ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 14, številka 1-2, junij 2010 · ISSN 1408-2969

POJEM ŽIVLJENJA, INTRINZIČNA VREDNOST IN TEMELJNA DOBRA

Pia Valenzuela

O »novi teoriji naravnega zakona«

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Pia Valenzuela, »O »novi teoriji naravnega zakona««, *Analiza: časopis za kritično misel* 14, št. 1-2 (2010): 113–141.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Pia Valenzuela
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

O »NOVI TEORIJI NARAVNEGA ZAKONA«

Članek poda Akvinskega pojmovanje naravnega zakona kot osnovo za sodobni razvoj tako imenovane »nove teorije naravnega zakona«. Ta dejansko označuje nov pristop k naravnemu zakonu Akvinskega, ki je manj znan zaradi raznih različic in pojmovanj istega etičnega koncepta predvsem v sodobnosti. Akvinskega naravni zakon je bogat koncept z dolgo tradicijo v etiki in predstavlja dobro podlago tako za normativnost kot tudi za razpravo o praktični racionalnosti. Članek poda tudi nekatere sodobne perspektive »nove teorije naravnega zakona«. Večino avtorjev obravnava temeljna dobra kot ključni koncept novega stališča teorije naravnega zakona. Članek sklenemo s premišljevanjem dosegov in mej pristopa k naravnemu zakonu z vidika teorije temeljnih dober ter z razmišljanjem o naravnem zakonu in moralni teoriji na splošno.

Ključne besede: etika, naravni zakon, Akvinski, temeljna dobra, moralna teorija.

Že dvajset let smo v etiki priče revalorizaciji teorije naravnega zakona. Tako imenovana *New Natural Law Theory* (NLT) je nastala predvsem v anglosaških in nedavno tudi v španskih akademskih okoljih.[1] Novo zanimanje za ta koncept nas vodi k vprašanju o njegovem pomenu in njegovi veljavnosti. Zato je namen

[1] Razpoložljive literature je obilo. Med drugim: Grisez, Germain (1965). »The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, Q.94, a.2«, *Natural Law Forum* 10; Finnis, John (1980). *Natural law and natural rights.* New York: Oxford University Press; Finnis, John (1983). *Fundamentals of Ethics.* Washington: Georgetown University Press; Abba, Giuseppe (1983). *Lex et virtus. Studi sulla evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino.* Roma: Maritain, J. (1985). *Nove lezioni sulla legge naturale.* Milano: Jaca Book; Alvira, T. (1985). *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio.* Pamplona: Eunsa; Flippen, D. (1986). »Natural Law and Natural Inclinations«, *The New Scholasticism,* vol. LX, str. 284-316; Hittinger, Russell (1987). *A Critique of the New Natural Law Theory.* Indiana: Notre Dame; Spaemann, R. (1989). »Über den Begriff der Menschenwürde«. V Spaemann, R., *Das Natürliche und das Vernünftige, Aufsätze zur Anthropologie, Philosophische Essays,* str. 77-106. Piper: München; MacIntyre, A. (1990). *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues.* Milwaukee: Marquette University Press; Furton, E. J. (1994). »Restoring the Hierarchy of Values to Thomistic Natural Law«, *The American Journal of Jurisprudence,* 39, str. 373-397; Garcia Huidobro, V. (1995). »Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino«, *Sapientia,* vol. L, št. 197-198, str. 243-262; Polo, L. (1995). *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos.* Madrid: Aedos; Haakonssen, K. (1996). *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press; Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory.* New York: Oxford University Press; Chappell, T. (1998). *Understanding Human Goods.* Edinburgh: Edinburgh University Press; González, A. M. (1998, 2006: 2. izd.). *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino.* Pamplona: EUNSA; Rhonheimer, Martin (2000). *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy.* New York: Fordham University Press.

tega članka predstaviti to teorijo, kakršna je v sedanjosti, razmišljati o njeni privlačnosti in njenih omejitvah za razumevanje človekove etične dimenzije v sodobni družbi. Najprej bo potrebno postaviti teorijo v njen zgodovinski razvoj, konkretno v misel Akvinskega.

1. Kaj je naravni zakon?

Ni lahko hitro odgovoriti na to vprašanje. Prvič, ker pojem naravnega zakona pripada dolgi tradiciji v etičnem razmišljanju: od stoikov pa do 18. stoletja je obstajalo nekaj različic naravnega zakona. Drugič – kot posledica prej omenjenega —, pod terminom »naravni zakon« lahko pojmujemo različne etične teorije, celo delno medsebojno nasprotujoče, čeprav se vse strinjajo v tem, da je etika racionalna dejavnost. Vendarle ni dovolj opredeliti naravni zakon glede na racionalni značaj etike, ker so se na primer v sodobnosti pojavila različna pojmovanja naravnega zakona, ki so si bila med seboj diametralno nasprotujoča. Da bi izvedeli več o razvojih teh teorij v sodobnosti, priporočam uvod v članek A. M. González (González, 2008: 11-13).

Obstajajo razne različice in pojmovanja istega etičnega koncepta. Zato je zmotno govoriti o teoriji naravnega zakona na splošno. Zaradi zapletenega razvoja tega pojma je malo znana različica naravnega zakona, ki jo je razvil Akvinski na temelju predhodne tradicije, kot smo že rekli. Poleg tega nekateri sodobni avtorji menijo, da je naravni zakon koristen samo kot predlog normativnega okvirja za mirno družbeno sobivanje in ekonomijo, kot opozarja A. M. Gonzalez. Toda to bi pomenilo omejiti možnosti vsebinsko tako bogatega pojma, kakršen je predlog Akvinskega.

Prav ta pojem naravnega zakona, ki doživlja nov razcvet – *New Natural Law Theory* – je tisti, ki sovpada s tomističnim konceptom. Po mnenju A. M. González je Akvinski ključni avtor za to pojmovanje, ne samo zaradi (sis)tematičnih – kar nas trenutno zanima —, temveč tudi zgodovinskih razlogov, ker se nahaja

cal Reason: A Thomist View oj Moral Autonomy. New York: Fordham University Press; Gómez-Lx>bo, A. (2001). *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics.* Washington: Georgetown University Press; Oderberg, D. (2004). »The Structure and Content of the Good«. V Oderberg, David S. and Chappell, Timothy (ur.). *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law,* str. 127-165. London: Palgrave Macmillan; Gonzilez, A. M. (2006). *Claves de ley natural.* Madrid: Rialp; González, A. M. (2008). *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept.* Hampshire: Ashgate; Alejandro Garcia, Mario Šilar in Josč M. Torralba (ur.) (2008). *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches.* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Nekateri kongresi in seminarji o naravnem pravu in sorodnih temah v zadnjih letih so: “De la razón a la verdad práctica” (2003), Universidad Pontificia de Salamanca; “The legacy of Thomas Aquinas‘s teachings in connection with the

ethical and moral issues of our time" (2004), SITA (Sociedad internacional Tomás de Aquino), Hungary; "Ley natural y multiculturalismo" (2005), Universidad de Valencia; Conferencia "La Ley en Santo Toms, especialmente su doctrina de la ley natural" (2005), SITA (Sociedad internacional Tomás de Aquino), Uruguay; XLIV Reuniones Filosčficas sobre la "Ley natural" (2006), Universidad de Navarra; 11 th Congress of FEAMC "Natural law and statutory law in contemporary European medicine" (2008), Collegium Biomedicum, Gdansk Medical Academy, Poland.

na križišču med klasično-aristotelskim etičnim pogledom in začetkom modernega veka, kjer je koncept naravnega zakona doživel precej sprememb.

2. K definiciji koncepta naravnega zakona pri Tomažu Akvinskem

Nakazali smo, da ima koncept naravnega zakona pri Akvinskem širši doseg, kot je le etično-politični. Kot bomo videli, ima njegov pojem, poleg antropološkega, jasen metafizični pomen: »ima vse značilnosti 'mejnega koncepta', v katerem obstajajo tako zunanja kakor notranja načela človekovega delovanja ter najbolj značilno človeške napetosti, ki so zato relevantne za filozofijo: napetost med metafiziko in etiko, med permanentnim in spremenljivim, med biti in morati« (González, 2006: 19). Pomen citata se bo morda boljše razumel ob koncu članka.

