

Todor Kuljić

O pravima sa kojima smo rođeni

Radikalno prirodno pravo i socijalna pravda od Karla Marksa do neoliberalizma

Apstrakt: Prirodno pravo je nadempirijski pravo koje dignitet ne duguje zakonu nego urođenim osobinama čoveka. Reč je o delu onih normativnih struktura koje krče put razvoju društva i iz kojih društva uče. U radu je pokazan različit hijerarhijski položaj prirodnog prava u kritici kapitalizma od K.Marksa do danas i njegovo različito akcentovanje kao nadpozitivnog okvira pravde. Analitički je razdvojeno (1) misaono traženje socijalne pravde u filozofiji prirodnog prava (K.Marks, M. Veber, G.Radbruh, L.Štraus, E.Bloh, Lj.Tadić) od (2) prepoznavanja odnosa moći koji su omogućavali ili sprečavali socijalnu pravdu u praksi. Analiziran je istorijski različit odnos pozitivnog i radikalnog prirodnog prava u epochalnoj svesti socijalno zgnusnutog 20. veka i današnjoj neoliberalnoj, poređena je uloga prirodnog prava u kapitalizmu i socijalizmu i razmotrena razlika između socijalne pravde odozgo i socijalne pravde odozdo. Prva je darovana, paternalistička i dozirana, druga se osvaja i radikalna je. Razvijena socijalna pravda izvan okvira kapitalizma viđena je kao radikalno prirodno pravo. Zaključak je da je danas prirodno-pravna kritika socijalne nepravde bezuticajna, ali ne i anahrona.

153

Cljučne reči: prirodno pravo, pozitivno pravo, socijalna pravda, kapitalizam, socijalizam

Da li je socijalna pravda centralni kriteriji procene uspešnosti svake vlasti samo zato što je pravednost apsolutna vrednost koja se ne može izvesti ni iz kakve druge vrednosti (Radbruh 1980: 45)?¹ A o zadnjim vrednostima, zna se, nema rasprave. Nije li sa istog razloga i u politici pravda nezamenljivi borbeni pojam uprkos tome što se shvata na različit način? Interesi su u pojmu skriveni, a uz pomoć borbenog pojma svako se bori za svoje interese. Važno je u „marketingu vrednosti“ osvojiti pojam pravde, nametnuti mu poželjno značenje i osigurati hegemoniju. Koliko god da je u politici upotreba pravde dugo usavršavana, ne manje je u misli o društvu uloženo oštroumnosti i dubokomislenosti da se definiše i razjasni ova aktivnost. Prirodnom pravu se ne može lako povratiti aktuelnost, ali treba podsetiti na to da je jedan važan napor za jednakošću centriran oko ovog pojma bio klasična, ali i hegemon

1 Članak je nastao u okviru rada na projektu „Društveni akteri i društvene promene u Srbiji 1990-2010“, br.149005 koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije.

okosnica teorije o socijalnoj pravdi u kratkom socijalnom 20. veku. O kakvoj klasici i o kakvoj hegemoniji je reč?

Ako parafraziramo Niklasa Lumana (Luhmann) možemo reći da je klasična samo ona teorija koja stvara određeni sklop iskaza koji u istovetnoj formi više nisu mogući, ali su ipak aktuelni, a katkad i nedostaju kao još neistrošeno, ali korisno sredstvo objašnjenja. Drugim rečima to jesu one teorije koja otvaraju problem, nagoveštavaju hipotezu, ali ne sugeriraju zaključke, nego samo pružaju okvir, dovoljno jasan, ali i dovoljno elastičan za operacionalizaciju i za istoričnost istraživanja. Kada je u pitanju socijalna pravda, da li je klasična teorija za nju ponuđena još u klasičnom prirodnopravnom učenju ili tek u konkretnijoj Marksovoj klasnoj teoriji? Za pravdu nije, ali za socijalnu pravdu Marks jeste bio prekretnica, bez obzira na to što je Marks izvan prirodnopravnog diskursa, ali je s njim tesno povezan (Breuer, Internet) i nezavisno od toga što je njegova kritika nejednakosti izneta u političkoj ekonomiji, a ne u etici. Upravo stoga je, slažući se sa Ralfom Darendorfom (Dahrendorf), Ljubomir Tadić u „Filozofiji prava“ 1983. godine konstatovao da Marksova teorija prava počiva na jednoj ontološki relevantnoj koncepciji pravde (Tadić 1983: 206).

154

„Na jednoj, ali ne na jedinjoj“, dodali bi danas teoretičari koji pluralizuju i relativizuju pojam pravde. Iako se može pomisliti da je ova ograda pre svega sazajne prirode, više je indikativna u istorijsko-epohalnom smislu. Da li postoji jedna ključna ili više ravnopravnih verzija socijalne pravde, to zavisi od hegemonije epohalne svesti u kojoj se iskazuju interesi vodećih društvenih grupa. Koliko god bila ontološki i sazajno relevantna, teorijska uticajnost zavisi od društvenih uslova i odnosa snaga čijih se interesa teorija dotiče. Pogotovo teorije o socijalnoj pravdi jer je ova jezgro poželjne vizije društva. Osigurati joj hegemoniju unutar epohalne svesti je, naravno, nešto sasvim drugo od teorijskog uveravanja. Globalni kontekst doba u kom je prirodno pravo relativno dugo opstajalo kao priznata osnova nerelativisane pravde nije činila samo blokovska ravnoteža straha nego i ravnoteža zakavženih pravdi u 20. veku. Habermas (Habermas) je u ovom dobu pisao o svetskom građanskom ratu koji je bio krhko zapečaćen atomskim patom (Habermas 1980: 232).

Danas su odnosi moći drugačiji. Kapitalizam je lišen alternative. Koliko god bila valjana i prodorna, i naučna gledišta mogu biti marginalizovana ukoliko iza njih ne stoji dovoljno moći i sile u svetskim razmerama. Reč je o hegemoniji koja je, po Antoniju Gramšiju (Gramsci), kulturna i intelektualna organizacija kojom se pogled na svet koji odgovara načinu života građanske klase i njenoj funkciji u društvenoj produkciji i reprodukciji širi na podvlašćene klase. Drugim rečima, uopštava se tako da je ovi prihvataju i poštuju i upravo na taj način bivaju podvlašćeni (Demirović, Internet). Stvara se natklasni

diskurs kao rezultat hegemonije naročitih kompromisa. Kada se kaže da je neoliberalizam danas hegemon, to znači da isti stvara nove obrasce ustupaka i uopštavanja i uspešno prikazuje interese posedničke klase kao opšte. Nije to nikakva nova i originalna ideologija nego je, samo zbog vlastite nadmoći, ogoljena buržoaska ideologija koja otvoreno i bez zamagljavanja ističe vlastite ekonomske ciljeve: neograničeno tržište i neograničeno privatno pravo na sredstva za proizvodnju. Time, kako zaključuje savremeni frankfurtski pravni filozof Aleks Demirović, socijalnu pravdu pomera na pravdu učinka i šansi, pa je to posedničko individualistička verzija koja pokušava da vlada bez ustupaka podvlašćenima (Demirović, Internet). Dakle, hegemonie sile globalizacije ignorišu prirodnopravnu kritiku pozitivnog prava zato što nisu prinuđene na ustupke podvlašćenima. Da li su savremeni odnosi globalne moći dovoljan dokaz da je prirodnopravna kritika kapitalizma anahrona i da opstaje samo kao hrabri nesavremeni nastavljaj prosvetiteljstva?

Nisu, jer prirodno pravo, čak i kada nije delatni, jeste stalni moralni korektiv pozitivnog prava. Refren skoro svake kritike društva da su prirodna prava neotuđiva ne iščezava nego se samo manje ili više uspešno potiskuje. Odavno je konstatovana načelna različitost interesa koji se kriju iza pojmova prirodno i pozitivno pravo. Kod prvog su to najčešće interesi podvlašćenih, čije revolucije ono pravda. Ali nakon svake velike revolucije izvedene u ime prirodnog prava, ono samo lagano nestaje kao žrtva procesa „razaranja i relativisanja svih metapравnih aksioma“, kako je to bez većeg žaljenja konstatovao Maks Veber (Veber 1976, I: 699). Pozitivno pravo nove vlasti se učvršćuje pre svega kao tehničko sredstvo kompromisa interesa i gubi onu nadpozitivnu legitimnost koju je revolucijama pružalo prirodno pravo. Otuda prirodno pravo teško može biti režimski okvir socijalne pravde. Više je vezano za pokret nego za sistem. Da li to onda znači da je *fata morgana* moralne svesti i samo deo mistične patetike utopije?

