razumom in po vesti ter z opazovanjem narave in v njo položenih zakonov (objektivne stvarnosti). (Rim 1,18-21) Za spoznavanje norm naravnega prava je torej pogoj »zdrava pamet«.

Etično razmišljanje vsebuje tri bistvene prvine: 1. objektivnost – slovenski filozof Milan Komar v svojem delu *Pot iz mrtvila* (1999) pravi, da se mrtvilo širi naprej, kjer ni resnice in ni stika z objektivno resničnostjo; pot iz mrtvila pa je le

ena, zanesljiva in trdna, to je pot duhovnega razmaha; 2. splošnost (univerzalnost); in 3. razumljivost (intelegibilnost). Notranji nravni smerokaz je človekova vest; govor vesti pa lahko pravilno razumemo samo s pravilno oblikovanim umom (intelektom). V tem smislu se kaže pomembnost pravilno izoblikovanega uma (ali zdrave pameti) za razvoj pravilnega etičnega in pravnega mišljenja. Obstaja pa tudi temu nasproten nauk, ki je šel od metodičnega dvoma do malikovanja razuma razsvetljencev in končno do popolnega uničenja presežnega uma. Prav tako kakor so Izraelci ulili zlato tele in ga postavili na oltar, da bi ga častili (1 Mz 32,1-6), so razsvetljenci naredili kip boginje Razuma in jo postavili na oltar pariške katedrale Notre Dame, da bi jo častili. Človekov um se je tako omejil na tuzemsko, na stvar, to je na pozitivizem. Benedikt XVI. primerja pozitivistični razum, ki ga mnogi razumejo kot edino skupno osnovo za oblikovanje prava in ki ni sposoben zaznati ničesar drugega izven sebe, z betonsko zgradbo brez oken, v kateri si sami urejamo ozračje in svetlobo, namesto da bi oboje sprejemali iz sveta, ki nas obdaja. Samoumevno je, da takoj, ko se tako zapremo, ostanemo brez svetlobe, kmalu pa tudi brez zraka, kar neogibno vodi v smrt. Benedikt XVI. predlaga na široko odpreti okna ter naučiti se gledati in videti prostranost in raznolikost sveta in vse to pravilno uporabljati. (Benedikt XVI. 2011, 14)

Z uničenjem presežnega uma je bil odstranjen govor vesti in s tem razumevanje naravnega prava, ki je po naravi objektivno, univerzalno in doumljivo. Vrnili smo se v arhaično obdobje človeške zgodovine, ki ga opisuje Prva Mojzesova knjiga, ko je človek poizkusil postati Bog – to je sam določati, kaj je dobro in kaj zlo: »V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in húdo.« (1 Mz 3,5) V zgodovini prava je

ta poizkus našel svoj odraz v pozitivističnem nauku, ki je močno zaznamoval zgodovino 20. stoletja. Zaradi očitne zlorabe prava, ki jo je omogočila ta teorija, so se mu odpovedali nekateri njegovi glavni zagovorniki (Hans Kelsen). Četudi so hoteli ostati pozitivisti, so ga *ipso facto* zavrgli, ko so dopustili »minimalni« vnos morale (H. L. A. Hart). Za naravno pravo je to dovolj – zadostuje malo luči, da odžene mnogo teme.

Vidik pravnega študija, imenovan jurisprudenca, si zastavlja temeljna pravno-filozofska vprašanja, s katerimi se sleherni pravnik prej ali slej sreča, naj si bo na ravni visokošolskega študija ali kasneje pri aplikaciji svojega znanja na povsem otipljiva vprašanja človekovega bivanja. V resnici je vprašanje bistva prava in njegove vloge v družbi tako tesno povezano z vprašanjem bistva človeka in smislom njegovega življenja, da se mu že s tega vidika noben pravnik ne more povsem izogniti. Razlika je v odzivu na pritisk večnosti, ki zahteva svojo vlogo v časnih zadevah in ki skozi človekovo življenje postaja vse silnejši. Obstajajo pričevanja in dokazi številnih filozofov, znanstvenikov in čisto običajnih ljudi, ki so doživeli temeljito preobrnitev svojih vrednot in verovanja v zadnjih trenutkih svojega zemeljskega življenja. Dramatično je, kako se na pragu vstopa v večnost življenjske prioritete popolnoma spremenijo in kako pri vseh dokončno odpade tančica z oči, da vidijo tako jasno kakor nikoli poprej: leta 202 je rimski cesar Septimij Sever (193–211) prvi uveljavil zakon, ki je v celotnem rimskem cesarstvu prepovedoval spreobračanje v krščanstvo. Znan je po tem in po svojih besedah pred smrtjo: »Bil sem vse in vse je nič.«

