

Ogled
UDK 341.231.14
342.7

Primljeno: 1. veljače 2009.

Ljudska prava: prilog analizi jednoga pojma

WERNER BECKER*

Sažetak

Premda je naš govor o ljudskim pravima dio etičke svijesti suvremene politike, taj govor još nije i primjereno teorijski opravdan i utemeljen. Ozbiljni filozofijski problemi nastali su već u početku povijesti pojma "ljudska prava", s Lockeovim liberalnim prirodnom pravom i Kantovim umnim pravom. Prema autoru, poteškoća potječe iz koncepta osobe, jer osoba u svakoj liberalnoj pravnoj teoriji slovi kao nositelj ljudskih i temeljnih prava. Pritom dominantna ustavna teorija o ljudskim i temeljnim pravima polazi od značenjske identičnosti "osobe" kao individue, u njezinoj jedinstvenosti, i "čovjeka", kao općeg određenja. Međutim treba polaziti od temeljne razlike između tih dva ključnih pojmova. Dok je pojam "čovjek" definiran univerzalistički, dotle za osobe ne postoji ni univerzalni pojam ni mogućnost razlaganja u podvrste. Dok svaki pojedinac, kao primjerak pojma, mora biti određen jednako kao svatko drugi, osobe su definirane individualistički; svaka je osoba jedinstvena individua koja se ne može ni duplicirati ni umnožiti.

Autor predlaže rješenje problematike temeljnih prava u sklopu ustavnog prava. Osobna se prava ostvaruju tako što državne instance, prema pozitivnome pravu, daju pojedincu državnograđanski naslov individualistički jedinstvene pravne osobe. Svatko ga dobiva, na isti način, kao jedinstvena i nezamjenjiva osoba. U normalnome stanju država je dužna, preko sudova i policije, brinuti se za nedodirljivost osobnoga obnašateljskog prava svakoga. U svjetlu te logike mogu se osobna temeljna prava razgraničiti od kolektivnih prava građana (kao što su politička prava, koja pojedinac može prakticirati jedino zajedno s drugima). Tek bi takvim tumačenjem naša slobodarska temeljna prava posjedovala dosljedno svjetovno obilježje, bez koncesija bilo kako skrivenoj unutarnjoj vezanosti za metafizičke ili vjerske premise.

Ključne riječi: ljudska i temeljna prava, osoba, čovjek, čovječanstvo, nacija

Filozofijski diskurs o ljudskim pravima dio je etičke problemske svijesti naših političara, i u unutarnjoj i u vanjskoj politici. Čini se da se u doba globalizacije ostvaruje prastari san čovječanstva, san o solidarnosti koja obuhvaća sve ljude i prevla-

* *Werner Becker*, profesor u mirovini Centra za filozofiju i osnove znanosti Sveučilišta Justus Liebig u Giessenu.

dava sve nacionalne i rasne prepreke. Početke toga valja tražiti, kao i za gotovo sva kulturna postignuća europske civilizacije, u antičkoj Grčkoj. Ali politička djelotvornost pojma novijega je datuma. "Ljudska prava" došla su u dodir s realnom politikom i zakonodavstvom tek u novovjekovlju, preko prirodnoga prava liberalne pravne države.

Vjerojatno bi se i tada, u 18. stoljeću, ostalo pri etičkome postuliranju individualnih prirodnih prava da američki i francuski ustavotvorci nisu našli razlog da se pri formuliranju svojih tekstova oslone na filozofe poput Johna Lockeja. "Deklaracija o nezavisnosti" iz 1776. godine i "Povelja o pravima" iz 1791. godine (koja je dijelom Ustava SAD-a), sadrže Lockeovom teorijom prirodnoga prava obilježeni i danas gotovo svakome Amerikancu sveti zavjet: "Da su svi ljudi stvoreni jednaki. Da ih je njihov Stvoritelj obdario nekim neotuđivim pravima; da su među njima na prvome mjestu život, sloboda i potraga za srećom". Francuzi su to gotovo doslovno prenijeli u svoju "Deklaraciju o pravima čovjeka i građanina" iz 1789. godine: "Ljudi se rađaju i žive slobodni i jednaki u pravima".

Sva kasnija pozivanja na ljudska prava počivaju na uzoru tih klasičnih deklaracija o ljudskim pravima, pa tako i ona Ujedinjenih naroda iz 1948. godine, na čije se značenje oslanjaju svi oni koji danas u vanjskoj politici zahtijevaju ta prava.