Nikako, jer socijalna istorija prirodnog prava pokazuje periode njegovog oživljavanja i zamiranja: mnoge revoltirane manjine su u svojim efemernim bunama prizivale prirodno pravo sve dok isto nije postalo moćno oružje revolucionarnog radništva u organizovanoj i osmišljenoj marksističkoj kritici kapitalizma 19. i 20. veka. I danas se prirodno pravo koristi u politici kao sinonim osnovnih nepovredivih ljudskih prava, ali se lišava subverzivne anti-kapitalističke komponente. Nebesko prirodno pravo su tražili jeretici i seljaci još u srednjem veku. Ono je tada bilo jednako važno sredstvo moraliziranja njihove pobune, kao što je i danas sredstvo ideologizacije globalizovanog kapitalizma u obličju teorije o ljudskim pravima. To što se uvek prirodno suprotstavlja poniženom, ograničenom, potisnutom, nebitnom i otuđenom ne znači i da nema zloupotrebe ove antiteze. Iako je najčešće neuhvatljiva kategorija, prirodno pravo kao kriterij ipak ima, bar verbalno, bezuslovno

važnje. Otuda je i istorija prirodnog prava protivrečna. Svuda je ovo pravo u sebi hijerarhijski pojam u kom se suprotstavlja ono prirodno onome drugome što ga ograničava. Habermas je uočio da je prirodno pravo deo onih normativnih struktura koje krče put razvoju društva i iz kojih društva uče. U ovom kritičkom smislu, ono jeste sve samo nije ideologija, drugim rečima, segment je onih „idealnih realnosti“ koje su konstitutivni deo produkcionih odnosa (Breuer 1983:18). Zato nije dovoljno samo reći da je atribut *prirodno* antiteza *važecem*, nego treba dodati da je i antiteza *nametnutom* pravu, pa je kao takvo dijalektički činilac prava bez obzira na to da li se prirodno trudilo da se nametne nasilnim delanjem ili pasivnom upornošću. U propisanom se uvek stiče *važecem* i *nametnuto*, u prirodnom logično i normalno. Nema pozitivnog prava lišenog nasilja, niti prirodnog prava lišenog pretnje nasiljem nad nasiljem. Ako pozitivno pravo legalizuje oteto, prirodno pravo se pravda kao otimanje otetog. Jezik prvog je hladan, otpor drugog je uokviren emotivnom borbenom retorikom. Ovo i stoga što su jusnaturalisti više moralni kritičari nego pozitivistički sistematičari. Ali nije reč o maglovitim emocijama i hilijazmu, niti je u središtu radikalnog prirodnog prava zavist koja hoće da ima ono što i drugi imaju ili neće da trpi zato što drugi ima ono što on nema (Radbruch 1980: 135). Radi se o konkretnom zahtevu da se dobije nezakinuta vrednost stečena vlastitim radom. Rečeno jezikom krivičnog prava, otimanje otetog jeste neka vrsta prava na nužnu odbranu, a koje ima za cilj da osigura odbijanje napada na vrednost svoga rada. Upravo ono što je Habermas nazvao pravom na materijalnu moralnost (Habermas 1980: 90-91) jeste prirodno pravo koje pripada napadnutom. Sociološki gledano, ovde nije teško uočiti antikapitalizam, naravno ne verbalni, nego praktični sa organizovanim akterom promene. U radu bi trebalo pokazati hijerarhijsku ulogu prirodnog prava u kritici kapitalizma i njegovo različito akcentovanje kao nadpozitivnog okvira pravde.

1.

U razvoju prirodnog prava mogu se uočiti tri faze: (1) nerevolucionarno klasično prirodno pravo do Francuske revolucije koje je nasilni otpor vlasti pravdalo iz kontinuiteta starog božanskog večnog prava kao restauraciju, obnovu ili kao reformaciju jedne narušene pravne tradicije (Habermas 1980: 89); (2) moderno svetovno revolucionarno prirodno pravo koje nastaje sa kapitalizmom u kom svaki građanin, oslobođen kataloga feudalnih dužnosti, kao privatno lice može egoistički da sledi ciljeve maksimiranja koristi. To je revolucionarnost buržoazije koja je emancipovala građanina, ali ne i čoveka; (3) Materijalno revolucionarno prirodno pravo sa novom sadržinom koje se pokušalo ostvariti u socijalističkoj revoluciji „pomoću despotskih zahvata u građanske proizvodne odnose“. Slična ovoj je i trijada Alfa Rosa (Ros) koja prirodno pravo politički raščlanjava na konzervativno, evolucionističko ili

revolucionarno (Ros 1996: 297). Sve razvojne faze su povezane sa nasiljem, ali i sa pozitivisanjem prirodnog prava u novim državnim porecima. Kod klasičnog prirodnog prava je reč o nasilju buna lišenih projekata, kod modernog svetovnog o republikanskoj oružanoj revoluciji i rušenju feudalizma i monarhije u Francuskoj, a kod materijalnog prirodnog prava o rušenju kapitalizma u 20. veku. Unutar ovih faza bilo je zamiranja (pozitivisanja) i oživljavanja pomenutih verzija prirodnog prava.

Formalno gledano, prirodno pravo je u međunarodnim dokumentima iznova oživelo odmah posle Drugog svetskog rata u Proklamaciji UN o ljudskim pravima donetoj u Parizu 1948. Zajemčena je nepovredivost ljudskog dostojanstva nadpozitivnim pravom čiji su izvori priroda, čovek i um. Ali pravo nije oživelo samo zbog sloma fašizma i nove Deklaracije UN. Novi ideološki odnos snaga obeležen ekspanzijom socijalizma u svetu bio je još važniji činilac koji je oblikovao hegemonu epohalnu svest. Premda staljinizam započinje zajedno s pobedom jurističkog pozitivizma u publicističkoj jurisprudenciji (Tadić 1967: 98), i premda je obračun s „jurističkim iluzijama“ u sovjetskom društvu izvršen pod zastavom javnog prava minus subjektivna javna prava (Tadić 1967: 93), evropski razvijeni socijalizam jeste, svemu tome uprkos, kao autoritarna strana hegemone epohalne svesti levice u 20. veku, hrabrio jusnaturaliste zato što je izvanlagerski prirodnopravni rukavac bio druga čvrsta osnova kritike kapitalizma i socijalne nepravde. Solidna idejna, ali ne uvek i praktična spona socijalističke pozitivističke državne s jedne i prirodnopravne nedržavne levice s druge strane je, uprkos žestokim međusobnim osporavanjima u 20. veku, bio antikapitalizam. Da je praktični rezultat ove veze bila socijalna država u kapitalizmu kao izraz straha od socijalističke revolucije postalo je jasno tek kada je ista nestala nakon urušavanja evropskog socijalizma. Koliko god misao bila nerazdvojna od bića, trebalo bi analitički razdvojiti (1) misao traženje pravde u filozofiji prirodnog prava od (2) prepoznavanja odnosa moći koji su omogućavali ili sprečavali socijalnu pravdu u praksi.

To nije nimalo lako jer je prirodnopravno stanovište bilo neposredno ili posredno utkivano u materijalno pravo službenog socijalizma 20. veka, ali i u socijalnu misao raznih struja levice pre nastanka i nakon sloma evropskog socijalizma. Premda njeno prisustvo nije bilo ravnomerno u svim sferama, a ni podjednako snažno u svim razdobljima od Francuske revolucije do danas, radikalna prirodnopravna antiteza nepravdi kapitalizma je teorijski ponajviše osmišljena u raznim strujama marksizma, jer se, kako je 1960-ih pisao Ernst Bloh (Bloch), u kolenici marksizma nalazi ne samo partijnost za izmučene i opterećene, već i prirodopravna partijnost za ponižene i uvrijeđene (cit. prema Tadić 1967: 99). Ove struje najčešće navode kao princip komunističke pravde i pravedne raspodele misao iz Marksovog posthumno (1891) objavljenog spisa „Kritika Gotskog programa“: „U višoj fazi komunističkog

društva, kad nestane ropske potčinjenosti individua podeli rada, a s njome i suprotnosti između intelektualnog i fizičkog rada; kad rad postane ne samo sredstvo za život nego i prva životna potreba; kad sa svestranim razvitkom individua porastu i produkcione snage i kad svi izvori društvenog bogatstva poteku obilnije – tada će tek biti moguće sasvim prekoračiti uski buržoaske pravni horizont i društvo će moći na svojoj zastavi ispisati: Svaki prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama!“ (Marks 1950: 15). Iako Marks nije izričito vezivao ova gledišta za prirodno pravo, pa ni za pravdu, Bloh će upravo ove njegove postulate nazvati radikalnim subjektivnim prirodnim pravom (Bloh 1977: 224) ili poslednjom normom objektivnog prava, solidarnošću (Bloh 1977: 209). U kom smislu? Ako se složimo sa Radbruhom (Radbruch) da je pravda odvojena od države (koja pre svega štiti pravnu sigurnost građana), ali je država naknadno uključuje u svoje svrhe (Radbruch 1980: 234), onda treba skrenuti pažnju i na spoj klasno-uturalne i klasnoaktivne uloge države. Pozitivizam, naravno, ističe prvu, a jusnaturalizam drugu ulogu. Razdvajanje ovih funkcija države nije ni danas besmisleno iako je manje aktuelno. Što se više ističe klasna priroda države to je veza države i pravde vidljivija, a što se više klasna strana potiskuje to je i ova veza skrivenija. Ako socijalna pravda i jeste vandržavna norma, ova ipak više obavezuje državu u socijalizmu nego u kapitalizmu. U kapitalizmu je više filantropske, a u socijalizmu nefilantropske socijalne pravde. Uzgred rečeno Marksova načela nefilantropske pravde su pre svega ekonomski, a ne etički obrazložena. Kritikujući Ferdinanda Lasala (Lassalle) zato što je verovao u državu, Marks je napisao: „Najamni radnik ima samo dozvolu da radi za svoj vlastiti život, tj. da živi ukoliko on izvesno vreme radi džabe za kapitalista (prema tome i za njegove saučesnike u gutanju viška vrednosti)“ (Marks 1950: 20). Da je, dakle, sistem najamnog rada sistem ropstva, bez obzira na to da li radnik dobija bolju ili lošiju platu (Marks 1950: 20). O kakvom ropstvu je reč?