V osnovi sta možna dva temeljna odziva na omenjena vprašanja: prvi je presežni in duhovni, drugi pa tuzemski in tvarni. V nadaljevanju si bomo ogledali, kako je postopoma tuzem-

sko (imanentno) s pomočjo filozofskih nauk in metod pridobivalo na račun presežnega (transcendentnega), ki je tako postalo bodisi odrinjeno v nespoznavno in zato neobstoječe bodisi zaprto v tvorno dojemanje sveta. Kakor bomo videli, za ta metodološki premik obstajajo globlji vzroki – globlji vzroki pa so pogosto duhovne narave. Presežno v pomenu, ki nas zanima, v resnici ni abstrakten pojem – abstraktni pojmi nas ne ogrožajo in pred njimi ne bežimo. Za pojmom presežnega se skriva pojem Boga, ki pa je še vedno dovolj nedoločljiv in neoprijemljiv, da mu lahko pridamo poljubne lastnosti – ga ustvarimo po svoji podobi in podobnosti: »Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost!'.« (1 Mz 1,26) Dokler je Bog proizvod našega uma, ni nobene nevarnosti, da bi nam postavljал norme ali nas kako drugače omejeval v tem, kar smo mislili, da je volja nas kot posameznikov. Bog, o katerem govorimo, v tem prispevku ni abstraktni bog, ampak je osebni Bog, ki si je izbral izraelski narod, da mu razodene sebe in svojo voljo: »Spoznaj torej danes in si vtisni v srce: GOSPOD je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni!« (5 Mz 4, 39) Naravno pravo, do sedaj skrito v naši vesti in naravi, je hotel najprej razodeti preko desetih božjih zapovedi (5 Mz 5), v polnosti v svojem Sinu: »Jezus je pristopil in jim spregovoril: 'Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji.'« (Mt 28, 18) To ni več abstraktni poganski bog, ki ima ušesa, pa ne sliši, in usta, pa ne govori: »Njihovi maliki so srebro in zlato, delo človeških rok. Usta imajo, pa ne govorijo, oči imajo, pa ne vidijo, ušesa imajo, pa ne slišijo, nos imajo, pa ne duhajo, svoje roke, pa ne tipajo, svoje noge, pa ne hodijo, glasu ne dajo iz svojega grla. Kakor oni so tisti, ki so jih naredili, vsak, ki zaupa vanje.«. (Ps 115, 4-8) Krščanski Bog ogroža človekovo suverenost, kakor si jo človek zamišlja – ne kot svobodo v služenju duhu, marveč kot svobodo v služenju mesu: »Vi ste namreč poklicani k svo-

bodi, bratje. Le da vam svoboda ne bo pretveza za življenje po mesu, temveč služite drug drugemu po ljubezni.« (Gal 5) »Kajti meso si želi, kar je zoper Duha, Duh pa, kar je zoper meso.« (Gal 5, 17)

Kaj torej storiti z Bogom, ki nas presega, ki je ustvaril nas in ne mi njega. Vprašanje je metodološke narave in filozofski teoretiki so se ga lotili postopoma. Rekli so si: Duh (*Geist*) nas bo vodil k vsej resnici – govorimo o duhu tega sveta in ne o Svetem Duhu. Heglov absolutni idealizem predvideva razvoj absolutne ideje, ki se v zgodovini človeštva realizira kot svetovni duh. V zgodovinskem procesu, še posebej filozofskem, svetovni duh napreduje v zavedanju samega sebe in se tako osvobaja. Zgodovina (filozofije) je tako razumen, sistematičen in metodološki proces. (Kos 1979, 157) Kakor smo že omenili, je bilo najprej potrebno presežnega boga zaobjeti v tvarnost – v človekov razum in v naravo. Na ta način je že postal bolj obvladljiv: toda zakaj ne iti do konca s končno rešitvijo (*Endlösung*) vprašanja boga? Z uporabo izraza »končna rešitev« postavljamo primerjavo s »končno rešitvijo judovskega vprašanja« (*Endlösung der Judenfrage*), ki so si jo nacionalsocialisti postavili za cilj julija 1941. Izraz »končna rešitev« (*Endlösung*) se je sicer uporabljal skupaj z izrazoma izselitev (*Evakuierung*) in preselitev (*Umsiedelung*). (Longerich 2001, 27, 166) Filozofski teoretiki so prišli do izvirne rešitve: potem ko smo boga zaprli v naš um, ta um uničimo in uničili bomo boga. V nadaljevanju si bomo ogledali, kako je ta metodološki postopek potekal od svojega začetka z Descartesovim »metodičnim dvomom« do končne rešitve vprašanja boga in Nietzschejeve razglasitve smrti Boga, ki je pomenil nastop brezbožnih (ateističnih) ideologij.