Ovdje ne želim govoriti o dostatno raspravljanoj problematici najrazličitijih pravnih sadržaja, nego o valjanosti onih ljudskih prava kojima se daje atribut "izvornosti". Najvažniji je kriterij razlikovanja "izvornih" i "izvedenih" ljudskih prava ovaj: "izvorna" su isključivo individualna prava, odnosno ona koja se odnose na pojedinu individuu, kao što se artikuliraju u klasičnim slobodama vjere, mnijenja i mišljenja. Dakle ona prava koja u filozofiji prava i države za sobom povlače tešku problematiku odnosa između pozitivnoga i natpozitivnoga pravnog reguliranja, dok su "izvedena" u pravilu politička i socijalna participacijska prava, dakle ona prava koja pojedinac može percipirati i prakticirati samo zajedno s drugima, tj. kolektivno. Istaknuto pravo te klase izvedenih ljudskih prava bilo bi pravo demokratskoga suodlučivanja. Obično se povrh toga pretpostavlja da prava koja sam označio kao "izvorna" svoju pretenziju na univerzalnu valjanost temelje na natpozitivnome postuliranju prava, dok "izvedena" ljudska prava već oduvijek pretpostavljaju pozitivnopravno valjani državni ustavni okvir.

Međutim kritika koncepta ljudskih prava nije, zapravo, ništa novo. Ona seže od prigovora poput onoga što ga je izrekao Carl Schmitt da laže onaj tko govori o ljudskim pravima pa sve do prigovora o sadržajnim nejasnoćama koncepta. Doista ozbiljni filozofski problemi nastali su međutim već u početnoj povijesti kasnije tako značajnoga koncepta. Oni su u vezi s, prvo, ozbiljnim problemima liberalnoga prirodnog prava Johna Lockeja, politički najutjecajnijega filozofa prosvjetiteljstva, i, drugo, s umnim pravom, koje se povezuje s imenom Immanuela Kanta.

John Locke odgovorio je na pitanje o natpozitivno pravno postuliranoj instanciji neotuđivih prava pojedinca upućivanjem na Boga. Na njegovu odgovoru još i danas počivaju sve nakane da se takozvani *invocatio dei* uvede u igru kao razlog valjanosti ljudskih prava. Aktualni spor o europskome ustavu samo je posljednja karika u tome nizu. Redovito se međutim previđa da filozofijski praotac tih nastojanja oko utemeljenja ljudskih prava pod Bogom nije mislio na kršćanskoga biblijskog Boga, nego na boga tadašnje filozofije, tj. na deističku sliku boga, koju je zastupala i većina drugih prosvjetitelja – od Kanta do Voltairea. Međutim za deizam je bilo karakteristično da je shvaćan kao monoteizam bez kristologije i nauka o Presvetoj Trojstvu. I američki i francuski ustavotvorci, sve redom prosvijećeni intelektualci svoga vremena, imali su u vidu deističkoga, a ne kršćanskoga boga kada su se pozivali na božanskoga stvoritelja neupitne slobode i jednakosti. Pozivanje na biblijskoga Boga, Boga Staroga i Novoga zavjeta, teško bi sve do danas dokazalo autorstvo slobodnih i jednakih individualnih prava. To je poteškoća koju je morao iskusiti već John Locke raspravljajući sa svojim suvremenikom Johnom Filmerom, koji je mnogo uvjerljivije uspio dokazati da se pozivanjem na Bibliju više odlučivalo za monarhijski paternalizam epohe nego za temeljnopravne norme slobode i jednakosti. Ako se pak deistički koncept prenese na naše današnje odnose, teško je izbjeći priznanje da je pozivanje na božansko prirodno pravo osuđeno na neuspjeh zbog svoje teološko-religiozne neuvjerljivosti.

Malo je drugačije s Kantovim umnim pravom, po kojemu se preporučuju mjerila naše vlastite racionalnosti kao razlozi valjanosti neupitne slobode i prava jednakosti. I vodeći politički filozofi našega vremena, kao što su John Rawls i Jürgen Habermas, pozivaju se na Kantovu umnopravnu pretenziju na valjanost. No Kantov je koncept izložen znatno jačem prigovoru nego Lockeov prirodnopravni: naime prigovoru da se zasniva na logičkome lukavstvu, *petitio principii*. A doista se u tim pravno-filozofskim obrazloženjima – od Kanta do Habermasa – svagda pretpostavlja normativna valjanost podjednako raspodijeljenih slobodarskih prava individua. Kant se pozivao na evidentnost za slobodu i jednakost kao postulate čistoga praktičnog uma. Rawls se pouzda u teorem “ravnoteže nadmoći” obvezatne za neutralno prosuđivanje morala, a Habermas se u svojoj *Teoriji komunikativnoga djelovanja* također odlučuje za pretpostavljive evidentnosti za jednake i slobodne komunikacijske zahtjeve pojedinaca. Međutim novovjekovne temeljne vrednote jednakost i sloboda nisu evidentne ni kao logički aksiomi političkoga utemeljenja prava niti bi se mogle uvjerljivo izvesti iz empirijskoga znanja o čovjeku. Iz sociobiologije poznata je stanovita konstantnost ljudskoga orijentiranja na male skupine, u vezi s djelomice egalitarnim i djelomice hijerarhijskim strukturama, a svaki pogled u neki udžbenik povijesti svjedoči o tendenciji što usmjerava kulture prema nedvosmisleno hijerarhijski raščlanjenim, većinom monarhijski ustrojenim sustavima društva