Akvinskega koncept naravnega prava je povezan s pojmovanjem praktične racionalnosti, ki vsebuje tudi pojme kot so: narava, smoter, dobro, vrlina in praktično načelo; pojmi, ki se bodo še pojavljali v tem poglavju.

Ob prvem približku termin »zakon« označuje nek red ali ureditev, racionalni in normativni očrt. Ponavadi mislimo na zakone, ki urejajo družbeni red. Toda dodaja se »naravni«, kar zahteva bolj natančno razlago.

Prima facie, kot »naravno« se tu razume tisto, kar je nasprotno konvencionalnemu, je nekaj danega, ni sad človeških sporazumov, temveč je predhodno tem sporazumom. To nas ne sme zapeljati k mešanju pojmov »naravni zakon« in »zakon(i) narave,« katere preučujeta biologija ali fizika (kot preveritev konstante v razvoju fizičnih ali bioloških procesov). Slednji so opisi neke stalnosti, vendar iz fizičnih in kemijskih zakonov ali iz zakonov, ki temeljijo na vedenju živali, ne morejo izvirati normativni sklepi za človekovo delovanje (Gomez- Lobo, 2001: 126). Prav tako se naravnega zakona ne sme razumeti v stoičnem niti naturalističnem smislu Pufendorfa, Hobbesa, Locka, in drugih (kot skoraj nagonskega zakona, ki naj bi vodil človeka v domnevnem preddružbenem stanju) niti ne v smislu Grociusovega iusnaturalizma (zakon človeka, obravnavanega kot nekaj zaprtega samega vase, ki hipotetično odmisli Boga).

Za preučevanje pojma naravnega zakona pri Akvinskem je ključno besedilo *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a.2. Preden začnemo z analizo tega odlomka in odgovorimo, kaj je ta naravnost naravnega zakona, je smiselno, da se vrnemo k sami ideji zakona, kakršna se nahaja v *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1:

»Zakon je določeno pravilo in merilo dejanj, glede na katerega se nekoga vodi k delovanju ali k odmiku od delovanja ... Usmerjevalec človeških dejanj je razum, ki je njihovo prvo načelo ..., saj je razumu lastno, da usmerja k smotru, ki je izvor tistega, kar se bo izvedlo ... Od tu izhaja, da je zakon nekaj, kar pripada razumu«.

Na podlagi tega pojma je zakon v splošnem smislu vedno zunanje načelo človeških dejanj. Zato je naravni zakon, na kratko opredeljen kot dejanje razuma, ki sebi lastno, notranje, prepozna načela dobrega delovanja in hkrati razločuje dobro in zlo, zakon samo v širšem smislu, ker ni uveden od zunaj. V nasprotju s civilnim pravom je naravni zakon notranje načelo, še bolj, človeku je tako notranje lastno kakor njegov razum. Toda kako nam razumsko dejanje omogoča razločevanje med dobrim in zlim? Akvinski bi odgovoril, da je to možno, ker v razumskem bitju obstaja naravno nagnjenje k primernemu dejanju in smotru, nagnjenje, ki je spoznavno, določeno od razuma in je temeljno za lastno izbiro in samoodločitev. To predpostavlja, da ta odločitev ni samo pasivna, temveč v veliki meri aktivna, in to zaradi tega, kot opozarja Akvinski, ker je človek kot razumsko bitje aktivno udeležen v večnem zakonu (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 91 a. 2 co). Potemtakem aktivna moč razuma naredi človeka zmožnega predpisati ali določati norme, torej, biti avtonomen.

Akvinski ni mislil na absolutno, temveč relativno avtonomijo, ker človek lahko razločuje dobro od zlega zgolj zato, ker njegov razum na 'naraven način' pozna zanj primerne cilje, glede na katere lahko usmerja svoje konkretno vedenje. Ti cilji niso formalne strukture, ampak imajo vsebino – vsebujejo to, kar je dobro za človeka *(bonum hominis)*, torej določena dobra, ki so v skladu s človekovim bitjem. Na ta način si človek s praktično rabo razuma (ali praktičnim razumom) prizadeva v svojem delovanju upoštevati vsakega od teh dober (González, 1998: 115).

Ne bom se zadržala pri avtonomiji, temveč bom obravnavala »naraven način,« na kakršnega razum pozna smotre ali dobra, ker ravno v tem najdemo ključ za razumevanje poimenovanja »naravni« zakon.

Naše izhodišče je tomistično in aristotelsko pojmovanje o tem, da vsako znanje, teoretično ali praktično, izhaja iz nečesa naravnega, torej iz nečesa, kar razum ni dal samemu sebi[2]. Na ta način cilji, ki jih človekov razum »naravno« pozna, napotijo k načelom, ki niso prirojena, čeprav jih lahko spoznamo brez velikega truda takoj, ko pridemo v stik s tem na teoretičnem področju (na primer, ko dojamemo načelo »celota je večja kot del«) ali ko ugotavljamo, da je dobro delati na določen način, kakor se dogaja na praktičnem področju – v človekovem delovanju (na primer, ko dojamemo, da je dobro dati vsakomur, kar je njegovo) (González, 2006: 52). Konkretno, na praktičnem področju so dobra že razumno oblikovana v obliki načel, ki predpisujejo spoštovanje omenjenih dober (v navedenem primeru: dobro pravičnosti).

[2] »Katero koli dejanje razuma ali volje se pojavi v nas preko nečesa, kar nam je naravno ... ker sleherna razsodnost izhaja iz naravno znanih načel in vsaka želja (težnja) glede na sredstva izhaja iz naravne želje po zadnjem smotru. Iz istega razloga je tudi nujno potrebno, da je prvo urejanje naših dejanj delo naravnega zakona.« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 91 a. 2).

Naravni zakon naj bi torej označeval ta univerzalna načela, ki usmerjajo in vodijo način ohranjanja dober, ki sestavljajo *bonum hominis* (človekovo dobro) (González, 1998: 115). Dejansko je naravnost teh načel tesno povezana z njihovo univerzalnostjo: načela so skupna vsem ljudem, tako kakor je tudi vsem skupna zmožnost spoznanja. To so načela *per se nota* (razvidna sama po sebi), tako kakor spekulativna načela (na primer, načelo neprotislovnosti ali tisto, ki smo ga omenili prej), to je, da z razumevanjem terminov in vsaj malo izkušenj prepoznamo njihovo resnico. »Načela naravnega zakona se povezujejo s praktičnim umom, podobno kakor se prva načela dokazovanja povezujejo s spekulativnim umom: oboje so načela, razvidna sama po sebi.« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 91 a. 2 co.). Akvinski pravi, da so na enak način prva praktična načela *per se nota* (očitna), kar pomeni, da so skupna vsem, znana vsem ljudem. Vendarle prizna tudi, da nekatera praktična načela niso tako očitna za vse. Razlog za to je, da so slednja sklepi iz bolj splošnih načel, torej prizna določeno stopnjevanje med bolj splošnimi ali univerzalnimi načeli in drugimi bolj specifičnimi, katerih spoznanje zahteva več izkušenj in študija.

Kljub temu se sprašuje, zakaj se nekateri ljudje ne ravnajo po najbolj univerzalnih praktičnih načelih (na primer Ne ubijaj! – ali v pozitivni obliki – Spoštuj življenje!). Odgovori, da zaradi moralne razpoložljivosti (pomanjkanje dobrih navad ali vrlin ter posedovanje slabih navad ali razvad), ki ovirajo pravilno razmišljanje, tako kot se zgodi, ko se nekdo zmoti pri izpeljavi pravih sklepov v spekulativnem redu, ker nima potrebnega védenja. Z besedami Akvinskega: »Naravnemu zakonu najprej pripadajo določena najsplošnejša načela, ki jih vsi spoznajo, potem pa drugotna in manj splošna načela, ki so kot zelo bližnji sklepi iz teh načel. Torej, kar se tiče najbolj splošnih načel, naravnega zakona ni možno na kakršen koli način izbrisati iz človeških src ... Toda, kar se tiče drugotnih načel, je možno izbrisati naravni zakon iz človeškega srca ali zaradi napačnih prepričanj, prav tako kakor prihaja do napak v potrebnih sklepih spekulativnega reda (napačni sklepi v silogizmu), ali zaradi izprijenih navad" (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 94 a. 6 co).