Descartesov metodični dvom

O Kartezijevem antropocentričnem obratu v filozofiji, ki je pomenil, da mora »človek živeti tako, da se prepusti samo vodstvu svojega razuma, kakor da Bog ne bi obstajal«, govori papež Janez Pavel II. (1995, 75–78) Descartes v svojem delu *Premišljevanja o prvi filozofiji* (*Meditationes de prima philosophia*, 1641) razvije načelo metodičnega dvoma, ki sega od dvoma v zunanjo resničnost, dvoma v logične in matematične resnice, do dvoma v lastno telo. Dvom zanj ni cilj, temveč sredstvo, kako priti do oprijemljivih resnic. Čeprav tega ne izreče naglas in neposredno, implicitno pove, da je potrebno dvomiti tudi v sam obstoj Boga. Sveto pismo Stare in Nove zaveze predstavlja boj med dvomom in zaupanjem oz. vero. Iz božjih ust je ničkolikokrat slišati besede: zakaj si dvomil, zakaj si se bal, zakaj nisi zaupal. Nasproti temu pa besede: zaupaj, veruj, ne boj se: »Jezus je takoj iztegnil roko, ga prijel in mu dejal: 'Malovernež, zakaj si podvomil?'« (Mt 14,31) Ali: »Jezus mu je rekel: 'Ker si me videl, veruješ? Blagor tistim, ki niso videli, pa so verovali!'« (Jn 20,29) S pomočjo svoje metode torej pride do razsežnosti, v katero ne moremo dvomiti, to je dvom sam in posledično nosilec dvoma, ki je človekova duševnost. Mislim (in zavedam se), torej sem (*Cogito ergo sum*) – po njegovem dojemanju lahko za nedvoumno vzamemo samo lastno duševnost, na podlagi katere lahko dokažemo obstoj stvarnega sveta. (Kos 1979, 100–101) Sanjske predstave je imel za neresnične; z uporabo metode dvoma se lahko vprašamo: kako vemo, da ni resničnost tisto, kar »sanjamo«, in niso sanje to, kar sedaj »živimo«? Kartezijanska racionalistična tradicija je tako postavila svoj nedvomni (v katerega se ne dvomi) temelj na zavedanje, introspekcijo ali intuicijo in na razsežnosti, ki so umu takoj očitne in zaznavne. Temeljizem (*Foundationalism*)

je nauk, ki izhaja iz kartezijevega »nedvornega dvoma« in ki vsako dokazovanje izpeljuje iz predpostavk, ki so sprejete za objektivno resnične na medosebni oz. družbeni ravni. (Culver 2008, 415) Metoda dvoma mu omogoča, da objektivnost prenese na subjektivno duševnost. Presežnega boga, tvarnost oz. objektivno resničnost pa naredi odvisno oz. odnoso na subjektivno duševnost. Descartesu je uspelo s tem preobratom (revolucijo) postaviti novoveško filozofijo na subjektivistični in tuzemski temelj. Descartesov ontološki dualizem, ki je osnova za njegovo pojmovanje človeka, izhaja iz predpostavke da vsa resničnost (tudi človek) temelji na dveh substancah, tvorni in duševni, ki sta med seboj samostojni in neodvisni. Kot nasprotje temu nauku se je pojavil behaviorizem (*behaviourism*), ki v celoti zanika obstoj uma in zagovarja tezo, da je »um« v resnici govorica telesa. Srednjo pot je ubral Wittgenstein, ki je telesne izraze imel za fizični odraz umnega postopka. (May in Brown 2010, 396–397)