i politike. Tako viđeno, postuliranje evidentnosti za moderne bazične vrijednosti i bazična prava jednakost i slobodu djeluje posve neuvjerljivo.

Što nam pak tako otežava promatrati i filozofijski opravdati naš govor o ljudskim pravima? Kako ja vidim stanje, ta poteškoća potječe iz koncepta osobe, jer osoba u svakoj liberalnoj pravnoj teoriji slovi kao nositelj ljudskih i temeljnih prava.

Terminom “osoba” označavamo pojedinca, shodno značenju njegova vlastitog imena. Pritom se polazi od samoslike svakoga pojedinca da je individualno vlastita nezamjenjiva individualnost.¹

S time se povezuje važno razlikovanje koje se međutim često prešućuje, okolnost koja je prouzročila kobne nesporazume u našem samorazumijevanju: razlikovanje pojedinca kao člana neke skupine i pojedinca kao osobe. Kao član neke skupine pojedinac je svagda određen kao jedan od mnogih drugih, kao netko tko se nalazi u odnosima nadređenosti i podređenosti ili u odnosima istosti s drugima.

Nasuprot tome, definicija pojedinca kao osobe ne želi obilježiti tu izvanjsku, nego unutarnju perspektivu svakoga, onu perspektivu u kojoj se svatko razumije kao jedinstvena individua, kao upravo vlastitim imenom nezamjenjivo označeni. Govorim o “singularnome nahodjenju” da bih izrazio kako se pojedinac percipira i osjeća u unutarnjoj perspektivi svoga posve individualističkoga svrstavanja u jedinstvenost. Izrazimo li to specifičnim jezikom individualnosti, to znači da su za nju karakteristični superlativni predikati.

Iz iskustva smo iznutra skloni dramatičnim izrazima kako bismo se – u svakome slučaju u razgovoru sa samima sobom i utoliko itekako “privatnojezično” – uvjerali u osobno obilježje naših dojmova. “Privatnojezični” efekt, koji je sadržan u izražavanju individualnoosobnoga dojma, postiže se onim značenjima koja se dobivaju u superlativnome pojačavanju normalnih izraza. Svatko se u svijesti svoje jedinstvenosti smatra krajnje važnim i značajnim. Svatko se smatra izvanrednim primjerkom ljudskoga roda. Međutim s tom samoprocjenom, u unutarnjoj perspektivi, svaki se pojedinac nalazi u oštroj i nepremostivoj suprotnosti s vanjskom perspektivom, u kojoj je, u usporedbi s drugima, samo jedan među mnogima. Kao neku vrstu krunskoga svjedoka za taj osobni dojam, koji nijednome čovjeku ne bi smio biti stran, citiram jednoga pjesnika, jer je općenito osjećaj za svojstvenost osobnoga čovjekova samoiskustva u pjesništvu izraženiji nego u jeziku filozofije i znanosti. To su završni stihovi pjesme Augusta von Platena *Es liegt an eines Menschen Schmerz*:

Svatko se nada da će mu vrijeme dati ono što nikome nije dalo,
Jer svatko nastoji biti univerzum, a svatko je, zapravo, ništa.²

¹ O tome je iscrpno pisao G. Volker, 1999 (vidi poglavlje: *Selbstbegriff der Mensch als Person*).

² U: Conrady, Karl Otto, 1978: 414.