Med najbolj splošnimi načeli je prvo praktično načelo, najbolj univerzalno, naslednje: »Treba je delati dobro in se izogibati zlu«. Utemelji se na pojmu dobra, ki je prvi pojem, ki ga um razume v svoji praktični rabi, ko dojame nekaj kot dobro in kot tisto, kar bi bilo treba uresničiti, tako kot je pojem biti prvi pojem, ki ga doume razum v svoji spekulativni rabi. Dobro kot smoter dejanja, v kolikor je zaželen, nas spodbuja, motivira k delovanju, zato ker nas na nek način izpopolni ali je v skladu z našim načinom biti.

Akvinski trdi, da na se na temelju načela »Treba je delati dobro in se izogibati zlu« tvorijo ostala načela naravnega zakona, ki jih imenuje »sklepi ali drugotna načela«: »Na ta način vse, kar je treba delati ali čemur se je treba izogibati, kar praktični um naravno pojmuje kot človekova dobra, spada k naravnim zakonom.[3] Toda ker se dobro razume kot smotrni vzrok, zlo pa kot nasprotno, so vse reči, h katerim ima človek naravno nagnjenje, razumljene kot dobre, torej kot dejanja, katera je dobro nadaljevati, temu nasprotna dejanja pa se razume kot

[3] Zakon narave tu pomeni naravni zakon.

slaba, katerim se je treba izogibati. Tako torej načela naravnega zakona ustrezajo naravnim nagnjenjem." (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 94 a. 2 co).

Obravnavano besedilo je ključno za razumevanje tega, da prvo praktično načelo ne govori o nekem abstraktnem, formalnem dobru, temveč se nanaša na konkretno dobro, začeto v naravnih nagnjenjih. Dejansko obstaja določena vzporednost med naravnimi nagnjenji ali težnjami in praktičnimi načeli, in to je logično, saj je, »da bi vedeli, kaj je dobro za človeka, kaj je edino, k čemur je vredno razumsko težiti kot k dobremu«, potrebno vedeti, »kaj je tisto, k čemer človek dejansko po naravi stremi kot k dobremu, kadar je njegovo stremljenje razumsko« (Rhonheimer, 2000: 277).

Kakor pravi Akvinski, obstajajo tri skupine naravnih nagnjenj: »Najprej obstaja v človeku nagnjenje k dobru v skladu z naravo, ki je skupno vsemu bivajočemu in zaradi katerega vsako bitje teži k lastni samoohranitvi. In glede na to sodi k naravnemu zakonu to nagnjenje, po katerem se ohranja človeško življenje in se izogne nasprotnemu. Na drugem mestu obstaja v človeku nagnjenje k nečemu bolj specifičnemu, kar je v skladu z naravo, ki jo ima skupno z ostalimi živalmi. In glede na to spada k naravnemu zakonu tisto, kar narava uči vse živali, kot na primer spolni odnos, vzgoja otrok in podobno. Na tretjem mestu obstaja v človeku nagnjenje k dobru v skladu z naravo razuma, ki je njemu lastna narava, tako da človek ima naravno nagnjenje po spoznanju resnice o Bogu in življenju v družbi. In glede na to spada k naravnemu zakonu to, kar se pričakuje od tega nagnjenja, kakor na primer to, da se izogiba nevednosti, da ne žali tistih, s katerimi se mora pogovarjati in podobno.« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q.95 a.l co). Če povzamemo, po Akvinskem obstaja neko naravno nagnjenje k samoohranitvi, drugo je spolno nagnjenje in tretje je naravno nagnjenje k spoznavanju in življenju z drugimi (naravna družabnost človeka). Iz vsake skupine nagnjenj izhajajo druge – ali bolje rečeno, konkretne – težnje.

Vendar ni dovolj določiti, katere so naravne težnje človeškega bitja, da bi odkrili, kaj je dobro za človeka, torej, kaj je njegovo praktično dobro, temveč je potrebno, da s praktično rabo našega uma, na naraven način, dojamemo smoter teh teženj kot neko dobro. Kot razloži A. M. González, je naravno dojemanje primernosti določenih dober za našo naravo sposobnost, prirojena razumu samemu na podlagi neke določene zaznavne izkušnje.[4]

Povedano drugače: »Naravna nagnjenja so 'dobro za človeka' toliko, kolikor jih doumemo in uravnavamo z našim umom« (Rhonheimer, 2000: 285). Le v tej perspektivi lahko smotre naravnih nagnjenj prepoznamo kot dobra in na ta način kot »namernosti okvir, na katerega se nanašajo človekova dejanja, ter objektivno vsebino vseh človekovih dejanj, torej moralno dobro«.[5]

[4] »Lahko bi se zgodilo, da bi bilo morda zaznavno védenje o primernosti določenih dober, na primer življenja za samomorilca, napačno. Toda prav tukaj mora vstopiti v igro razum s svojim univerzalnim vedenjem o tem, kaj je primerno« (González, 1998: 140).

[5] O. Höffe, »Philosophische Handlungstheorie als Ethik«. V H. Poser (ur.), *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Freiburg / München, 1982, str. 233, citirano v Rhonheimer, 2000: 285.

Na primer, smoter težnje po samoohranitvi je (lastno) življenje. Življenje ni zgolj naravno, fizično dobro, temveč je dobro, polno moralnega smisla, v kolikor ga interpretiramo preko našega uma. Tako so vsa dejanja, ki ohranijo in podpirajo človekovo življenje, na splošno dobra, saj pojmujemo človeško življenje kot dobro samo po sebi (González, 2006: 79).

Da bi dobro razumeli Akvinskega, mora biti jasno, da je dobro nekaj več kot nekaj zgolj naravnega – v nasprotju z naturalistično kritiko naravnega zakona, ki bi bila pravilna samo, če bi se priznalo, da je nekaj dobro zaradi tega, ker je naravno. Kot pojasnjuje Rhonheimer, »naravno nagnjenje, ki ga z razumom dojamemo kot 'dobro' nagnjenje, je več kot zgolj naravnost tega nagnjenja; je že *oblikovano* z razumom in – ker je torej izvor tega oblikovanja razum, tudi sam človekova 'narava'— tako razkrije svojo resnično naravnost kot to, kar je 'skladno z naravo' človeškega bitja« (Rhonheimer, 2000: 288).

Treba je tudi pojasniti, da praktični um, na katerega se nanaša Akvinski, ni kantovski formalni um (kot če bi bila nagnjenja le materija in um le oblika), temveč um, ki vključuje vsebino: dobro, začeto v naravnih težnjah, kot smo že omenili (González, 2006: 76). To je um, ki je praktičen glede na nagnjenja, katera so zaradi tega na naraven način njegov predmet. Z drugimi besedami, gre za vrsto racionalnosti (ki temelji na nečem naravnem, če razumemo naravo kot to, kar »je določeno le eni stvari«),[6] ki v svojem »lastnem dejanju dojema načela in preko katerih se s spontanostjo ali z naravno neposrednostjo spozna vse tisto, kar je začetek in temelj za katerokoli nadaljnje praktično znanje« (Rhonheimer, 2000: 276).

Zdaj, ko smo pojasnili nekatere pojme, se vrnimo na vzporednico med naravnimi nagnjenji in praktičnimi načeli, ki smo jo prej omenili. Praktična načela oziroma načela delovanja se tvorijo kot takšna, ko um dojame naravna nagnjenja kot dobra. To ne pomeni, da se načela identificirajo z naravno tendenco, vendar – kolikor so načela praktičnega uma – urejajo omenjene težnje; skratka, so »ureditve uma glede na naravna nagnjenja« (Rhonheimer, 2000: 289).