Formalno gledano, osnova i pozitivnog i radikalnog prirodnog prava jeste ugovor i obaveznost, ali je kod drugog prinuda u ozakonjenom društvenom ugovoru niža jer je ograničeno privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju. Ugovorne strane nisu ni u socijalizmu ravnopravne, ali je u kapitalizmu u radnom ugovoru prisutna prinuda druge vrste koja izvire iz uslova proizvodnje. Ovde ugovor čini jake još jačima, a slabije slabijima (Ros 1996: 287). Zato što je svaka raspodela sredstava potrošnje samo posledica raspodele samih uslova proizvodnje, zato se ni distribucija ne može posmatrati i tretirati kao nezavisna od načina proizvodnje (Marks 1950: 16). Isto gledište još direktnije je izneto u Marksovom oštrom distanciranju od filantropa koji poriču nužnost suprotnosti: „Filantropi žele da održe kategorije koje izražavaju buržoaske odnose, ali da izostave antagonizam koji čini suštinu tih odnosa i koji je od njih nerazdvojiv. Oni uobražavaju da se ozbiljno bore

protiv buržoaske prakse, a više su buržuji nego ostali“ (Marks 1946: 169-170). Upravo je, dakle, neraskidivi spoj proizvodnje i raspodele kriterij razlikovanja Marksovog humanizma od raznih verzija filantropije. U suprotnom, ako su *proizvodnja* i titular njenih vlasnika legitimni i za procenu pravednosti nevažni zato što su nedodirljivi, a samo je *raspodela*, koju određuju isti oni koji i nadziru kriterije pravednosti, podložna kriterijima pravednosti, onda je kapitalizam bezalternativan. U prvom slučaju sistem se može menjati, u drugom samo oplemenjivati.

Trebalo je na samom početku istaći razliku između filantropije i humanizma da bi se jasnije uočile granice savremenog hegemonog diskursa o pravdi koji kritikuje neoliberalnu brutalnost konkurencije i indiferentnost tržišta prema pravednosti raspodele. Isti diskurs moralizuje kritiku jer se ne bavi uzrocima nego samo žrtvama (Creydt 2005). Radi se o filantropskom hegemonom pojmu pravde koji je u osnovi formalan jer se bavi samo nepravednom raspodelom, a ne i strukturom proizvodnog odnosa, pa samim tim ne dovodi u pitanje hijerarhije. Marksovski rečeno, ne može se pojmom pravde ni moralizmom dovesti u pitanje kapitalistički sistem. Sistem se uspešno napada tek kada se pokaže podela na one koji stvaraju vrednost i na one koji ga prisvajaju. Dok su filantropi upućeni na pojam pravde jer kritikuju nejednakosti na nivou raspodele, humanisti, pak, nejednakost vide dublje, na nivou proizvodnje. Prvi se kreću u bespomoćnom krugu žrtava i manje ili veće pomoći žrtvama, a krug pitanja da li se strukture mogu prevazići je izvan njihove perspektive. I hrišćanstvo spada u prvu struju jer je tu pravda ponajviše utopljena u milosrđu. Pravda je ljubav prema bližnjem, božja milost ili kaznena odmazda Strašnog suda (Radbruch 1980: 269-270).

159

Pre nego se definiše druga, nefilantropska perspektiva treba sadržinski odrediti strukture proizvodnje. Kada se ove jasno definišu kapitalizam ne ispada nemoralan nego sistem koji stvara antagonizme, nepomirljive suprotnosti, koje ne treba *a priori* moralizovati. Sam Marks se ne poziva ni na moral ni na pravdu (Tadić 1975:132 ; Marks 1950: 14-15). On samo kaže da se „u toku radnog procesa, uprkos ugovoru jednakopravnih subjekata, stvara vrednost koja u nadnici nije naknađena. Ugovor o radu, pa samim tim i pravo, prikriva stvarni odnos eksploatacije i potčinjavanja radnika. Tako se odnos razmene ekvivalenata pretvara u puki privid jednakosti“ (Cit.Marks, prema Tadić 1975: 135.). To što se danas ove ocene zaboravljaju jer pravdu diktiraju antiegalitaristi, koji klasni gnev tumače kao zavist gubitnika, kao i to što su propali ciljevi socijalističkih revolucija službeno proglašeni zločinima pa je klasna pravda relativizovana, nije saznajnoteorijski nego ideološkokritički argument. Sociološki gledano, kada je reč o zakavženim pravdama, ne radi se o prolaznom moraliziranju pravičnosti nego o moćnim ideološkim strukturama koje počivaju na tvrdim klasnim interesima.

U filozofiji prirodnog prava je pravda uvek zauzimala centralno mesto (Ros 1996: 302), dok je pravni pozitivizam bio i ostao najčešći okvir relativizacije pravde. Pozitivisti rado dodaju da je prirodno pravo metafizička konstrukcija, da se nadzakonska pravednost ne može jasno odrediti nego može samo pravo, tj. autoritarno ozakonjena pravda. Pošto nauka ne može odgovoriti šta je pravedno, taj zadatak se poverava volji i moći, i otuda pravna sigurnost prethodi pravdi (Tadić 1975:146). Na delu je sila zakona manje ili više lišena vrednosti prirodnog prava. Najekstremniji pravni pozitivizam sa načelom „naredba je naredba“ bili su bespogovorno i bezsavesno sprovedeni zločinački zakoni nemačkog fašizma. Svim verzijama pozitivizma je zajedničko to da umesto pravde i jednakosti treba istaći sigurnost kao najviše načelo prava.

160

Sigurnost pruža država, a da je samo veza sile i prava sticala filozofska obrazloženja ne bi u moru pozitivnog prava ni bilo istorije prirodnog prava. Međutim, nije bilo tako. Razvijajući Marksovu misao da je buržoasko pravo po svojoj sadržini pravo nejednakosti kao i svako pravo, jedna struja prirodnopravnih pisaca je u kritici kapitalizma isticala drugo načelo – da je prirodno ili umno pravo jače od svakog propisa. Ovim je zaoštrena napetost između pravnog idealizma i pravnog formalizma, uprkos nespornom stavu da bez pravne sigurnosti nema ni pravde. Premda su jasno izdvajali osnovnu pravdu, ni svi jusnaturalisti ovu nisu akcentovali na isti način. Ali su se slagali u tome da ni Marks nije branio strogi egalitarizam nego slobodu i individualizam, a sve to izvan kapitalizma – sistema prividne slobode. Ovde će biti prikazana prirodnopravna gledišta Lea Štrausa (Strauss), Ernsta Bloha i Ljubomira Tadića koja su nastala u hladnoratovskom periodu ravnoteže između leve i desnice jer se suština ovih teorijskih nastojanja može najbolje sagledati ne samo tamo gde je najsistematičnije razvijena nego i tamo gde je bila aktivni deo hegemonije epohalne svesti leve. Da li je ista danas anahrona, samo zato što je manje uticajna?

2.

Nikako, i ne samo zato što anahronost prirodnog prava nikada ne treba postovećivati sa njegovom manjom moralnom uticajnošću. O anahronizmu prirodnog prava bi se moglo govoriti samo u slučaju da su iz temelja promenjeni društveni odnosi kapitalizma. Ali nisu, a ponajmanji dokaz za to je upadljiva razlika između istorijskoepohalne hegemonije retorike 20. veka, koja je bila centrirana oko stava da je kapitalizam izgrađen na organizovanoj pohlepi i beskonkurentskog govora 21. veka koji ponavlja da isti sistem počiva na samoinicijativi preduzetnika čije motive ne treba moralizovati. Kapitalizam je ostao kapitalistički, nije izmenjena čak ni njegova osnovna ocena, ali je izmenjena hegemonija ove ocene. Drugačije rečeno, ono što je nekada bila manje normalno danas je daleko normalnije. Danas se ističe samoregulacija

(sigurnost ulaganja), a pohlepa se planski zaboravlja, za razliku od prošlog veka u kom je više pažnje privlačila ocena da je od Loka (Locke) do savremenih liberala egoizam u središtu morala i buržoaske pravde. Danas je, pak, cilj raznih antiegalitarista i utilitarista regulisati sapostojanje raznih egoizama, neutralizovati pojam pohlepe i relativizovati pojam objektivne pravde koja, kako je hladno upozorio Gustav Radbruch, ne označava moralnost pojedinca nego odnos među ljudima.

