

DAVOR RODIN

## PRIRODNO PRAVO I SAMOUPRAVNA ZAJEDNICA

### 1.

Suvremena teorija samoupravne zajednice neosporno počiva na novovjekovnim prirodno-pravnim teorijama. Ona je, moglo bi se kazati, njihov krajnji rezultat.

Nije stoga neobično da se bit samoupravnog društva može shvatiti samo u kontekstu novovjekovnih teorija prirodnog prava, koje Marx kritički analizira i teoretski radikalizira u njihove posljednje konzekvencije.

Pri pokušaju prirodno-pravnog osvjetljenja samoupravne zajednice spotičemo se odmah na početku o važno pojmovno pitanje. Što, naime, znači pojam prirode kao atribut pojma pravo.

Taj pojam je u novom vijeku protumačen kao bit. Prirodno pravo obrazlaže dakle prirodu ili bit prava.

Međutim, valja odmah upozoriti da Aristotel, primjerice u *Metafizici* (knjiga 5, 4 i 5, 8), razlikuje pojmove **physis** i **ousia** (priroda i bit) mada i on već zna da se oba pojma mogu upotrebljavati u istom značenju.

Na razlikovanju, odnosno nerazlikovanju tih dviju središnjih metafizičkih kategorija (priroda, bit) počiva cjelokupno novovjekovno spekulativno prirodno pravo, uključujući i Marxovo određenje *podruštvovljenog čovječanstva* koje predstavlja posljednju konzekvenciju i skrivenu bit spekulativnog prirodnog prava.

Određujući kategoriju biti (*Metafizika* 5, 8) Aristotel razlikuje dva njezina značenja: ponajprije bit (ousia) jest posljednji supstrat, bitak svih stvari koji je nemoguće dalje određivati. U tom značenju bit je najbliža određenju prirode (physis) prema knjizi 5, 4<sup>1</sup>; drugo bit (ousia) ima značenje lika (morphe) i forme (eidos).

Pokuša li se s tim Aristotelovim razlikovanjem kategorije biti (bit kao bitak i bit kao forma) rasvijetliti novovjekovni zaborav tog razli-

<sup>1</sup> Iz svega što smo rekli slijedi da je priroda u svom prvom i osnovnom značenju, supstancija bića koja sadrže, u samim sebi i kao takova načelo svog kretanja: naime, materija zaista dobija ime prirode samo zato što je sposobna da u sebe primi to načelo, i postajanje i rasteenje zato što su to kretanja koja iz njega proizlaze. A to načelo kretanja prirodnih bića koje im je imanentno postoji u njima ili kao mogućnost ili kao entelehija. Aristotel, *Metafizika*, 5, 4, str. 104, »Kultura«, Beograd.

kovanja, iskršava pitanje kako je uopće moglo doći do tog zaborava, naime do toga da se bit u smislu bitka svega što jest (physis) shvati isključivo kao lik i forma (eidos, morphe), i to nipošto u smislu oblikovanja ili prirađanja izvorne prirode (genesis) nego u posve tehničkom smislu kao forma naspram materiji (hile) koju treba oblikovati po uzoru na zamišljeni lik.

Općenito je poznato da je razumijevanje prirode (bitka) kao lika i forme vezano uz novovjekovni obrat biti bitka.

U Kanta je taj obrat izrečen poznatim stavom da oblici svijesti diktiraju prirodi zakone, a ne obrnuto — priroda svijesti. Kantov kopernikanski obrat izrečen je u Fichtea u njegovoj deskripciji produktivne djelatnosti svijesti; u Hegela na različite načine, a u kontekstu problematike prirodnog prava posve jasno kao dijalektički prijelaz od posjeda (Besitz) na imovinu (Eigentum), dok Marx taj epohalni obrat tumači prijelazom od zemljoradnje na industriju.

Pokuša li se taj obrat protumačiti iz aspekta Aristotelova dvojakog određenja kategorije biti (ousia), nedvosmisleno se opaža kako s novovjekovnim obratom nestaje razlike između određenja biti kao prirode (physis) i biti kao lika i forme (eidos, morphe). Razlika iščezava na karakterističan način, naime tako da posljednji temelj svega što jest nije više bit u značenju posljednjeg supstrata (bitka) svega što jest (physis), nego bit u značenju lika i forme. Ono, pak, što svemu što jest podaje formu i lik nije više samorodna sveprirađajuća priroda niti najviše biće (bog) nego u tipičnom Kantovu slučaju s teoretske strane um a s praktičke strane etički postulati i sistem ćudoređa (System der Sittlichkeit) nasuprot s a m o v o l j i.

Taj obrat u razumijevanju biti bitka ima dalekosežne posljedice koje se svjetsko-povijesno sudbonosno reflektiraju sve do Marxove kritike novovjekovnih teorija prirodnog prava, određujući, štoviše, posve legitimno i bit samoupravne zajednice.

Ako je, naime, bit bitka shvaćena kao samodostatna (umom proizvedena) forma (eidos, morphe) nasuprot sadržaju (hile), a ne kao physis, onda se s biti bitka može umski raspolagati, a to upravo Marx i predlaže u završnim akordima treće knjige **Kapitala**<sup>1a</sup>.

Svijet kao horizont svih posebnih obzorja tada je umska konstrukcija kako po onom što činjenično jest, tako i po svojoj najfundamentalnijoj mogućnosti.

Budući da je tim obratom bit bitka određena kao lik i forma, to se i svijet odsada pokazuje kao umsko oblikovanje svega što je već po svojoj najizvornijoj biti forma i lik (morphe eidos).

Ljudska djelatnost stoga nije više svrhovito i smisaono oblikovanje nečega što je s obzirom na ljudske svrhe onostrano i amorfno, nego se ljudska djelatnost iscrpljuje u sintetičkoj i analitičkoj manipulaciji s gotovo danim oblicima svjetskog mehanizma.

<sup>1a</sup> »Sloboda na tom području može se sastojati samo u tome da podružtvovljeni čovjek, udruženi proizvođači *racionalno reguliraju* svoju izmjenu materije s prirodom...«. Marx: *Kapital III*, str. 873, Dietz, 1956.

## 2.

Taj obrat biti bitka nipošto nije vezan isključivo uz novi vijek kada je u Descartesa i Kanta jasno izrečen. On se, naprotiv, sudbonosno najavljuje već s Platonovim i Aristotelovim mišljenjem.