Spinoza in panenteizem

V položaju zaprtosti v lasten razum in čutnost seveda ni prostora za presežnega krščanskega Boga. Zato si je bilo potrebno ustvariti novo pojmovanje boga, ki nas ne bo presegal, ampak bo »tukaj in zdaj« dostopen čutom in razumu. Tu vstopi Spinoza s svojim naukom, ki se imenuje panenteizem (*pan en theos*, vse je v bogu). Ta filozofski nauk uči, da sta narava in svet sicer del boga, a ju ta presega v drugih vidikih resničnosti, ki so nam nedostopne. Ne glede na to, da se njegov nauk v odtenkih razlikuje od klasičnega panteizma, oba družita vsebovano ponižanje pojma boga na golo stvar. Nauk panteizma (vse je bog) lahko zasledimo že v

stari Indiji, na Kitajskem in v Grčiji, predvsem pri Heraklitu in stoikih; v srednjem veku pa pri arabskih filozofih (Averroes) in nekaterih sholastikih. V renesansi je predstavnik panteizma Giordano Bruno, ki se zelo zanima za ezoteriko (magija, kabala, astrologija) in verjame v reinkarnacijo. Zagovarja nauk, po katerem smo ljudje in živali otroci iste tvari; vse, kar nas loči od živali, je, da imamo roko, s katero lahko gradimo civilizacijo. Na tak način zavrača krščanstvo in tudi tomistični antropocentrizem. Bog ni več večni, ni več nespremenljiv, ni več presežen, ni več stvarnik, marveč je omejen, spremenljiv, obsežen v stvari; ni več stvarnik, ampak stvar, predvsem pa je podvržen človekovi volji. Spinoza tako ustvari sicer neskončnega boga, ki pa je vsaj v dveh razsežnostih – tvari in duševnosti – zaobsežen v svetu. Ker pa človek drugih resničnosti boga tako in tako ni sposoben zaznati, bog postane čisto subjektivni proizvod človeškega uma.

Lukács in uničenje uma

Do tu je filozofski duh uspel presežnega Boga in objektivno stvarnost omejiti v okvire človeškega uma. Misel naravnega prava po drugi strani uči, da je človeku vrojen notranji občutek za pravičnost, sposobnost spoznati nravno pravilnost dejanj neodvisno od zunanjih institucionalnih pogledov na dobro in zlo. To pomeni, da ne more nobena človeška oblast samovoljno razglasiti slabega za dobro in dobrega za slabo. (Schubert 2007, 2) Človek more torej z umom in po svoji vesti razločevati med nravno dobrimi in nravno slabimi dejanji. Že prej smo pokazali, kako je človek z uporabo določenih filozofskih naukov in metod uspel presežnega boga zapreti v svoj um, ki je tako postavljen ne samo nad boga, ampak tudi nad tvorno resničnost oz. zakone v naravi. Da pa bi boga

dokončno odpravil, je naslednji metodološki korak uničiti človeški um (kamor smo boga zaprli).

Marksistični filozof György Lukács v svojem delu *Uničenje uma* (*Die Zerstörung der Vernunft*, 1954) razlaga celotno nemško meščansko filozofijo od Hegla naprej kot nerazumsko in reakcionarno: »Ponižanje razuma in uma, nekritično poveljevanje nerazumskih zaznav, aristokratskih spoznavnih teorij, odklanjanje družbeno-zgodovinskega napredka, stvarjenje mitov.« (Lukacs 1954, 10) Lukács vidi v razvoju svetovne filozofije in literature orožje svetovnega imperializma, ki ga simbolično predstavljata Heidegger z ene in Kafka z druge strani. V okviru našega prispevka je za nas zanimiva njegova ideja o filozofski ali metodološki rdeči niti, katere cilj je uničenje človeškega uma. Lukács ta metodični poseg seveda razume v ideološki luči kot orožje svetovnega imperializma, mi pa ga vidimo kot poizkus uničenja zadnjega sredstva za spoznavanje božjega v svetu.

Empirizem Locka in Humea

Čeprav je Descartes še priznaval obstoj vrojenih idej, ki omogočajo spoznanje bistvenih prvin resničnosti s pomočjo razuma (intelekta), je Locke to zavrnil, češ da je človek ob rojstvu kot nepopisan list, na katerega se skozi čas preko čutov odtiskuje vtisi (*Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu* – nič ni v razumu, kar ne bi bilo prej v čutih). Locke je s svojimi zamislimi utemeljil empirizem, iz katerega je izšlo razsvetljenstvo, pozitivizem in naravoslovni materializem. (Kos 1979, 115) Čeprav je Locke naredil korak naprej v razvrednotenju razuma, je še vedno omenjal (*Treatise on Government*) od Boga dani razum (*God-given reason*),

ki nam govori, da moramo spoštovati pravico drugega do življenja, zdravja, svobode in lastnine. Za Locka tako razum še vedno ostane zunanje merilo, ki jamči za obstoj neodvisne resničnosti. (Pavlakos in Coyle 2005, 36) Čeprav Locke ni utemeljeval pojma »od Boga dani razum«, se zdi očitno, da je ta pojem ostanek naravnopravne misli, za katero je razum dar Boga človeku in s katerim naj bi po vesti in ustvarjenih bitjih zrl »njegovo večno mogočnost in božanskost«. (Rim 1,20) Locke še vedno trdi, da obstoj Boga lahko dokažemo z razumom, obstoj drugih stvari pa z občutki: »We know of our own existence by intuition, and our certain knowledge that a God exists comes through reason, i.e. by demonstration, as I have shown. We can know of the existence of other things only by sensation.« (Locke 2017, 247)