Menja se i antropološko pravdanje nejednakosti, pa tako, za razliku od raznih konzervativaca koji su pisali o lenjoj i glupoj većini, savremeni antiegalitaristi pišu o nejednakoj raspodeli sposobnosti. U jezgru neoliberalizma stoji apologija antiegalitarističke preduzetničke i menadžerske profitabilne spretnosti i obrazaca umirujuće distributivne pravde koja bi rečenu spretnost sistemski štitila od destruktivnog nezadovoljstva i uverila mase ne u pravednost sistema nego u normalnost nejednakosti. U prošlom veku zakavženih hegemonih epohalnih socijalnih pravdi ovaj napor bi bio okvalifikovan kao ogoljeni buržoaski egoizam koji jača apetite za sticanjem materijalnih dobara i novca. Sve to uz oštro razdvajanje razuma koji se svodi na kalkulaciju i isplativost od umnosti koja brani solidarnost. Danas normalizovani pojam profitabilnosti spaja i zamagljava oba pojma. Zato je malo reći da su današnje osude egoističnih motiva znatno blaže. Treba dodati da je iste ranije osude tranzicija pretvorila u pohvale.

161

Kod analize ovog radikalnog preobražaja socijalne pravde treba se najpre osvrnuti na to kako je kritika socijalne nepravde obrazlagana u kratkom 20. veku koji je bio gusto vreme u socijalnom pogledu. Upravo je nerazdvojjivost prirodnog prava i socijalne pravde nametala socijalnu gustinu minulom stoleću, odnosno pokušaju da se na državnom nivou svladaju klasne razlike. Trebalo bi pokazati zašto su tadašnji jusnaturalisti u kritici pozitivnog prava pre svega sporili Maksa Vebera? Ali pre toga valja nešto reći o tome kako je sam Veber video prirodno pravo i zašto mu je početkom 1920-ih u svojoj kazuistici prava posvetio nesrazmerno kratak, ali sažet odeljak u prvom tomu „Privrede i društva“ (Veber 1976, I: 690-700). Pored istorijskoepohalnih, ovde bi trebalo skrenuti pažnju i na neke gnoseološke činioce relativizacije prirodnog prava.

Iako u pomenutom odeljku ne pominje Karla Marksa, Veberovu odredbu prirodnog prava bi malo koji marksista izričito negirao: „Prirodno pravo je skup normi koje preeminentno važe, nezavisno od svakog pozitivnog prava i nasuprot njemu, i koje svoj dignitet ne duguju samovoljnom ozakonjenju već, naprotiv, legitimišu obaveznu moć pozitivnog prava. Dakle, norme koje su legitimne ne zahvaljujući tome što vode poreklo od legitimnog zakonodavca, već zahvaljujući svojim čisto unutrašnjim kvalitetima“ (Veber 1976, I: 692). Stoga je prirodno pravo specifični oblik legitimisanja poredaka stvorenih

revolucionarnim putem (Veber 1976,I: 692). Slično Marksu, i Veber se bavi vezom prava i ekonomije, ali je za njega sloboda ugovaranja bitan element prirodno prava, a dobrovoljni racionalni ugovor je „jedan od univerzalnih formalnih principa konstrukcije prirodnog prava“ (Veber 1976,I: 693). Ne čudi što su za „klasno svesnog buržuja“, kako je sebe Veber nazivao, „većita nezastariva prava na slobodu“ upravo sloboda ugovaranja, svojina i slobodna konkurencija (Veber 1976,I: 694). Za Vebera je to Ustav SAD, a za isti dokument iz 1793. i Habermas vezuje građansko prirodno pravo koje štiti sigurnost ličnosti, prava i imovine (Habermas 1980:110). Zanimljivo je da ni Veber ni Habermas kod komentara ove slavne američke konstitucionalne povelje ne pominju sigurnost poseda robova koju je ista neslavno štitila. Teško je verovati da je u pitanju omaška. Zato Veberu i Habermasu nasuprot treba reći da je, uprkos svetlim načelima, građansko prirodno pravo u SAD sve do 1870-ih teško svrstati u moderno prirodno pravo. Nije to bio tvrdi egoizam običnih građanskih privatnih interesa, nego robovlasničkih, a što je, naravno, nespojivo sa jusnaturalizmom moderne koji je proklamovala Francuska revolucija. Iako polazi od toga da su „materijalna merila za ono što je legitimno, sa stanovišta prirodnog prava ‘priroda’ i ‘razum’“, Veberu nije smetalo da isto prepozna u SAD, uprkos robovlasništvu. Ali je zato nešto drugo sasvim jasno raspoznao. Unutar prirodnog prava jasno i oštro je razdvojio formalno racionalističko prirodno pravo od materijalnog prirodnog prava (oba su povezana sa klasama), a ovo zadnje „pretežno za socijalističke teorije o isključivoj legitimnosti sticanja sopstvenim radom“ (Veber 1976,I: 695). Radbruch ovu podelu prirodnog prava pripisuje Emilu Lasku (Lask), nemačkom filozofu prava (Radbruch 1980: 28), koga Veber takođe u pomenutom odeljku uopšte ne pominje. Pravdajući kapitalizam Veber realistično upozorava da se kod socijalističkih teorija „odbacuje ne samo nezarađena dobit, stečena na osnovu naslednog prava ili zajemčenih monopola, već i formalni princip slobode ugovaranja i načelna legitimnost svih na osnovu ugovora stečenih prava, jer se za svako prisvajanje materijalnih dobara sada materijalno mora ispitati i koliko se ono zasniva na radu kao osnovi za sticanje“ (Veber 1976,I: 695).

Ni gornja podela prirodnog prava nije ostala bezuticajna, premda je, kako to obično biva kod klasičnih ideja, na različit način tumačena. Radbruch je ovu podelu dodatno relativizovao u svojoj pregnantnoj studiji „Filozofija prava“ iz 1930-ih kada je pisao o „prirodnom pravu sa promenljivom sadržinom“ (Radbruch 1980: 28) i upozorio „da se pitanju o ‘pravednom’, tj. ispravnom pravu može priznati opšte važenje, ali svakom odgovoru na njega može priznati važenje samo za neko dato društveno stanje, samo za jedno određeno vreme i jedan određeni narod“ (Radbruch 1980: 27-28). Rečeno jezikom Ernsta Bloha, veliki delovi prošlog su neprolazni, za razliku od njihove osnove (Bloh 1966: 142). Bilo bi prestrogo kod relativističkih tumača prirodnog prava (Veber, Radbruch) tražiti pre svega pozitivističku aroganciju prema

nadempirijskom kao normativnom pravnom merilu, a zanemariti gnoseološki novokantovski skepticizam koji je u njihovoj osnovi. Nije, naime, svaki relativizam ove vrste etički cinizam. Pravni relativizam i različita skepsa prema prirodnom pravu su kod struja koje su se oslanjale na novokantovstvo izvirali iz u različitoj meri istaknute nepremostive suprotnosti između stvarnosti i vrednosti. Što se više u saznavnom pogledu razdvaja stvarnost od vrednosne procene, to su naravno i nadempirijska merila socijalne pravde manje uverljiva.

Dok je Radbruch video Vebera kao pravnog relativistu (Vračar 1980: XXIII), Horst Drajer (Dreier), savremeni nemački filozof, pak, sledeći Radbruha, vidi razliku između pomenute dve Veberove verzije prirodnog prava u tome što pozitivisti operišu sa dvostrukim pojmom prava, dok jusnaturalisti imaju monističko rešenje (Dreier 2007: 145; Radbruch 1980: 28). Prvi mogu relativisati i pluralizovati pravo, drugi znatno manje. Prvi razlikuju realno i normativno, ali su uz to i vrednosno neutralni, drugi su strožiji i više vezani za vrednosti i za pravdu (Radbruch 1980: 28). Kod prvih je pravda relativna i pluralna, kod drugih je napetost između prava i pravde u prvom planu. Još više od toga, drugi nemoralnom pravu poriču i pravni karakter (Dreier 2007: 145). Nije teško uočiti da pozitivisti odvajaju pravo i moral, dok jusnaturalisti moraliziraju pravo. Kod drugih je vidljiva napetost između pravne sigurnosti i pravde, kod prvih iste napetosti nema, jer nema ni moralizacije pravde. Otvoreno je pitanje ima li pravde bez pravne sigurnosti, ali i ono ima li države bez pravde?

