

## Diderot in pravo vprašanje o pravu

Namen pričujočega članka je komentirati Diderotov sestavek *Naravno pravo* in osvetliti Diderotovo mesto v dokaj pisani zgodovini spekulacij o odnosu med pravom in naravo. Članek *Naravno pravo*, ki je bil napisan izrecno za objavo v *Enciklopediji* in je, kljub njegovi kratkosti, eno od najpomembnejših Diderotovih politično-filozofskih besedil, avtorja uvršča med najizvirnejše in najdrznejše politične mislece francoskega razsvetljenstva. Postavlja ga v ozek krog tistih mislecev, ki jih je na področju politične in moralne filozofije z večjo širino, razčlenjenostjo in prodornostjo svojih spekulacij zasenčil le Rousseau. Prav objava Diderotovega članka *Naravno pravo* v petem zvezku *Enciklopedije*l. 1754 je bila, kot to dokazuje Proust<sup>1</sup>, povod za prekinitev izmenjave mnenj in idejnega sopotništva Diderota in Rousseauja. Nanjo se je namreč Rousseau odzval s prvo skico kasnejše *Družbene pogodbe*, ki je znana kot *Ženevski rokopis* (*Manuscript de Geneve*). V daljšem 2. poglavju tega dela, ki je v objavljeni različici *Družbene pogodbe* izpuščeno, se je Rousseau posvetil Diderotovemu članku in zelo ostro razpravljajal o njegovih tezah.

Toda preden začnemo analizirati Diderotova stališča, izražena v članku, se ozrimo po glavnih obrisih naravnopravne tradicije, v katero se umeščajo. Na ta način bo namreč pridobila pri veljavi interpretativna teza, ki animira pričujoče branje Diderotovega prispevka k nastajanju modernega pojma naravnega prava. Menim namreč, da je v Diderotovi zastavitvi vprašanja po vsebini in veljavi naravnega prava mogoče prepoznati močne Hobbesove

<sup>1</sup> J. Proust: *Diderot et l'Encyclopédie*, Pariz 1962, str. 310 in nasl.

vplive. Hobbes je vir, na katerega se Diderot vede ali nevede opira v svoji temeljni določitvi naravnega prava, kar pa, kot bom skušal pokazati, ne pomeni, da mu sledi tudi v svojih končnih odgovorih. Diderotovo opiranje na Hobbesa postane zares pomenljivo, samo če to trditev spremlja zanikanje unitarnosti naravnopravne tradicije in zatiranje njene notranje razcepljenosti – teza, s katero se, paradoksalno, strinja večina avtorjev naravnopravnih razmišljanj in je skoraj soglasno sprejeta tudi med tistimi, ki to tradicijo preučujejo. Vendar so doseg in posledice razhajanj med avtorji, ki jih označujemo za naravnopravne, vrednotene zelo različno. Dokaj razširjeno je na primer razlikovanje med klasičnim in modernim naravnim pravom, vendar je jasno tudi, da so med posameznimi novoveškimi in modernimi glasniki modernega naravnega prava (Grotius, Hobbes, Spinoza, Locke, Pufendorf, Diderot, Rousseau, Kant – če omenimo le nekatere najpomembnejše), velike razlike. Dobro je, če si vsaj shematično ogledamo nekatere točke razhajanja.

Začnimo s temeljno delitvijo naravnopravnih teorij na klasične in moderne. Če smo že imenovali najpomembnejše predstavnike modernega prava, storimo enako še s predstavniki klasičnega naravnega prava: mednje uvrščamo teorije Platona, Aristotela in teorijo Akvinskega, ki jo je razširjala sholastika. Čeprav se univerzalizacije naravnopravnih pojmovanj različnih avtorjev v različnih dobah lahko hitro pokažejo kot nenatančne, lahko za klasično naravno pravo rečemo, da je v svojih različnih variantah (razlikujemo lahko npr. med tistimi, pri katerih je naravno pravo emanacija osebnega boga, in onimi, ki takšnega pojma boga ne potrebujejo) utemeljeno v naravni sposobnosti ljudi, da razumsko spoznajo temeljne strukture moralne strukture narave. Ne moremo torej reči, da se te teorije razhajajo v tem, da nekatere postavljajo izhodišče naravnega prava v resnični razum (*recta ratio*), ki je dosegljiv človeku, druge pa v samo naravo. Ta lažna dilema prikriva enotnost obeh odgovorov: klasično naravno pravo temelji na notranji zvezi med razumom, človekovo spoznavno sposobnostjo, ki je del narave, in “zunanjo” naravo, ki zato ne more biti človeku zunanja. Razum in narava klasičnega naravnega prava nista razum in narava moderne znanosti. V spoznavanju narave so vsebovani tudi odgovori na vprašanje, kaj je dobro in slabo, pravično in nepravično ravnanje ljudi, ki delujejo kot svobodni agensi, t.j. spoznava moralnega zakona, ki določa obveznosti ali dolžnosti človeka do samega sebe, drugih ljudi in politične skupnosti. Vse to je zajeto v pojmu moralnega naravnega zakona (*lex naturalis*), ki je mišljen kot obči, običajno kot nespremenljiv, ne-dogovoren po izvoru in transcendenten kulturnim določitvam. Nespremenljiv je, ker ima svoj izvor v večnosti; obči, ker je obča narava razumskega človeka. Naravni zakon se je prevajal v pravila ravnanja, ki so človeka, pogreznjenega v spremenljivost časovne eksistence, povezovala z večnostjo: dejansko je definiral etični ideal človeka, ki naj bi postal cilj njegovih prizadevanj.

Hobbes je to tradicijo v marsičem postavil na glavo. Tako je v svoji naravnopravni teoriji npr. naravnemu zakonu odvzel osrednje mesto in ga nadomestil s prvenstvom naravne pravice, smotno vzročnost moralnih ciljev je sprevrnil v determinacijo človeškega agensa po dejavnih naravnih vzrokih, ki so predhodni svojemu učinku, in zato tudi teorijo o svobodnem človeku nadomestil s teorijo naravne določenosti človeka. Zanimal je tezo o naravni družabnosti človeka in izhajal iz hipotetičnega naravnega stanja, v katerem bi ljudje živeli brez pravnih in moralnih obveznosti do drugega človeka. Prav slednje je najmočnejša diskriminanta, ki ne zarezhe le med modernimi in klasičnimi naravnopravnimi teorijami, temveč tudi med modernimi naravnopravnimi teorijami samimi. S tem imenom namreč običajno poimenujemo vse "pohobbesovske" teorije. Toda, vzemimo Locka, o katerem je pogosto slišati, da ga je Hobbes močno zaznamoval. V omenjeni točki mu Locke ne sledi. Locke namreč govori o naravnem zakonu, ki človeku nalaga dolžnosti tudi v naravnem stanju (na primer spoštovanje lastnine). Če je za Hobbesa svet naraven in je morala zanj posledica človekovih dogovornih dejanj, ima svet za Locka moralno ureditev, katere del je tudi človek, ki jo zato mora spoštovati. V tem pogledu ni bistvene razlike med Lockom in Grotiusom, ki je pogosto Hobbesov konkurent za mesto očeta moderne naravnega prava. Grotius ne pozna Hobbesovega naravnega stanja, v katerem ljudje ne bi imeli dolžnosti in obvez do drugega, in se zato ne prebije do radikalnega pojmovanja pravice, ki ga Hobbes razvije kot alternativo prvenstvu naravnega zakona. Podobno velja tudi za Pufendorfa, ki je bil prav tako vpliven med enciklopedisti in razsvetljenci.<sup>2</sup> Trditev o Diderotovi naslonitvi na Hobbesa je zdaj jasnejša: če trdimo, da se je Diderot v svoji zastavitvi vprašanja naravnega prava naslanjal predvsem na Hobbesa, trdimo, da se ni naslanjal ne na predmoderne avtorje, ne na Hobbesu konkurenčne moderne koncepcije naravnega prava. Naj zdaj postrežem z nekaterimi dejstvi o sprejemu, ki ga je v Franciji doživel Hobbes, in o vlogi, ki jo je pri tem odigral Diderot.