Za empiriste je Hume vsekakor veliko bolj dosleden od Locka, ki je še govoril o »od Boga danem razumu«. Za Huma človeški um ni zmožen seči do najglobljih resnic bivanja, kakor je odkrivanje naravnega prava v ustvarjenih bitjih, ker ne more zapustiti okvirov čutnega zaznavanja. Zato je tudi nesmiselno govoriti o duhovnih substancah, bodisi človeški ali božji, ker se ju ne da dokazati. Za razliko od Descartesa, kateremu je bil dvom samo sredstvo (metodični dvom), kako do spoznanja, je za Huma dvom izid spoznanja (skeptizem). Največji korak naprej je skepticizem prav gotovo naredil s trditvijo, da stvar ne obstaja. Ne obstaja pa zato, ker se jo ne da dokazati (vpliv empirizma) – dojamemo lahko namreč samo čutne lastnosti pojavov, ne pa njihove stvarne osnove, tako da so pojavi samo zbor naših zaznav in s tem proizvod naše duševnosti. (Kos 1979, 135–136) Skepticizem tako učinkovito prepreči, da bi npravne zakone razbirali iz stvarstva, kar je najbolj zagovarjal Tomaž Akvinski.

Jaz in razum Immanuela Kanta

Kantova misel najprej izhaja iz Descartesovega metodičnega dvoma, nato pa iz Humovega skepticizma. Kot značilen predstavnik razsvetljenstva po Descartesu povzame dvom o vsem, celo o lastnih čutih. Imeti predsodke (dogmatske sodbe) je zanj enako kakor grešiti. Čisti um (*Kritika čistega uma*, 1781) je zanj um očiščen predsodkov, izročil, vzorcev. Čisto pravo iz *Čiste teorije prava* (*Reine Rechtslehre*, 1934) Hansa Kelsna je logično nadaljevanje te kantovske tradicije na področju prava. Očitno se tradiciji ne moremo izogniti. Za razliko od katoliške Cerkve, ki uči, da je božja beseda živa tudi v izročilu, za Lutra in protestantsko tradicijo zadostuje (čisti) razum. »Jaz« je za Kanta vseprisoten; tudi abstraktna fikcija Kelsnove temeljne norme (*Grundnorm*), ki naj bi jamčila za povezanost nekega pravnega sistema, je v resnici proizvod čistega (subjektivnega) razuma, popolnoma neodvisnega od razuma drugega, ki resničnost – po Kantu – presoja po svoje. Na vprašanje para presežno-tuzemsko gleda z vidika epistemološkega spoznanja, ki ga je človek sposoben. Obenem zagovarja premiso, da onkraj svojega izkustva ne moremo – vse, kar nas presega, lahko z enako verjetnostjo potrdimo ali zanikamo, to pa so v osnovi tri ideje: duša, svet (kot fenomenološka celota) in bog. Kant vso resničnost razdeli na svet pojavov, katerega izkustveno zaznavamo s čuti, in na svet stvari na sebi (*Ding an sich*), ki so našim čutom nedostopna. Do sveta pojavov lahko dostopamo, ker so plod naše duševnosti, katere bistveni sestavini sta objektivnost časa in prostora. Vendar tvorni svet pojavov ni objektivni v polnem pomenu besede, ker je deloma stvaritev naše duševnosti, ta pa se spreminja. Kant pri prepoznavanju predmetne stvarnosti ne izhaja iz stvarnosti same, ampak iz sebe, ki stvarnost motri. Po Kantu

se skladno s kopernikansko revolucijo zemlja vrti okrog svoje osi in okrog Sonca. Njegova etika dolžnosti (vpliv protestantizma), ki jo razloži v svojem delu *Kritika praktičnega uma* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) izhaja iz zavesti, da smo ljudje svobodni v svojem razumu in svobodni v oblikovanju zunanjega sveta. Omejitev naše svobode pa ne prihaja iz norm božjega prava, temveč iz dolžnosti. Nravno dobra dela moramo delati iz edinega razloga – ker jih »moramo«. Dolžnost (deontološka logika) je tudi pred vsako praktično koristnostjo nekega dejanja (utilitaristična logika). Občutek, ki nas navaja k izpolnitvi dolžnosti, prihaja iz notranjosti vsakega posameznika in ne od zunaj kot prisila – sam veš kaj moraš, to čutiš v sebi.

V predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) Kant vpelje svojo tezo, ki jo bo nato razvijal skozi svoj celotni nabor del: »Um mora pristopiti k naravi tako, da ima v eni roki svoja načela, po katerih lahko zgolj skladni pojavi veljajo za zakone, in v drugi eksperiment, ki si ga je zamislil po tistih načelih, zato da bi ga narava poučila, vendar ne kot šolarja, ki si pusti narekovati vse, kar hoče učitelj, temveč kot poklicanega sodnika, ki prisili priče, da odgovorijo na zastavljena vprašanja.« Etienne Gilson na ta odlomek odgovarja: »Kant se je dokončno odločil naravo prisiliti, naj odgovarja na njegova vprašanja, namesto, da bi se pustil voditi od nje. Zastava revolucije že vihra v zraku.« Duh metodičnega dvoma, skepticizma in empirizma so pripeljali Kanta do končne odločitve, da se ne bo pustil tiranizirati dani resničnosti, ki jo bomo odslej sami določali skladno z našim dožemanjem. (Komar 2002, 129, 130–131) Bistveno so stvari za nas take, kakor se predstavljajo našemu um – kot pojavi (fenomeni). Fenomen pa je stvar, ki jo jaz vidim tako, drugi pa drugače.

Fichte in Schopenhauer

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) je na univerzi v Jeni zasedal filozofsko stolico, dokler ni bil zaradi širjenja ateističnih idej in brezboštva prisiljen k odstopu (*Atheismusstreit*). V spor je prišel tudi s prostozidarsko ložo, katere član in pristaš je bil in je iz nje končno izstopil. Epistemološki pogled na presežno je značilen za empiristične tokove, kjer sta metafizika in presežno pogosto izmenljiva izraza. Razmerje tuzemsko-presežno pa se začne z idealizmom Fichteja pomikati od Kantovega agnostičnega fenomenalizma proti subjektivnemu idealizmu, kjer je vsa resničnost zaobjeta v jazu posameznika, ki je dejaven, medtem ko je zunanja stvarnost samo odsev njegove dejavnosti. Objektivni idealizem (Platon) je priznaval objektivno resničnost idej neodvisno od samih pojavov in od duševnosti, ki jih zaznava. Subjektivni idealizem pa je v celoti zanikal objektivni obstoj materije. George Berkeley je v svoji teoriji o substancah (Descartes) za najvišjo substanco razglasil krščanskega Boga, ta pa je ustvaril nižjo substanco – človeško duševnost. Materija za Berkeleyja ni samostojna substanca, temveč proizvod človekove duševnosti in slepilo naših občutkov. Stvari obstajajo samo kot plod naše duševnosti in so popolnoma odvisne od naše duševnosti. (Kos 1979, 116, 140, 152) Fichte je kot uvod v svoj osnutek skepticizma potegnil strogo ločnico med stvarmi, kakršne so (*Dingen, wie sie sind*), in stvarmi, kakor se nam kažejo (*wie die Dinge erscheinen*); objektivni svet po njegovem prepričanju ne obstaja.

Pri Schopenhauerju uma ni več, zato kot substanco sveta razglasi nerazumni, nagonski del človeške osebnosti. Schopenhauerjev svet je že postal nerazumen, iracionalen. Od tod tudi njegov pesimizem, ki je posledica nerazumske in

nelogične, skoraj biološke svetovne volje do življenja, ki se ne razvija niti ne napreduje, ampak tava sem in tja brez cilja. Je samo boj za obstanek med vrstami in posamezniki, ki se uničujejo na najokrutnejše načine. Svet je za Schopenhauerja zlo, izvor tega zla pa je iracionalna svetovna volja do življenja. (Kos 1979, 164–166) To je že značilnost sveta, iz katerega smo izrinili Boga.