Iako artikulaciju tog obrata možemo naći na svim područjima filozofskog mišljenja, umjetnosti i religije, dakle na cjelokupnom duhovnom području, ipak je za našu užu svrhu napose zanimljivo pratiti oblikovanje mijene biti bitka na tlu novovjekovnog spekulativnog prirodnog prava.

Opisano pomicanje smisla biti bitka od posljednjeg temelja svega što jest (*physis*) na lik i formu (*eidos*, *morphe*) izrečeno je u svim novovjekovnim teorijama prirodnog, napose državnog prava kao prijelaz od *s a m o v o l j e* na *s l o b o d u* ili u užem kontekstu prirodnog prava, naime njegovih temelja, kao prijelaz od izvornog zaposjedanja zemlje (*occupatio*) na pravno zajamčeno i priznato (*anerkennen*) vlasništvo (*Eigentum*).

Fundamentalnu mijenu značenja biti kao prirode u formu i lik zapaža osobito jasno Hegel u svojoj *Jenaer Real-Philosophie* opisujući građanski stalež: »On (građanski stalež) je oduzeo prirodi rad a oblikovanje izdigao iz nesvjesnosti (*Bewusstlosigkeit*). Sopstvo (*Selbst*) je stupilo iz zemlje. Forma, sopstvo djela, jest sopstvo čovjeka. Prirodno je umrlo (*gestorben*) i dolazi u obzir samo kao puka sposobnost za upotrebu i rad«<sup>2</sup>.

Ovu mijenju, kako je već naglašeno, posve jasno izriče i Marx, kojega od samog početka analize tih problema ne zanima vječni odnos čovjeka i prirode nego, naprotiv, društvena i povijesna posredovanja tog izvornog odnosa, dakle upravo ona problematika na kojoj se temelje sve novovjekovne, takozvane »idealističke« teorije prirodnog prava.

Cjelokupno spekulativno prirodno pravo ili kako ga Bloch drugačije naziva »prirodno pravo bez prirode« (priroda je umrla) počiva na pretpostavci izmijenjene biti bitka, što znači na biti kao formi, odnosno onom formirajućem ili na *r a d u*.

Razmotre li se kategorije koje u spekulativnom prirodnom pravu od Kanta i Rousseaua do Hegela obilježavaju izmijenjenu bit bitka, vidjet ćemo da se uz kategoriju biti u njezinu starom smislu (*physis*) vezuju prirodo-pravne kategorije posjeda (*Besitz*), zaposjedanja (*occupatio*), zemlje (*terra*), nasilja (*violentia*). (Te se kategorije odnose na takozvano prirodno stanje *status naturalis*), a uz bit u njezinu formalnom novovjekovnom smislu vezuju se kategorije vlasništva (*Eigentum*), priznanja (*aestimatio*), prava (*ius*), ugovora (*pactum*).

Ako se s Marxova stajališta usporede ta dva kategorijalna niza, postaje očigledno da se iza dva određenja kategorije biti kriju dva moguća izvora i preduvjeta egzistencije: na jednoj strani **priroda** kao samorodni, samoprirađujući, božanski izvor ljudske egzisten-

<sup>2</sup> Hegel: *Jenaer Realphilosophie*, str. 255, Meiner, 1967.

cije, a na drugoj strani forma, lik, ono oblikujuće i formirajuće ili r a d kao preduvjet ljudske egzistencije.<sup>3</sup>

Ta dva međusobno oštro suprotstavljena izvora egzistencije glavna su tema spekulativnog prirodnog prava, središte svih njegovih aporija. Naime, glavno pitanje utemeljenja prava rješava se i u Rousseaua i u Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela, kao i u svih predstavnika engleskog empirizma, upravo na oštrom, suprotstavljanju tih dvaju realnih egzistencijalnih modela. Izlazište novovjekovnih spekulativnih pravno-političkih projekata temelji se, kako se vidi, na antropološkom, a ne više kozmološkom i teološkom utemeljenju ljudske egzistencije. Pri tom valja naglasiti kako je ovaj novovjekovni obrat u razumijevanju biti bitka do te mjere temeljit da se nipošto ne može postaviti pitanje je li spekulativno prirodno pravo, primjerice u Kanta, izvedeno na pretpostavkama njegove transcendentalne analitike (ontologije) ili obrnuto, transcendentalna analitika na temeljima novog građanskog prava. Naime, onog trenutka kada je bit bitka shvaćena kao forma i lik, utemeljenje svih posebnih sfera svijeta kao i svijeta u cjelini moguće je samo iz tog novog izvora života.

Kada, dakle, Kant u *Metaphysik der Sitten*<sup>4</sup> razlikuje intelegibilni i fenomenalni posjed (**possessio noumenon** i **possessio phaenomenon**), onda to razlikovanje nije tek jednostavna primjena transcendentalne analitike na posebno područje ćudoređa, nego izricanje biti bitka iz kojeg je tek moguća kako transcendentalna analitika, tako i metafizika ćudoređa.

Kantova ontologija i njegova filozofija prava ne stoje, dakle, u odnosu logičke subordinacije ili superordinacije, nego svaka od tih znanosti sa svog stajališta izriče ono bitno, a ono bitno leži u formalnom određenju biti bitka.

Kada, dakle, Kant na početku svoje nauke o pravu (**Allgemeine Rechtslehre**) govori o pravnoj imovini (meum iuris), određujući posjed (Besitz) kao transcendentalni preduvjet svake moguće upotrebe<sup>5</sup>, onda time jasno izriče da pravo počiva na subjektivnoj sposobnosti (Vermögen) čovjeka da proizvede predmete svojih potreba<sup>6</sup>, za razliku od prirodnog stanja (status naturalis) gdje su te potrebe zadovoljene naprosto prirodno ili posredstvom samovolje i nasilja (izvorno zaposjedanje, **occupatio** i **violentia**).

Da bi čovjek (Kant kaže — život) umno, tj. pravno uopće bio, on mora biti formalni uzrok predmeta svojih predodžbi ili on mora proizvesti (ne naprosto zaposjesti) predmete svojih potreba. U tom smislu osoba je samo onaj subjekt koji može pred samim sobom odgovarati

<sup>3</sup> Opširnije o tome u mom radu *Dijalektičko i nedijalektičko određenje revolucije*, Politička misao br. 1/1968.