Če podamo nekatere primere, so praktična načela: ne ubijati, ali v pozitivni obliki, ohranjati življenje, skrbeti za zdravje; dati vsakomur, kar je njegovega; ne lagati itn. V teh preprostih izrekih, naj bodo v pozitivni ali negativi obliki, lahko ugotavljamo razmerje z naravnimi nagnjenji in s smotrom vrlin. Kot opozarja A. M. González, »kolikor se naravno pravo opira na razumsko nagnjenje, je v povezavi z védenjem, skladnim z vrlino« (González, 2006: 64). Takšno je razmišljanje Akvinskega, ko trdi, da »vsa dejanja vrlin spadajo pod naravni zakon, ker vsekakor um sam po naravi spodbuja k delovanju v skladu z vrlino«.[7] Videti je kot tavtologija, vendar ni, če smo pozorni na pojmovanje

[6] Tukaj se nahaja klasično razlikovanje med *natura ad unum* in *ratio ad opposita* (Aristotel, Metafizika, IX, 5, 1048 a9): narava – kar je instinktivno -, je določeno glede na nek smoter; tisto, kar je racionalno, je nedoločeno, odprto za veliko različnih možnosti. Ker človeška narava vključuje tako biološkoinstinktivno kakor razumsko komponento, človek uživa »relativno nedoločenost«, ki pelje k iskanju dobrega, začetega v človekovih težnjah, preko njegovih izbir (González, 2006: 70).

[7] Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q. 94 a. 3

vrline pri Akvinskem – stalne pripravljenosti značaja za dobro delovanje – kot izraz naravnega nagnjenja vsakega človeka k temu, da deluje v skladu z razumom. Zato dejanja vrline (krepostna dejanja), kolikor pomenijo razumsko delovanje, pripadajo naravnem zakonu, kajti um po naravi določa krepostno delovanje. Kljub temu Akvinski pojasnjuje, da če pomislimo na krepostna dejanja sama po sebi, torej skladna s smotrom delovanja, obstajajo krepostna dejanja, ki ne spadajo pod naravni zakon, ker se z naravnim nagnjenjem ne povezujejo neposredno. Na primer, biti točen. Točnost je vrlina, ki jo razumemo kot takšno samo po razmisleku, ko ugotovimo, da je skladna z dobrim življenja v družbi. (González, 2006: 66).

Če povzamemo, so nekatere ideje o pojmovanju naravnega zakona pri Akvinskem, kakor smo ga razvili do sedaj, naslednje:

– naravni zakon je naravna usmeritev praktičnega uma k dobremu, ki se konkretizira v redu, katerega razum »po naravi« postavi v človeške težnje delujočega subjekta;
– omenjena usmeritev k dobremu je neodvisna od zapisanih božjih in človeških zakonov kot takih;
– je zakon le glede urejanja razuma;
– naravni zakon ni »naraven« v smislu »zakona narave« ali »naravne zakonitosti«, temveč v tem smislu, da mu je lastnost zakona dana »po naravi« (ne po volji, temveč po naravnem nagnjenju razuma);
– naravni zakon napoti k pojmu praktičnega uma, človekovega dejanja, antropologije uma, volje, čustvenih teženj in moralne vrline pri Akvinskem;
– prvo načelo naravnega zakona je »treba je delati dobro in se izogibati zlu«; ostala načela se konkretizirajo v skladu z redom naravnih nagnjenj kot praktična načela, ki predpisujejo dobro kot smoter vrline. Torej, kakor razloži Rhonheimer, naravni zakon določa načela praktičnega uma, »ki pomenijo kognitivno vodilo za težnje k smotru moralne vrline«;
– nazadnje, naravni zakon je pravo praktičnega uma, in sicer »urejanje človekovega praktičnega uma, ki določa primerne kriterije za vodenje človeških teženj in dejanj ter za razlikovanje med ’dobrim’ in ’zlom’ v njih, in zato je tudi skupek kognitivnih načel moralne vrline« (Rhonheimer 2000: 275).

Preden nadaljujemo z naslednjim poglavjem, bomo na kratko obravnavali dve temi, ki sta povezani z naravnim zakonom, tako kot ga razume Akvinski: univerzalnost in spremenljivost naravnega zakona ter njegovo povezanost s civilnimi zakoni.

Univerzalnost smo že omenili, ko smo se spraševali o spoznanju praktičnih načel: ali jih poznajo vsi ali samo nekateri. V zvezi s tem Akvinski razloži, da je »naravni zakon glede na prva univerzalna načela enak za vse, tako v vsebini kot v stopnji poznavanja. Tudi glede na nekatera specifična načela, ki so kot nekakšni sklepi, izpeljani iz univerzalnih načel, je prav tako enak pod obema

vidikoma v večini primerov; vendar pa se lahko pojavijo nekatere izjeme, ali glede na resničnost vsebine zaradi kakšnega posebnega zadržka ali glede na stopnjo vednosti, ker imajo nekateri zamegljen razum zaradi neke strasti ali slabe navade ali izkrivljenja naravnega nagnjenja. Tako pripoveduje Julij Cezar v *De bello gallico:* Germani niso pojmovali ropa kot nepravičnega, čeprav je eksplicitno nasproten naravnemu zakonu« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-Ilae q.94 a.4).

Tisto, kar je nespremenljivo, je univerzalni predpis za dobro delovanje. Potemtakem je udejanjiti dobro v praksi, predvsem pa določiti, kaj je dobro storiti tukaj in zdaj, nekaj kontingentnega, kar je odvisno od nekaterih dejavnikov. Tu se lahko zgodi napaka. Zato samo bolj splošna načela naravnega zakona, tista, ki so neposredno povezana z naravnimi nagnjenji, uživajo vedno univerzalno veljavnost, v nasprotnem primeru bo veljavnost bolj specifičnih načel odvisna od okoliščin. O znanem primeru, ki ga je citiral že Platon, Akvinski opozarja, da načelo »vrniti lastniku, kar smo si od njega izposodili« – drugotno načelo, kar pomeni, da zahteva neko razmišljanje -, lahko ni veljavno, če je izposojena stvar, na primer, orožje, ki ga lastnik želi uporabiti, da bi nekoga ubil. Da bi se dobro odločili v tem in v drugih primerih, bomo potrebovali razumnost (González, 2006: 86).

Glede naravnega zakona in pozitivnih zakonov Akvinski na nekem mestu pravi: »Človeški razum mora izhajati iz načel naravnega zakona kot splošnih in nedokazljivih načel, da bi uspel postaviti bolj konkretne dispozicije (nagnjenja). In te konkretne dispozicije, katere odkrije človeški razum, se imenujejo človeški zakoni« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-Ilae q.91 a.3). Na drugem mestu dodaja: »Neka norma se lahko izpelje iz naravnega zakona na dva načina: ali kot sklep iz njegovih načel ali kot določitev nečesa nedoločenega ali splošnega ... Po obeh poteh nastajajo pozitivni človeški zakoni. Toda tiste iz prvega postopka ne pripadajo človeškemu zakonu samo kot pozitivni zakoni, temveč delno obdržijo moč naravnega zakona, tiste iz drugega pa, nasprotno, nimajo druge moči kot tiste od naravnega zakona« (Aquinas, *Summa Theologiae* Ia-Ilae q.95 a.2).

Branje obeh besedil pojasni, da Akvinski ne poistoveti naravnega zakona in (pozitivnega) človeškega zakona niti ne trdi, da obstaja takojšnja povezava med obema. Dejansko se prepričamo, da obstajajo zakoni, ki nasprotujejo univerzalnim načelom naravnega zakona. Toda vrnimo se k besediloma. Akvinski pojasnjuje, da naravni zakon velikokrat konkretizira kakšno načelo naravnega zakona, na primer, »Daj vsakemu, kar je njegovega« temelji na pravici, ki zahteva distributivno pravičnost; toda veliko drugih enostavno določa način realizacije nečesa, kar je samo po sebi nedoločeno in ki bi se lahko realiziralo na drugačen način, na primer način kaznovanja prestopnika, kar sodi h kazenskemu zakoniku. Glede na citirano besedilo je torej obvezujoča moč nekega zakona v prvem primeru večja, ker izhaja neposredno iz nekega sklepa naravnega zakona.