V burnih časih angleške državljanske vojne je Hobbes preživel več kot deset let v prostovoljnem izgnanstvu v Franciji, kjer je napisal in l. 1642 tudi objavil eno od svojih treh najbolj znamenitih moralnopolitičnih razprav, O državljanu (*De Cive*). Ker *Leviathan* v 18. stoletju ni bil nikdar v celoti preveden v francoščino, so francoski intelektualci v prvi polovici stoletja Hobbesa spoznali in presojali predvsem po latinskem izvorniku *O državljanu*. Sorbičre, Hobbesov tesni prijatelj, je vseeno kmalu po prvotisku tega dela poskrbel za njegov francoski prevod, ki je l. 1649 izšel hkrati v Amsterdamu in Parizu. Druga, popravljena izdaja prevoda je izšla dve leti kasneje, leto zatem pa je Sorbičre poskrbel še za francoski prevod večjega dela Hobbesovega prvega pomembnega dela, *Elements of Law*, točneje, za prevod, ki je obsegel poglavja o naravnem stanju pa do konca dela.

<sup>2</sup> O vsem tem obširneje npr. v: L. G. Crocker: *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore, 1963, zlasti str. 3-75.

<sup>3</sup> Navedeno po I. M. Wilson: *The Influence of Hobbes and Locke in the shaping of the concept of sovereignty in eighteenth century France (Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. CI), Banbury 1973, str. 47.

<sup>4</sup> Ibid., str. 52.

K razširjenosti Hobbesovega nauka so prispevali tudi v Angliji izdani latinski prevodi *Leviathana* in *Elements*, in nizozemska prevoda *De Cive* (1651) in *Leviathana* (1667).

V splošnem lahko rečemo, da so bili odmevi Hobbesovih sodobnikov na njegova dela zanj ugodnejši v Franciji, kjer je bila monarhija trdno v sedlu, kot v Angliji. Med Hobbesovimi filozofskimi sogovorniki na celini najdemo Mersenna, Gassendija in celo Descartesa, ki je opozoril, da je v njegovi etiki več obsojanja vrednega kot hvalevrednega. Pogledi nekaterih na Hobbesovo teorijo absolutne suverenosti so bili filozofu iz Malmesburyja tako naklonjeni, da je na primer ambasador Ludvika XIV. na dvoru angleškega kralja Karla II. predlagal, naj "temu branilcu kraljevske avtoritete in suverene pravice"<sup>3</sup> podelijo rento. Zaradi svoje podreditve javne verske svobode podložnikov odločitvi o državni veri, ki jo sprejme civilni suveren v skladu s svojimi verskimi prepričanji, je bil Hobbes vendarle do te mere nesprejemljiv za katoliško Francijo, da se to ni zgodilo. Čeprav se lahko zdi, da je Hobbes ponudil sprejemljivo teoretsko podlago francoski monarhiji, je to res, samo če prezremo politično moč božjeppravne utemeljitve kraljeve oblasti, ki je v Franciji prevladovala tako rekoč do revolucije. Prevladujoč vpliv klerikov na francoskih univerzah v 17. stoletju, ki je razpravo o naravnem pravu ohranjal v okvirih rimskega in božjega prava, je preprečeval širšo seznanitev s Hobbesovim naukom. Moč tega vpliva pojasnjuje, zakaj Hobbes v tem času ni doživel nobenih resnejših sistematičnih prikazov ali kritik, temveč le sodbe in recenzije, ki so zajele le nekatere nasledke njegove teorije (npr. tezo o suverenosti, odnos med grehom in civilno pravičnostjo ipd.).

Frankofonsko bralstvo, ki latinščine ni bralo, je vpogled v Hobbesovo življenje in dela dobilo v obeh predhodnikih *Encyclopédie*, v Morérijevem *Grand dictionnaire* (1674) in Baylovem *Dictionnaire historique et critique* (1697). Na razpravo o Hobbesu sredi 18. stoletja je vplival zlasti enostavčni povzetek *Leviathana*, ki ga je Bayle uvrstil v članek *Hobbes* v svojem *Slovarju*. Za mnoge je tedaj to bilo bistvo njegovega nauka: "Povzetek tega dela (*Leviathana*) je, da brez miru ni varnosti v državi; da miru ne more biti brez oblasti in oblasti ne brez orožja; da orožje ne velja nič, če ni v rokah enega, in da strah pred orožjem ne more narediti miroljubnih tistih, ki jih v boj žene večje zlo od smrti, namreč razprtije o tem, kaj je potrebno za odrešenje."<sup>4</sup> Članek je Bayle dopolnil še z daljšim dodatkom, v katerem je natančneje osvetlil avtorjevo življenje in povzel kritike, ki jih je sprožilo njegovo delo.

Veliko več prostora je Hobbesu namenila Bruckerjeva *Historia critica philosophiae*, katere prvi zvezek je sicer izšel šele l. 1742. Latinska inačica je vsebovala več kot petdeset strani dolg članek o Hobbesu, ki je o njegovih moralnih in političnih pogledih mnogo bolj določen in podroben, čeprav ne vedno točen. Bruckerjevo delo je Diderot dobro poznal in je bilo podlaga mnogim njegovim prispev-

kom v *Enciklopediji*. Njegov obsežen članek *Hobbisme*, s katerim je Hobbes predstavljen širšemu bralstvu kot eden najpomembnejših filozofov (v ospredju je predstavitev njegove spoznavne teorije in filozofije narave), je skoraj v celoti oprt na Bruckerjevega, ki ga v svojem dobršnem delu kratkomalo prevaja.

Med najtemeljitejše analize Hobbesa, ki so bile na voljo v 18. stoletju, nedvomno sodi tudi Pufendorfov priročnik o naravnem pravu *De jure naturae et gentium*, ki ga je Barbeyrac l. 1706 prevedel v francoščino in ga opremil s svojimi opazkami. V svojem prikazu naravnopravnega nauka Pufendorf povzema posamezne dele Hobbesove teorije in o njih razpravlja ter med drugim ugotovi, da so tisti, ki so najprej pripravljene raztrgati njegovo delo, z njim pogosto slabo seznanjeni. Čeprav se Pufendorf s Hobbesom razhaja v marsičem, je njegova stališča korektno predstavil. Poleg Pufendorfovega kritičnega prikaza Hobbesovih pogledov je treba omeniti tudi Cumberlandovega, ki ga je Barbeyrac l. 1744 prav tako prevedel v francoščino. Na recepcijo Hobbesa v Franciji v 18. stoletju je zagotovo vplival tudi francoski prevod Spinozove *Teološko politične razprave*, ki je izšel že leta 1678, osem let po izidu izvirnika. Čeprav se Spinoza ne sklicuje na Hobbesa, v 16. poglavju tega dela v osnovi sprejme njegovo konstrukcijo družbenega iz naravnega stanja človeštva, spremembe, ki jih vpelje, pa ga od Pufendorfa še dodatno oddaljujejo, saj je Spinozova izenačitev naravne pravice z aktualno močjo individualnega agensa še bolj poudarjena kot pri Hobbesu.