<sup>4</sup> I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, Akademie ausg., Bd. 6, str. 249.

<sup>5</sup> Ibidem, str. 245.

<sup>6</sup> I. Kant: Ibidem, str. 245, »Sposobnost htijenja je sposobnost da se pomoću svojih predodžbi bude uzrok predmeta tih predodžbi. Sposobnost nekog bića da djeluje primjereno svojim predodžbama zove se život«.

za svoje čine. Moralna je otuda samo ona osoba koja je slobodno potčinjena zakonima što ih je donijela sama ili zajedno s drugim moralnim osobama<sup>7</sup>.

Nasuprot osobe stoji o b j e k t (Sache za razliku od Ding) koji nije sposoban snositi odgovornost jer ne djeluje slobodno.

Svaki objekt kojim je moguće samovoljno raspolagati i koji je otuda neslobodan naziva Kant **Sache** ili **res corporalis**.

Dakako, **res corporalis** jest i svaki neslobodni čovjek k m e t i r o b<sup>8</sup>.

Već iz ovih, samo kratko rekapituliranih određenja osobe, prava i objekta (**res corporalis**) jasno proizlazi da pravno kao i metafizičko određenje čovjeka počiva na formalnom razumijevanju biti bitka ili, govoreno Marxovim riječima, privatno vlasništvo pada u samo određenje osobe budući da ga osoba proizvodi.

To formalno određenje biti bitka nedvosmisleno je izrečeno i u Kantovoj transcendentalnoj dedukciji kategorija gdje on posve jasno naglašava da sjedinjujući izvorni stav transcendentalne dedukcije ja mislim (ich denke) ne može biti označen kao supstancija jer se taj pojam uvijek odnosi samo na pojave (Anschauung)<sup>9</sup>. Stav ja mislim koji prati sve predodžbe naziva Kant aktom spontaniteta<sup>10</sup> ili stavom čiste ili izvorne samosvjesti (apercepcija) koji tek omogućava svaku spoznaju. Drugačije rečeno: transcendentalna apercepcija jest preduvjet ili bitak predmeta — predmetnost predmeta. Predmetnost predmeta nije, međutim, ništa supstancijalno nego čista apriorna forma predmeta kao predmeta.

Kao što je poznato, Fichte je Kantov transcendentalizam do kraja radikalizirao time što je i stvar po sebi taj transcendentni ostatak prednovovjekovne metafizike koja je bit još uvijek razumijevala u smislu physis, a ne kao puki materijal oblikovanja (Hile), do kraja povukao u sferu svijesti, prevladavši time Kantov receptivni (pasivni) transcendentalizam u produktivni — bitak je b i v a n j e, u smislu formiranje, oblikovanje.

Usprkos tom nužnom paralelizmu praktičke i teoretske filozofije treba upozoriti da Kant na području dedukcije kategorija prirodnog prava ne nalazi adekvatnu supstituciju za teoretsku kategoriju transcendentalne apercepcije, jer još ne raspolaže elementima na osnovi kojih bi mogao protumačiti formalni karakter biti građanskog prava, ili zato što još ne može odgovoriti na pitanje zašto je u građanskom društvu moguće pod pravnim jamstvom imati nešto vanjsko kao svoje.

Suprotnost između Kantove teoretske i praktične filozofije, između kritike čistog i praktičkog uma dolazi u njegovoj dedukciji pravnog posjeda posebno do izražaja pa je stoga prijeko potrebno ukazati na bit te aporije jer na njoj se s posebnom jasnoćom ocrtavaju fundamentalne — sve do Hegela i Marxa — dopiruće proturječnosti spekulativnog prirodnog prava koje u posljednjoj instanciji upozoravaju da na tlu građan-

<sup>7</sup> Ibidem, str. 223.

<sup>8</sup> Ibidem, str. 223.

<sup>9</sup> I. Kant: *Kritika* č. u. V. B. 407. R. Schmidt, 1951.

<sup>10</sup> I. Kant: *Kritika* č. u. Akademie Ausg. Bd 3, 2 str. 108.

skog sistema ćudoređa (društveni odnosi) nije moguće naći čak ni tehničku, a kamoli konstitutivnu zamjenu za kategoriju transcendentalne apercipije.

Budući da je Kantu pri utemeljenju prava prijeko potrebno da precizno odredi kako bit pravnog poretka, tako i bit prirodnog stanja (status naturalis), to se on, oslanjajući se na rezultate transcendentalne analitike, i u dedukciji pravnih kategorija poslužio sličnim pojmovnim modelom. Međutim, upravo pri pokušaju transcendentalnog (apriornog) utemeljenja vlasništva, tj. pravno ili umno (intelligibilno) zajamčenog imanja vanjske stvari kao svoje zapada Kant u odlučujuće teškoće.

Vlasništvo kao pravna kategorija<sup>11</sup> mora biti utemeljeno u samom umu, stoga Kant suprotnost između prirodnog stanja u kojem vlada samovolja nasilnog zaposjedanja i pravnog stanja u kojem je vanjsko posjedovanje stvari kao moje i tvoje zasnovano na umu, razlikuje kao **possessio noumenon** i **possessio phaenomenon**.

Pravo vlasništva mora biti transcendentalno zajamčeno jer jedino na pretpostavci transcendentalnog (ontološkog) jamstva može biti zasnovan pravni poredak ili umni, slobodni opstanak osobe: »Razlog važnija takvog pojma (**possessio noumenon**) kao općevažećeg zakonodavstva leži u tome što praktički um želi da posjed vidi neovisno od pojavnog posjedovanja (**possessio phaenomenon, detentio**) tog predmeta (Gegenstand) svoje samovolje na osnovu razumskih a ne empirijskih pojmova, dakle takvih pojmova koji mogu **apriorno** sadržavati uvjete posjeda«<sup>12</sup>.