Ni Veberu ova pitanja nisu promakla, uprkos tome što se uzdržavao od vrednovanja. Iako ignoriše Marksa, Veber, slično njemu, prilično jasno uočava da je materijalno prirodno pravo u stvari pravo na rad, na minimum egzistencije, „pravo na potpuni proizvod sopstvenog rada“, dodajući da je u kapitalističkim uslovima isto nemoguće zbog tržišta: „A uopšte, gde god je dobit određena time što se vrednost proizvoda izvlači na tržištu sa slobodnom konkurencijom, sadržaj pomenutog prava pojedinaca neizbežno gubi smisao individualnog ‘rezultata rada’ koji više uopšte ne postoji, i može očuvati smisao samo kao kolektivni zahtev onih koji su svi zajedno u istom klasnom položaju“ (Veber 1976, I: 697). Samo se naizgled, u odnosu prirodnog i pozitivnog prava, Veberovo realistično priznanje podudara sa Marksovim. Međutim, ocene ispadaju potpuno oprečne ako se ima na umu da je kritičnost prema kapitalizmu bitno drugačija, kao što je uostalom i vizija poželjnog društva kod ova dva klasika različita. Sa istog razloga nije ni kritičnost prema Veberu ista kod svih jusnaturalista. Dok su marksisti, Bloh i Tadić, kritikovali Vebera zbog apologije kapitalizma, Leo Štraus ga je napadao zbog opštije vrednosne ravnodušnosti. Uprkos razlikama, sva trojica su u Radbruchovom smislu dosledni jusnaturalisti.

Odmah treba dodati da je i realistični Veber u prirodnom pravu uočio oruđe kritike nejednakosti, ali on ovu kritiku u vrednosnom pogledu nije razdvajao od „patrijarhalne kritike postojećeg odozgo, kao što je slučaj kod istorijskih škola običajnog prava“ (Veber 1976, I: 692). Veber vidi uticaj „dogmi prirodnog prava“ u tome što su „jačale sklonost ka logički apstraktnom pravu, a uopšte, moć logike u pravnom mišljenju“, ali i priznaje „da mu je i materijalno uticaj bio svuda značajan“ (Veber 1976, I: 697). Pri tome nije nezanimljivo njegovo traženje razumnog u mešanju prirode i logike. Premda i pozitivno pravo traži vlastitu legitimnost u razumnosti, pobude prirodnog prava su ipak daleko dublje od golih imperativa vlasti. U odeljku o prirodnom pravu ni Veber, kao uostalom ni Marks, ne pominje pravdu, ali je na poseban način omalovažava kada piše o materijalnom prirodnom pravu lišenom racionalističkog karaktera. Koliko god bili realistični, sve što je neracionalno (proračunljivo, predvidljivo) jeste za pozitiviste norma nižeg ranga. Sam socijalizam je, po Veberu, još više neracionalan jer ništi i samo prirodno pravo: „Nastanak socijalizma značio je pre svega dominaciju dogmi materijalnog prirodnog prava u glavama masa, a još više u glavama njihovih teoretičara iz slojeva intelektualaca. Pod uticajem ovog antimetafizičkog radikalizma eshatološko očekivanje masa je tražilo oslonac u proroštvima umesto u postulatima. Usled toga je u sferi revolucionarnih pravnih teorija evolucionistička dogmatika marksizma uništila učenje o prirodnom pravu“ (Veber 1976, I: 698). Veber to bez šireg obrazloženja naziva napadom materijalnih postulata odozdo u ime socijalnih ideala.

Ali glavni razlozi slabljenja prirodnog prava su, po njemu, opštije prirode. Veber ih vidi i u tome „što svi metajuristički aksiomi podležu neprekidnom razlaganju i relativizaciji, dok je delimično za to kriv i juristički racionalizam, a i skepsa modernog intelektualizma uopšte“ (Veber 1976, I: 699). A zbog kompromisa interesa nezadrživo prodire pravni pozitivizam i ruši nadempirijsko dostojanstvo prirodnog prava i slabi njegovu metajurističku utvrđenost. Drugačije rečeno, nadempirijsko dostojanstvo prirodnog prava je vrela poluga samo u trenucima promena, revolucija, kada ova parola postaje nužno patetična snaga, a kasnije ga razjeda kompromis interesa. Po Veberu je, dakle, prirodno pravo ne samo neracionalno nego i efemerno. A kakvo bi inače bilo kod pisca koji je kapitalizam shvatao kao sudbinu?

3.

Pa ipak, možda je donekle shematski reći da je kritičnost prema prirodnom pravu bila veća što je kapitalizam više shvatan kao sudbina. Postoje i drugi razlozi odbrane prirodnog prava, ali i drugačije kritike Vebera čija odbrana pozitivizma nije bila na visini njegove opšte teorijske kazuistike prava. Koliko god da je rečena Veberova pozitivistička nekritičnost smetala Blohu i Tadiću,

ista nije bila ključna u Štrausovoj kritici Vebera. Štrausu je više smetao opšti-ji Veberov nihilizam od njegove apologije kapitalizma. Nihilizam se ogleda u Veberovom odbacivanju i relativisanju pravde, a sve u ime potrebe razlikovanja činjenica i vrednosti, a ne njihovog povezivanja. Nisu sve vrednosti istoga ranga, niti su, kao što je Veber mislio, etički imperativi isto toliko subjektivni kao i kulturne vrednosti (Strauss 1971:45). Veber je „relativizirao“ etiku, izričito je Štraus ustvrdio (Strauss 1971:45), i to tako što je uzimao za gotovu stvar to da ne postoji nikakva hijerarhija vrednosti, da su sve vrednosti istoga ranga (Strauss 1971: 63). Ova relativizacija je važan uzrok tome što i savremeni liberali sa olakšanjem odbacuju prirodno pravo – a to vodi nihilizmu (Strauss 1971:12; Tadić 1971: 278). Za prirodnopravne filozofe, pak, pravda nije samo ugovor nego je više od toga – deo prirode: „Teza da su pravo i pravda ugovorni podrazumeva da se ne temelje na prirodi, da su joj potpuno suprotni i da, eksplicitno, proističu iz samosvojnih odluka zajednica. Pravo i pravda nemaju drugi temelj izuzev jedne vrste sporazuma, a sporazumom može da se stvori mir, ali ne i istina“ (Strauss 1971: 18-19).

165

Kritika Vebera bila je polovinom 20. veka okosnica i Štrausovog osporavanja relativizma antiegalitarista. „Ako kažemo“, nastavlja Strauss, „da je pravda dobra, onda o njoj moramo da razmišljamo kao o nečem što se potpuno razlikuje od zakona. Zato ćemo pravdu da definišemo kao običaj da se svakome da ono što mu po prirodi pripada“ (Strauss 1971: 129). Ovo je ključna prirodnopravna antiteza pravnom pozitivizmu. Dakle, ništa što šteti drugima ne može biti pravedno, ili pravednost je pravilo da se drugima ne nanosi šteta (Strauss 1971: 129). Dvadesetak godina docnije Tadić je bio još izričiti-ji: „Klasično prirodno pravo u svojim fundamentalnim stavovima anticipira načela modernog socijalizma kao pravednog društva“ (Tadić 1971:280). Premda se disidentu Tadiću ne može pripisati boljševizam, ovi njegovi stavovi su bili i normalni i prosečni u dobu kada je hegemonia epohalna svest bila levičarska, a to je bila okolnost koju je omogućavala struktura u senci, moćni Sovjetski Savez. U Hladnom ratu je na delu bila svojevrсна dijalektika autoritarnog i pravednog. Senke pripadaju napretku, zaključivao je Bloh, a u usponu kapitalizma ono progresivno bilo je mračno progresivno (Bloh 1966: 138). Dijalektički gledano, napredak nije uvek bio ugodan, a razvoj prirodnog prava je bio neravnomeran. A to što su danas isti stavovi u manjini, tj. jesu i dalje verbalno normalni, ali nisu u realnosti prosečni, rezultat je sloma pomenute moćne strukture. Skoro pola stoleća pre ovog sloma Štraus je pisao da se pravda i prinuda uzajamno ne isključuju: „U stvari ne bi bilo pogrešno opisati pravdu kao jednu vrstu dobročiniteljske prinude. Pravda i vrlina uopšte nužno predstavljaju jednu vrstu moći“ (Strauss 1971: 117). Tačnije, bez moćne zaštite nema realne pravde. Nije li Leo Štraus u svojim predavanjima odmah nakon Drugog svetskog rata nagovestio otklon od liberalnog kanona da bez pluralističke slobode nema pravde?

Ako je ova tvrdnja možda i preterana, sasvim je izvesno da je u radovima prirodnopravnih pisaca, najpre kod nemarksiste Štrausa, a desetak godina kasnije i kod marksista Bloha i Tadića, jasan otklon od pozitivizma u izričitim ocenama da je pravda običaj ili pravilo, a ne i zakon. „Pravedan je onaj čovek koji ne daje svakome ono što možda besmisleni zakon određuje, već ono što je dobro za drugog, tj. ono što je po prirodi dobro za drugog“ (Strauss 1971:129). To je teško postići, to mogu samo mudri ljudi, ograđuje se Strauss (Strauss 1971:129). Upravo su oni zaslužni za otkriće prirode, ili za fundamentalno razlikovanje prirode i konvencije, koje je još u antici bilo nužan uslov za pojavu ideje o prirodnom pravu. Još je Heraklit beležio da temelj pravde nije nadljudski, a Aristotel je u Nikomahovoj etici pokazao da je moguće priznati prirodno pravo, a da se ne veruje u božansku pravednost (Strauss 1971: 84-85).