Nietzschejeva razglasitev smrti Boga

Kar je opisoval Schopenhauer in na kar je opozoril Lukács v delu *Uničenje uma*, je formalno razglasil Friedrich Nietzsche s svojim geslom »Bog je mrtev« (*Gott ist tot*). Napačno je mišljenje, da si je Nietzsche smrti Boga želel, on je samo zapisal, kar je videl – krščansko civilizacijo, ki se je, po njegovem opažanju, izčrpala. V okvir pričujočega prispevka lahko zatrdimo, da je imel v veliki meri prav, ne pa v celoti. Krščanska vera in Cerkev se seveda nista izčrpali. Že sv. Avguštín je glede tistih, ki so napovedovali skorajšnji konec Cerkve, izjavil, da njih že zdavnaj ni več, Cerkev pa je še vedno tu. Krščanska vera namreč stoji na svojem utemeljitelju Jezusu iz Nazareta, ki je dal zagotovilo svoji Cerkvi in svojem namestniku na zemlji: »Ti si Peter (gr. *Pétros*, kamen, skala) in na tej skali (gr. *pétra*) bom sezidal svojo Cerkev in vrata podzemlja je ne bodo premagala.« (Mt 16,18) Nietzsche je imel vendarle prav glede tega, da je zahodna civilizacija, katere istovetnost je krščanska, ker raste iz krščanskih korenin, postala brezbožna. Boga, ki človeka presega, je omejila na stvarnost in tvar (panteizem, poganstvo) ter na človeški razum zaprt v golo dojemanje čutnih pojavov (fenomenologija, razsvetljenstvo, pozitivizem). »Kriza Evropske unije je tudi kriza istovetnosti; Evropa namreč pozablja na svoje judovsko-krščanske kore-

nine, ki imajo filozofsko in pravno podlago v grško-rimski kulturi in teologiji Svetega pisma.« (Marx 2012, 4) Uspelo nam je ustvariti sekularizirano (to dobesedno pomeni časovni okvir enega človeškega življenja) in na tvarnost omejeno družbo, ki jo najbolje opiše kar sam Nietzsche v strašni viziji »civiliziranega« sveta, ki si je uničil svoj duhovni temelj (Nietzsche 1986, 480):

»Kam je šel Bog? Je zaklical, povedal vam bom! Ubili smo ga – vi in jaz!

Mi vsi smo njegov morilec! Ampak, kako smo to storili?

Kako smo skušali izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da zabrišemo obzorje?

Kaj smo storili, ko smo spustili Zemljo s Sončeve verige?

Kam gre sedaj? Kam gremo mi?

Stran od vseh sonc? Kaj ne strmoglavljamo neprestano?

Nazaj, na stran, naprej, na vse strani? Še obstaja zgoraj in spodaj?

Ali ne tavamo skozi neskončni Nič? Nas ne tolče praznina?

Ni postalo nekam hladno?

Ne prihaja venomer noč in še več noči? ... Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev!

In mi smo ga ubili! Kako se tolažimo, morilci vseh morilcev?«

Nietzsche se naprej sprašuje: »Ali ni velikost tega dejanja za nas prevelika? Bi morali sami postati bogovi, da bi v božjih očeh dobili vrednost? (Nietzsche 1986, 480) Večje verodostojnosti filozof, znanstvenik ali verski voditelj pravzaprav ne more doseči kakor je ta, da s svojim življenjem pokaže na tisto, v kar verjame in kar uči. To pomeni, da tako rekoč z lastno krvjo zapečati svoj nauk: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje prijatelje.« (Jn 15,13) Ko Nietzsche izgubi razum, se začne podpisovati z nazi-

vom Križani (*Gekreuzigte*) in pokaže na rojstvo nadčloveka (*Übermensch*), ki bo zavzel mesto Boga. (Nietzsche 2005, 102): »Mrtvi so vsi bogovi: naj živi Nadčlovek.«

V istem letu (1889), ko se Nietzscheju pomrači pamet, se rodi Adolf Hitler – človek, ki je v svojem življenju uresničil ideal novega boga človeka ali nadčloveka. Za »vodjo« tretjega cesarstva življenja ni več določala izbira med dobrim in zlim, ampak je šel onkraj dobrega in zla, kar je pripeljalo do volje po oblasti nad drugimi. Skladno s svojo ideologijo je tik pred koncem vojne leta 1945 ukazal popolno uničenje Nemčije, ker so Rusi dokazali premoč nad Nemci. Šibkejši mora izginiti, močnejši preživeti. Albert Speer ukaza ni izpolnil. Preživetje močnejšega (*survival of the fittest*) filozofa Herberta Spencerja je skovano na podlagi teorije evolucije Charlesa Darwina iz dela *O izvoru vrst* (*On the Origin of Species*, 1859). Z Nietzschejevo razglasitvijo smrti Boga se je tako končala še ena faza poizkusa, kako odstraniti Boga in ga nadomestiti s človekom, ki je trajala od Descartesovega metodičnega dvoma do Nietzschejevega nihilizma. Tu se seveda ni končala, vendar pa je že dosegla točko, na kateri je bila možna razglasitev zmage človeka nad Bogom.