Ovdje, međutim, prestaje analogija između transcendentalne analitike i transcendentalne filozofije prava jer posjed kao pravna kategorija nije tek puka pojava (phaenomenon) nego **res corporalis per se** (Sache an sich). Naime, u teoretskom načelu **apriori** mora prema **Kritici čistog uma** svaki pojam biti zasnovan na nekom **apriornom** zoru. Međutim, u slučaju praktičkih kategorija postupak je posve obrnut jer ovdje svi preduvjeti zora koji utemeljuju empirijski posjed moraju otpasti kako bi se moglo kazati: »svaki vanjski predmet samovolje može se ubrojiti kao pravno moj ukoliko je u mojoj moći, bez obzira da li ga empirijski posjedujem«<sup>13</sup>. Tim je stavom nedvosmisleno izrečeno izvorno (ontologijsko) jedinstvo građanske osobe (persona) i vlasništva — čovjek sam, ukoliko posjedujem.

Dedukcija pojma **neempirijskog vlasništva** počiva na pravnom postulatu praktičkog uma koji glasi: »Pravna je dužnost (Pflicht) da prema drugima postupaš tako da ono vanjsko može postati njihovo«<sup>14</sup>. Taj pravni postulat praktičkog uma ne može, međutim, biti dokazan jer njemu, za razliku od teoretskih pojmova, ne korespondira nikakav zor nego je **neempirijski posjed** neposredni posljedak gornjeg pravnog (umnog) postulata.

<sup>11</sup> Kao što je poznato, Marx je u *Prilogu kritici političke ekonomije* jasno ukazao na aporije pravnog određenja vlasništva.

<sup>12</sup> Kant, *Akademie A.* Bd. 6, str. 253.

<sup>13</sup> *Ibidem*, str. 252.

<sup>14</sup> *Ibidem*, str. 252.

Rezimirajući se ukratko izložen tok Kantove dedukcije, tada se može dijalektički zaključiti da za Kanta i empirijski i transcendentalni posjed imaju svoj realitet ili, kako sam Kant kaže, podjednako je istinit stav: »Da je moguće nešto vanjsko imati kao svoje mada to vanjsko ne posjedujemo«, kao što je istinit i protustav, »da, naime, nije moguće nešto vanjsko imati kao svoje ako to vanjsko istovremeno i ne posjedujemo«<sup>15</sup>.

Aporetski odnos tih stavova počiva na zbiljskoj aporetici prirodnog i pravnog, feudalnog i građanskog poretka.

Ono što je, međutim, za našu svrhu neobično važno jest činjenica da Kant transcendentalnim utemeljenjem posjeda povezuje posjed s određenjem čovjeka, odnosno stavlja posjed u samo određenje čovjeka<sup>16</sup>.

Budući da je osoba samo onaj subjekt koji se pokorava jedino zakonima koje je sam proglasio, posjed kao vanjska stvar (**res corporalis**) mora zaista biti transcendentalno zasnovan jer jedino tako može osoba biti **uzrok** djelovanja kojemu je vanjska stvar samo prostor slobodnog ili praktičkog ispoljavanja.

**Possessio noumenon**, dakle još je nerazvijena no bitna subjektivna strana privatnog vlasništva. Nerazvijena pa stoga i neizreciva<sup>17</sup> upravo stoga što Kant još ne vidi zbiljski subjektivni ili formalni terminus medius između **possessio noumenon** i **possessio phaenomenon** — rad.

Shvaćajući vlasništvo ne kao privatizirano, tj. dezintegrirano vlasništvo (vlasništvo kao socijalna a ne pravna relacija) nego monolitno kao z e m l j u ili kao **res corporalis**, za razliku od predmeta (Gegenstand) kao pojava, nije Kant u stanju da po uzoru na transcendentalnu analizu svijesti opiše bit bitka građanskog pravnog poretka, bit građanske slobode, nego je naprosto postulira. Jednom riječju, ono što je u transcendentalnoj analitici bio posljednji temelj analize, naime transcendentalna apercepcija (ja mislim, ich denke), to u transcendentalnoj nauci o pravu nije moglo naći svoju pravnu supstituciju pa su stoga transcendentalni i empirijski posjed ostali samo aporetski suprotstavljeni ravnopravni relaciji je terminus medius (pravni poredak) **naprosto postuliran** praktičkom idejom osobe, kao privatnog posjednika.

Anticipirajući problematiku moglo bi se kazati da je transcendentalna analitika spekulativnog prirodnog (građanskog) prava izvedena u potrebnoj spekulativno-znanstvenoj strogosti tek u Marxovu **Kapitalu**.

Temelj ili apsolutno izlazište (u smislu Kantove transcendentalne apercepcije) Marxove dedukcije rad je u onom smislu u kojem to Marx izriče u manuskriptima: »Subjektivna bit privatnog vlasništva privatno vlasništvo kao **djelatnost** (potcrtao R. D.) koja postoji za sebe, kao subjekt, kao osoba je rad«<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Ibidem, str. 255.

<sup>16</sup> Hegel će ovo izraziti mnogo jasnije: »Osoba mora imati vanjsku sferu svoje slobode da bi bila ideja«. *Rechtsphilosophie*, Meiner, paragraf 41.

<sup>17</sup> I. Kant: Akademie A., Bd 6, str. 255. »Međutim mogućnost inteligibilnog posjeda a time i vanjskog tvoje i moje ne da se uvidjeti (einsehen) nego se mora deducirati iz postulata praktičkog uma...«

<sup>18</sup> K. Marx: *Rani radovi*, Zagreb, 1953, str. 221.

Rezultat analize Kantove dedukcije temeljnih kategorija filozofije prava pokazuje da Kant, potpuno shvaćajući novovjekovnu izmijenjenu bit bitka, posve konzekventno razrađuje transcendentalne (formalne) preduvjete posjeda i osobe.

U praktičkoj ideji osobe (persona) prisutan je posjed kao materijal (Hile) djelovanja osobe ili kao vanjska stvar (**res corporalis**). Međutim, nerješiva aporija Kantove dedukcije skriva se Kantu u tome što on ne može u filozofiji prava (za razliku od teoretske filozofije gdje ima posla samo s pojavama) neproturječno povezati ideju osobe s idejom vlasništva, jer vlasništvo još uvijek vidi samo u obliku zemlje, a ne i subjektivno kao rad. Stoga Kant mora dopustiti realitet kako transcendentalnog tako i empirijskog posjeda, tj. paralelizam prirodnog i pravnog poretka, da ne govorimo o tome kako Kantu nužno izmiče iz vidnog polja činjenica da se i sam građanski, navodno umni, poredak rastvara u prirodni poredak u duhovno životinjsko carstvo.