Dovde sam slijedio uobičajeno izražavanje, prema kojemu je predikat “biti osoba” istoznačan s predikatom “biti čovjek”. Od te značenjske identičnosti polazi i dominantna ustavna teorija u pogledu ljudskih i temeljnih prava. Tu se jednodušno tvrdi da građanska temeljna prava pozitivnoga ustavnog prava valja, prema tome, pojmovnologički svrstati sukladno odnosu rod – vrsta. Zato temeljna prava slove kao vrsta ljudskih prava čija se univerzalnost logički izvodi iz rodnoga odnosa prema onima. Kao specificirajuća razlika između roda i vrste, u slučajevima konkretnih ustava vrijedi ograničavanje ljudskih prava na okvir pravnoga poretka nacionalne države, primjerice Savezne Republike Njemačke.

Ovdje ću pokazati, nadovezujući se na gore danu definiciju pojma osobe, da je međutim zabluda dominantno shvaćanje značenjske identičnosti predikata; da name treba polaziti od temeljne razlike u značenjima te da razlikovanjem obaju značenja nastaju dalekosežne posljedice za tumačenje ljudskih i temeljnih prava.³

U čemu se dakle sastoji logička posebnost pojma osobe za razliku od onoga “biti čovjek”?

Pojam čovjeka normalan je univerzalistički definiran pojam. On se odnosi na, prema mogućnosti, beskonačan broj pojedinih ljudskih primjeraka. Pojedini su ljudi kao primjerci svoga pojma obilježeni jednakošću. Pojmu čovječanstva pripada, nadalje, specifikacija prema odnosu rod – vrsta. Primjeri vrsta pojma čovječanskoga roda su narodi. Tako Nijemci, Francuzi i Englezi, kao imena njihovih naroda, obilježavaju vrste pojma čovječanstva. Taj pojam omogućuje dakle univerzalističke izraženosti u dvama pravcima: prema pojedinim individuama kao primjercima pojma te prema narodima kao vrstama, koje, sa svoje strane, opet univerzalistički definirane, mogu obuhvatiti podvrste.

Drukčije je pak s konceptom osobe. Za osobe ne postoji ni univerzalni pojam ni mogućnost razlaganja u podvrste. Dok svaki pojedinac, kao primjerak pojma, mora biti određen jednako kao svatko drugi, osobe su, kao što znamo, definirane individualistički; svaka je osoba jedinstvena individua koja se ne može ni duplicirati ni umnožiti. Logičari govore o singularnim terminima kada je riječ o oznaci konkretne pojedine stvari ili predmeta. Prema Willardu Van O. Quineu, “termin je singularan kada ima zadatak označiti jedan (i samo jedan) objekt – a inače je opći” – definicija koja potječe od Porfirija i koju već u kasnosrednjovjekovnoj skolastici rabi Wilhelm von Ockham pod nazivom “terminus singularis”, odnosno “terminus discretus”. Ako dalje definiramo prema Quineu, postaje jasnom spomenuta problematika: singularni termin mora stajati na mjestima na kojima bi se mogla upotri-

³ Među filozofima Robert Spaemann (1989) paradigmatički zastupa tezu identiteta u pogledu “biti čovjek” i “biti osoba”. Nasuprot tome, dijelim diferencijacije kao što to čini Dieter Sturma (1998). I on se poziva na razgraničavanje “osobne egzistencije i ljudskoga života”.

jebiti i varijabla x , y itd. (Quine, 1969: 264). Značenje varijable x određeno je za slučaj singularnog termina tako da se može ispuniti samo jednim jedinim subjektom ili objektom.

Da navedem samo primjer iz klasičnoga *modus ponensa*: u završnoj rečenici “Sokrat je smrtan” vlastito ime Sokrat može se shvatiti kao unos u rečenicu “ x je smrtan”, jer je ono ime velikoga antičkoga filozofa koji je, kao što znamo, postojao samo jednom. U definiciji sadržan problem sastoji se u tome da se jedna varijabla može načelno zamijeniti s više od jednog subjekta ili objekta, ali se singularni termin smije zamijeniti samo jednim jedinim objektom ili subjektom. U povijesti novovjekovne filozofije zacijelo je Leibniz svojom koncepcijom monade dao najbolji pojmovni prikaz osobne određenosti.

Za našu konstelaciju ta logička rasprava postiže da se mnoštvo, odnosno pluralnost osoba upravo ne smije obrađivati kao primjerci univerzalističkih pojmova. Razlika se može predočiti pozivanjem na teoriju brojeva. Dok se primjerci univerzalnih pojmova mogu sažeti “kardinalno”, nizanje osobnih individua moguće je samo “ordinalno”. Rečeno jednim primjerom, to znači da se ukupnost svih građana jedne države može, s univerzalističkoga aspekta jednakosti, izraziti kao broj konačnoga mnoštva pojedinaca, dok se osobe, kao individualni nositelji građanskih temeljnih prava, mogu prikazati samo kao mnoštvo ordinalno brojivih individua. Ako bismo potražili zoran model takvoga mnoštva građanskih pravnih osoba, mogli bismo pomisliti na identifikacijsku kartoteku Savezne Republike Njemačke u Saveznome statističkom uredu. Ona sadrži mnoštvo svih osoba koje žive u toj zemlji i imaju svoja vlastita imena, dok svaka pojedina kartica, sukladno značenju vlastitoga imena odnosnoga pojedinca, obilježava njegovu osobnu jedinstvenost na mjestu rezerviranome samo za nju.