Kakorkoli že, naravni zakon deluje kot urejajoče merilo ali kot norma, glede na katero se človeški zakoni interpretirajo kot pravični ali nepravični. Zaradi tega je obvezujoča moč zakona enega ali drugega (naravni zakon/človeški zakon)

drugačna. Pozitivni zakon (legalno pravo) jemlje svojo moč iz človeškega dogovora ali konvencije, ki je spremenljiva, v nasprotju s tem pa moč naravnega zakona (naravno pravo) izhaja iz razuma, »ki poskrbi za smotre-dobra, na katera kažejo naša nagnjenja« (González, 2006: 156). Podobno trdi Akvinski: »Če napisani zakon vsebuje nekaj proti naravnemu zakonu, je nepravičen, in nima moči, da bi obvezoval, saj je pozitiven zakon uporaben samo, kadar je po naravnem zakonu vseeno, če je nekaj narejeno na tak ali drugačen način ... Od tu izhaja, da se takšna pisanja ne imenujejo zakoni, temveč kvečjemu sprevračanje zakona in se posledično ne bi smelo soditi po njih« (Aquinas, *Summa Theologiae* IIa-IIae q.6O a.5 ad 1). Nanaša se na tiste pozitivne zakone, ki so krivični ali hudobni, ki izgubijo svojo obvezujočo moč zaradi dejstva, da nasprotujejo določenemu vidiku naravnega zakona, zato ne bi bilo pravilno, da bi se ravnali po njih. Toda, kakor opozarja Akvinski, prav tako ne bi bilo pravično ravnati se po nekem sicer pravičnem zakonu, ki pa kljub temu v nekem konkretnem primeru ni pravičen. V takih okoliščinah zahteva pravičnost (nepristranskost) ali epikejo[8] – vrlina izhaja iz vrline pravičnosti, ki se uporablja za presojanje pozitivnih zakonov; je kot bolj fin, odličen pomen pravičnosti zakona, ki rabi za popravljanje sicer pravičnega, vendar za nek konkreten primer pomanjkljivega zakona (González, 2006: 156).

3. Nekateri aktualni razvoji teorije naravnega zakona (New Natural Law Theory)

Na koncu prejšnjega poglavja sem omenila naravno pravo kot sinonim za naravni zakon. Kljub temu je potrebno pojasniti, da je to tako z moderne perspektive, ne pa za klasične avtorje, ki razlikujejo naravni zakon in naravno pravo. Za njih naravni zakon zajema utemeljitev slehernega moralnega delovanja človeka, medtem ko naravno pravo kot del naravnega zakona ostaja omejeno na urejanje zahtev vrline pravičnosti. V strogem pomenu je naravni zakon povezan s pozitivnim pravom, torej z zakoni – kateri so v temelju odnosa pravičnosti —, ki zahtevajo civilno družbo kot svojo nasprotujočo stran in kot svoj temelj. Nedvomno nas govor o naravnem pravu postavi v kontekst, ki je bolj zakonski kakor pa filozofski, ali vsaj poudarja termine, uporabljene v politični filozofiji ali filozofiji prava. Kljub temu v širokem pomenu lahko govorimo o naravnem zakonu in naravnem pravu kot o enakovrednih izrazih.

Razen tega to počnejo tudi nekateri sodobni teoretiki naravnega prava, kot Finnis, filozof prava, ki je bil eden od pobudnikov ponovne obuditve Akvinskega teorije naravnega zakona v aktualni etični razpravi.

Toda preden si ogledamo Finnisovo razmišljanje, bi rada poudarila, da je bila sedanjemu razvoju teorije naravnega prava naklonjen nekakšen ponovni nastop

[8] »Kot bi krivični zakoni sami po sebi nasprotovali naravnemu zakonu, ali vedno ali v večjem številu primerov, so prav tako zakoni, ki so pravilno postavljeni, v nekaterih primerih pomanjkljivi, in če bi se v teh primerih ravnali po njih, bi bilo to ravnanje v nasprotju z naravnim zakonom. Zato se v takšnih primerih ne sme soditi glede na spoštovanje zakona, temveč moramo poseči po pravični presoji, h kateri teži dajalec zakonov« (Akvinski, *Summa Theologiae* Ila-Ilae g. 60 a.5 ad 2).

praktične filozofije, ki se je začela razvijati v drugi polovici 20. stoletja. Od Aristotela in Kanta se je prevzel koncept praktičnega uma[9] kot uma, ki usmerja delovanje, ker »on sam predpisuje delovanje na nek določen in ne na drugačen način« ter pojem delovanja kot svobodnega dejanja, motiviranega z razlogi, ne pa z nagoni (González, 2006: 23).

V tem kontekstu Finnis – in že prej Grisez[10] – obravnava koncept naravnega zakona pri Akvinskem z vsemi predpostavkami njegove praktične filozofije. Na prvem mestu obudi aristotelsko-tomistični pojem delovanja kot svobodnega človeškega dejanja, ki išče uresničitev nekega smotra (dobra). Poudarja to, kar je lastno praktični racionalnosti: »Praktična razumnost je razumnost v odločanju, v sprejemanju obveznosti, v izbiranju in izvrševanju projektov in na splošno v delovanju« nato opredeli, kar se razume kot praktična filozofija: »Praktična filozofija je discipliniran in kritičen premislek o dobrih, ki jih je mogoče uresničiti s človekovim dejanjem in z zahtevami praktične razumnosti« (Finnis,1980: 12).

Na temelju razmišljanja Akvinskega se sprašuje, kateri je motiv za delovanje, in odgovarja, kaj je dobro, vendar ne splošno, abstraktno dobro, temveč raznolikost posamičnih dober, torej konkretnih realnosti materialnega ali duhovnega reda, ki pod določenimi vidiki nastopajo kot dobra. Kadar te stvari ali delovanja hočemo ali želimo sama po sebi, takrat sestavljajo nek smoter; če ne, so sredstva za uresničenje tega smotra. Kljub temu pojasni, da dobro ni katerikoli smoter, ki ga želim doseči, saj je lahko zmoten ali ne prispeva k mojemu dobra kot osebe ali k dobra dragih, temveč gre za smotre, ki so dobri sami po sebi. Kot smo omenili, imamo smotre za dobro, kadar jih razumemo kot smotre, torej privlačne in dragocene že same po sebi. Posledično stremimo k njim, čeprav niso vedno privlačni za našo občutljivost. Na primer, kadar se ukvarjam tudi s tistim področjem dela, ki me ne navdušuje tako zelo. Na ta način je resnično dobro tisto, ki ga z našim razumom dojamemo kot takega, gre za inteligenten cilj, in tako avtor pride do pojma »razumljivega dobra«. To je enako, kot če bi rekli, da ima nekdo nek razlog – motiv, dober sam po sebi – za delovanje na nek določen način.

V pluralnosti »razumljivih dober« se Finnisov predlog nanaša na vrednote ali temeljna človeška dobra, ki so bistveni vidik dobrega počutja posameznikov iz mesa in krvi in ne zgolj abstrakcij; za katere nosimo odgovornost, da jih

[9] Treba je bilo ponovno spregovoriti o konceptu moralnega ali praktičnega znanja. Treba je bilo rešiti včdenje o »praksis« in ga očistiti znanstvenega dogmatizma, ki se je vsilil praktičnim stvarem, predlaga M. Elton, ko komentira stališče Hansa-Georga Gadamerja. V *Resnici in metodi* [*Verdad y Método*] Gadamer izpostavi vrednost razumnosti kot védenja o »praksis« in jo postavi nasproti objektivnosti človeških pozitivističnih znanosti. Prevrednotenje praktičnega vedenja očitno pokaže razlikovanje med teoretičnim razumom in praktičnim razumom. Praktična racionalnost ni teoretiziranje o človeških dejanjih, temveč jo sestavljajo odločitve, utemeljene v navadah, ki oblikujejo »ethos«. Z drugimi besedami, praktične racionalnosti ne tvori znanstvena teorija, nanešena na dejanja. Nasprotno, v dinamizmu praktičnega razuma je izkušnja tistega, ki deluje, predhodna teoriji.