Ako bi se ta proturječnost u Kantovoj dedukciji prirodnog prava željela politološki osvijetliti, tada bi se moglo kazati da je ona izraz političkog kompromisa između građanske klase i feudalnih staleža. Naime, prirodno stanje (**status naturalis**) u kojem je moguće samovoljno zaposjedanje izvorno ničije zemlje ne smatra Kant poput Hegela do kraja protupravnim (protuumnim) aktom nego mnogo koncilijantnije predvorjem prava: »Prosto fizičko zaposjedanje tla već je neko pravo na stvar (Sache) iako dakako još nedovoljno (naime još pravno neosigurano) da bi se moglo promatrati kao moje«<sup>19</sup>.

No što je uopće **pravna garancija vlasništva**, ili kako je uopće moguć pravni poredak, tj. jednakost i ravnopravnost umnih bića kao osoba (slobodnih ličnosti)?

Za takav umni poredak nipošto nije dovoljno da s jedne, subjektivne, strane imamo umna slobodna bića, a s druge, objektivne strane, zemlju kao preduvjet njihove egzistencije, iz čega bi onda slijedilo da se umna bića sporazume o pravu na vanjski preduvjet svoje egzistencije. Ta prosvjetiteljska teorija društvenog ugovora tek veoma jednostrano izražava bit građanskog bitka. Ona počiva, govoreći gnoseologijski, na staroj teoriji odraza; govoreći politološki, na teoriji o tri staleža, govoreći političko-ekonomski, na fiziokratima.

Umjesto takvog tumačenja pravnog poretka treba, nasuprot tome, pretpostaviti nešto sasvim drugo, naime ono isto što je već izrečeno u **Kritici čistog uma!**

Pravno ili umno jamstvo vlasništva moguće je u smislu najradikalnije konzekvencije Kantove **Kritike čistog uma** samo tako da samo vlasništvo kao **res corporalis** postane subjektivna kategorija.

S kategorijom **possessio noumenona** Kant je već dao pravo rješenje proturječja kojem, međutim, nedostaje dodatak da je i **possessio phaenomenon** u biti subjektivna kategorija kojoj nedostaje svaka supstan-

<sup>19</sup> I. Kant: Ibidem, str. 251.



cijalnost jer je umno posredovana ili: njezin realitet ovisi o spontanitetu praktičkog uma.

Taj »nedostatak« proizlazi otuda što Kant još ne raspolaže povijesnim preduvjetima za analizu (destrukciju) monolitnog pojma vlasništva ili što on vlasništvo tretira samo u smislu neproizvedenog sredstva za proizvodnju (zemlja), a ne u smislu proizvedenog sredstva za proizvodnju i same proizvodnje (rad), a istodobno na njega primjenjuje pravo kao proizvedenu umom posredovanu relaciju.

Vratimo li se na trenutak uvodnim napomenama o dvostrukom značenju kategorije biti (ousia) u smislu prirode (physis) i u smislu oblika i forme (morphe, eidos), tada vidimo da je Kant u **Kritici čistog uma** bit svega što jest shvatio već posve formalno iz transcendentalnih oblika svijesti dok je u svojoj nauci o pravu još uvijek zadržao tragove starog shvaćanja biti u smislu **physis** jer određenje osobe izvodi iz biti vlasništva kao vanjske stvari (res corporalis), mada je dakako i ta vanjska stvar u svojstvu vlasništva transcendentalno zajamčena sistemom ćudoređa.

To transcendentalno jamstvo ima dakako posve formalni karakter praktičkog postulata kojim je utemeljena slobodna građanska osoba ukoliko to ona zbiljski jest. Vlasništvo i osoba nalaze se tako, na temelju najvišeg principa praktičkog uma, u istom onom konstitutivnom odnosu kao subjekt i objekt na tlu teoretskog uma.

Transcendentalnoj samosvijesti i njezinu izvornom stavu **ja mislim** (ich denke) korespondira u filozofiji prava — doduše ne posve adekvatno — praktičko načelo **ja posjedujem** (ich besitze) koje konstitutivno određuje osobu kao osobu.

Na toj nepotpunoj korespondenciji između bitka spoznaje i bitka osobe leže sve aporije spekulativnog prirodnog prava koje se naposljetku sažimlju u prividno proturječni odnos **samosvijesti i samouprave** (Selbstbewusstsein i Selbstverwaltung). Odnos samospoznaje i samouprave utoliko je proturječan što je samosvijesti unutar određenih pretpostavki zajamčena sigurna spoznaja, a samouprava, usprkos svim pravnim jamstvima (a pravo je ovdje shvaćeno kao transcendentalno jamstvo), neprekidno je ugrožavana upravo zbog razdora bitka spoznaje i bitka osobe. Općoj svijesti (**Allgemeines Bewusstsein**) ne može korespondirati opća samouprava (**Allgemeine Selbstverwaltung**) budući da društvo u cjelini negira samostalnost svojih dijelova i tako proturječi ideji slobodne osobe. Sistem ćudoređa (**System der Sittlichkeit**) i nije u tom smislu ništa drugo nego sistem koji ograničava slobodu individualne osobe, kako se ona po analogiji opće svijesti (istina je cjelina) ne bi nametnula kao opća osoba — diktatura državne birokracije, tiranin.

Drugačije rečeno, cijeli problem Kantove, na Kantovu tragu Hegelove, a onda i Marxove teorije prirodnog prava krije se u tome što govoreno unutar Kantova kategorijalnog horizonta postoji nepremostiv jaz između transcendentalnih preduvjeta spoznaje i transcendentalnih preduvjeta osobe (persona). U spoznajnom procesu nemamo, naime, posla sa stvarima po sebi (Ding an sich) nego s pojavama, te se, dakle, krećemo unutar duhovnog medija, dok na području prava imamo posla sa

stvarima po sebi (Sache an sich), tj. s nečim po sebi, neduhovnim (duhovno neposredovanim) — zemlja ili materijalni preduvjeti egzistencije.

