

Aktualnost naravnega prava²

Trajajoč spor o obstoju oz. neobstoju naravnega prava ne more mimo dejstva, ki utemeljuje idejo naravnega prava: ljudje razlikujejo med pravičnimi in nepravičnimi ravnanji. Zadnji kriterij tega razlikovanja ni ustreznost nekega ravnanja nekemu obstoječemu pozitivnemu zakonu, saj ti isti ljudje razlikujejo pravične in nepravične zakone, pravične in nepravične sodbe. Pravičnosti zakonov in sodb pa ne presojuje zmeraj po merilih lastnih interesov – namreč tako, da bi vsak udeleženec opredelil za pravično tisto, kar bi bilo zanj najugodnejše. Ljudje vendar presojuje situacije, kjer nimajo lastnega interesa. In tudi če tak interes obstaja, presodijo, da je neki zakon pravičen, četudi od njih terja odpovedi v korist drugih. Ko pa izpodbijajo pravičnost, ne počnejo tega tako, da enostavno uveljavljajo svoj interes, ampak da pokažejo, da je njihov interes “upravičen” in da je njegova uresničitev dejanje pravičnosti. Ali je to res, je predmet spora. Skoraj nikdar pa ni sporna vsebina pravičnosti in nepravičnosti. Ta spor je eden izmed ključnih argumentov proti ideji “naravno pravičnega”. Toda gre za slab argument, ki ob podrobnem pregledu postane argument v prid naravnega prava. Če ne bi obstajalo nič naravno pravičnega, potem bi bila vsa vprašanja o pravičnosti nesmiselna.

Dokler je raznolikost pravnih redov arhaičnih “zaprtih družb” nereflektirana, se ne pojavi ideja prava “iz narave”, saj si sleher na ureditev sama dodeli mitično zakoreninjenost v kozmičnem redu. Šele s soočenjem pravnih skupnosti, s komunikacijo onstran lastnih meja, s hitrim in zavestno zaznanim socialnim pretokom in z ustrezno zgodovin-

sko zavestjo se pojavi misel o naravno pravičnem. Od takrat naprej ni več mogoče na vprašanje “kaj je pravično” odgovoriti z razlagami, ki se naslanjajo na moralo in navede. Tukaj nastopi spor o morali sami. Ta spor je lahko nasilen. Tam, kjer pa gre za besedni spor, se vselej predpostavlja skupni predmet: pravičnost kot tisto, kar je “po naravi” prav. Zmotno je govoriti o nepretrganem sporu³, ki sega od parlamentarne debate vse tja do državljanske vojne. Ne samo, da se besedni spori in fizično nasilje razlikujejo, ampak drug drugega izključujejo. Prepričanje za pravično rešitev je povsem drugačen kot pogajanja med nasprotniki, kjer se išče za sprejemljiv kompromis za obe strani, toda “sprejemljiv” še ne pomeni “pravičen”. Sprejemljivo je največ, kar lahko uresničimo, glede na dano razmerje moči. Da sprejemljivo ne pomeni pravično, so spoznali že prebivalci Melosa na pogajanjih z Atenci. Tu je vsak sodnik v lastni zadevi. Kompromis ne more biti drugega kot pa odraz obstoječih razmerji moči. Za pravičnost pa se pravda, ne pa pogaja. A pravdanje, ta spor, ni argument proti “naravnemu pravu”. Če obstaja, še ne pomeni, da je za vsakega in ob vsakem trenutku – in brez ozira na obstoj določenih položajev moči – na dlan, ampak nam pove samo to, da je smiselno raziskovati v smeri, ki jo nakazuje to, kar s takšnim imenom imenujemo.

I.

Kaj torej iščemo? Če je spor o pravičnosti eden močnejših argumentov za naravno pravo, potem je potrebno biti skeptičen do določene oblike “naravnopravnega” mišljenja, ki je v zadnjih 25 letih igrala pomembno