Hobbesov sistem je bil Diderotu najbližji, po mnenju Prousta je bil to edini sistem, ki ga je Diderot *“povsem razumel in asimiliral”*<sup>5</sup>. V članku *Hobbisme* je Diderot uvrstil Hobbesa med *“hommes de génie”*<sup>6</sup>, občuduje njegovega duha, ker je *“pravičen in širok, prodoren in globok”*<sup>7</sup>, o njegovi filozofiji meni, da je neobičajna, njeno napredovanje pa je čvrsto in dosledno. Gotovosti o Diderotovih branjih na področju pravne in politične filozofije ni veliko. Zdi se, da v tem pogledu ni bil posebej dobro podkovan. Z gotovostjo vemo, da si je iz knjižnice izposodil Hobbesovo razpravo *O državljani*, klasičen prikaz naravnopravne filozofije, in Lockovi *Dve razpravi o vladanju*. Tudi filološka analiza Diderotovih tekstov tega kroga ugotovitev ne razširi zelo. Hobbes je v njih omenjen le redko in skoraj nikoli v političnem kontekstu. Tudi Locke je v času do začetkov Diderotovega pisanja za *Enciklopedijo* navzoč le kot avtor *Eseja o človeškem razumu*, ne pa kot avtor *Dveh razprav o vladanju*. Ni jasno, ali je Diderot v tem času prebiral Pufendorfa in Burlamaquija. Te odsotnosti govorijo o Diderotovem kasnem in postopnem približevanju političnim vprašanjem, ki je odločen pospešek dobilo šele v obdobju izdajanja *Enciklopedije*. V člankih za politična gesla, ki jih je napisal zanj, je Diderot svoj naturalistični materializem s področja preučevanja človeške nravi po drobcih vnesel tudi na področje političnih kategorij, ki jih je sproti izgrajeval v veliki meri kot orožje proti božjepравни teoriji oblasti. Tako se v

<sup>5</sup> J. Proust, op. cit., str. 342.

<sup>6</sup> Diderota navajam po izdaji njegovih zbranih del, ki sta jo uredila J. Lough in J. Proust. D. Diderot: *Oeuvres completes*, Hermann, Pariz 1976, vol. VII. (str. 25-29), str. 385.

<sup>7</sup> Ibid., str. 406.

članku *Autorité politique*, prvem v vrsti prispevkov, v katerih je nastajala Diderotova politična vizija, že približa naravnopravni tezi o izvoru oblasti v ljudstvu in omeni Hobbesa.

Članek *Droit naturel* je nastal kot odgovor. Pred njim je v *Enciklopediji* že izšel članek s skoraj identičnim naslovom *Droit de la nature*. Napisal ga je Boucher d'Argis, ki je pri projektu *Enciklopedije* sodeloval s prispevki s področja jurisprudence. V njem je v glavnem povzemal Burlamaquijeve teze. Po njegovem mnenju je moralni čut položil v človeka bog, ki je tudi njegov avtor. Vprašanja morale človek lahko razrešuje z moralnim uvidom ali s pomočjo naravnega razuma, ki spoznava od boga ustvarjene zakone narave. Diderot, nasprotno, v svojem članku zanika neposrednost moralnega čuta in s tezo o naravni družabnosti človeka odpravi božji izvor pravičnosti. Morda pa je bila še pomembnejša točka razhajanja med obema – tista ki je Diderota, potem ko se je seznanil z vsebino Boucherjevega članka, spodbudila k pisanju nove pojasnitve naravnega prava – Boucherjeva podmena človekove svobode in njegovega posledičnega zatiranje, da je človek moralno odgovoren za svoja dejanja, s čimer je podprl svoje prepričanje o obstoju posmrtnega življenja in poplačilu v njem za grehe v prejšnjem življenju.

\*\*\*

Pečat, ki ga je diskusiji o naravnem pravu vtisnila politična filozofija 17. stoletja, zlasti Hobbes, je v Diderotovem članku za geslo *Droit naturel Enciklopedije* jasno prepoznaven. Klasični naravnopravni odgovor na vprašanje Kaj je pravično?, ki občestvo zavezuje k takšni razdelitvi dobrin in časti med njegove pripadnike, po kateri vsakdo dobi to, kar mu pripada, je Diderot v svojem sestavku zavrnil z ugovorom, ki je v svoji samoumevnosti zanj bolj teatralna gesta, namenjena bralskemu občinstvu, kot resno zastavljeno protivprašanje nepreverjenih nasledkov. Med temi, ki nameravajo resno rezonirati o pravičnosti, razprava na podlagi klasičnega odgovora po njegovem mnenju ni več mogoča. Na napačnost klasičnega odgovora Diderot jedrnatopozori in to zadostuje za preusmeritev diskusije v iskanje nove podlage odgovoru. V nekaj potezah skicira kritiko klasične naravnopravne teorije, kot bi se zavedal, da ni avtor "svojega" besedila in da le pripoveduje besedilo nekoga drugega, potem ko so to pred njim storili že drugi. Njegov odgovor se že vpišuje v novo tradicijo, nima več zveze s klasično. Zaveda pa se tudi tega, da je njegovo pisanje namenjeno še mnogo številčnejši množici tistih, ki se bodo šele ob branju članka v *Enciklopediji* nad vprašanjem resno zamislili. Njegova gesta ob klasičnem naravnopravnem odgovoru, ki ga najdemo že v Platonovi *Državi*, je po vsem videzu zelo enostavno protivprašanje.

Izraz "naravno pravo", pravi Diderot, je vsem ljudem tako blizu, da ni nikogar, ki ne bi bil prepričan, da pozna njegov pomen.

Prepričanje, da je v zvezi z naravnim pravom vse popolnoma jasno, združuje filozofa in človeka, ki o naravnem pravu še ni razmišljal. Od slednjega se filozof razlikuje samo po tem, da ob vprašanju Kaj je pravo? ne obnemi. Človek, ki ne razmišlja o gotovosti svojih spoznav, in filozof, človek, ki o njih razmišlja, sta v svojih poskusih oblikovanja sprejemljive definicije naravnega prava v določenem pogledu na istem: oba sta slepa za nepomembnost tega, kar ju razlikuje; oba sta napačno prepričana, da poznata takšen odgovor na zastavljeno vprašanje, ki bo zadovoljil vsakogar. Vendar sta po Diderotovem mnenju oba v zmoti. Človek, ki o svojih spoznavah ne razmišlja in mu ob naravnem pravu *“zmanjkajo besede in ideje”*, se napoti v notranje *“razsodišče vesti”*<sup>8</sup> in svojo nemoč izrazi z molkom, ki prikriva neuniverzalnost njegovega odgovora; filozof skuša problem rešiti diskurzivno in se jalovosti svojega poskusa zaveše kasneje – če se ga sploh.

Kako razmišlja filozof, ki ga ima v mislih Diderot? Pravo definira kot *“temelj ali prvi vzrok pravičnosti”*, toda ko na naslednje vprašanje, *“Kaj je pravičnost?”*, odgovori, da je to *“zaveza dodeliti vsakemu, kar mu pripada”*<sup>9</sup>, se njegovo razmišljanje Diderotu izkaže za nezadostno. Pravičnost določi kot zavezo uskladiti dejansko stanje z normo pravičnosti, empirijo z idealom, pri čemer ostaja ponujena definicija tega, k čemur je človek zavezan, vsebinsko prazna – le forma zaveze, ki zavezuje le k zavezanosti kot taki. Molc o vsebini obveze in kriteriju pravične razdelitve pa ob ohranitvi forme obveze možnost sprejmitve razmerja med empirijo in normo ne le dopušča, temveč to sprejnitev naravnost vsiljuje: če je edina vsebina norme pravičnosti zaveza k zavezanosti, lebdeče formulacije o pravičnosti izpuhtijo in na njihovem mestu ostane le dejstvo, ki ga priznava vsak, namreč da obstaja neka oblast, ki se tako razmišljajočemu kot nerazmišljajočemu človeku s svojimi grožnjami vsiljuje kot prava oblast in na ta način učinkovito odganja razmišljanje o sprejemljivosti ali nesprejemljivosti svoje podlage. Tako formulirani normi pravičnosti lahko torej vsebino ponudi vsakokratna množica običajev in utečenih ravnanj določenega okolja, njegovi nezapisani in zapisani zakoni, ki povsem arbitrarno poskrbijo za razdelitev materialnih in nematerialnih dobrin med člani skupnosti. Prav na votlost takšne definicije pravičnosti opozori Diderot s svojim uničujočim protivprašanjem: *“A kaj pripada bolj enemu kot drugemu v stanju, v katerem naj bi bilo vse od vseh in v katerem morda še ne bi bilo razločne ideje o zavezi?”*<sup>10</sup>