Kao što dakle sigurna spoznaja mora ostati u okvirima transcendentno omeđenog horizonta, jer se u suprotnom izlaže opasnostima metafizičke hipertrofije uma, tako bi i odnosi među ljudima morali ostati unutar horizonta prava kako ne bi hipertrofirali u samovolju. To se, međutim, ne događa te postoji stalna opasnost kršenja prava pa otuda i potreba za prisilnim pravom (Zwangrecht) i policijom (u etici savjest igra ulogu policije) upravo stoga što u pravu imamo posla s duhovno neposredovanjem materijom, sa zemljom, s jedne, i potrebom i požudom (Bedürfnis, Begirde), s druge strane, odnosno sa suprotnošću individualne i opće volje. Prisila je angažirana ili da zaštiti osobe od totalizirajućih tendencija ili pak da zaštiti cjelinu od partikularističkih tendencija; u oba se, međutim, slučaja radi o istom.

Budući da je već Kant, a napose Fichte, uočio sve teškoće koje proizlaze iz opisane suprotnosti bitka spoznaje i bitka osobe, to se i cijeli razvitak te problematike od Kanta preko Fichtea i Schellinga do Hegela i Marxa kreće putem racionalističke destrukcije vlasništva u privatno vlasništvo, a njega u puku pravnu funkciju (koja temeljito prikriva egzistencijalnu osnovu prava) u čistu formu, što vlasništvo po svom novovjekovnom utemeljenju (apstraktni rad) u svojoj biti i jest.

Zemlja kao monolitno neizdiferencirano vlasništvo raspada se ponajprije u privatno vlasništvo nad konstitutivnim elementima proizvodnog procesa: tlo, sredstva za proizvodnju, rad<sup>20</sup>, da bi naposljetku privatno vlasništvo postalo samo posve apstraktna, do kraja pravno formalizirana društvena funkcija iza koje počiva također do kraja funkcionalizirana djelatnost — rad.

Tek time što se, govoreno Marxovim kategorijama, preduvjet ljudske egzistencije reducirao na čistu formu apstraktnog rada (ne više na **res corporalis**), ukinuta je — sada govoreći kantovski — razlika između transcendentnog utemeljenja spoznaje i transcendentnog utemeljenja osobe kao posjednika, jer kao što prema Kantu u spoznaji nemamo posla sa stvarima po sebi nego se duhovno posredovanim pojavama, tako sada u praktičkim, tj. društvenim odnosima nemamo posla s vlasništvom u smislu **res corporalis** nego s personalnim inkarnacijama vlasništva, s ljudima kao funkcijama vlasništva unutar pogona za proizvodnju života.

To izjednačavanje biti spoznaje i biti prava (slobode) ne zbiva se, međutim, kao proces lošeg analogiziranja ili proizvoljne primjene spoznajnoteoretskih kategorija na prirodno pravo, nego proizlazi iz formalne biti novovjekovnog bitka koja se podjednako jasno manifestira na svim sektorima novovjekovnog svijeta.

No ako je bit (ousia) bitka zaista samo (Morphe, eidos) forma i lik, onda i osoba — a to uvijek znači slobodna osoba, može svoju slobodu

<sup>20</sup> Usporedi Marx: *Kapital III*, poglavlje o trinitarnoj formuli.

manifestirati samo formalno, naime samo tako da se pokorava zakonima (institucijama) koje sama stvara.

Proizvodnja života koja je u novom vijeku izvorno formalizirana reproducira isto tako formalne uvjete duhovnog opstanka individuumu. Ta novovjekovna usmjerenost na totalnu formalizaciju svih razlika i suprotnosti dobro se uočava i u odnosu prava i etike.

Budući da je bit bitka shvaćena kao forma koja je izvorno posredovana umom, to su, kako za Kanta tako i za cijelo spekulativno prirodno pravo, etika i znanost prava utemeljeni na istom izvoru, a time upućeni i na krajnju identifikaciju. Etika, naime, rješava pitanje kako da se poistovjeti individualna volja s općom voljom, a znanost prava (**Rechtswissenschaft**) nastoji opću volju poistovjetiti s individualnom. Ukoliko obje znanosti uspiju riješiti svoje zadaće, utoliko nestaje i suprotnosti između morala i prava, što je naposljetku izvedeno u Hegelovoj **Fenomenologiji duha**, a sa stanovitim koncesijama moralitetu i u njegovoj **Filozofiji prava**.

Proces formalne identifikacije spoznajne, pravne, etičke sfere kao i otvorena mogućnost radikalnog proširivanja ove tendencije poistovjećivanje na sve druge sfere opstanka otvara u radikalnom obliku pitanje o istinskom bitku tog procesa totalnog izjednačavanja svih posebnih sfera.

#### 4.

Referiranje osnovnih kategorija Kantove filozofije prava i putovi postkantovske radikalizacije Kantovih teza pokazuje da je bit ili priroda spekulativnog prava shvaćena kao čista transcendentalna forma samosvijesti.

Receptivni karakter Kantova transcendentalizma transformira se u Fichtea u dokraja provedeni ili produktivni transcendentalizam da bi sa Schellingom i Hegelom transcendentalizam bio proširen do razmjera apsolutnog stajališta koje potpuno izjednačuje suprotnosti transcendentalne pozicije, naime uvjet i ono što je uvjetovano.

Čista transcendentalna forma prestaje time biti preduvjet svakog mogućeg empirijskog sadržaja, nego se čista forma u svom apsolutiziranom obliku izjednačuje sa svekolikim sadržajem, čime je sadržaj u svojoj biti postao formalan, naime posve prazan s obzirom na formu. Sadržaj nije ono što bi valjalo formirati nego je već iskonski forma pa stoga u odnos ne donosi ništa novo i svoje nego je bitno prazan.

Prati li se taj razvitak na kategoriji vlasništva, jasno se vidi kako je samorodna zemlja kao objekt prvobitnog zaposjedanja (**occupatio**) predstavljala još nešto posve supstancijalno vanjsku stvar (**res corporalis**), prema kojoj se pravo javlja kao vanjska forma posve strana stvari. Pravo je stoga formirajuća moć; pravo jačeg na vanjsku stvar ili legalizirano nasilje.

Tom se takozvanom prirodnom stanju (**status naturalis**) suprotstavlja građansko spekulativno prirodno pravo koje vanjsku stvar dovodi u bitnu (ontologijsku) vezu s pravnom formom. Vlasništvo kao preduvjet

egzistencije slobodnog čovjeka sada više ne može biti ništa materijalno, ništa vanjsko nego čista forma društvenog odnosa: građanski život je društveni proizvodni odnos.