vlogo, posebej v nemški pravni filozofiji, namreč do tistega mišljenja, ki uporablja besede, kot so "vrednota" in "red vrednot", ki jih v obliki "norm" približamo socialni resničnosti. S pojmom "vrednota" se konča spor. S tem pojmom se dotaknemo poslednje razvidnosti, "vrednotnega nazora", "vrednotnega čutenja", ki ne premore diskurzivnega posredovanja in o katerem se ne da prepirati. Že Platon, ki velja za očeta klasičnega naravnopravnega nauka, je govoril o poslednji razvidnosti: spoznanju ideje Dobrega. Toda ta ideja, ki označuje poslednji smoter naše biti in naših ravnanj, ni v prvi vrsti vsebina, ampak "formula za učenje" - kot to kritično izpostavljajo od Aristotela do Topitscha - in na to idejo se ne apelira neposredno, ampak se pokaže na koncu dolge diskurzivne poti, polni dialektičnega preseganja, kjer "nenadoma nastane v duši svetloba, kot bi se prižgala iz ognjene iskre".⁴ Navezava na materialne vrednote z namenom, da dokažemo nekaj, kar je mišljeno kot brezpogojno veljavno, se izkaže kot njeno nasprotje. Golo priznavanje uvida neposrednosti je že samo po sebi prakticiranje relativizma, saj "eno suho zagotavljanje velja prav toliko kot drugo".⁵ Pojav absolutnega zahtevka po sodobni vsebini, ki temelji zgolj na nekakšni neposredni subjektivni gotovosti, pa že od nekdaj imenujemo "fanatizem".

Nismo pa se še izrekli o teoretični osnovi filozofije vrednot. Že Max Scheler je uvidel, da fenomenološko spoznane apriorne vrednostne strukture niso neposredno relevantne za neki kulturni normativni in pravni sistem. Vsak tak sistem, vsak zgodovinski etos, je po njegovem mnenju rezultat določenega zgodovinsko pogojenega izseka vsakokratnega apriornega področja vrednot.⁶ Pravna filozofija, ki temelji na filozofiji vrednot, se bo tako zmeraj ukvarjala s takšnim izrezom, specifično konfiguracijo, specifičnim "vrednotnim perspektivizmom". Na tem področju pa nastavek filozofije vrednot ne opravi tistega,

kar naj bi. Sklicevanje na "zahodni vrednostni sistem" ali "temeljne vrednote, ki so podlaga naša ustave" je enako relativistično in pozitivistično kot sledenje črki zakona. To samo podeli sodnikom, kot legitimnim interpretom vrednostnega sistema, večjo svobodo glede na zakonodajalca ter pospeši nastajanje "sodniške države". Na tak način se ne približamo "naravno pravičnemu". Namreč to, da nekdo sprejme tuje vrednote kot svoje, ni dvig pravičnosti. Prav to je svobodna volja, ki ne more biti predmet pravne regulacije, tako kot posledično ne more biti priznavanje plemenitosti motiva nekega dejanja odločilno za pravno presojanje. In ko trdim, da "ne more", trdim to iz elementarnega "naravnopravnega" premisleka, s katerim lahko spoznamo, da je nepravilno, če prepisemo in pravno presojamo nekaj, kar sploh ni predmet volje, npr. veroizpoved, politično prepričanje ali vrednote. Naravno pravično se mnogo bolj nanaša prav na predpise postopkovnega prava, kjer se ne da doseči enotnosti glede vrednot. Če trdimo, da je pravni rek "nulla poena sine lege" pozitivističen in ga v imenu nadrejenega naravnega prava zavrnamo, s tem nasprotujemo samemu naravnemu pravu. Pravilna razlaga tega stavka namreč pokaže, da je sam stavek naravnopravni postulat.

II.

Ne smemo pozabiti Hobbesovega in Kantovetga uvida, da je izhod iz naravnega stanja, torej obstoj stanja, kjer vlada zapisano pravo, zahteva naravnega prava. Ta uvid je novoveški ekvivalent Aristotelovega nauka, da je naravna pravičnost možna samo znotraj polis, torej med svobodnimi. Ta Aristotelova teza je enaka kot tista Hobbesova in Kantova, vendar seveda pove tudi več. Ne izreka zgolj tega, da potrebujejo ljudje zanesljivo zaščito drug pred drugim, da sploh lahko postanejo ljudje, ampak da lahko človek samo znotraj neke ob-

like skupnega življenja postane on sam in lahko v polnosti uresniči tisto, kar je po naravi, tisto, kar on sam je. Te oblike se spreminjajo in ne obstaja zgolj ena pravilna oblika, obstajajo pa boljše in slabše, obstajajo dobre in popolnoma neustrezne, ki si ne zaslužijo imena pravo.

Joachim Ritter v knjigi *Naturrecht bei Aristotel* predlaga, da bi se v soočenju s sodobnim abstraktnim normativizmom novo-veškega nadzgodovinskega naravnega prava, ki ni kos historicizmu in pozitivizmu, vrnili

k Aristotelovem konceptu naravnega prava, ki ne išče naravno pravičnega na nekakšnem nebu vrednot in ga izvaja iz abstraktnega pojma človeških potreb, ampak ga hermenevitično prepozna v življenjski resničnosti, svobodnih institucijah in konkretni pravni praksi, kot zgodovinski razum. Če pa se želimo učiti od Aristotela, moramo najprej razumeti, kaj nas od njega loči. Da bi premostili vrednostno in teoretično predpostavko pravne filozofije, moramo dojeti, kaj jo je napravilo skorajda nepogrešljivo.