Osim individualnoosobne verzije postoje još dvije kolektivnoosobne: prvo, uporaba osobne određenosti za kolektivni subjekt čovječanstva, drugo, osobna karakterizacija kolektivnih subjekata koji se odnose na novovjekovne nacije.

Što se tiče samoga čovječanstva, često se bez razlikovanja međusobno miješaju tri pojma. Prvo, to je pojam ljudskoga roda, o kojemu je već bilo višestruko govora, i prema kojemu je pojedinac jedan od mnogih jednakih pripadnika roda *Homo sapiens*. Ali u čistome pojmu ljudskoga roda određivanje osobe nema nikakvu ulogu, zbog čega se on smije zaboraviti u osobnome kontekstu. Drugo, postoji osobno određeni pojam čovječanstva, koji je imao veliku ulogu u skolastičkoj kozmologiji i njezinu nauku o stvaranju svijeta: naime pojam prema kojemu je čovječanstvo kao rod Bog stvorio kao krunu stvaranja, u poretku svih živih bića. Tek tu pojam roda dobiva i personalno-superlativnu određenost. Treće, mora se uputiti na specifičan pojam čovječanstva, koji su postavili filozofi prosvjetiteljstva: pojam čovječanstva koji obilježava mnoštvo svih individua što se shvaćaju kao osobe. Taj osobno defi-

nirani prosvjetiteljski pojam čovječanstva izražava se, primjerice, u Kantovoj definiciji kategoričkoga imperativa: “Čini tako kao da čovječanstvo i u tvojoj osobi i u svakoj drugoj osobi trebaš kao svrhu, a nikako kao puko sredstvo”.⁴

Ispod čovječanstva nacija predstavlja kolektivnu osobu, koja je u novovjekovlju u pogledu pripadnosti pojedinaca velikim skupinama bila najprivlačnija i vjerojatno je takva još uvijek. I tu vrijedi da svaka nacija postoji samo jednom i da je svaka na svoj način individualistički jedinstvena. Ni nacije pak nisu, kao kolektivne osobe, vrste rodnoga pojma “nacija”. Štoviše, one čine, analogno osobno definiranim individuama, jedino “ordinalno” brojivo mnoštvo.⁵ Slijedimo li moju definiciju koncepta osobe, tada proizlazi da taj koncept uopće ne postoji u većini teorijskih jezika jer je u njima riječ o ljudima isključivo u svjetlu rodnoga pojma. Ta se tvrdnja odnosi na sve humanobiološke i većinu humanomedicinskih teorija i nalaza. U biološkome ili biomedicinskome jeziku nema ni sustavno ni terminološki prostora za vlastita imena, zbog čega koncept osobe u njima nema nikakvu ulogu. To vrijedi, primjerice, i za teoriju razvoja ljudskoga embrija: ovdje nije potrebno, od molekularno-genetskih početaka i pretpostavki sve do fertilizacije, nikakvo pozivanje na osobni karakter ljudskih individua. On se ovdje u raspravi o etici uvodi, štoviše, tek kao izvansustavni pojam, a da se ne priznaje izvanjskost toga uvođenja. Govor o čovjeku, kao primjerku roda, poistovjećuje se s govorom o ljudskoj osobi i tako preuzima značenje toga govora za vlastita etička vrednovanja. Tako se redovito propušta uredno odvojiti jezik biomedicinske teorije od jezika etike, iz kojega potječe moralna ocjena čovjekovih bioloških razvojnih procesa, što se prigovara velikom dijelu bioetičke debate koja se danas vodi.

⁴ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 68. Ali ne možemo samo Kanta navesti kao krunskoga svjedoka za individualnoosobni pojam čovječanstva. Otprilike u isto vrijeme Gotthold Ephraim Lessing piše svoje glavno religijsko-filozofsko djelo: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, u kojemu se pojam čovječanstva također misli kao ukupnost svih individualnih osoba. I Schillerova *Oda radosti*, koju je Beethoven uglazbio u Devetoj simfoniji i koja je postala europskom himnom, živi od osobnoga pojma čovječanstva: “Budite zagrljeni, milijuni...” Misli se: milijuni takvih pojedinačnih osoba.