[10] V njegovem slavnem članku »The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, Q.94, a.2«, *Natural Law Forum* 10.

spoštujemo ne samo v sebi, temveč v vsaki osebi[11]. Ko se ta dobra pripoznajo, se – sledeč Akvinskemu (Aquinas, *Summa Theologiae* IIa-Ilae, q. 94, a. 2) – pokaže, da imamo za dobro to, k čemur se strukturno nagibamo, se pravi, glede na to, k čemur nas nagiba naš človeški način obstajanja. Tako priznava temeljno dobro skrbi in ohranitve življenja,[12] osebne spolne zveze, rojevanja in vzgoje otrok, védenja, življenju v skupnosti ali družbi (Finnis,1998: 82). Finnis opozarja, da čeprav Akvinski eksplicitno omenja samo ta temeljna dobra, se iz analize njegovih del izvajajo tudi druga, kot prijateljstvo, ki je osrednji primer življenja v družbi in harmonije s transcendentnim virom eksistence in reda v vesolju (Finnis, 1998: 85). Poleg tega, čeprav Akvinski tega ne izpostavlja, doda še igro in estetsko izkušnjo (Finnis,1983: 51).

Kot zadnje ugotavlja, da je dobro nagnjenost k razumnemu ravnanju *[reasonableness]*, se pravi dobro praktične racionalnosti,[13] katero razume kot skupek aktivnosti, avtentičnosti ali osebne identitete in življenja v stiku z resničnostjo.[14] Trdi, da so vsa ta dobra enako temeljna in da ni ene same in objektivne hierarhije osnovnih človeških dober.

Nato razloži, kako izpeljuje ta dobra: »Moja metoda je potekala preko praktičnega razmišljanja o lastnih nagnjenjih in polja številnih možnosti, ki se odprejo posamezniku. Ne gre za intuitivno spoznanje (ker ni mogoče priti do njega brez zaznavnih podatkov), prav tako ne za deduktivno, se pravi s pomočjo sklepanja z ene na drugo trditev«, ampak bolj za refleksijo na podlagi izkušnje delovanja in praktičnega razmišljanja, ki skuša doumeti človekove zmožnosti preko njegovih dejanj, ta pa preko ciljev le-teh.[15] Poleg tega poudarja: »Osnovna

[11] »Temeljna človekova dobra ali vrednote niso zgolj abstrakcije; so vidiki, in to vsi konstitutivni vidiki, biti in dobrobiti posameznikov iz mesa in krvi. So vidiki človekove osebnosti. Naša temeljna odgovornost je spoštovati vsakega od teh vidikov v vsaki osebi, katere dobrobit izberemo (bodisi kot cilj bodisi kot sredstvo), da bomo nanjo vplivali. Nikoli nimamo zadostnega razloga, da bi to odgovornost postavili na stran« (Finnis, 1983: 125).

[12] Finnis se zelo dobro izraža v terminih, ki jih uporablja Akvinski: »Torej je tisto, kar praktični um 'naravno razume kot dobra – bona – (in tako kot tisto, kar naj zasledujejo dejanja),' ono, h čemur so človeška bitja naravno nagnjena ... Tako smo nagnjeni, da ohranimo sebe pri eksistenci kot vrsto bitij, kakršna smo; in razumemo človeško življenje – *vita hominis* – kot dobro, ki mu je treba služiti in ga ohraniti – *conservatur*. Kar vključuje ohranitev samega sebe in se nanaša na dobra, ki so najbolj intrinzična za življenje (in njegovo ohranitev), kakršni sta zdravje in telesna integriteta« (Finnis, 1998: 81).

[13] »… [D]elovati v skladu z razumom ... je dobro (praktične) razumnosti – *bonum rationis; bonum secun- dum rationem esse* - , dobro urejanja naših čustev, izbir in dejanj z inteligenco in razumom. *Bonin rationis* je tako inteligibilno dobro, za katerega je razumna oseba zainteresirana, kot dobro tega, da je ta oseba zanj zainteresirana in zadostno dobro integrirana.... da ga izbere in postavi v prakso« (Finnis, 1998: 83). »… [K]ompleks

[14] aktivnosti, individualne avtentičnosti ali identitete in življenja v stiku z realnostjo, kompleks, ki sem nagnjen imenovati 'praktična razumnost'« (Finnis, 1983: 52).

[15] Celoten tekst je sledeč: »Moja metoda je bila metoda praktičnega razumevanja in samega razuma. To vključuje pozornost tako do naših lastnih nagnjenj kot do celotnega niza možnosti, ki so nam odprte. Z uvidom, ki ni 'intuicija' (ker ni narejen v odsotnosti podatkov niti z nekim 'opaznim' intelektualnim dejanjem niti dedukcija ali sklepanje iz ene propozicije na drugo, razumemo eno od teh nagnjenj kot nagnjenje so do zaželenih objektov in nekatere od teh možnosti kot priložnosti, ne pa kot slepe ulice. Ker so občutki, želje in nagnjenja vseh vrst, kot sem naznačil, del tega, da prihajamo do razumevanja človeških dober, je celoten proces še posebej podvržen napačnemu razumevanju, ko začnemo o njem premišljati filozofsko ... Premislek o praktičnem

dobra niso nič drugega kot priložnosti, da smo vse, kar lahko smo. Niso heteronomna, temveč so dejansko neločljivo povezana s človekovo lastno avtonomijo, orisujejo vredno 'bit', ki jo nekdo opredeli s svojo odločitvijo, to je s svobodnimi izbirami, h katerim je usmerjeno vse praktično razmišljanje« (Finnis, 1983: 124)[16].

V praktični realizaciji dobra sta potrebni ne samo poznavanje in težnja k temu smotru, temveč tudi pravilno usmerjena nagnjenja k izbiri omenjenega dobra, torej vrline. Vrlina ni neke vrste korektno strinjanje s pravilom, ampak značajska odličnost in moč, ki pomeni pripravljenost za delovanje z »razumno ljubeznijo« pri iskanju resničnih dober ter upor proti privlačnosti neustreznih izbir (Finnis, 1998: 84). Da bi imeli vrlino, je potrebna ljubezen do tipa dobrega, h kateremu se usmerja vrlina sama *(Summa Theologiae* I-II q.94 a.3c). Na primer, če se imam za resnicoljubno osebo, je razlog ta, da cenim, da govorim in se izražam z resnico o tem, kar sem, kar mislim in kar se dogaja okoli mene. Torej moja dejanja običajno odsevajo to ljubezen do resnice.

Sledeč Akvinskemu Finnis opozarja, da na splošno obstaja osnovna privlačnost k dobru vrline, ki jo lahko izrazimo s temi besedami: »Treba je delati dobro in se izogibati zlemu«. Gre za temeljno motivacijo pri vsakem dejanju. Finnis pojasnjuje, da je prvo načelo praktične racionalnosti na razumski ravni in zato še vedno abstraktno, toda na tej ravni povezuje dobro na splošno z razlogi ali motivi za delovanje: »Najbolj abstraktno in osnovno, prvo načelo praktičnega razmišljanja povezuje dobra in razloge za delovanje na enako trden način kot načelo neprotislovnosti. Kajti prvo načelo praktičnega razmišljanja je: 'Treba je delati in si prizadevati za dobro in se izogibati zlemu (bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum, *Summa Theologiae* I-II, q. 94 a. 2): človek bi se moral zanimati in delovati tako, da ustvarja razumno dobro. Taki razlogi omogočajo človekovo praktično razmišljanje in odpirajo prostor presojanju. Omogočajo torej inteligentna dejanja s *principia* – tako z izvorom ali osnovo, in njihova jasna ali jasno opredeljiva 'vodilna načela'« (Finnis, 1998, opombe k m. poglavju, d: 95).