166

Na neantički način prirodno pravo osporavaju građanski pozitivistički pravnici tvrdeći da je sloboda u smislu zakonski regulisanog pluralizma osnova demokratije kao i savremeni antiegalitaristi koji prirodno pravo ne smatraju važnim kod definisanja pravde. Zašto? Zato što prirodno pravo (koje ako se prihvati mora biti prioritarno) potkopava relativizam kod tumačenje pravde i postulat o simetričnom pluralizmu pravdi. Lako je pojmljivo da čim se pravda pluralizuje slabi kritika kapitalizma, tj. bleđi ključna nepravda skrivena u samom produkcionom odnosu. Antiegalitaristi dobro znaju da onaj onaj ko polazi od prirodnog prava ne pluralizuje, a samim tim ni relativizuje mnogo pravdu. Naprotiv, deterministički gledano, markirajući osnovnu nepravdu oko prisvajanja viška vrednosti jasno hijerarhizuje izvore nepravde.

Koje su granice pravde u pomenutim pravdama nagoveštene? Šta je u prirodnom pravu prirodno, a šta je prazan moralizam? Težnja vrlini jeste gornja granica antičke prirodnopravne ideje. Znatno radikalnije će ovaj nalog u 20. veku obrazložiti Ernst Bloh. On je ideju ljudskih prava centrirao oko ljudskog dostojanstva i prevazišao antičku vezanost prirodnog prava za vrlinu. Bilo je dovoljno samo nešto drugačije akcentovati Marksovu ideju „da nema ljudskog dostojanstva bez nestanka bede“ (Bloh 1977: 197). Socijalna utopija teži ukidanju bede, a prirodno pravo ukida poniženja. Pri tome Bloh povezuje socijalnu utopiju sa prirodnim pravom zato što „oboje pripadaju plemenitoj moći anticipacije nečeg boljega od onog do sada postalo“ i zato što oboje ističu iz „carstva nade“ (Bloh 1977: 197; Tadić 1967: 99). Nije naodmet dodati da u ovim gledištima nada nije puka terapijska ugodna i nerealna iluzija koja snaži optimizam, nego je delatna sila u kojoj je prisutna težnja ka dostojanstvu. Suvišno je dodavati da te sile nema ukoliko se puki lični ponos shvati kao sinonim dostojanstva. Ne, to je strukturno osigurani humani ponos utemeljen pravnom sigurnošću i prirodnim pravom koje teži ukidanju poniženja (Bloh 1977:195; Tadić 1967: 99). Snaga koja leži u pomenutoj težnji za uspravnim hodom nije goli ponos, nego je osmišljeniji grupni napor,

ako se ima na umu koliko je kod Bloha važno isticanje „utopijsko-konkretnih sadržaja obećanja na koje se oslanja stvarna revolucija“. Saznajnosociološki to je još 1789. bilo sadržano u revolucionarnom upozorenju: „Veliki nam izgledaju velikim samo zato što smo na kolenima... Podignimo se“ (cit prema Tadić 1967: 274). Dakle, autentična pravda stiže odozdo, a ne odozgo. Habermas će dodati da je revolucija istina sa novom sadržinom (Habermas 1980: 119). Umesto pravde koja dolazi odozgo, kao patrijarhalna milost ili kao Strašni sud, Bloh ističe pravdu odozdo, socijalističku revoluciju, revolucionarni tribunal koji je, doduše, nužno zlo, ali se bez njegovog kratkotrajnog udarca ne mogu instalirati ljudska prava (cit. prema Tadić 1967: 97; Bloh 191-193). Ali, da bi se ista ostvarila potrebno je napustiti „žablju“ perspektivu, sa veće visine sagledati strukturne antagonizme i umesto praznih romantičarskih sanjarenja spoznati logiku društvenog razvoja.

Sledeći Marksa, Bloh i Tadić su pravdu tražili unutar ljudskih prava, ali s onu stranu kapitalizma: „Sloboda jednakost, bratstvo, prokušana ortopedija uspravnoga hoda, muževnoga ponosa, ljudskog dostojanstva ukazuju daleko preko građanskog horizonta“ (Bloh 1977: 165). Ideja uspravnosti postoji još kod Hegela, a Bloh će podvući njen individualistički karakter: „Prirodnopravna težnja bila je i jest *ono uspravno kao pravo*, tako da se ono poštuje na *osobama*, osigurava u njihovu *kolektivu*“ (Bloh 1977:197). Koliko antropološko načelo „ne ostani ono što jesi, već postani ono što još nisi, ali *možeš* postati“ (Tadić 1967: 76) sistemski osigurava kapitalizam? Pruža mu ograničene šanse, ali ga sistemski neosigurava. Zato je kod Štrausa pravda oslovnjena na klasičnu tradiciju prirodnog prava, a kod Bloha i Tadića je slična ideja izričito posredovana Marksovom kritikom pozitivnog prava. Sva tri pokušaja pripadaju istoj prirodnoj struji, ali sa različito naglašenim antikapitalizmom.

4.

Kraj svega rečenog treba imati na umu i jednu specifičniju stranu prirodnog prava i socijalne pravde kao trajnih gnoseoloških pitanja, a ne kao definitivnog odgovora i postulata. Ako pođemo od Kantovog upozorenja da um nije skup odgovora nego je skup onih pitanja i kategorija koje su u stanju da tek primenom na neku građu omoguće sudove, onda socijalnu pravdu treba centrirati oko „utopijski tolerantne ciljne tačke“ kao misaonog oslonca za ustanovljenje najvažnijih kriterija istinske jednakosti. Prirodno pravo i socijalna utopija su, blohovski rečeno, izrasli iz rđavog stanja, potiču iz carstva nade i streme ukidanju bede i poniženja. Na kom nivou se traži uzrok rđavog stanja i bede jeste glavno pitanje čiji jasniji i delatni odgovor može pružiti diskurs o radikalnom prirodnom pravu i utopiji. Dijalektički gledano nije istina ono što jeste, nego ono što tek može biti. Ukoliko ova bitna

istina nije još ostvarena onda smo svesni otuđenja, a ako već jeste, onda smo odista otuđeni i lišeni utopije. Utopija nije prazan san ni obična kritika postojećeg. Nije to čak ni banalno posredovanje napetosti između fakticiteta i normativiteta ni izmaštani deo prakse koji menja društva, nego je više od toga. Kod konkretne utopije, kako zapaža nemački filozof Hans-Diter Bar (Bahr), delovati ne znači samo posredovati napetosti, nego ih i stvarati (Bahr 1969: 132). Osmišljavaju Blohovu zamisao konkretne utopije kao ontologije još nenastalog, Bar dodaje da ova mora i stalno uzmicati pred mogućim ostvarenjem, pa čak i sebe shvatati kao iskrivljenu svest (jer je i sama deo stvarnosti), ali ne i kao deo iskrivljene svesti vladajuće ideologije. Zato i nosi u sebi klicu vlastite moguće propasti u formi praktične utopije (Bahr 1969: 140). Važno je imati na umu pomenute crte konkretne utopije jer jasnije markiraju razliku između prirodnog i pozitivnog prava. Potonje nije kadro da otvori viziju boljeg jer zbog društvenointegrativne prirode kod njega nema kritike realnog. Nema utopije tamo gde je u jezgru pravde pozitivno pravo.

168

Ovako uokvirenoj viziji radikalnog prirodnog prava upućivani su različiti prigovori. Kontrafaktički gledano, pravda ovde nije realni proces nego je puki san i utopija rezervisana samo za onoga ko ne prihvata nesavršeni svet. Bloh je uzvraćao da je konkretna utopija san na javi, a ne sanjarenje niti fakticističko gmizanje. To je obećanje objektivnog, realnog i mogućeg, humana vizija, dimenzija budućnosti koja i nakon nas dalje vredi, jer što se nikada i nigde nije dogodilo, to jedino nikada i ne zastareva (Bloch 1966: 112-117). Na drugi način su konkretnu antikapitalističku utopiju pokušali da relativišu oni filozofi pravde koji su polazili od više ravnopravnih pravdi trudeći se da neutrališu postojanje temeljne nepravde u produkcionom odnosu savremenog kapitalizma. Ovakve tvrdnje je sporio Habermas, tvrdeći da se socijalna pitanja danas regulišu pregovorima i kompromisima, a ne postupkom racionalne argumentacije i upozorio da nije valjano razlikovanje između pravila diskursa pravde i postupka usaglašavanja interesa koji se svodi na pogađanje oko pravde (Cit Habermas prema Dornheim, u. a. 1999: 14-15). Kritički diskurs o pravdi koji stoji izvan njene relativizacije i bezobalne pluralizacije jeste danas nemoćan zbog novih odnosa realne moći, pa mu se lagodnije prigovara i to da odstupa uvek od logike situacije i da sledi indeterminističku aproksimativnu teoriju pravde sa premisom „trebati umesto moći“. Drugim rečima, da je danas odveć normativan i nedovoljno realan. I da umesto toga treba prihvatiti pluralističku teoriju pravde, pri čemu današnji pluralisti slede Poperovo pravilo koje traži toleranciju prema svima koji nisu netolerantni i koji ne propagiraju netolerantnost. Naravno, ne osvrću se na Markuzeovu tezu o represivnoj toleranciji, jer i ovu opasku drže za netolerantnu. „Tolerancija koja je životni element i zalag slobodnoga društva nikada se neće dobiti od aktualnih moći. Pod prevladavajućim okolnostima tiranije većine, moguće ju je osvojiti jedino trajnim trudom radikalnih manjina koje