Rojstvo

1. To, kar nas loči od Aristotela, je hkrati socialno-zgodovinsko in ontološko. Socialno-zgodovinsko plat je Ritter ubesedil s pomočjo Heglove besede razdvojitve. Prvi je to opazil Rousseau: razdvojitve družabnega, na abstraktno egalitarno naravo potreb reduciranega človeka od zgodovinsko-etične substancialnosti, ki ni definirana s pomočjo družbenega, ki v sodobnem času "postane" privatna sfera. Dokler država in pravo k temu prispevata, ne presežeta razdvojitve – in to je Ritterjeva teza –, ampak razdvojeno samo sprava. Naravno pravo v Aristotelovem smislu, ki ga postavimo v sodoben prostor in čas, bi torej pomenilo hermeneviko obstoječega prava glede na njegov spravljiv značaj.

To je velika misel. Toda zdi se mi, da je njena veljavnost omejena na določeno obdobje modernosti, obdobje prehoda evropske civilizacije v svetovno civilizacijo, obdobje, ko sta se izravnavala tendenca emancipacije in tradicija posodabljalnega se sveta izobraževanja. To ravnovesje pa izginja. Po emancipacijskem prodoru nacionalsocializma je bilo prvih 15 let samo globoko dihanje, ki smo ga ustrezno poimenovali čas "restavracije". Prišel je nov zagon, ki je bil ideološko drugače motiviran in manj vezan na trenutne male državljske afekte, ampak je meril na svetovno strategijo in na nespremenljive učinke. In danes se pokazeta dve reči. Prvič: družba, ki temelji na emancipirani "naravi potreb", ima imanentno tendenco k totalitarnosti. V sodobni državi se lahko uveljavijo samo tiste zgodovinske vsebine in tiste etične motivacije, ki se artikulirajo v obliki "potreb" - kulturnih, нравnih, religioznih itd. Ker pa ta oblika ne ustreza vsebini, je potreba, da bi v njej nastopili, enakovredna tendenci, da odstranimo vse, kar ni del "družbeno" definirane vsebine. Drugič: "sistem potreb" v tej obliki ni "naravni" sistem, na podlagi katerega se je zdelo, da lahko razvijemo novo naravno pravo. Človeška struktura potreb je plastična in ko se

enkrat povzdigne nad eksistencialni minimum, se posredujejo potrebe, ki vključujejo kulturne, torej zgodovinske, potrebe, na obstoječ način njihove zadovoljitve. Tako ne moremo presojati življenjskih oblik na podlagi potreb kot takšnih. Markiz de Sade je že v 18. stoletju predložil odbijajoč *agumentum a contrario*, protiargument. Rousseau pa je dosledno izpeljal sklep, da razvoj civilizacijskih potreb pomeni izstop iz naravnega stanja ter zavrzel sleherni poizkus, da bi lahko še kdaj znotraj obstoječe kulture odkril merilo, kriterij, s katerim bi lahko razlikovali dobro od slabega⁸.

2. S tem, ko se je Rousseau zavestno naslonil na antična, sokratska in kinična stališča, je označil največjo oddaljitve od ontološke podlage klasične, predvsem pa aristotelске, praktične filozofije. Aristotel je učil, da postane tisto, kar je po naravi pravično, vidno šele v polis, ker se to, kar je človek po naravi, pokaže šele v sobivanju svobodnih državljanov. Ta teza predpostavlja ontološki pojem usmerjenega delovanja bivajočega: teleologijo. Rousseaujev izraz "*perfectibilité*", izpopolnjenost, deluje, kot da vključuje nekakšno teleologijo, toda to izključi sam Rousseau s svojo negativno definicijo. V teleološkem razumevanju je narava začetek, ki pa ima hkrati moč nad ciljem in potjo: entelehija. Zgrešitev od narave zadanega cilja, *ἡ ἀνάγκη*, pa ne predstavlja izstopa iz narave, nikakršnega izstopa iz narave, emancipacije od narave, osvojitve ozemlja, kjer naravno pravičnega več ni. Zato zgodovina ostaja razgrinjanje narave, ki je vezana na začetek. Ko razumno govorjenje preneha biti ureničitev človekove narave in postane njeno nasprotje, potem ne more obstajati naravno pravo v Aristotelovem smislu. Dandanes pa stoji na začetku novoveške znanosti odmik od teleologije. Ta odmik se ni zgodil zaradi fenomena, za njim je stal velik interes. Dejansko se fenomen upira neteleološki inter-

pretaciji. Zato dobičasne ekvivalente. Tak ekvivalent je nauk o dveh svetovih v svojih raznih oblikah: svet vzrokov in svet smotrov, biti in najstvo, dejstva in vrednote. Teorija vrednot je tak ekvivalent. Dejstva, osvobojena vrednot, in nasproti stoječi svet vrednot, rezultat razpada entelehije.