Temeljno načelo prava, po katerem je pravičnost prizadevanje dodeliti vsakemu, kar mu pripada, obnemi, ko bi moralo določiti načela dodelitve. Skupaj s svojo narobno stranjo, netematizirano ohranitvijo tradicijsko posredovanih vrednot zgodovinskega kulturnega okolja, ki zasedejo prazno formo, ponudi tip odgovora na vprašanje o bistvu pravičnosti, ki spraševanje po njem naredi za spoznavno nično. Prozaična resnica takšne rešitve je zaostrena

<sup>8</sup> Ibid., str. 25.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid.

inačica pravnega legalizma, ki trdi, da je treba zakone (oblast) spoštovati, ker so zakoni (oblast), in s tem vnaprej razvrstijo vsako razpravo o njih: njen prispevek je lahko samo nič in njen postopek samo odvečen. Da bi se izvilo iz tega začaranega kroga, meni Diderot, se mora pravo vprašanje o pravu znebiti tega netematiziranega vdora empirije v svoje abstraktne kategorije. Opustiti mora podmeno o veljavnosti družbenih norm in človeka presojeti kot prostega vseh družbenih vezi. Odgovor na vprašanje pravičnosti, ki bi temeljil na sodniški pravičnosti Aristotelove distributivne pravičnosti, ne more biti sprejemljiv, ker ni jasno, kakšna naj bodo načela sodnikovega razsojanja. Kar Diderot zahteva, je vsem sprejemljiva sodba o načelih dodeljevanja družbenih dobrin, ta zahteva pa spodmakne tla tako zakonodajni samovolji kot arbitrarnim sodniškim interpretacijam te zakonodaje in s tem izniči tradicionalno prednost razdelilne pravičnosti pred poravnalno.

Z zavrnitvijo klasičnega odgovora se Diderot približa Hobbesovemu konceptu pravičnosti, ki je izpolnjevanje prostovoljno sprejetih dogovornih obvez. V "*stanju*", o katerem spregovori Diderot, ni težko prepoznati nekaterih ključnih potez naravnega stanja, kot ga je najprej opisal Hobbes. Že označitev človeškega življenja ("*siromašno, konfliktno, nemirno*") je zaznamovana s Hobbesovo, za katerega je življenje človeka kratko in nasilno. Tudi Diderotova zavrnitev razdelilne pravičnosti je le parafraza in odmev Hobbesove zavrnitve narave in boga kot možnih počel pravične razdelitve dobrin med ljudmi. Prvič, gre za tezo *natura dedit omnia omnibus*, s katero Hobbes kot nesmiselno odpravi vsako iskanje naravne pravičnosti; in drugič, Diderot se opre na Hobbesov opis naravnega stanja, kot predružbenega stanja, v katerem ni veljavnih zavez med ljudmi. Če naj se razmišljanje o temeljni družbeni vezi izogne blodnemu krogu, nam pravi Diderot, in preneha enačiti pravični pravni red z obstoječim, je treba za izhodišče razpravljanja o pravičnih odnosih med ljudmi privzeti ti dve Hobbesovi premisi. Njegov miselni preboj iz okvirov predmoderne moralne filozofije je stoletje zatem Diderotu na voljo kot že izdelan argument, ki ga je mogoče povzeti v enem stavku in ga vključiti v *dictionnaire raisonné des sciences*, po katerem bo v nekaj desetletjih po njegovem izidu listalo nekaj deset tisoč bralcev, torej dobršen del tedanjega evropskega izobraženstva. V 18. stoletju postane koncept predružbenega naravnega stanja človeka – ob vseh razlikah v določitvi njegovih značilnosti – prevladujoče izhodišče družbeno kritičnega rezoniranja o pravičnosti.

V čem je novost Hobbesove opredelitve pravičnosti? Začetni odgovor je lahko: v tem, da sklicevanje na naravo klasičnega odgovora jemlje resno. Če je človek naravno bitje in če je v naravi vsebovana podlaga ureditve medčloveških odnosov, potem je treba človeka misliti kot naravno bitje v naravnem okolju. Nalogo misliti človeka kot naravno bitje v naravnem okolju pa so moderni jusna-



turalisti razumeli kot nujnost iztrganja človeka njegovem socialnem okolju, t.j. kot potrebo odvzeti mu vse attribute, na katere lahko pade sum, da niso samo naravni, temveč se je v njih naravni podlagi pridružil še vpliv družbenega okolja. Naravnega človeka so razumeli v bolj ali manj ostri opoziciji z družbenim človekom, kot njegovo izključitev iz družbenega okolja, kar je impliciralo tudi njeno fiktivno razpustitev.

Poskus opustitve vseh kulturno simbolnih vsebin iz opisa naravnega človeka je zlasti pomemben, ker je odgovor na vprašanje, kaj je pravičnost, mogoče misliti kot sklop prepričanj in navad, ki jih ljudje sprejmejo od svojega socialnega okolja, jih ponotranjijo in nazadnje naturalizirajo, t.j. pripišejo jim historičnemu svetu zunanji, predhoden in večvreden izvor, ki je prav zato tudi zavezujoč. Natanko temu se Diderot skuša izogniti. Naravi ne pripisuje več sposobnosti, da nagovori ljudi in jim odkrije normo pravičnosti. Če bi narava lahko spregovorila, bi bilo njeno sporočilo lahko le nasprotno vsaki omejitvi svobode dejanj, torej tudi vsaki normativnosti. Takšno doživetje nagovora narave Diderot v svojem članku tudi uprizori. Izreče ga nasilni mislec, *“raisonneur violent”*<sup>11</sup>, sogovornik, ki si ga je Diderot omislil, da bi mu lahko položil na jezik stališča človeka, ki priznava, da njegovih dejanj ne vodi moralni jaz, pač pa nezadržne strasti, in je svojo heteronomno določenost pripravljen razumsko zagovarjati. *“Vem, da vnašam preplah in zmešnjavo v človeško vrsto; toda biti moram bodisi nesrečen bodisi nesreča za druge; in nihče mi ni dražji, kot sem si sam. Ne očitajte mi te odvratne nagnjenosti, saj ni svobodna. To je glas narave, ki je v meni najmočnejši, ko govori meni v prid.”*<sup>12</sup>

Argumenti nasilnega misleca le malo odstopajo od osnovnih antropoloških podmen Hobbesove politične filozofije: za oba je človek strastno in na svojo korist naravnano individualno bitje, ki je potisnjeno v interakcijo s sebi enakimi. Narava ne nagovarja človeštva, pač pa človeka posameznika, ki samega sebe ne doživlja kot pripadnika te ali one človeške skupnosti, naroda ali kar človeštva. Hobbes in Diderot soglašata, da na vprašanje o naravnem pravu ni mogoče zadovoljivo odgovoriti, če ne mislimo razpada družbene skupnosti in tega razpada ne privedemo do teze o nase naravnani individualni biti človeka. V naravnem stanju, iz katerega spregovori radikalni ugovarjalec, vsakdo dojema sebe kot vrhovno entiteto, ki je ločena od zunanjega sveta – tudi in predvsem od drugega človeka. Ta lahko v presoji nase naravnane subjekta zasede mesto le v enem izmed treh vrednostnih polj, istih treh, ki jih lahko zasede tudi katera koli druga naravna stvar: je bodisi sredstvo za doseg zastavljenega cilja, bodisi prepreka na poti k njemu, bodisi vrednostno nevtralna entiteta, ki cilja niti ne približuje niti oddaljuje. Ne glede na vrednostni predznak, ki ga prejme drugi, vselej ostaja objekt, ki mu je odvzeta možnost, da bi postal poslednji cilj dejavnosti subjekta. Vrednostno območje, ki ga lahko zasede drugi, je omejeno na