su voljne slomiti tu tiraniju i raditi na pojavi slobodne i suverene većine – netolerantne prema manjinama i militantnim praksama, neposlušne prema pravilima ponašanja koja tolerišu destrukciju i ugnjetavanje“ (Marcuse, Internet). Antiteza između nekadašnjih savremenika Popera (Popper) i Markuzea (Marcuse), tj. između tolerancije samo prema tolerantnima i represivne tolerancije, tj. netolerancije prema ugnjetavanju, pregnantno iskazuje različitu ulogu pravde kod pravdanja i kod kritike kapitalizma. U Hladnom ratu je ova antiteza iskazivala dve hegemonne zakavžene pravde. Što je kao klasik preživeo Karl Popper zaslužan je nepredvidljivi nestanak jedne njene institucionalne verzije, ali to nikako ne znači da je nepredvidljivost razvoja alibi i nade u njenu obnovu.

I drugi saznanoteorijski postulat relativizacije i pluralizacije pravde je poperovski. Uvećati sreću jeste manje hitno nego sprečiti nesreću, jeste takođe argument koji traga za pravdom koja stiže odozgo i u okviru postojećeg. Bezalternativno, ali plemenito. Filantropski, a ne humanistički apel. Poper kaže da etički postulat treba negativno formulisati, i to tako što treba uklanjati nesreću ali ne i tražiti sreću. Analogno načelu da treba eliminisati pogrešne teorije, a ne tragati za potpuno utemeljenim istinama (Cit Poper prema Dornheim, u. a. 1999: 16). Ako bi se kod razilaženja oko prirodnog prava i pravde unele još neke važne nijanse i istovremeno ova tema pokušala svesti na pregnantne formule onda bi se iste mogle potražiti kod još starijih klasika. Dovoljno je sažeto naznačiti razliku između Hegelove (Hegel) i Veberove sumnje u prirodno pravo. Pri tome rešenje nije goli izbor između antologijskog Hegelovog stava, koji se može označiti kao vrednosni automatizam, da ono što je umno jeste i stvarno, a ono što je stvarno jeste i umno (stav koji negira kritičku ulogu prirodnog prava jer opravdava svaku realnost) s jedne i Veberovog vrednosnog neutralizma, tj. razdvajanja vrednosti i normi (koje na drugi način negira prirodno pravo osporavajući mu moć kritike propisanog prava sa vrednosnog stanovišta) sa druge strane. Izlaz bi moglo biti nešto treće: kritičko selektivno materijalno prirodno pravo koje, odbacujući veberijansko pozitivističko načelo da je traženje pravne vrednosti nenaučno, sasvim namerno vrednuje pravo i pravdu, ali i odbacujući hegelijansku logiku automatizma, umnost ne nalazi u svakoj, nego samo u čovečnoj realnosti. Šire gledano, dakle, kritika pravnog uma jeste samo ona teorija saznanja koja uključuje i kritiku pravne vrednosti, a time i pravne ideologije. Lišena sadržaja, kritika koja spori samo formalnu proceduru zastaje na pola puta. Nešto uže gledano, vrednosna kritika jeste kritika manje ili više površno shvaćene socijalne pravde.

Da li su prosvetiteljska moralna vrednosna stanovišta baš toliko zastarela u složenom 21.veku da ih treba relativizovati pluralizmom poželjnih moralnih ponašanja unutar užih društvenih segmenata? I da li u skladu sa istim valja načela „velikih“ pravdi zaboraviti jer su tobože teleološka, nasilna i

totalitarna? Ako je relativizam ove vrste prihvatljiv onda je zlostavljanje životinja u SAD jednako nepravедno koliko i brutalna eksploatacija rudara u Africi. Pozitivisti uporno tvrde da su zbog snažne funkcionalne diferencijacije društveni podsystemi u osnovi amoralni. Nije, kažu, danas prevaziđena samo srednjevekovna spona morala i religije nego i ona docnija između prirodnog i pozitivnog prava. Zato i ne treba tragati za opštom saglasnošću niti za ključnom društvenoekonomskom nepravdom koja određuje ostale. Ova uzdržanost bi bila demokratska da nije apologetska. Reč je o fizičkom, a ne o moralnom argumentu. Naime, uz sva uvažavanja rasta složenosti raznih segmenata društva, teško je novom nepreglednošću pravdati anahronost prioriteta prirodnog prava kao osnove, ali ne formalnopravne nego sadržinske, društvenoekonomske saglasnosti unutar koje se može, doduše, tolerisati pluralizam sekundarnih načela pravde. Nisu sve pravde jednako važne koliko god 21. vek bio složeniji od 19.veka. I tada i danas je kapitalizam okvir njihovog susretanja. Istini za volju i kapitalizmi se razlikuju, pa se nehijerarhijski pluralni liberalni kanoni pravde (jednake slobode, prava i šanse) ne mogu kruto koristiti kao nepromenljiva skala. Korisniji je kontekstualni univerzalizam, koji istorično opominje da različite srazmere ovih vrednosti odgovaraju različitim društvima i različitim vremenima. Treba ih analitičko-realistički prilagođavati raznim društvima i raznim sferama društva. Na taj način se donekle može sačuvati operativno jezgro pravde (Dornheim, u. a m. 1999: 23), ali i njena višeslojnost.

5.

Može li nešto (kao pravda) što je u pozitivističko-pravnom i tržišnom smislu fikcija biti uopšte poništeno? Da li je zbog ove fikcije danas nestala i priroda čoveka kao mera socijalne pravde? Najposle, ne negira li materijalno prirodno pravo isuviše odlučno, izvana, neoliberalni pozitivizam i ne dovodi li u pitanje njegove kapitalističke osnove u toj meri da se isto pravo uopšte ne može odmereno ocenjivati unutrašnjim merilima neoliberalizma? Apologete režima ne mogu valjano ocenjivati svoje kritičare jer antikapitalizam nije gnoseološka nego egzistencijalna kritika. Socijalna pravda radikalnog prirodnog prava direktno negira kapitalizam. Dakle, sa istog razloga sa kog se ateizam ne može kritikovati unutrašnjom logikom teoloških dogmi, nego se samo može anatemisati, i neoliberalizam jednostavno ignoriše i demonizuje prirodno pravo.

Doduše, isto pravo jeste u socijalizmu bilo manje ili više otuđeno od svoje svrhe i uprkos vladajućoj komunističkoj ideologiji samo nepotpuno ostvareno, ali u neoliberalizmu nije čak ni otuđeno, nego je odstranjeno zato što ne pripada svrsi kapitalizma. Konkretnije rečeno, savremeni neoliberalizam nije eutanazija svakog, nego materijalnog prirodnog prava i ne osporava svaku, nego samo socijalnu pravdu. I to ne pravdu koja je plod filantropske

dobronamernosti bogatih, nego onu drugu koja ističe iz gneva siromašnih koja traži pravednost sistema.

Gnev mora biti organizovan, pa se odmah otvara pitanje aktera koji su kadri da traže pravednost sistema, odnosno klasnih odnosa moći. Za organizovanu i osmišljenu težnju za distributivnom pravdom nije dovoljna samo svest o asimetriji (nepravdi) nego je potreban i subjekt koji teži njenoj izmeni. Stvari bi bile jednostavnije da asimetrična raspodela i nejednakost nemaju svoja sistematska opravdanja koja zamagljuju neravnopravne odnose. Ali ih imaju, a od odnosa moći zavisi da li se sistem legitimisati pozivajući se na vlastitu pravdu ili to može činiti i bez ove nužno moralne kategorije. Još se Platon zapitao da li je pravedno ono što koristi jačem ili je pravedno ono što jači misli da mu koristi? Ako neoliberali kažu da da pravdi nema mesta na tržištu, onda je i gornje Platonovo pitanje suvišno. Nakon sloma evropskog socijalizma nezauzimati stav prema vrednostima nije nehajni pravnofilozofski relativizam nego arogancija moći.