⁵ Pri filozofijskom bavljenju povijesno relativno novim fenomenom nacije od samoga su početka postojali problemi odnosa između vlastite i tuđe skupine. Dok se u realnoj kolektivnoj svijesti nacija, u pravilu, širila jedna vrsta podcjenjivanja drugih nacija, od kojih se u svijesti nadmoćne vlastite vrijednosti trebalo distancirati, u diskusiji, što su je uvelike obilježavali intelektualci, nastajao je međutim jaz između onih koji su postali propagandističkim pojačivačima nacionalne nadmoći i onih koji su ideju istovrijednosti pomagali prenijeti i na odnos nacija sveukupno. Filozofi koji su – kao primjerice Johann Gottfried Herder – zastupali ideju istovrijednosti nacija slagali su se s njegovim očitovanjem: “Narodi trebaju živjeti jedni pokraj drugih, ne tlačeci jedni druge”. Nasuprot tome, u njemačkoj filozofiji 19. stoljeća Johann Gottlieb Fichte, kao prvi filozof, nadredio je njemačku naciju u smislu njezine nadmoći drugim nacijama. Usporedivši svjedoka superlativističkoga nacionalizma bilo je, dakako, i u drugim europskim narodima.

Nasuprot tome, samo bi iskazni sustavi kulturnih znanosti smjeli legitimno usvojiti koncept osobe, premda i tu vrijedi da se osoba ni u kojemu teorijskom jeziku – pa ni u onome tih znanosti – ne može odrediti općim pojmovima, prema uzorku odnosa rod – vrsta. Osobito se u povijesnim znanostima, koje se bave poznatijim razdobljima povijesti čovječanstva, obrađuju ne samo anonimne društvene skupine nego, znatno više, istaknute vodeće osobnosti i, ponajprije, narodi u kolektivno-osobnome smislu.

U pogledu pojma čovječanstva trebalo bi, prema tome, točno razlikovati tri varijante: prvo, humanoznanstveni pojam čovječanstva kojim je pojedinac definiran kao primjerak roda, povezan s konotacijom jednakosti svih individua, drugo, pojam čovječanstva u kojemu pojedinac slovi kao primjerak najvišega roda⁶ i, treće, onaj pojam čovječanstva u kojemu se pojedinac mora shvaćati jedino kao ordinalno pobrojiva individua jednoga mnoštva takvih međusobno *toto genere* razlikovanih individua.

Prenesemo li ta pojmovna razlikovanja na procjenu onoga jezika u kojemu je riječ o ljudskim i temeljnim pravima, valja jasno i nedvojbeno istaknuti da najrašireniji pojam čovječanstva ne može za to doći u obzir. Ali time bi, s pojmovnologičkoga aspekta, svi biološki, medicinski i kulturnoznanstveni jezici, koji čovjeka shvaćaju jedino kao primjerak roda, nestali iz etičkih i pravnih diskursa o ljudskim pravima. Jer on se, ipak, vodi u jezicima u kojima su dopušteni osobno definirani nazivi, dakle vlastita imena. To što neosobni pojam čovjeka ipak dominira u diskursu o ljudskim i temeljnim pravima ovisi, vjerojatno, o povlaštenome pravnom motrištu u području tumačenja prava. Tu se, posve ispravno, polazi od građanskoga državnopravnog načela jednakosti svakoga pred zakonom. U toj je perspektivi najnormalnije tumačiti pojam čovječanstva i građanina, također u kontekstu ljudskih i temeljnih prava, u svjetlu rodnoga pojma čovječanstva. Ipak se na taj način temeljno pravno motrište i ustavnoga zakonodavca i nositelja prava prema kojemu pojedinca svagda valja shvatiti kao osobu samo prikriva.⁷

⁶ Načini uporabe toga pojma nalaze se u skolastičkoj slici čovjeka, u nauku o čovjeku kao “kruni Božjega stvaranja” te u prirodNOPovijesnome sustavu, koji je izradio Carl von Linne kao načelo poretka živih bića.

⁷ Stoga se zakonski okvir, o kojemu odlučuju suci u konfliktnim slučajevima, odnosi samo na po zakonodavcu utvrđeno ograničavanje obnašanja osobnoga prava prema načelu jednakosti. Prakticiranje sa strane obnašatelja prava vrijedi, nasuprot tome, u osobnome smislu kao slobodno, tako da je pojedinac načelno ovlašten ponašati se drugačije nego svatko drugi. Ali upravo taj smisao prava osobne slobode biva, redovito, prikraćen kada se ta prava prosuđuju jedino u svjetlu načela pravne jednakosti. Međutim na njega valja stalno iznova podsjećati upravo zato što u modernome društvu, na svim razinama, tako dominira jednakost sa svojim normativnim zahtjevima.