III.

Če spoznamo to vzročno zvezo, še ne pomeni, da lahko neposredno pristopimo k teleološkemu pojmu narave in se lahko vrnemo k pojmu naravnega prava, ki na njem temelji. Odmik od tega pojma ima svoj razlog, interes, ki tiči v jedru novoveške znanosti, interes po neomejenem obvladovanju narave. Iz te predpostavke nastane antitetično razmerje med človekom in naravo. Na njem pa temelji naša znanstveno-tehnološka civilizacija. Prednovoveška civilizacija je temeljila na sožitju med človekom in naravo, znotraj katerega si je človek s pomočjo prilagoditve napravil igrišče svobode od narave in prostor vladanja nad njo. Tej simbiozi je ustrezalo simpatetično pojmovanje narave, ki je predočalo tendence, ki so v naravi. Za novoveškim naravoslovjem tiči volja po "despotiskem" vladanju nad naravo, ki si ne podjarmi zgolj že oblikovane narave, temveč naravo kot neomejeno razpoložljivo *materia prima*, ki si jo naredi voljno za vse lastne smotre ter poljubne cilje. Pravo nasprotje pa je Platonova razlaga razmerja med pastirjem in mesarjem⁹. Na ugovor, da pastir ne skrbi za dobrobit ovac, ampak za dobrobit lačnih, Sokrat odgovarja, da pastir kot pastir skrbi prav za dobro ovac. Dejstvo, da na koncu ubijemo in pojemo zdrave ovce, je za dejavnost pastirja nepomembno. Enako bi ravnal, četudi ne bi bilo mesarjev. Če s tem primerjamo sodobno živinorejo, ki je naravnana na sleherni okus njenih odjemalcev ter goji prašiče brez masti ali govedo s povsem belim mesom, tako da jih ne hranijo z ničimer zelenim, da po-

sledično živali niso niti zmožne stati na lastnih nogah, postane hitro jasno, da mesnice določajo umetnost živinoreje. Sleherno predočenje *δΰειδ* živali bi bilo sistemu tuje.

Obnovitev teleološkega pojmovanja narave bi pomenila, da se spregleda slepo ekspanzijo samokoristnega obvladovanje narave: kot naravno. Emancipacijska formula raztezanja vladavine nad naravo, odprava vladavine nad človekom, je naivna: kot da človek ne bi bil del narave. Kot da vladavina nad naravo ne vključuje vladavine nad človekom. Vprašanje se lahko glasi samo: kdo je subjekt tega vladanja in s kakšnim namenom se izvršuje? Predstava, da bo vladanje nad človekom prenehalo, če izgine razlikovanje med vladajočim in vladanim, je zmotno. Dokler ni obvladovanje narave teleološko – torej na podlagi določenih skupnih, želenih in dosegljivih ciljev – in hkrati omejeno, ampak se brezciljno širi, se dogaja iracionalna oblast nad človekom. Uresničitev lastnih ciljev se žrtvuje permanentnemu pomnoževanju priprave sredstev za doseg *poljubnih* ciljev; in naenkrat postane selekcija in redukcija možnih ciljev vse bolj rigorozna.

IV.

Ta proces pa je že prisoten in začrtan v stoično-krščanskem razumevanju naravnega prava. V njem je namreč ves čas neki moment krožnega: človeška narava je definirana z razumom. Vse naravnopravno meri na vladavino razumnega hotenja. Kaj pa naj razumno hotenje želi? Tisto, kar je po naravi prav. Kaj je tisto, kar je za človeka po naravi prav? Vladavina razuma. Sodobna kriza naravnopravne etike, še posebej katoliške, ima svoje korenine v tem krogu, ki konec koncev onemogoči orientacijo človeškega razuma po čem takšnem, kot je človeška narava. V abstraktni stoični razlagi naravnega postane naravno pravo žrtev zgodovinskega procesa, ki je realizacija postulata prav tega naravnega prava.