Sklep

Človek ni sposoben nadomestiti Boga, to poizkusiti je bistveno protinravno, protipravno dejanje in greh, pomeni slediti praznim iluzijam, zaradi česar se človek sreča z ničem (»veliki filozof«) in propadom (»vodja«). Vsaka teorija, ki ni utemeljena na Bogu, je zato ločena od Resnice, bistveno prazna, vodi v nič in propad (Kol 2,8-10):

»Glejte, da vas kdo ne ujame s filozofijo in prazno prevaro, ravna se po človeškem izročilu in po prvinah tega sveta, ne pa po Kristusu. Kajti v njem telesno biva vsa polnost božanstva.

V njem imate svojo polnost tudi vi, kajti on je glava vsakršnega vladarstva in oblasti.«

Ateistično uničenje Boga ne more pripeljati drugam kakor v uničenje človeka. Človekovo dostojanstvo namreč temelji izključno na bogopodobnosti, človek črpa svojo vrednost iz svojega izvirnika; če izničimo vrednost originalu, tudi kopija nima nobene vrednosti več. Človekovo življenje ima neprecenljivo vrednost zato, ker ima njegov stvarnik in izvirnik neprecenljivo vrednost. Kakor je povedal Nietzsche: ali se kot zemlja ne gibljemo v nič, sedaj ko smo se spustili s sončeve verige? Nietzsche je učinke nihilističnega ateizma pokazal svojem umu, za kar smo mu lahko hvaležni; ne pozabimo, da se je imel za opazovalca (*Beobachter*), ki resničnost zahodne (krščanske) civilizacije zgolj opisuje, čeprav jo je tudi sam ustvarjal. Brezbožni komunizem pa je učinek nihilističnega ateizma pokazal z več milijoni človeških žrtev, katerih vedno nova morišča se kar naprej pojavljajo: »Nič ni zakritega, kar se ne bo razodelo, in skritega, kar se ne bo spoznalo.« (Mt 10,26) Pričujoče besedilo hoče biti kamen v mozaiku resnice o globlji resničnosti sveta, ki po linearni premici časa potuje končnemu cilju nasproti.

Reference

Benedikt XVI. 2011. Besuch von Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag. Berlin: Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit.

Culver, Keith. 2008. *Readings in the Philosophy of Law*. Peterborough: Broadviewpress.

Janez Pavel II. 1995. *Prestopiti prag upanja*. Prev. Stane Ivanc. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Komar, Milan. 1999. *Pot iz mrtvila*. Ljubljana: Študentska založba.

Komar, Milan. 2002. *Red in misterij*. Ljubljana: Študentska založba.

Locke, John. 2017. *An Essay Concerning Human Understanding, Book IV: Knowledge*. Ur. Jonathan Bennett. Early Modern Texts. <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book4.pdf> (pridobljeno 23. 5. 2019).

Longerich, Peter. 2001. *Der ungeschriebene Befehl. Hitler und der Weg zur »Endlösung«*. München: Piper Verlag.

Lukács, György. 1954. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau Verlag.

Kos, Janko. 1979. *Temelji filozofije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Marx, Reinhard. 2012. *Europa: lo spread é culturale*. Intervista con card. Reinhard Marx. Avvenire. <https://www.avvenire.it/agora/pagine/europa-lo-spread-%C3%A8-culturale> (dostopno 3. 10. 2019).

May, Larry; Brown, Jeff. 2010. *Philosophy of Law: Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishing.

Nietzsche, Friedrich. 1986. Die fröhliche Wissenschaft. Stuttgart: Kröner Verlag.

Nietzsche, Friedrich. 2005. Also sprach Zarathustra. Köln: Anaconda Verlag.

Nitoglia, Curzio. 2010. Filosofia politica e diritto naturale. Don Curzio Nitoglia.

http://www.doncurzionitoglia.com/filosofia_politica_diritto1.htm (pridobljeno 23. 5. 2019).

Pavlakos, George; Coyle, Sean. 2005. Jurisprudence or Legal Science? Portland: Galt Publishing.

Schmölz, Franz-Martin. 1963. Das Naturrecht in der politischen Theorie. Dunaj: Springer Verlag.

Schubert, Frank August. 2007. Introduction to Law and the Legal System. Belmont CA: Wadsworth Publishing.

Sveto pismo. 2002. Sveto pismo. Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.