<sup>11</sup> Ibid., str. 26.<sup>12</sup> Ibid.

območje relativne vrednosti, ki mu jo pripišeta subjektov cilj in strategija njegovega doseganja. Predružbeni etični subjekt vrednoti drugega instrumentalno, do drugega na sebi je ravnodušen. Vzajemna instrumentalnost v odnosih med ljudmi, ki vsak v sebi in zase svobodno presoja, kaj je zanje dobro in kaj ni, pri tem pa prav tako svobodno, brez vsakih moralnih omejitev, izbirajo sredstva za doseg izbranega cilja, implicira razkroj temeljne družbene vezi. Nihče ni več v ničemer zavezan drugemu, naravni nareki so za nasilnega misleca le še imperativne želje. Človeštvo kot moralna skupnost je nominalna entiteta, vsem ljudem je skupno le izključevanje drugega kot cilja svojih etičnih izbir. Res je, da Diderot teh misli ne razvija v svojem imenu in da jih polaga na jezik svojemu imaginarnemu sogovorniku, toda res je tudi, da je tega sogovornika pripravljen poslušati in z njim načeti argumentativen dialog, ki pa ima – spet paradoks – že vnaprej določen cilj: njegovo zadušitev. Ob vsem tem ne smemo pozabiti, da je nastop sogovornika v veliki meri le literarna dramatizacija opisa *condition humaine*, ki ga Diderot zapiše v svojem imenu v odstavku pod II.

Zdi se torej, da je Diderot pripravljen misliti skrajne konsekvence izgube temeljnega pravila razsojanja človeških dejanj in merila distribucije dobrin. To nakazuje tudi njegova obravnava živali. Vsiljiva predstava, da gre pri opredelitvi “tega, kar nekomu pripade”, ki je zadnja beseda formalistične utemeljitve pozitivnih pravnih načel, za določitev lastninskih razmerij upravičencev družbene pravičnosti nad materialnimi in nematerialnimi dobrinami, se ob Diderotovem besedilu izkaže za prekratko. Postavitev pravičnih lastninskih razmerij je mogoča le ob jasni opredelitvi upravičenca; ne zadostuje le določitev pravičnega obsega človekove lastnine, potrebno je določiti tudi, kaj je lastno človeku kot pravnemu subjektu. To pa za Diderota med drugim pomeni, da je treba pokazati, zakaj živali ne morejo biti pravni subjekti. Na vprašanje o pravicah živali si Diderot zaradi svojih premis ne more privoščiti cenene odgovora. Če v opisu človeka poudarimo njegove strasti in od tod izpeljemo njegovo zaslepljenost za enakost drugega, kot to stori Diderot, se ločnica med človekom in živaljo izkaže za problematično. V članku za geslo *Žival* je Diderot pomaknil mejnik skupnosti bitij, ki zmorejo gibati se, čutiti in misliti, daleč navzdol po verigi živih bitij in mu določil mesto nekje na prehodnem območju med živalskim in rastlinskim svetom. V tem sestavku opozori, da človek nima v vsakem trenutku v polni meri vseh tistih lastnosti, ki ga sicer odlikujejo (na primer ko spi ali ima blodnje), na drugi strani pa v *Naravnem pravu* govori o ogorčenju in zameri kot strasteh, ki jih je narava dela tudi živalim. Do posplošitev, ki so privedle do oblikovanja bioloških vrst, je skeptičen in v delih, ki so sledila obdobju ustvarjanja za *Enciklopedijo*, zagovarja spinozovsko stališče, da je vsaka stvar do določene mere živa. Toda človeka vendarle ločuje od živali. Od živalskih vrst se človek razlikuje po svoji sposobnosti racionalnega mišljenja in govora. V biološkem

smislu je zato mogoče govoriti o človeku kot vrsti, vendar poudarjanje različnosti človeka od živali v moralni filozofiji za Diderota s tem še ni rešeno. Pripisovanje razuma in govora človeku ne pomeni nujno, da razum odloča o njegovih dejanjih. Človek je lahko podvržen strastem in v tem pomenu nesvoboden, kljub temu da je razumno bitje. Opredelitev ločnice med človekom in živaljo sega v temelje politične filozofije, ker odloča o njeni možnosti.

*“Če človek ni svoboden ali če njegove trenutne določenosti in celo omahovanja nastajajo iz česa materialnega, kar je zunaj njegove duše, je jasno, da njegova izbira ni čisto dejanje netelesne substance in enostavne lastnosti te substance in da v tem primeru ne moreta obstajati ne razumska dobrota ne razumska zloba, pač pa le živalska dobrota in živalska zloba; ne more obstajati moralno dobro in zlo, pravičnost in nepravičnost, niti zaveza niti pravo. Iz tega je, mimogrede rečeno, jasno, kako pomembno je zatržno ugotoviti realnost, ne pravim prostovoljnega, pač pa svobode, ki jo vse prevečkrat pomešajo s prostovoljnimi.”<sup>13</sup>*

Podlaga potrebe po razgrnitvi razlogov radikalnega ugovarjalca je hipoteza o heteronomni determinaciji človekovega ravnanja, ki jo Diderot zapiše v svojem imenu. Dostop do skrajnih posledic izgube naravne pravičnosti, ki jih Diderotu pred javnostjo pomaga izreči njegov umišljeni sogovornik, se nam odpre, če zanikamo človekovo svobodno voljo in zagovarjamo odločilno vlogo zunanjih vplivov na njegovo ravnanje. Če razumsko spoznavanje ni vir razlogov, ki pridobijo voljo za odločitev, na svobodo volje pade sum, da je le napačna domneva, napačno interpretiran učinek zunanjih dejavnikov, ki so resnični vzroki določenega delovanja. Posledica tega hipotetičnega sklepa je omajana ločnica med človekom in živaljo: če v človeku zanikamo atribut svobodnega bitja, z odstranitvijo človekove svobode izgubimo tudi podlago vrednotenja njegovih zaslug in krivd. V tem primeru lahko govorimo samo še o živalski dobroti ali zlobi, ne več o razumski ali iz svobodne volje porojeni, t.j. specifično človeški, moralni kvalifikaciji dejanj. “Moralna vrednotenja” tedaj veljajo le v prenesenem pomenu, ali pa imamo, ko jih izrekamo, v mislih zgolj njihove učinke za nas. Nikakor pa ta oznaka, ki morda pravilno opisuje tudi človekovo delovanje, agensom ne pripisuje avtonomnih vzgibov ravnanja. Zanikanje avtonomnosti človeka vpne v verigo naravnega dogajanja, v katerem vsakemu posameznemu bitju – ne da bi zaradi tega morali zanikati specifičnost njihovega ustroja – vlada obči red narave, ki spodnese možnost moralne presoje njegovih dejanj. Če je to res, iz istih razlogov, zaradi katerih ne obsojamo kamna, ki nam je padel na nogo, in psa, ki nas je ugriznil, ne moremo obsojati niti človeka, ki nas je oropal. Človekova dejanja ne morejo več biti “čista dejanja” duhovnega bitja, pač pa so, nasprotno, izraz nemoči dela narave, da bi se izmaknil določitvam zunanjih vzrokov – sfera morale se razkroji v naravni nujnosti. Ko se *raisonneur violent* pred obtožbami, izrečenimi s piedestala moral-

<sup>13</sup> Ibid., str. 25.