Če povzamemo, kot pravi Finnis, razpravljanje Akvinskega o prvih načelih praktičnega uma ustreza razlogom ali osnovnim motivom za delovanje, vrsti smotrov in dober, ki niso sredstva in ne izhajajo iz drugih dober (Finnis, 1998: 79). Dodaja tudi, da »so praktična načela, ki človeku narekujejo, naj sodeluje v tistih osnovnih oblikah dobrega, čeprav so v praksi razumske odločitve in svobodna dejanja, ki sestavljajo človeka, kakršen je in bi moral biti, v

sklepanju in človeškemu delovanju je resnično empiričen, ko si prizadeva razumeti človekove zmožnosti z razumevanjem človekovih dejanj in razumeti ta dejanja z razumevanjem njihovih objekt(iv)ov« (Finnis, 1983: 51).

[16] Čeprav temi samodoločitve in avtonomije zaslužita obsežnejši razvoj, se mi zdi, da v tej točki Finnisovo stališče ni tako daleč od tega, kar pravi Korsgaardova: »Čeprav mu je njegovo privlačnost do cilja lahko vsilila narava, mu odločitev, da bo zasledoval ta cilj, ni bila vsiljena. Tako je izbira po tem pojmovanju bolj dejavno stanje kot po pojmovanju, da so tisto, kar izberemo, zgolj dejanja, ki jih motivirajo cilji, ki so nam dani. Delovalec ne zgolj izbere nekega dejanja kot odziva na cilj, ki mu je dan z njegovo željo ali celo z njegovim priznanjem neke zunanje vrednosti. Ker sta tako cilj kot sredstvo izbrana, je izbira dejanja izvrševanje svobodne dejavnosti delovalca« (Korsgaard, 2008: 226).

zahodnjaški filozofski tradiciji poimenovali prva načela naravnega zakona, in sicer zato, ker utemeljujejo vse, kar človek upravičeno želi storiti, imeti in biti« (Finnis, 1980: 97).

Priznan Finnisov naslednik je Gómez-Lobo, čeprav ne razvija – kakor prejšnji – tem o pravoznanstvu. Kot Finnis kontekstualizira svoje razmišljanje v okviru praktične filozofije Akvinskega in govori o praktičnih načelih, ponuja očrt teorije delovanja, razpravlja o razumskih temeljnih dobrih in jih povezuje z moralnimi normami. Glede na slednje poudarja, da je eksplicitna formulacija norm življenjskega pomena glede moralne vzgoje, saj pomaga, da ta prepričanja, dozorela kasneje, tvorijo moralno vedenje (Gómez-Lobo, 2001: 57). Zamislimo si, kako katastrofalna bi bila, ne samo posameznik, temveč družbena skupnost, ki ne bi imela zavesti o moralnih normah. Taka skupnost bi prisilila svoje člane, da ob vsaki priložnosti rekonstruirajo potrebne kriterije za pravilno presojanje. Očitno je, da bi bilo v takšnih pogojih zelo težko doseči koherentno obnašanje, še bolj nemogoče pa bi bilo življenje v družbi, saj le-to zahteva iskanje skupnih smotrov in – kot najosnovnejše – temeljna človeškega dobra, o katerih bomo govorili v nadaljevanju.

Moralne norme nas postavijo na področje razmišljanja o delovanju, katerega značilnosti so normativne izjave, oblikovane z »moral bi [ought]«. Tako iz perspektive subjekta kakor družbene skupnosti se nam moralne teme predstavljajo kot bistveno normativne: »Govorijo o tem, kako *naj* bi ljudje delovali, ne o njihovem dejanskem vedenju. Zgolj dejansko obnašanje (ne norme, ki naj bi ga oblikovale) je namreč možno opazovati« (Gómez-Lobo, 2001: 112). Ko govori o normativnem značaju etike, sooči ugovore, ki izhajajo iz utilitarističnih in konsekvencionalističnih razmišljanj ter liberalističnih pritiskov. Utemeljuje, da tisti, ki z utilitaristične perspektive pravijo, da je življenje vprašljivo, kadar nastopi posebno trpljenje, zamenjajo življenje samo po sebi s trpljenjem, ki ga lahko doživimo v življenju. Zaradi te zmote (zmedenosti) lahko podležemo skušnjavi, da zavrnemo enega od temeljev etike. Ko merimo moralnost nekega dejanja po njegovih posledicah, dejansko konsekvencionalistična drža spodleti, ko pretehtamo dejstvo, da delovanje samo škoduje pomembnim človeškim dobrom (Gómez-Lobo, 2001: 113). S tega vidika se očitno kritizira status kategorije »norm brez izjeme«, ki vrednotijo določene tipe dejanj kot vedno slabe. Po drugi strani liberalistični tokovi obtožujejo norme, da omejujejo svobodo, kar je precej vprašljiv ugovor, predvsem zaradi pomena svobode, kakršnega predpostavlja.[17] Gómez-Lobo ponovno daje primer: »Ne prešuštvovati« ne postavlja nobene ovire na pot poročene osebe, prav nasprotno – opozarja, da je prizadeto pomembno dobro, kadar nekdo prelomi obljubo zvestobe.

[17] Ne bom se zadržala pri tem, ker bi nas to oddaljilo od teme. Poudarjam samo, da je takšen koncept svobode iluzoren (človeško bitje absolutno nedoločeno; svoboda največje dobro) in morda ne upošteva, kaj je temeljna svoboda in polje moralne svobode (oblikovati življenje na temelju svobodnih izbir). Čeprav je zelo preprost primer, bi nasprotovali zdravi pameti, če bi prehodne norme, ki mi ne dovolijo iti v nasprotno smer ali cik-cak, dojemali kot napad na osebno svobodo.

Gómez-Lobo definitivno zagovarja, da je moralne zahteve možno, in še več, potrebno upravičiti z objektivnimi razlogi.[18] Konkretno poudarja, da je – kakor pri *Kritonu* ali v kateremkoli drugem Platonovem dialogu – mogoče objektivno govoriti o določenih temah, na primer, lahko govorimo o tem, kaj je pravično. Poleg tega se sprašuje po subjektih moralnega dialoga, oziroma subjektih te dejavnosti, moralne filozofije. Odgovarja, da so le-ti moralno delujoči, torej racionalna bitja. Očitno osebe z manjšimi mentalnimi zmožnostmi ali tisti, ki niso imeli možnosti visoke izobrazbe, ne morejo dejansko sodelovati v pogovoru tega tipa, toda upoštevati jih, pomeni ne sprejemati kot moralno dobro dejanje, ki bi ga oni razumno zavrnili, če bi se bili sposobni udeležiti tega dialoga. Skratka, želi poudariti, da moralna filozofija razmišlja o tem, kaj je dobro (ali slabo) za kateregakoli človeka. Zato niti Sokratu niti katerikoli razumni osebi ne bi bilo vredno dati moralnega upravičenja za dejanje, temelječe enostavno na subjektivnih razmišljanjih tipa »ker tako čutim (ne čutim)« ali »ker mislim, da je zabavno« ali »to je dobro (ali slabo), ker jaz tako pravim«. Za sodelovanje v moralni razpravi v primeru platonskega dialoga je potrebna odprtost za objektivne razloge, iskanje skupnega in konec koncev vztrajanje pri enakosti, tako da nihče ne bi mogel sebe videti kot avtoriteto s privilegiranim dostopom do moralne resnice. Iz egalitarnega pogovora sledi – posledica, ki jo je mogoče slutiti samo v *Kritonu* — da se lahko njegovi rezultati posplošijo. Če je torej narobe, da Sokrat pobegne, je to narobe tudi za Kritona in katerokoli osebo v enakih okoliščinah. Od tu izhaja, da ima upravičevanje, in bolj specifično, norma, težnjo po objektivnosti, saj se mora sklicevati na nekaj dosegljivega obema ali vsem.