“Živeti v soglasju z naravo,” se je glasilo življenjsko pravilo stoe. Pri Zenonu se je še glasilo: “živeti v soglasju, *ἡμεῖς αἰὼν ὅσον ἐστὶν*”. Vprašanje je, ali sta ti dve formuli enaki in ali lahko brez škode izpustimo terminus “narava”. V soglasju živeti – to pomeni: potrebno je, da tisto, kar želimo, želimo v *polnosti* in da smo to, kar smo, v *polnosti*. To je bil tudi sklep, ki ga je napravil Rousseau, ki je to formulo sprejel za svojo: vseeno je, kaj s človekom naredimo, naravnega človeka ali nenaravnega državljana. Bistveno je, da ne želimo obojega hkrati. Človekova sreča je namreč odvisna od tega, da je eno s seboj¹¹. Da si povsem to, kar si, to je konec koncev bila edina moralna maksima, za katero je Max Weber mislil, da bi lahko zanjo terjali splošno razvidnost¹². Politično pa pomeni državljanske svoboščine in pravo razuma, ki je prikrajšano za pojem naravnopravnega, kar je naposled enako kot zahteva po doslednem in konsistentnem političnem sistemu. Državljske svoboščine, katerih podlaga ni neki predpostavljani pojem narave in ne merijo na anarhistično uničenje obstoječega reda, je možno interpretirati samo sistematično imanentno, torej sistemsko funkcionalno. To je npr. naredil B. N. Luhmann v svojem komentarju ustave Zvezne republike Nemčije. Funkcija temeljnih pravic po Luhmannu je “ohranitev socialnega diferencialnega potenciala in zavoljo stabilnosti ohranjati socialno diferencirano družbo”.¹³ “Naravnopravno vprašanje”, ki je v tem primeru zavestno potisnjeno na rob, se na ta način samo premakne in se ponovno pojavi kot vprašanje po interesu ohranitve raznolikih družbenih slojev. Luhmannov odgovor, češ da je diferenciacija izboljšanje temeljnega delovanja sistema, namreč vsrkavanje kompleksnosti okolja, pa vprašanje samo preloži. V tem primeru je namreč predpostavka učinkovitosti sistema sistem sam. Problem, ki naj ga reši sistem, sploh ne obstaja brez sistema, razen če naj

ocenjujemo učinkovanje socialnega sistema z vidika nekega predpostavljenega podsistema, torej ne več “zase”, ampak človeka. To pa se lahko zgodi samo “iz narave” in bi s tem določil cilj in obseg sistemskih funkcij. Na tej podlagi se določa, kaj je optimum oz. kaj je naravnopravni minimum in maksimum.

Govor o normativni vlogi “narave” je smiselni samo, če se navezuje na bitje, ki je svobodno, torej zmožno ravnanja. Vendar pa ne more biti istočasno opisan s termini ravnanja ali sistemov ravnanja. “Narava” namreč opiše tisto ravnanje, ki ga ne določajo ravnanje samo ali *predpogoji* ravnanja, ki so jih zasnovali zgodovinski sistemi ravnanja dvomljivih kritično-hermenevtičnih ozadij. Kot čiste naravne danosti nimajo nobenega normativnega značaja. Luhmann upravičeno uveljavi ugotovitev, da se medsebojno izključujeta “veljavnost na podlagi moči in veljavnost na podlagi odločitve”, ker “imata oba temelja veljavnosti nasprotujoči si obliki ovržbe”.¹⁴ Toda to lahko velja za ugovor zoper zamisli o pravičnem po naravi samo, če predpostavljamo, da je naravno pravo neposredno veljavno pravo, ki je konkurenčno pozitivnemu pravu. V takšnem primeru bi res kralo javni mir in javni red, saj takšna misel ne zmore ideje o instanci, zoper katero ni ugovora, in ker je v njegovem imenu moč strmoljaviti tiranijo ali pa jo vzpostaviti.

Na to vprašanje pa sta odgovor že nakazala Rousseau in Kant. Rousseau z ugotovitvijo, da *volonté des tous* ne more zastopati *volonté générale*¹⁵. Razlika med Rousseaujevo pravno filozofijo in starejšimi je v tem, da prvi v tem primeru ne pozna drugega pravnega zastopnika, saj bi moral ravnati kot tiran, in to bi bilo resnično v nasprotju z *volonté générale*. Rousseau odgovarja, da v tem primeru *volonté générale* obnemi, njena uveljavitev pa je stvar odločitve, ne “biti”. Če pa *volonté générale* ni zastopana, drsi država v naravno stanje, kot ga opisuje Hobbes, in