Sada je razumljivo zašto svi značajni predstavnici spekulativnog prirodnog prava, a među njih valja svakako ubrojiti ne samo njemačke idealiste nego i engleske empiriste i francuske socijaliste utopiste, glavnu pažnju poklanjaju izradi takozvanih sistema čudoređa, tj. idealnih projekata društvene zajednice i društvenih odnosa.

I dok je klasično rimsko pravo koje je počivalo na materijalnom vlasništvu (na vlasništvu koje predstavlja još cjelinu svih proizvodnih faktora) bilo pozitivno upravo u tom smislu što je neposredno važno, što je neposredno fiksiralo i reguliralo društvene odnose, datle se moderno prirodno pravo svjesno distancira od pozitivnog prava i želi se pitati za bit ili prirodu prava kako bi na osnovi uvida u bit prava moglo predložiti bitnu, tj. umnu društvenu zajednicu — umni poredak.

Ta orijentacija novovjekovnog prirodnog prava prisutna je evidentno i u Marxa mada se on u svojoj analizi građanskog društva, a napose građanske ideologije, oštro konfrontira građanskim prirodno-pravnim školama, napose argumentom da one društvo promatraju kao jedinstveni subjekt a ne kao klasno društvo.

Projektivni karakter svih novovjekovnih pravnih prijedloga od Hobbesa do Kanta, Hegela, Marxa i dalje marksizma, utemeljen je upravo na realnom procesu formalizacije vlasništva od supstancije (zemlja) u čistu socijalnu relaciju (društvo kao **subjekt** reprodukcije života). Realni nosilac tog procesa jest rad kao subjektivno (društveno) oličenje privatnog vlasništva.

Krajnja tačka razvitka ove tendencije trebalo bi biti stanje potpune podudarnosti općeg i pojedinačnog interesa (to se stanje, prema Hegelu, ozbiljuje u državi, prema Marxu u podruštvovljenoj zajednici — podruštvovljeno čovječanstvo), opća jednakost u radnom društvu — identitet ekonomske i političke slobode, prava i morala.

Međutim, iako je privatno vlasništvo kao rad u građanskom društvu preduvjet ljudske egzistencije te otuda konstitutivni element građanske osobe, ipak stanje pomirenja svih suprotnosti nikada ne može biti postignuto jer prema izvanrednom, anticipirajućem Schellingovu uvidu osoba ne može odustati od obrane svoje slobode dok god nije ispunjen zahtjev: »teži ka neuvjetovanosti«<sup>21</sup>.

Unutar građanskog sistema proizvodnje života zahtjev za neuvjetovanošću ne može biti ispunjen jer je bit građanskog bitka do kraja formalizirana pa joj za ispunjenje tog visokog zahtjeva za neuvjetovanošću nedostaje svaki sadržaj. Naime, u samom bitku građanskog života (čovjeka) nema uporišta na kojem bi se mogla zasnovati zbiljska zajednica slobodnih ljudi budući da je građanski čovjek po biti svog bitka neslobodan. Građanski čovjek raspolaže, naime, samo formalnim preduvjetima svoje egzistencije kao i slobodom (kao spoznatom nužnošću) da uvijek nanovo proizvodi i rukuje, formira i transformira te formalne preduvjete

<sup>21</sup> Schelling, Werke (Schröter), Bd. I, str. 175.

svoje egzistencije. No ono čime se rukuje, ono što se oblikuje, ono što se neprekidnim usavršavanjem pravnog poretka i društvenih odnosa želi formirati i oblikovati već je izvorno i formirano i oblikovano budući da je sama bit bitka, dakle, ono najdublje, u d u b i n i, samo dno, forma i lik (eidos morphe) — apstraktni rad i apstrakna zajednica.

Samoupravna zajednica kao bitna tendencija svjetskog razvitka suvremena je forma na novovjekovnom prirodnom pravu zasnovane zajednice. Bit samoupravne zajednice jest u tome što se u njoj slobodno formiraju institucionalni oblici života ili što je društveni poredak kao društveni odnos samoupravne zajednice neposredno živi proces, u kojem, kao što bi rekao Hegel, nijedan član nije statičan nego je sve u kretanju, sve u otvorenom toku.

Pravo koje počiva na društvenim odnosima što izrastaju iz totalizirajućeg radnog pogona za proizvodnju života mora otuda i samo biti pogon koji nikada nije usklađen — niti to može biti — s ritmom radnog pogona. Stalna inflacija pravnih propisa koja prati cjelokupni razvitak građanskog društva samo je refleks stalnih promjena u socijalnim relacijama vlasništva shvaćenog u smislu egzistencijalne pretpostavke povišnog života. Sloboda je unutar tog sistema proizvodnje života svedena na institucionalno posredovanu m a n i p u l a c i j u onim oblicima socijalnih relacija koje spontano izrastaju iz radnog pogona.

Nije otuda neobično što svi predloženi sistemi ćudoređa od Hobbesa do Hegela nemaju pozitivno-fiksirajući nego projektivno-utopijski karakter. U tim pravnim projektima smjera se na temelju uvida u samu bit bitka na optimalna, konačna rješenja suprotnosti između pojedinca i zajednice te se može ustvrditi da svi ti sistemi izražavaju izrazito kritičko stajalište ne samo prema institucijama feudalnog života nego i prema uvijek zatečenoj građanskoj zbilji.

Međutim, ono nekritičko, pozitivističko obilježje spekulativno-pravne kritike građanskog društva proizlazi otuda što sve te kritike ne dovode u pitanje bit građanskog bitka nego, naprotiv, građanski bitak usavršavaju prema njegovu vlastitom diktatu.

## 5.

Navedimo zaključno još neke konzekvencije novovjekovnih teorija prirodnog prava.

Kao pravna i još više moralna osoba čovjek bi prema Kantu trebao biti uvijek subjekt ili ono neuvjetovano središte koje određuje ne samo uvjete moguće spoznaje, nego i uvjete praktičkog djelovanja i ćudoredne organizacije zajednice. Taj zahtjev počiva na umom, odnosno radom posredovanom bitku građanskog čovjeka. Karakter umnog, odnosno radnog posredovanja osobe, bit tog posredovanja, sprečava, međutim, ispunjenje tog zahtjeva — uspostavu neuvjetovanog slobodnog čovjeka. Sistem ćudoređa otuda i nije ništa drugo nego transcendentalna pretpostavka moguće ljudskosti — ljudske slobode kao spoznate nužnosti.