<sup>14</sup> Proust meni, da se v Diderotu vplivi angleškega materializma in kartezijanskega mehanicizma združujejo z neospinozizmom, ki so ga v začetku 18. stoletja v Franciji razširjali ilegalni rokopisi. Med letoma 1754 in 1759 se med razsvetljenskimi misleci odpre živahna razprava o človeški svobodi, v kateri sta najpomembnejša glasova Diderot, ki zastopa stališče determinizma oz. Hobbesovo in Spinozovo linijo razmišljanja, in Rousseau, ki zastopa stališče svobode in nadaljuje Lockova razmišljanja.

<sup>15</sup> T. Hobbes: *Of Liberty and Necessity*, English Works, ur. sir W. Molesworth, Aalen 1961, 4. zv., str. 240.

nega razsodišča, brani z argumentom, 'ker nisem svoboden, mi ne morete očitati mojih dejanj', češ tega, kar ne more biti drugače, ni mogoče obsojati, tezo o naravni determinaciji le prižene do končnih posledic.

Svobodo, opozarja Diderot, je treba razlikovati od prostovoljnosti. Medtem ko je slednja notranja samozaznava subjekta, o realnosti te samozaznave odloča šele potrditev ali ovržba domneve o zunanji določenosti tega, kar se duhu kaže kot proizvod lastnega neodvisnega delovanja. Zato Diderot opozarja na potrebo po razločevanju med prostovoljnim in svobodnim – zahteva, ki je smiselna le, če je neko dejanje lahko prostovoljno, ne da bi bilo hkrati svobodno, ali prostovoljno, ne da bi bilo svobodno. Prostovoljnost naših odločitev je morda le utvara, razmišlja Diderot, plod naše zaslepljenosti za strasti, ki nas prežemajo, in za zunanje vzroke, ki jih sprožajo. Privolitev najmočnejši strasti je v tej luči nemara le zadnja v nizu zunanjih determinacij subjekta. Distinkcije med svobodo volje in svobodo, na katero sicer opozarja, Diderot ni razrešil in je ta terminološki par v svojih delih vseskozi uporabljal moteče neeksaktno. Proust meni, da Diderot povzema distinkcijo med človekovo svobodo in svobodo njegove volje po Lockovem *Eseju o človeškem razumu* (2. knjiga, 21. poglavje), vendar njegovih rešitev ne sprejme.<sup>14</sup> Bližji od Locka mu je Hobbes.

Deterministična teza namreč Hobbesu nikakor ni bila tuja, soglasje med Diderotovim rezonerjem in Hobbesovim človekom v naravnem stanju se v tej točki nadaljuje. Hobbesov nauk o volji je nasledek njegove teorije o zunanji povzročenosti notranjih gibanj duha. Volja, ali bolje določeno hotenje, je le rezultanta gibanj, ki ob zunanjih vzrokih nastanejo v notranjosti človeka in so posledica ustroja njegove narave in zunanje narave, ki jih je sprožila. Za Hobbesa je vprašanje, ali je človekovo hotenje svobodno, brez pomena, saj se vprašanje svobode ne postavlja na ravni volje, ki je določena z verigo naravnih vzrokov in učinkov, pač pa na ravni možnosti ravnanja v skladu z voljo: *"Kajti svoboden, da kaj naredi, je ta, ki to lahko naredi, če to hoče narediti, in se tega lahko vzdrži, če se tega hoče vzdržati ... Vprašanje torej ni, ali človek deluje svobodno, namreč, ali lahko piše ali pa se tega vzdrži, govori ali molči skladno s svojo voljo, ampak ali hotenje, da bi pisal, in hotenje, da bi se tega vzdržal, nastopita skladno z njegovo voljo ali s čim drugim, kar je v njegovi moči."*<sup>15</sup> Na vprašanje o svobodi volje Hobbes odgovori nikalno: *"Gona, strahu, upanja in preostalih strasti ne imenujemo prostovoljne, kajti ne izhajajo iz volje, temveč so volja, volja pa ni prostovoljna. Človek ne more nič bolj reči, da hoče hoteti, kot da hoče hoteti hoteti in tako v nedogled ponavljati besedo hoteti, kar je absurdno in nesmiselno. Kolikor je hotenje kaj storiti gon in hotenje česa ne storiti strah, so vzroki našega gona in strahu tudi vzroki našega hotenja."*<sup>16</sup>

Diderotova zahteva po razločevanju med svobodnim in prostovoljnim se približa Hobbesovi, s to razliko, da Hobbesove trditve o razmerju med goni in hotenji Diderot formulira v vprašalni obliki in o tem vprašanju v nadaljevanju sestavka ne razpravlja več izrecno, pač pa le posredno. Posredno se tega vprašanja loteva, ko utiša radikalnega zagovornika heteronomije, a tedaj tega argumenta ne uporabi. Prav tako tega argumenta ne uporabi, ko iz svetovne skupščine izključi živali. Kakor koli že, posledica nevednosti glede človekove svobodne volje za graditev naravnopravne argumentacije terjaja njen prestop na teren priznavanja heteronomne determinacije človekovih dejanj. Človeku, ki je zanikal obstoj objektivnih norm in namesto prepovedi in omejitev, izrečenih v imenu najstva, ki je oblikovano v soglasju z domnevnim bistvom človekove narave, za vrhovno merilo svojih ravnanj priznal svoje ugodje in korist, "glas narave" šepetaje: "Stori to, kar ti velevajo strasti. Tvoje najmočnejše strasti so moj narek." Negativno, omejevalno prisilo moralne zaveze nadomesti prisila tistih strasti, ki imperativno terjajo svojo zadovoljitev. Glas narave potemtakem človeku ne spregovori kot obči zakon, temveč je v sebi neskončno razklan, saj vsakomur narekuje, naj da prednost sebi pred drugimi. Njegova profana podoba, ki ji tudi Diderot pusti do besede, je nebrzdana sebičnost.

Kakšna možnost še ostaja za ohranitev pojma naravnega prava v času, ko narava ni več dojeta kot vrhovna zakonodajalka, ki bi določila enotne cilje in pravila ravnanja ljudi? Mar ni z izgubo mitične razsežnosti narave, od katere je odvisna zaloga njenih normativnih vsebin, tudi sama besedna zveza "naravno pravo" postala nesmiselna in se zato lahko strinjamo s Kelsenom, da je naravno pravo ideja "anarhične ureditve"<sup>17</sup>, kaotično prepletanje impulzov, ki ne spoštujejo nobenih omejitev? Končno stališče Diderotovega članka se močno razlikuje od stališča, ki v bojeviti kritiki oživlja prvi del sestavka in ki se za nazaj izkaže za dramaturgovo napenjanje loka bralčeve pozornosti. Naravno pravo Diderot ohrani tako, da zapusti raven, na kateri je začel razpravljati o njem, in se opre na razum, ki ga je samo dozdevno opustil, ko je hipotezo naturalističnega determinizma prigral vse do razpada vseh zgodovinskih moral. *Raisonneur violent*, ki v poglavitnih potezah povzema spoznavni, antropološki in strateški kontekst izbir Hobbesovega naravnega človeka, je zavrnen v imenu razuma, človeku lastne sposobnosti, da odkrije oz. postavi normo obnašanja, ki bo naravna. Izhodišče Diderotovega odgovora na radikalno razmišljanje je določitev točke konsenza vseh ljudi. Tako dober človek kot zloben človek se morata strinjati, da "je treba v vseh stvareh uporabljati razum, saj človek ni samo žival, temveč žival, ki uporablja razum; da so torej na razpolago sredstva, s katerimi je v tem vprašanju mogoče odkriti resnico; da se ta, ki zavrača njeno iskanje, odpove človečnosti, in ga morajo drugi predstavniki njegove vrste obravnavati kot podivjano zver; in da je, kdor ne sprejme ravnanja v skladu z