“v državi ne bo vladal mir, vse dokler nepremagljiva narava stvari ne prevzame oblasti”.¹⁶ Tukaj ne gre za novo juristično razmejitev med naravnim in pozitivnim pravom; Rousseau dokazuje, da je tok zgodovine vzpostavljajoča se svetovna sodba. Tudi za Kanta naravno pravo ni konkurenca imetniku monopola nad nasiljem, ampak je prav posledica naravnega prava, da smo vsi podvrženi prisili, zaradi česar šele lahko smiselno zastavimo vprašanje po naravno pravičnem. Obstoj pozitivnega pravnega reda omogoča približanje naravno pravičnemu in zato je za Kanta protislovno, če bi s sklicevanjem na naravno pravo nasilno zrušili obstoječo pravno razmerje. Poseg po nasilju je odstop od monopola nad nasiljem, to pa pomeni, da je pravo samo naključni odraz vsakokratne moči, in kjer nihče ni dovolj močen, da zastavi vprašanje pravičnosti¹⁷. Tudi Kant pozna padec v naravno stanje in skupaj z Rousseaujem deli nazor, da bo “nepremagljiva stvar zadeve” na tak način na koncu ustoličila pravo.

V.

To zaupanje v prestabilizirano harmonijo poteka reči z naravnim pravom pa predpostavlja, da tisto, kar je po naravi nepravilno, ne predstavlja funkcionalnega optimuma in posledično ne služi ohranitvi sistema. Predpostavlja, da je ugovor proti naravi zmeraj tudi ugovor v samem sistemu. Če pa to drži, nam je vsekakor dovoljeno, da ponovno zastavimo vprašanje, ali lahko pojem naravnega prava okrajšamo brez posledic. Odgovor na vprašanje je negativen, ker bi v nasprotnem primeru predpostavljali, da je socialni sistem v svojem obstoju neodvisen od pravnega prepričanja tistih, ki v njem delujejo. Tistega, kar ogroža ali ohranja socialni sistem, pa ne moremo opisati brez navezave na zavest o pravičnosti ali nepravilnosti tistih, ki v njem živijo. Z drugimi besedami, naravnopravna sistemska transcendenca ni znanstveno-teo-

retične narave, ne temelji na zahtevku po tistem metateoretičnem položaju nasproti teoriji sistema, ki ga slednja terja v odnosu do pravne dogmatike in zavesti dejavnih posameznikov. Transcendenca ravnanja samega je glede na svojo sistemsko referenco. Nena zadnje pa implicira tezo, ki je tukaj ne bomo nadalje pretresali, da človeška identiteta ni prvotno in konec koncev rezultat socialno-psihološkega procesa izgradnje identitete, ampak da je pred tem procesom in v njegovem temelju neogibna “naravna” identiteta. Rečem “naravna” identiteta, ker je enost samozavesti, ta jaz-lahko-rečem, že socialno posredovan in zato ga lahko zoperstavimo sistemsko teoretičnim pretenzijam v njegovi ontološki nereduciranosti samo takrat, ko ta pretenzija poseže po tistem, kar je kdo po “naravi”. Tako tudi rečemo, da “sem bil takrat in takrat rojen” ali celo “spočet”. Četudi nas v tem dvomljivem trenutku še niso naučili reči “jaz”, si priznavamo, kadar rečemo “jaz”, da je naša organska preteklost predpostavka naše zmožnost-reči-jaz. “Živeti v sozvočju” za naravno bitje zmeraj pomeni, da živi v sozvočju z naravo.

Toda kaj to pomeni? Do katere mere je lahko narava merilo ravnanja? To merilo očitno ni v pozitivnih določilih tistega, kar vpliva na srečo človeka. Takšna določitev, ki bi neposredno vpeljala teleološki naravni pojem človeka, bi pomenila izdajo modernega pojma subjekta. Izdala bi povezavo med srečo in svobodo, kar je od krščanstva konstitutivno za človeka. Izsiljena sreča ni sreča. Ker pa povratek v arhaično ni možen, bi takšen teleološki evdajmonizem v politični resničnosti pomenil nič drugega kot neomejeno tiranijo intelektualcev, ki definirajo srečo: paradija Platonove države. Prav naravno pravo je tisto, ki ugovarja takšnemu preobražanju prava v socialni evdajmonizem. Ker tam, kjer za tistega, ki ravna, ni na podlagi njegovih konstitutivov nobenih občil, do-



Brezdomec

končnih, nujnih in zadostnih pogojev zadovoljitve, bi pomenila določitev takšnih pogojev – namesto omogočanja ravnanja kot takega za vse – bi prav to pomenilo preprečitev sreče za tiste posameznike, katerih zadovoljitev je vezana na druge pogoje kot pa tiste, ki so določeni.

VI.