Stoga ostaju, kao logičke relacijske instancije tumačenja ljudskih i temeljnih prava, oba osobna pojma čovječanstva: kolektivnoosobni, izražen u skolastičkoj teoriji stvaranja svijeta i, kasnije, u prirodopovijesnome sustavu Carla v. Linnea, te individualnoosobni filozofije prosvjetiteljstva. Skolastički pojam vrijedio bi, daka-ko, jedino u okviru isključivo kršćanskom religijom utemeljenoga tumačenja ustava, što bi se međutim sukobilo s temeljnim pravom na slobodu vjere, koje se, prema i u pravu i u društvenoj politici uvelike postojećem mišljenju, jamči i drugim, a ne samo kršćanskim konfesijama.⁸ Povrh toga kolektivnoosobnome pojmu čovječanstva može se prigovoriti da se prema njemu pojedinac shvaća kao primjerak među ostalim jednakima, a ne kao individualna jedinstvena osoba, kako to zahtijevaju ljudska i temeljna prava.

Tako sve govori za to da se preferira “čovječanski” pojam mnoštva filozofije prosvjetiteljstva. Jer samo se on odnosi na osobe, odnosno na osobno definirane individue kao nositelje prava. Za razliku od sveobuhvatnoga pojma čovječanstva mnoštveni pojam osobe ne zahtijeva da se pravna svojstva, koja se pripisuju nekim ili mnogim osobama, moraju temeljem uvjeta jednakosti istodobno pripisati i svim osobama. Mada su slobode o kojima je riječ karakterizirane kao osobna prava, dopustiva je pretpostavka da ih, doista, ne posjeduje svaka osoba. Pogotovu što osobna prava valja uvijek misliti jedino kao pripisana u “individualiziranome” obliku.

To bi međutim značilo da osobna temeljna prava, kako ih jamči klasična nacionalna država, ne bi, nužno, morala ujedno vrijediti i kao ljudska prava. Ona bi bila, ne gubeći ništa od svoje osobne kvalitete, i “pozitivnopravno” jedino dovoljno legitimirana kao nacionalnom državom zajamčena temeljna prava. Ali kao posljedicu toga valjalo bi platiti, možda, neprimjereno visoku cijenu. Zar tada ne bi temeljna prava, ako više ne bi bila značenjski istovjetna s ljudskim pravima, ujedno izgubila i svoju “suviše pozitivnu” nedodirljivost, dakle onu kvalitetu koja ih, prema dominantnome nauku, karakterizira kao specifičan pravni tip i upravo tako odvoja od normalnoga “pozitivnog” zakonskog prava?

Zaključno želim pokazati da se o sadržaju smisla navodno “natpozitivne” nedodirljivosti osobnih prava može voditi računa i bez pozivanja na njihovu kvalitetu ljudskih prava.

Zato ovdje predlažem rješenje problematike ljudskih i temeljnih prava koje ne pretendira ni na religijsko-metafizičke razloge valjanosti niti zahtijeva postojanje svjetske države, ali ipak ne isključuje njezinu mogućnost. Zacijelo više nije nužno opravdanje, nakon svega rečenoga, da se pritom rukovodim logikom prosvjetiteljskoga individualnoosobnog pojma mnoštva.

⁸ Lineovska varijanta pojma vjerojatno je, premda prije nesvjesno, najjače utjecala na veoma popularnu predodžbu osobno shvaćenoga čovječanstva.