<sup>16</sup> Prim. T. Hobbes: *Elements of Law* 1.12.5, ur. F. Toennies, London 1969, str. 63; prim. tudi T. Hobbes: *De Homine* 2.11, Opera latina, ur. sir W. Molesworth, Aalen 1961, 2, zv. str. 95-96. V *Leviathanu* Hobbes brani združljivost svobode in nujnosti kot notranje in zunanje določitve človekovih ravnanj: "Svoboda in nujnost sta združljivi. Kot voda, ki nima le svobode, temveč nujnost, da se pretaka po strugi navzdol, tako je tudi z dejanji, ki jih človek naredi prostovoljno: ker nastajajo iz volje, nastajajo iz svobode, toda ker vsako dejanje človekove volje, vsaka želja in vsak nagib izhaja iz kakega vzroka in ta iz kakega drugega vzroka v nepretrgani verigi, katere prvi člen je v rokah boga, prvega med vsemi vzroki, ta dejanja nastajajo po nujnosti. Tistemu, ki bo mogel videti povezanost teh vzrokov, bo jasno vidna tudi nujnost vseh človekovih prostovoljnih dejanj." (*Leviathan* 21. poglavje, English Works, 3. zv., str. 197-198.) S temi Hobbesovimi idejami se je Diderot vsaj posredno seznanil preko Bruckerja. V članku za geslo *Hobbisme*, ki je tako rekoč v francoščino prevedeno Bruckerjevo besedilo, najdemo tudi naslednjo misel: "Če obstaja celoten vzrok, bo žival nujno hotela; hoteti ni isto kot biti svoboden, to je kvečjemu biti svoboden narediti to, kar hočeš, kar ni svoboda hotenja." (D. Diderot, op. cit., str. 391) in Hobbesovo opredelitev svobode "Svoboda je odsotnost zunanjih ovir." (*ibid.*, str. 400.)

<sup>17</sup> H. Kelsen: *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Verlag Rolf Heise, Charlottenburg 1928, str. 10.

<sup>18</sup> D. Diderot, op. cit., str. 26.

*resnico, ko je bila ta najdena, brezumen ali zloben, pri čemer je njegova zloba moralna.*<sup>18</sup>

Razum. Hobbes in Diderot se strinjata, da je človek razumna žival in da razum človeku omogoča univerzalizirati lastni egoizem. Moralno zlo, v katerega obstoj je Diderot prej podvomil s tem, ko je podvomil o človekovi svobodni volji, je zdaj ponovno na dnevnem redu. Podlaga ponovne uvedbe moralnega registra je človekova zmožnost iskanja moralne resnice, ki je zanj hkrati tudi obveza, da jo najde in nato spoštuje. Do česa se mora dokopati razum? Do spoznanja vzajemnosti in s tem do odgovornosti pred drugim. Spoznati mora, da moje zatrjevanje neomejene pravice razpolaganja z drugim pomeni tudi zatrjevanje enake pravice drugega nad menoj. Razumu, kakršnega ima Diderot tu v mislih, še ni treba pripisovati sposobnosti moralnega uvida. Zadostuje mnogo šibkejši pojem razuma, ki razum omeji na sposobnost mišljenja formalnih relacij, v tem primeru komutativnosti odnosa jaz-drugi. Če je razum samosvoj del človekovega duha, ki je realno ločen od afektivnega sveta individua in od njega neodvisen – in samo tak razum zasluži, da ga izločimo iz naravne verige vzrokov in učinkov, ki vzgibljejo naše afekcijske predispozicije –, potem more – in ker more tudi mora – preseči zaprtost individualnega sveta afekcij. Ker je razum drugo strasti, ki so individualne, medtem ko sam zaseda mesto neosebne in nepristranske občosti, more in mora opazovati strasti, ki jih pomaga potešiti, kot strasti drugega. Moralna zloba, katere obstoj Diderot postavlja v odvisnost od obstoja nečesa avtonomnega v človeku, ni v sprejetju egoizma za življenjsko vodilo, pač pa v nepripravljenosti, da bi njegovo občevaljavnost mislili in iz tega razmisleka naredili potrebne sklepe, ki zadevajo naš varnostni položaj. Če neki empirični jaz ni pripravljen priznati vzajemnosti pravic, ki si jih jemlje v odnosu do drugega, sta samo dve možnosti: v tem primeru gre bodisi za brezumnega bodisi nemoralnega človeka, vsaka od teh možnosti pa pomeni zdrs človeka v carstvo živali. Zato je Diderot moralno zavezan nasilnemu mislecu odgovoriti, preden ga zaduši. Kar ni povsem jasno, je, zakaj ga mora zadušiti. Sogovornik se ni odpovedal iskanju moralne resnice, celo predlagal je svojo rešitev moralnega anarhizma, ki je razumsko dosledna v tem pomenu, da je občina in da temelji na enakosti in vzajemnosti odnosov med ljudmi, ki sta tudi po Diderotovem mnenju nujna rekvizita pravične ureditve. Ali Diderot sploh ima dober, t.j. teoretsko utemeljen razlog za zadušitev svojega sogovornika? Z njim ravna, kot trdi, da bi morali ravnati s podivjano živaljo, torej s človekom, ki je s tem, ko se je odpovedal iskanju moralne resnice, zapustil svojo človeško naravo. Upravičeno? V odgovor na to vprašanje naj pripomnim dvoje: v tem trenutku Diderot še ni ponudil občje volje kot izvira moralne resnice, ki bi je sogovornik ne bil sprejel in bil zato moralno kriv; na drugi strani se Diderot odpoveduje možnosti, da bi izhodišče dogovorne morale egoističnih, heteronomno določenih posamezni-

kov, ki ga je predstavil s pomočjo dialoškega drugega, razvil v odnosu do obče volje.

Koncepcija razuma, ki jo zagovarja nasilni mislec, je zelo blizu Hobbesovi. Pri obeh gre za sposobnost formalnega sklepanja in preračunavanja vhodnih spremenljivk, ki – in to je odločilno – niso razumsko proizvedene. Toda ta pojem razuma ni Diderotova poslednja beseda v tem besedilu. V sklepnem delu članka se Diderot vseeno odloči za močnejše pojmovanje razuma, za razum kot zmogljivost duha z ontološkimi pretenzijami, ki sprejme razmerje med animaličnim in človeškim, strastjo in razumom ter vzpostavi avtonomno prvenstvo slednjega. Ta premik se nakazuje že v zahtevi po odkrivanju pravičnosti, ki je izrečena kot kategorična moralna zahteva, ne kot preživetvena strategija. V isto smer gre tudi njegova zavrnitev možnosti pogodbenega nastanka družbenih norm. Ko gre za vprašanja praktične filozofije, je razum za Hobbesa sredstvo uresničevanja ciljev, ki jih določa afektivnost. Diderotov članek se, nasprotno, konča z ugotovitvijo, da je razum nekaj več od tega, in v skladu s tem, da je neka pravičnost, ki je onkraj dogovora. Čeprav Hobbes trdi, da je med logičnim protislovjem in krivičnim ravnanjem analogija, ta trditev ne implicira poskusa pridobivanja norme pravičnosti iz spoznave narave. Pravičnosti, ki je za Hobbesa dosledno le spoštovanje dogovorjenega, v naravi ni.<sup>19</sup>