171

Svest o potrebi socijalne pravde još uvek nije iščezla, ali je protivrečnost između brojnih naučnih i medijskih debata o pravdi s jedne i dramatičnog rasta nepravde s druge strane vrlo upadljiva. U poslednjih 25 godina o slabljenju prirodnog prava npr. svedoči neaktivirani antagonizam između nezaposlenih i bankara. Slabljenje jusnaturalističke retorike pokazuje takođe i hegemoni govor o društvu radne snage, a ne o radničkoj klasi. Tamo gde je iščezao antagonizam iščezli su klasa i prirodno pravo. Nakon retoričke neutralizacije i decentralizacije subjekata nezadovoljstva preostaje tržište, nacionalna homogenost i saradnja slojeva. Ako i ima otpora reč je o masovnom nestrpljenju, nezadovoljstvu i bunama lišenih projekta. Nema revolucije između ostalog i otuda što kod procena socijalne nejednakosti radikalno prirodno pravo više nije kriterij. U prekarnoj kulturi nema produktivnog prirodnopravnog moralizma nego nekanalisanog rasutog revolta, apatije i rezignacije. Najposle zbog slabljenja prirodnopravnog argumenta obezvređena je i sama reč nepravda.

Bez pritiska odozdo ne bi ni u prošlosti bilo napretka u pravdi, a iz istog razloga je nema ni danas. Moralisti kapitalizma se prepoznaju upravo po tome što brane socijalnu pravdu koja stiže odozgo. To je legalna pravda koja se dozira i nameće isključivo kroz dobro kontrolisanu proceduru. Moralisti priznaju pravo na nezadovoljstvo sve dok ovo ne prevaziđe napetosti koje se mogu ublažiti i kontrolisati, ali ne priznaju bunt koji je došao do svesti o antagonizmu i koji se ne da razrešiti bez temeljnih promena strukture. Ovo drugo je izvan kontrole, eksplozivno je i zarazno konfliktno. Jer čim se bar deo napetosti i nejednakosti rastumači kao posledica antagonizma, tj. nepomirljivih a ne izgledljivih suprotnosti, automatski se mora priznati legitimnost i neinstitucionalizovanoj pravednosti odozdo, tj. pravu na revoluciju, a ne samo propisanom pravu na štrajk. Kod današnje vanklasne pravde

nije reč o etici nego o moralizmu, što je potpuno suprotno onome što Bloh naziva radikalno prirodno pravo koga nema bez promene odnosa prema sredstvima za proizvodnju i bez „nastojanja za institucionalnim ukidanjem vlastite koristi, toga amoralnog zakletog neprijatelja“ (Bloh 1977: 227). Ako opštost prava znači da su svi jednaki pred zakonom, opštost socijalne pravde podrazumeva sistemski osiguranu nezakinutu naknadu koja odgovara vrednosti rada. Nije to pravičnost koja u pojedinačnom slučaju odgovara prirodi stvari nego distributivna pravda javnog prava (Radbruch 1980: 47), na isti onaj način na koji je filantropija vrlina i dobra volja davanja, dok je socijalna pravda objektivna i na nivou proizvodnje osigurana pravednost.

172

Tu leži glavna razlika radikalnog prirodnog prava od praznog skepticizma koji samo verbalno negira liberalizam, a prećutkuje njegov nihilizam koji se sastoji u odsustvu socijalne pravde. Danas nema organizovanog prirodnopravnog otpora savremenom tržišnom pozitivizmu globalizacije. Zašto je prirodno pravo prognano sećanje i uspešno sprovedena planska amnezija od strane pravnih pozivista? Svakako ne samo otuda što je iz progresivne istorijske antiteze prvi jednostavno izbačen, niti zato što drugi prvog uspešno ignoriše, nego i zato što se drugi prvome čini isuviše moćnim. Ove obeshrabrujuće iluzije nije bilo u antitezama između Marksa i Prudona (Proudhon), Štrausa i Vebera niti kod one između Markuzea i Popera. Treba se nadati da ni danas planski nametnuta iluzija o nesavladivoj moći pozitivnog prava neće još dugo biti prihvatana nego da će biti sistematski prepoznata kao važan delatni faktor slabosti prirodnog prava. Još je Fridrih Šiler (Schiller) zapazio da onoga ko zapoveda velikim čini samo onaj ko je poslušan. Kako svladati iluziju o nepobedivosti neoliberalizma jeste prirodnopravno pitanje našeg veka.

Literatura:

- Bahr, Hans-Dieter (1969), Ontologija i utopija (prevod s nemačkog), *Praxis* (V), br.1-2: 130-142.
- Bloch, Ernst (1966), *Tubingenski uvod u filozofiju* (prevod s nemačkog), Nolit, Beograd (1.Auflage 1963)
- Bloch, E. (1977), *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo* (prevod s nemačkog), Beograd, Komunist (1.Auflage 1961)
- Breuer, Stefan internet (1983), *Sozialgeschichte des Naturrechts*, Wiesbaden, Springer Fachmedien, <https://books.google.rs/books?isbn=3663143147> *Pristupljeno 2. marta 2016.*
- Creydt, Meinhard (2005), „Das Elend der Gerechtigkeit – Gerechtigkeit als normatives Pendant sozialen Elends“, *Magazin Streifzüge* (Wien) 34.
- Demirović Alex internet (2008), Neoliberalismus und Hegemonie, in Christoph Butterwegge, Bettina Losch, Ralf Ptak, hg. *Neoliberalismus: Analysen und Alternativen*, VS, Wiesbaden: 17:33. Neoliberalismus: Analysen und Alternativen <https://books.google.rs/books?isbn=353115186X> *Pristupljeno 2. marta 2016.*

- Dornheim, Andreas/ Franzen, Winfried/ Thumfart, Alexander/ Waschkuhn, Arno (1999), „Zur Pluralvalenz von Gerechtigkeitsdiskursen – Ein Problemaufriss“, in Dornheim, A. / Franzen, W. / Thumfart, A. / Waschkuhn, hg. A. *Gerechtigkeit : – Interdisziplinäre Grundlagen*, Westdeutscher Verlag: 7-46.
- Dreier, Horst (2007), „Naturrecht und Rechtspositivismus“, in Wilfried Härle, Bernhard Vogel, hg. 2007: *Vom Rechte dass mit uns geboren ist*, Aktuelle Probleme des Naturrechts, Herder Verlag, Freiburg: 127-170.
- Habermas, Jirgen (1980), *Teorija i praksa – socijalnofilozofske studije* (prevod s nemačkog), Beograd, BIGZ.
- Marks, Karl (1946), *Beda filozofije* (prevod s nemačkog), Kultura , Beograd 1946 (1. Aufl. 1847)
- Marks, K. (1950), Kritika Gotskog programa, u K.Marks/F.Engels, *Izabrana dela u dva toma*, Tom II, Beograd, Kultura: 9-28.
- Marcuse, Herbert internet (1969), Repressive Tolerance, in: Robert Paul Wolff, Barrington Moore i Herbert Marcuse: *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press.: 95-137. www.marcuse.org > ... > Publications Pristupljeno 4. marta 2026.
- Radbruch, Gustav (1980), *Filozofija prava* (prevod s nemačkog), Beograd, Nolit (1. Aufl. 1932)
- Ros, Alf (1996), *Pravo i pravda* (prevod s engleskog), Podgorica, CID.
- Strauss, Leo (1971), *Prirodno pravo i istorija*, prevod s engleskog, V.Masleša, Sarajevo (1.edit. 1953).
- Tadić, Ljubomir (1967), *Poredak i sloboda – prilozi kritici političke svesti*, Beograd, Kultura 1967.
- Tadić, Lj. (1971), Razvitak i kriza prirodnog prava u delu Lea Straussa, pogovor knjizi L.Strauss, *Prirodno pravo i istorija*: 277-284.
- Tadić, Lj. (1980), Dijalektika ilegitimnosti i legitimnosti vlasti u socijalizmu, *Filozofske studije XII*: 3-99.
- Tadić, Lj. (1983), *Filozofija prava*, Zagreb, Naprijed.
- Veber, Maks (1976), *Privreda i društvo* (prevod s nemačkog), I tom, Beograd, Prosveta (1. Auflage 1922)
- Vračar, Stevan (1980), Radbruchovo filozofskopravno stanovište, u G.Radbruch, *Filozofija prava IX-XLVII*

Todor Kuljić

About the rights with which we are born

The radical natural law and the social justice from K. Marx up to neoliberalism

Summary

The natural law is a overempiric law that does not owe his dignity to the legal norm than to the intrinsic qualities of a human being. This paper presents a different hierarchical position of the natural law in the critics of capitalism from K.Marx to our days and its different intonation as a superpositive framework of justice. One should analitically differentiate between (1) theoretical search for social justice in the philosophy of the natural law (K.Marx, M.Weber, G.Radbruch, L.Strauss, E.Bloch, Lj.Tadić) and (2) empirical identification of power relations that allowed or hindered social justice in the reality. The paper provides analysis of historically different relationships between positive and radical natural law in both the compressed 20th century epochal concience and today's neoliberal

one. In addition, it compares role of the natural law in capitalism and socialism and differentiates between social justice from above and social justice from below. The first one is gratuitous, paternalistic and limited, the second one is radical and has to be conquered. Radical natural law should express itself as a fully developed social justice liberated from capitalism. Critic of social injustice from the viewpoint of natural law has no practical effects in our days, and in spite of it, it is not anachronistic.

Key words: natural law, positiv law, social justice, capitalism, socialism.