Če pa ne moremo ločiti notranje mere teleološki naravni teoriji človeka, torej neki antropologiji, ali je potem še sploh smiselno držati se misli o takšnem merilu? Zdi se, da je nezdržljivo z novoveškim pojmom avtonomije subjekta, subjektivnosti, če jih zoperstavimo kot veljavno normo. Za sistemsko teoretični nastavek pa se zdi, da je lahko narava največ okolje, proti kateremu so morajo uveljaviti sistemi. Celo kaj takšnega, kot je narava človeka, je potem za sisteme ravnanja *factum brutum*, ki ga lahko šele s po-

močjo vsakokratnih socialnih sistemov prevedemo v “probleme”. Nikakor pa ne moremo prek njega nakazati ali normirati rešitve problemov. Vsekakor velja, da delujoče bitje samo “predpostavlja” obstoječe danosti, če želi, da zanj veljajo, kot predpostavljene. Tako je tudi naravno pravo samo takrat pravo, ko je hoteno in ni v nobenem primeru neposredno “biti”. Nikakor ni vseeno, ali delujoča bitja postavijo takšne predpostavke. Nasprotno pa je alternativna domneva naravno pravičnega povratek v naravo. Svoboda je resnična samo kot pomnjena narava, tako kot je smiselno govoriti o naravi samo pod predpostavko svobode. Ker je povezavo danes težko prikazati kot neposredno teleološko, se naravno pravo razdeli na dva momenta: na eni strani na pravo svoboščin, ki je skupen apriornih pogojev medsebojnega priznavanja in upravičenih delujočih bitij oz. nujnih pogojev, ki sledijo iz “narave zadeve”, sle-

hernega grajenja konsenza, in na drugi strani v naravno pravo v *sensu stricto*, ki se nanaša na tiste pogoje ravnanja, ki so pred vsakim grajenjem konsenza in jih lahko odpravimo samo na račun lastnega uničenja. Ločitev prava svoboščin od njegovih naravnih pogojev vodi v utopijo brezvladne komunikacije. V njej so naravni izvori prevlade že v dialogu označeni za marginalne: dar govora, večja ali manjša utrujenost, boljša informiranost, biti zraven in najpomembnejše: malo časa za postopek odločanja. Utopija, ki ignorira naravne pogoje, se jim sama izroči. Pravo svoboščin, ki se dojema enoumno emancipacijsko, je ideološka koračnica za povratek v čisto naravnost.

Naravno pravo v *sensu stricto* vključuje zahtevo, da ima svoboda izrecen, spoštljiv in kontroliran odnos do svojih naravnih pogojev. To velja tako za naravo kot okolje, kot tudi za človeško naravo. Ekspanzija tehnične civilizacije je še vedno prepričana, da lahko sanira škodljive učinke na okolje in tako spremeni razmerje kontrolirane simbioze v razmerje totalnega človeka – to, kar vključuje že beseda "kultura". Proti takšni drži obstajajo prepričljivi argumenti, da se bo takšen poizkus obrnil proti nam. Izid spora pa je še vedno neznan. Toda prav zato, ker je, in zato, ker je človeško okolje postalo odvisna spremenljivka na svetovni ravni, je naravno pravo lahko samo revolucionarna zahteva, morda je revolucionarno prav danes, da se dokazno breme razdeli po drugem ključu, na stran ekspanzionističnih posegov. Obstaja verjetnost, da bi to pomenilo konec kapitalističnih razmerij. V tem primeru bi to seveda bil spet argument proti takšnim razmeram – toda pravo nasprotje marksistični tezi, ki postavi ekspanzijo tehnike kot merilo kritike.

Še posebej velja to za posege v samo naravo človeka, torej za genetsko manipulacijo. Z napredkom na področju obvladovanja narave postane tudi človek kot naravno bitje

sam odvisna spremenljivka tega procesa, ki tako spet postane radikalno naraven. V tem primeru je naloga naravnega prava, da se zoperstavi takšnemu trendu, tako da poudari spoštovanje do naravnosti človeka *samega*. Biološka prihodnost človeka ne more biti predmet naših hotenj in zmožnosti, saj nam primanjkuje legitimnih kriterijev, saj so kriteriji, ki jih posedujemo, sami naravno pogojeni. Lahko povemo, kako je treba vzrejati svinje, saj jih hočemo pojesti. Kakšni pa naj bodo ljudje? "Popolni, kot je vaš nebeški oče," reče Jezus. To pa še zdaleč ni vzrejni program.

Nezmožnost, da bi naravno pravo zamenjali, kot da je sistemska funkcija, postane še očitnejša tam, kjer se odloča o tem, kdo naj bo nosilec pravic in dolžnosti. Za to obstajajo tri možnosti. O tem lahko odločijo že vzpostavljene veje oblasti na podlagi kriterijev, ki so jih razvile same. Te so lahko sistemske imanentne narave. Na podlagi takšnega pristopa ne moremo preprečiti pokola brazilskih domorodcev, ki živijo v Amazonskem pragozdu. Stabilizacija sistema z recipročno pričakovanim vedenjem teh plemen je z vidika kompleksnostne redukcije in sistemske ohranitve funkcionalno slabša rešitev. Kolikor se zdi, da je, je to samo zaradi naravnopravnih ostankov v zavesti javnega mnenja civiliziranih narodov, ki so razvili enakovredno zavest proti instinktivnemu pobijanju pripadnikov svoje vrste.