Drugačije rečeno, ono što je u teoretskoj filozofiji transcendentalna struktura svijesti kao uvjet moguće spoznaje, to je u praktičkoj

sferi (etika, pravo) sistem ćudoređa kao uvjet ćovjekova bitka. I kao što je bitak spoznaje forma naše svijesti, tako je i ćovjekov bitak forma njegove zajednice: ćovjek sam samo utoliko ukoliko se uklapam u formalne strukture zajednice. Kao što stvar po sebi (Ding an sich) ostaje transcendentna svakoj spoznaji, tako i preduvjet ćovjekove egzistencije bilo u formi stvari (**res corporalis**) bilo u obliku rada ili ma kakvog drugog preduvjeta egzistencije ostaje transcendentna stvar po sebi (Sache an sich) svakog sistema ćudoređa.

Upravo ta onostranost stvari u oba slućaja upozorava na bitno drugaćije Aristotelovo određenje biti (ousia) kao prirode (physis) koja je Kantovim kopernikanskim obratom stavljana u zagrade. Dakako, ta se transcendentna stvar po sebi osvećuje transcendentalno zasnovanom sistemu na taj naćin što ga stalno potiskuje u lošu progresiju formalnih, kako spoznajnih tako i ćudorednih solucija.

Na spoznajnom planu nalazi ta loša progresija svoju ništa manje zdvojnu granicu u modernoj fenomenologijskoj tezi po kojoj je preduvjet svake moguće spoznaje i iskustva iskustvo samo a ne tek 12 Kantovih kategorija; na praktićkom planu nalazi ta progresija svoju desparatnu granicu u ćudorednom sistemu radnog društva kao realiziranog identiteta slobode i nužnosti, etike i prava, spontaniteta i prisile.

U tom paralelizmu teoretske i praktićne filozofije pokazuje se naposljetku bitna u samom bitku usidrena veza izmeću samosvijesti i samouprave.

Filozofija samosvijesti mora se od svoje transcendentalne, prividno otvorene faze razviti u apsolutni sistem organizacije znanja (logika); filozofija slobode (praktićka filozofija) mora se od svog formalnog spontaniteta razviti u ćudoredni **sistem** nacionalne organizacije društva. Na jednoj strani znanje se zatvara u sistem, na drugoj se to isto zbiva sa slobodom dok u pozadini znanstvenog i ćudorednog sistema leži sistem proizvodnje života, suvremeni tehnićki pogon za proizvodnju života.

Sva ta tri sistema: sistem znanja, sistem ćudoređa, sistem za proizvodnju života zatvaraju se u svjetski sklop kao ćistu formu suvremenog ćovjekova opstanka na zemlji.

Novovjekovno razumijevanje biti (ousia) kao ćiste forme postaje tako manifestno na svim sektorima povijesnog života.

Zaokret u toku tog procesa sve evidentnije formalizacije cjelokupnog opstanka moguć je samo putem evokacije starog znaćenja kategorije biti kao prirode. Dakako, ta evokacija ima samo ogranićeni metodološki smisao i valja se ćuvati svih restauratorskih zahvata koji smjeraju na ponavljanje već prošlo, na pretvaranje svjetske povijesti u ritual vjećnog ponavljanja istog.

Evokacija starog znaćenja kategorije biti ima samo onda smisla ako sadržaj kojega je nestalo iz suvremenih oblika života bude »vraćen« s novim životom.

Praznim formama suvremenog građanskog života nije moguće vratiti sadržaj jer, kao što je pokazano, bit novovjekovnog bitka jest formalna, naime sam je sadržaj formalan, nesadržajan i prazan.

Zadatak postgradanskog prirodnog prava koje bi željelo misliti suvremenost u znaku bitnog razumijevanja kategorije biti, sastojao bi se u tome da na monolitnoj strukturi sistema znanja, sistema ćudoređa, životnog pogona i svjetskog sklopa otkrije nagovještaj novog života.

## NATURRECHT UND SELBSTVERWALTUNGSGEMEINSCHAFT

### Zusammenfassung

Am Beispiel der Kantschen Sittenlehre untersucht der Autor das Verhältnis der neuzeitlichen Metaphysik und des neuzeitlichen Naturrechts. Der Autor schliesst seine Untersuchung mit der folgenden Zusammenfassung: Die Philosophie des Selbstbewusstseins muss sich aus ihrer scheinbar offenen entwicklungsstufe in das geschlossene System der Organisation des Wissens (Logik), die Philosophie der Freiheit (praktische Philosophie) aus ihrer formalen Spontanität in das System der Sittlichkeit entwickeln.

Einerseits schliesst sich das Wissen, andererseits die Freiheit in das festgeschlossene System und auf dem Hintergrund der wissenschaftlichen und sittlichen Systems liegt das System der wissenschaftlich-tehnischen Produktion des Lebens.

Alle drei Systeme: System des Wissens, der Sittlichkeit und des Lebens machen das Weltgefüge als reine Form des gegenwärtigen Daseins des Menschen auf der Erde aus.

Das neuzeitliche Verständnis des Wesens (ousia) als der reinen Form wird dadurch in allen Gebieten des geschichtlichen Lebens sichtbar.

Die Umkehr im Gange dieser Entwicklung der vollständigen Formalisation des ganzen Daseins ist nur durch die Erinnerung auf die alte Bedeutung des Wesens als Natur (Physis) möglich.

Natürlich hat diese Erinnerung nur einen beschränkten methodologischen Sinn und man muss sich vor allen restauratorischen Fehlgriffe die auf die Wiederholung der Vergangenheit zielen hüten. Die Erinnerung auf die alte Bedeutung des Wesens hätte nur dann ihren berechtigten Sinn wenn man den entleerten Formen des gegenwärtigen Lebens durch das neue Leben den Inhalt zurückgeben könnte.

Den leeren Formen des gegenwärtigen Lebens kann man aber den Inhalt nicht zurückgeben weil das Wesen des neuzeitlichen Seins, wie gezeigt worden ist, formal nämlich inhaltslos ist.

Die Aufgabe des nachbürgerlichen Naturrechts, falls es die Gegenwart aus einem wesentlich neuen Verständnis des Seins denken möchte wäre also an der festen Struktur der Systems des Wissens, der Sittlichkeit und des Lebensbetriebes die Vorzeichen des neuen Lebens zu entdecken.