Diderot, ki svoj članek o naravnem pravu začenja s spodbijanjem tradicionalno dojetega naravnega prava in nato prepusti besedo Hobbesovemu človeku, se na koncu članka odvrne od radikalnosti kritike, ki jo je sprožil. Vprašanja možnosti konstituiranja družbenih pravil izhajajoč iz podmene občega egoizma človeka, ki ga Hobbes rešuje s teoretsko konstrukcijo izvorne družbene pogodbe, si dejansko ne zastavi. Del sestavka, v katerem so nakazani razlogi Diderotove zavrnitve te možnosti, je gotovo najbolj zagoneten. Gre namreč za niz esklativnih, po vsem videzu med seboj nepovezanih ugovorov na teze sogovornika, ki nadomeščajo Hobbesovo rigorozno izpeljavo. Njihovo nizanje pa tudi nekaj pove. Hobbesove okvire zastavitve problema Diderot dokončno zapusti, ko posamezniku odvzame pravico, da bi odločal o naravi pravičnosti, in jo prenese pred "človeški rod", ki ima edini pravico, da razsodi o tem vprašanju. Ta pravica pripada človeškemu rodu, "ker je dobro vseh edina strast, ki jo ima. Individualne volje so sumljive, lahko so dobre ali zlobne, toda obča volja je vedno dobra."<sup>20</sup>

Tu Diderot pade pod raven strogosti Hobbesove izpeljave. Kako namreč ustrezno pojasniti subjektivacijo človeškega rodu v nezmotljivo in potemtakem absolutno "volonté générale", osvobojeno vseh slabosti posameznikov? Od kod naenkrat človeški rod, ta kolektivni subjekt, ki ni predstavljen kot asociacija individualnih subjektov in je osvobojen njihove prirojene slabosti, da svojim interesom dajo prednost pred interesi drugega? Je sestavljen iz posameznikov patoloških strasti ali je proizvod Razuma, ki deluje mimo indivi-

<sup>19</sup> "Med tem, kar imenujemo krivica ali nepravilnost v dejanjih in občevarjih ljudi po svetu, in tem, kar imenujemo absurdno v argumentacijah in disputih raznih šol, je velika podobnost. Kajti tako kot pravijo, da je kdo prignan v absurd, če je na kakršen koli način prisiljen, da nasprotuje trditvi, pri kateri je poprej vztrajal, tako pravijo tudi, da je zagrešil nepravilnost, kdor je iz strasti naredil ali opustil, kar je bil poprej z zavezo obljubil, da ne bo storil ali da ne bo opustil. Tako je v vsaki kršitvi dogovorjenega pravzaprav protislovje, kajti tisti, ki se zaveže, hoče v prihodnosti kaj storiti ali ne storiti, in tisti, ki kaj stori, hoče to v tisti sedanjosti, ki je del prihodnosti, vsebovane v zavezi: in zagadatelj tisti, ki prelomi zavezo, nekaj hoče in hkrati istega noče narediti, kar je posem očitno protislovje. In tako je krivica absurdnost v občevarju, kot je absurdnost v disputih neke vrste nepravilnost." (T. Hobbes: *Elements of Law*, 1.16.2, ČKZ, št. 148-149, str. 66.)

<sup>20</sup> D. Diderot, op. cit., str. 27.

<sup>21</sup> Ibid., str. 28.

dualnih patologij? Očitno je, da se Diderot nagiba k drugi možnosti. Nedorečenosti, vrzeli v izpeljavi in nemara tudi navzkrižja besedila se na tem mestu nevarno zgotijo. V celoti gledano Diderotove rešitve nihajo med dvema poloma, ki sta razvidna iz njegove opredelitve obče volje. Po eni strani jo razume kot miselno občo voljo s sedežem v s strastmi neomadeževani avtonomiji človekovega razuma, kot *actus purus* teoretičnega uvida, "čisto dejanje razuma, ki v tišini strasti razmišlja o tem, kar človek lahko zahteva od sebi podobnega, in o tem, kar njemu podobni lahko zahteva od njega"<sup>21</sup>, po drugi strani za njen "hram" razglaša vsa pravno kodificirana in nekodificirana pravila delovanja ljudi.

Odgovora, ki ju daje Diderot, ko govori o sedežu obče volje, se razhajata v definiciji razuma, na katero se opirata. Razumu, ki spregovori v "tišini strasti", t.j. razumu, ki je povzdignjen nad heteronomijo partikularnega in s svojo novopridobljeno avtoriteto nepristranske instance postavlja neovrgljive norme in kodekse ravnanja, nasprotuje razumu, ki je navzoč v vsaki obliki druženja ljudi in nemara tudi živali. Razum oz. obča volja sta razcepljena, hkrati zasedata mesto sodnika in mesto stranke v sporu, kar je argument, s katerim je Diderot poprej utišal svojega sogovornika. Problematičnost prvega odgovora je v tem, da je Diderot pred tem podvomil o možnosti "čistega dejanja netelesne substance", da tega dvoma ni argumentirano razpršil in da je v skladu s tem prevzel Hobbesovo tezo o instrumentalnosti razuma. Problematičnost drugega odgovora pa je v tem, da je navzočnost razuma v zgodovini, nepristransko občega v posebnem, prvine, ki bi jo morda s preučevanjem utegnili identificirati in v prihodnosti okrepiti, le nedokazana podmena, ki ji z enako ali večjo plavzibilnostjo lahko postavimo nasproti podmeno o razumu heteronomni določenosti zgodovinskih oblik družabnosti. Med "tišino strasti" in oblikami socialnega življenja je napetost, ki ostaja nerazrešena. Ko hoče "tišini strasti" podeliti zgodovinsko realnost, jo Diderot navsezadnje zvede na človeško sposobnost dogovarjanja. Če je obča volja vsak učinkovit dogovor skupine ljudi o tem, kaj je pravično, in resnični sovražnik človeštva ni ta, ki kuje zarote proti njemu, marveč samo oni, ki posluša le svoja hotenja in se z drugimi ni pripravljen dogovoriti, je določitev obsega naravnih pravic dogovorna, resnica naravnega prava konvencija, sposobnost dogovarjanja pa tista lastnost, ki razlikuje človeka od živali. Jusnaturalizem se z občo voljo prevesi v kontraktualizem, njegovo tradicionalno nasprotje. Ta prehod ni hobbessovski sporazum egoističnih individuov, ki se pogajajo in pogodijo v imenu zaščite svojih interesov, ne da bi s tem dejanjem opustili ali spremenili svojo naravo. S tem ko Diderot prekine dialog z radikalnim mislecem, zavrne tudi možnost konstrukcije pravičnosti, ki bi temeljila na univerzalnem egoizmu. Toda zavračanje dialoga z razsvetljenim egoistom, ki priznava načela (instrumentalnega) razuma, ga nujno vodi v nemogočo zahtevo po



moralnem subjektu prava, ki ne bo omadeževan s svojo pristranostjo. Zavezanost razumskemu spoznavanju pravičnosti, o kateri govori, ni le zavezanost k dogovarjanju o za vse sprejemljivi meri odrekanja svojim pravicam v imenu lastnih koristi, temveč odpoved prvenstvu partikularnega pred občim.

Te težave, v katere zapade Diderot, so opazili že njegovi sodobniki. Če pustimo razpravo o že omenjeni Rousseaujevi kritiki članka v *Ženevskem rokopisu* za kakšno drugo priložnost, lahko navedemo vprašanje, ki se je v povzetku Diderotovega članka l. 1760 znašlo v spisu *La religion vengée*: "Kako lahko iz te množice posameznih volj, ki so vse sumljive, nastane obča volja, ki naj bi nas privedla do modrosti in resnice?"<sup>22</sup> Na to vprašanje Diderot nima zadovoljivega odgovora in ga tudi kasneje ne bo izdelal. Avtor, ki je v članku *Animal* preučevalcem narave očital, da prehitro razvrščajo živa bitja v vrste, čeprav imajo pred seboj samo posamezna bitja, je zdaj tudi sam naredil nekaj podobnega in govoril o človeštvu kot realnem kolektivnem individuu, ne da bi pokazal, kako je nastal.

<sup>22</sup> Navedeno po J. Proust, op. cit., str. 392.