Prek pojma vrstniki pa pridemo do drugih dveh možnosti. Vprašanje se namreč glasi: se naravno pravo nanaša na svobodne subjekte, ki si svobodo medsebojno priznavajo, ali na razmerje ljudi kot bioloških bitij. Kolikor je prva razlaga pravilna, če razumemo naravno pravo kot pravo svoboščin in razumsko pravo, potem zarodki, otroci in umobolni ne sodijo med bitja, ki jih moramo ščititi, ker je tako po naravi prav.¹⁸ Toda če imamo tako ozek pojem človeka, ki je celo ožji od

biološke definicije, potem občutimo posledice tistega, kar imenujemo svoboda. V tem primeru moramo vgraditi instanco, ki določi omejene kriterije in ki v posameznih primerih predvsem odloča o njihovi uporabi. Vzpostavitev takšne instance za definicijo človeka pa je, očitno, ustoličenje absolutne tiranije. Če misel o pravu postavimo na temelj človeka kot svobodnega in razumnega subjekta, potem ne smemo vezati faktičnega vstopa v pravno skupnost na faktično izkazovanje svobode. Svoboda namreč ni določljiv faktum, ampak temelji na medsebojnem priznavanju in osvoboditvi naravnih bitij. Kdor ni že prej dobil pravice do življenja, ne more postati svoboden. Če je svoboda pomnjena narava, potem je lahko vstop v pravno skupnost samo "iz narave". Na tem mestu se mi zdi, da je vprašanje o pravici do življenja nerojenega otroka dobilo odgovor.

Naravna prava danes ne moremo več razumeti kot kataloga predpisov, neke vrste metaustavo. Pravilnejše je razumevanje naravnega prava kot načina razmišljanja, kot pravna legitimacija ravnanja. Osnovna premisa je, da je totalna, vsej naravi nasprotujoča svoboda utvara in hkrati tudi sama naravna. Iz razumnih razlogov ne moremo predpostavljati, da lahko razumemo naravo. Samo izbiramo lahko, ali jo posedanjimo s pomnjenjem ali pa jo želimo pozabiti.

Prevedel: Jani Šumak

1. Robert Spaemann (roj. 1927) je eden najpomembnejših še živčih in delujočih nemških (krščanskih) filozofov, najbolj poznan po svojih delih na področju vrlinske etike. Kot profesor filozofije je predaval na nemških in avstrijskih univerzah (Stuttgart, Heidelberg, München, Salzburg) ter napisal številna dela o etiki, bioetiki, ekologiji itd.
2. Prevedeno po izvirniku, ki je izšel v: Franz Böckle, Ernst-Wolfgang Böckenförde, ur., *Naturrecht in der Kritik*, Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag, 1973, str. 262-273.
3. Prim. R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit*, 1961, str. 221.
4. Platon, *Sedmo pismo*, prev. Gorazd Kocijančič, 341 D.
5. G. W. Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak, Analecta: Ljubljana, 1998, str. 53.
6. Prim. M. Scheler, *Der Formalismus in Ethik und die materiale Werthetik*, v: *Gesammelte Werke II*, 1966, 305 ssl.
7. "Naravno pravo pri Aristotelu", Stuttgart 1961.
8. J-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. Garnier, 105 sl.
9. Platon, *Država*, 345 b.
10. Glede zgodovine preoblikovanja formule prim. M. Pohlenz, *Die Stoa II*, 1955, 67 sl.
11. J-J. Rousseau, *Corr. Gen. Nr. 2266*.
12. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaft*, 1968, 612 sl.
13. N. Luhmann, *Grundrechte als Institutionen*, 1965, 51 sl.
14. Ibid. 40, op 6.
15. Rousseau, *Contract social*, Livre II, chap. 3,
16. Ibid.
17. Prim. R. Spaemann, *Moral und Gewalt*, v: *Zur Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Von M. Riedel, 1972.
18. Tako približno argumentira kantovski filozof J. Ebbinghaus, ko ne upravičuje samo splava, ampak tudi rimsko zapuščanje otrok. Evtanazija duševnih bolnikov je tudi dovoljena. Prim. J. Ebbinghaus, *Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie*, v: *Kant-Studien*, Vol. 49, Zv. 1, str. 36-48.