Može se naime itekako zamisliti koncept liberalnih individualnih temeljnih prava koji se podudara ne samo s već postojećom pravnom praksom nego donosi još dvije prednosti: prvo, on vodi računa o ideji nedodirljivosti tih prava i tako im daje obilježje temeljnih prava. Drugo, riječ je jedino o *pozitivnome* ustavnom pravu, jedinome obliku pravne valjanosti koji bi se danas mogao realistički zastupati. Kako bi dakle izgledala takva alternativa? Kao što znamo, temeljna su prava individualne osobe: *osobna* prava. Ona se ostvaruju tako što državne instance, posve prema pozitivnome pravu, daju pojedincu državnoga građanski naslov individualistički jedinstvene pravne osobe. Ono posebno te dodjele prava sastoji se pak u tome da se ona daju samo i jedino toj individui, sukladno njezinu *osobnom* značenju vlastitoga imena. Jer je značenje vlastitoga imena upravo u tome da se svatko definitivno razlikuje od svake druge osobe. Nakon prenošenja prava na osobnoga vlasnika, prema logici osobne individualnosti nitko drugi, osim njihova obnašatelja, ne smije raspolagati tim njegovim pravima. Tako kao pravno vlasništvo shvaćeno temeljno pravo građanin ne dobiva upravo kao jednak među jednakima. Štoviše, svatko ga dobiva, na isti način, kao *jedinstvena* i *nezamjenjiva osoba*. Time se ujedno zajamčena pravna jednakost osobnih obnašateljskih prava odnosi i na dodjelu i na ograničavanje njihove uporabe, kao i na njihovo oduzimanje. I to već odgovara pravnoj zbilji, gdje se svakome građaninu od njegova rođenja daju osobna, njemu i samo njemu odobrena prava, u različitim životnim dobima i životnim situacijama itekako stupnjevana i različito ograničena, ali svagda po načelu jednakosti. U slučajevima stavljanja pod skrbništvo ona se smiju, kao što znamo, čak i oduzeti. U normalnome stanju država je dužna, preko sudova i policije, brinuti se za nedodirljivost osobnoga obnašateljskog prava svakoga. U svjetlu te osobnoindividualističke logike osobna temeljna prava mogu se razgraničiti, također jasno, od kolektivnih prava građana. Tako su kolektivna prava *politička* prava, kao primjerice izborno pravo, koje pojedinac može prakticirati jedino zajedno s drugima.

Tek bi tumačenjem prava po logici osobne individualnosti, kao što ja predlažem, naša slobodarska temeljna prava posjedovala dosljedno svjetovno obilježje, bez koncesija bilo kako skrivenoj unutarnjoj vezanosti za metafizičke ili vjerske premise. Osim toga na ovoj bi se vrsti opravdanja moglo utemeljiti svako nacionalnodržavno ustavotvorstvo, ali i – barem logički neisključivo – ustavotvorstvo svjetske države.

LITERATURA

Conrady, Karl Otto, 1978: *Das große deutsche Gedichtbuch*, Frankfurt

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. izd.

Quine, Willard Van Orman, 1969: *Grundzüge der Logik*, Frankfurt

Spaemann, Robert, 1989: *Personen, Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart

Sturma, Dieter, 1997: *Philosophie der Person. Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Schöningh, Paderborn

Volker, Gerhardt, 1999: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Reclam, Stuttgart (napose poglavlje: Selbstbegriff der Mensch als Person)

S njemačkoga preveo
Tomislav Martinović

Werner Becker

HUMAN RIGHTS: CONTRIBUTION TO THE ANALYSIS
OF A CONCEPT

Summary

Although our talk about human rights is part of the ethical awareness of contemporary politics, it still has not received adequate theoretical justification and foundation. Serious philosophical problems arose in the very beginning of the history of the "human rights" concept, with Locke's liberal natural right and Kant's reasonable right. According to the author, the difficulty stems from the concept of person, for in every liberal legal theory the person is perceived as bearer of human and fundamental rights. Meanwhile, the dominant constitutional theory of human and fundamental rights starts from the identical meanings of "person" as an individual, in its uniqueness, and of "man" as a general definition. It is, however, necessary to start from the fundamental difference between the two key concepts. While the "man" concept is defined universalistically, there is no universal concept for persons and no possibility of breaking them down into subcategories. While every individual, as instance of the concept, must be defined in the same way as everyone else, persons are defined individualistically; each person is a unique individual which can be neither duplicated nor multiplied.

The author proposes a solution of the fundamental rights problem-matter within the framework of constitutional law. Personal rights are brought to existence as follows: organs of the state, in accordance with positive law, give to the individual the title of state-citizen as an individualistically unique le-

gal person. Everyone receives it, in the same way, as a unique and irreplaceable person. In the normal conditions, the state has the obligation to make sure, via courts and the police, that everyone's personal right is untouchable. On the basis of this logic, a demarcation line can be drawn between the personal fundamental rights and the collective rights of citizens (such as political rights, which the individual can practise only together with others). Only such an interpretation would provide our libertarian fundamental rights with a consistently secular character, with no concession to the internal attachment, in whichever way it may be concealed, to metaphysical or religious presuppositions.

Keywords: human and fundamental rights, person, man, mankind, nation

Kontakt: **Werner Becker**, Zentrum für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaften, Otto-Behagel-Str. 10, D-35394 Giessen.

E-mail: werner.g.becker@t-online.de