Na splošno je funkcija moralnih norm ta, da nas vodijo k presojanju nekaterih dejanj, ali povedano drugače, k dodelitvi moralnih predikatov nekemu tipu delovanj. Na primer, normo, ki prepoveduje ubijanje, lahko formuliramo tako: »Za katerikoli *X*, če *X* stoji za primer uboja, je torej *X* prekršek«. To zahteva razvrščanje dejanj, torej prepoznavanje dejanj po njihovem opisu: »Dejanja bi morala biti razvrščena glede na njihov neposreden namen. Identifikacija vrste izvajanega dejanja je bistvenega pomena, saj je naše moralno razumevanje odvisno od tega, kako na človeška dobra neposredno vpliva vrsta dejanja, ki se ga delujoči odloči opraviti« (Gómez-Lobo, 2001: 52)[19]. Tako bi bil razlog za obstajanje norm izbrati in zaščititi, kar nam je najdražje. Če je to tako, naj bi »razumeti normativnost« pomenilo vrednotiti njen temelj: osnovna dobra.

Po Gdmez-Lobovem mnenju so dobra, ki sestavljajo dobro oziroma izpolnjeno življenje, naslednja: *življenje*, *družina*, *prijateljstvo*, *delo in igra*, *izkušnja*

[18] Prim. Gómez-Lobo, 2001 : xiii. Kontekst, v katerem uvede temo, je Platonov dialog *Kriton, v* katerem Sokrat, kaznovan na smrt in že v zaporu, nadaljuje pogovor s Kritonom in njegovimi prijatelji, ki ga poskušajo prepričati, naj pobegne. Razvijejo razpravo o tem, kaj je pravično ali moralno prav narediti ali ne narediti. Avtor se ne zadrži pri analizi vsebine dialoga, temveč se ga samo poslužuje kot primera moralne diskusije, ki ilustrira vajo v moralni filozofiji na splošno.

[19] Glede tipifikacije dejanj pod njihovim opisom, prim. Rhonheimer, 2000: 104. Tam poudarja, da je za pravilen opis dejanja potrebno identificirati objekt delovanja, torej njegov objektivni pomen oz. kar on imenuje »namerno osnovno dejanje«, ki je minimum intencionalne (namernostne) strukture, zaradi katerega razumemo "čem" nekega dejanja. Na primer, »čem« biti v postelji je počivanje. Je temeljni pomen in namen omenjenega dejanja.

lepote, znanje, integriteta. Trdi, da užitek ni dobro samo po sebi, temveč je samo spremljajoč vidik določenega dejanja. Dejansko obstajajo škodljivi užitki, na primer, jesti nekaj, kar nam je všeč, vendar je škodljivo za zdravje. Skratka, užitek je posledica dejanja, ki sledi nekemu temeljnemu dobru. Po njegovem ne obstaja en sam kriterij, po katerem bi dognali, katera so osnovna dobra. To pomeni, da obstajajo različne vrste dober. Kot Finnis zagovarja, da so človekova dobra razumljiva, to je, da jih konceptualno dojemamo kot dobra. Zagotavlja, da so temeljna dobra sestavni del dobrega življenja in da je le-to objektivno stanje, ker za vsakega človeka uživati zdravje, ljubezen, imeti dobre prijatelje, dobro službo, itn. pomeni imeti dobro življenje. Zato predstavljajo dobre razloge za realizacijo dejanj (Gómez-Lobo, 2001: 38).

V vsakdanjem življenju je očitno, da vsak človek želi vedeti, kaj je dobro/slabo glede na njegove posamezne okoliščine. To je praktično znanje: »Namen udejstvovanja v izvajanju praktičnega znanja je identificiranje preostalega temeljnega dobra, na splošno ter specifično, in razvoj strategij za njegovo dosego. Primer praktičnega znanja bi bilo generično spoznanje pomembnosti prijateljstva za življenje in razvoj dobrega čuta za pravilno izbiro prijateljev med številnimi znanci« (Gómez-Lobo, 2001: 21).

Drugi od avtorjev, Chappell, v svoji knjigi *Understanding Human Goods* identificira človeška dobra in argumentira, da bi bila neskončna veriga razlag »zakaj« nekega konkretnega dejanja enostavno nerazumljiva: ne bi bila razlaga dejanja. Nasprotno, popolna veriga razlag »zakaj« nekega dejanja mora doseči izvor motivacije, to je temeljno dobro. Če se ne pride do temeljnega dobra, to sploh ni pojasnjevalna veriga: »Temeljna dobra so tvorna za tisto vrsto praktične racionalnosti, ki razlaga, motivira in upravičí dejanja to racionalnost bi lahko oklicali za vključevalno praktično racionalnost (praktično racionalnost, ki pojasnjuje na ta način, da neko razlago podreja drugim, dokler ne doseže temeljnega dobra). Brez temeljnega dobra vključevalne praktične racionalnost ni, saj nima k čemu težiti« (Chappell, 1998: 35). Temeljno dobro je tisto dobro, ki ga razumno iščemo zaradi njega samega in ne zaradi drugih razlogov. Konkretno, avtor razloži, bistvo in število temeljnih dober lahko zastavimo na različne načine: preko določitve prvih načel praktične racionalnosti ali s pomočjo razmišljanja o potrebnih *sestavinah* izpolnjenega življenja ali tudi preko iskanja vrednosti nečesa kot izvora motivacije, potem ko smo ugotovili motiv nekega dejanja. (Ali ko povežemo pojem tega dobrega z drugimi dobri ali z dobrim dobrega življenja na splošno (sestavna povezanost del/celota).

Na ta način pripozna naslednja dobra kot temeljna človeška dobra: *prijateljstvo, estetsko vrednost, užitek in izogibanje trpljenju, kontemplacijo Boga (če Bog obstaja), razum, racionalnost in razumnost, resnico in znanje o resnici, naravni svet, ljudi, poštenost, dosežke.* Vendar ne trdi, da je to fiksna in popolna taksonomija; nasprotno, zagovarja dinamično tezo o temeljnih dobrih: v prihodnosti lahko odkrijemo druga temeljna dobra, saj je obzorje človekovega delovanja radikalno odprto ne samo za nove primere temeljnih dober, temveč tudi za nove kategorije le-teh. Na primer, umetnost je neko dobro, ki verjetno nekoč kot takšno ni obstajalo. Doda še, da so temeljna dobra *nespremenljiva*, to

pomeni, da ko jih enkrat odkrijemo kot taka, ostanejo dobra, tudi če se v prihodnosti dodajo nova; *pionirji*, saj odpirajo ali ustvarjajo nova področja človekovih možnosti (ponovno primer umetnost), in *revolucionarna*, ker je absolutno nenapovedljivo, katera dobra se bodo odkrila v prihodnosti.

Nazadnje navede, da po eni strani obstoj temeljnih dober ni odvisen od nas, po drugi strani pa za človeka nič ne bi bilo *dobro*, kar ne bi bilo dobro-za-človeka. To je zaradi tega, ker so pojmovanja o tem, kaj je dobro, nujno odvisna od tega, kaj dejansko pomaga ali škodi človeku. V tem smislu so temeljna dobra očitna, saj običajno nihče ne bi zanikal, da so dobra: »Če je res, da obstajajo neizogibne omejitve glede razumnega dojemanja temeljnega dobra, to kaže na to, da temeljno dobro ni opredeljeno na način, ki se nanaša na družbo [*society-relative way], temveč na vrsto [*species-relative way]. So stvari, ki jih rabi sleherni človek – samo zaradi tega, ker je človek. Če to drži, potem je to torej osnovno dejstvo teorije temeljnih dober«.[20]

Po mnenju Oderberga prepoznati neko temeljno dobro pomeni identificirati to, kar je objekt neke človekove zmožnosti. Najbolj jasen primer je »znanje«: »Zmožnost znanja kot takega obstaja zaradi posameznega objekta, h kateremu je usmerjeno, namreč resnici. Zagovornik naravnega zakona potrjuje, da je resnica sama po sebi dobra, torej je tudi znanje dobro. (Včasih se zagovornik naravnega zakona namesto na znanje sklicuje na iskanje in pridobivanje resnice ali pa na razumevanje, vendar v tem ni nič slabega)« (Oderberg, 2004: 130). Poleg *znanja* pripoznava kot temeljna naslednja dobra: *življenje, prijateljstvo, delo in igro, cenjenje lepote, religiozno verovanje in prakse.* Svoj predlog primerja s predlogi že citiranih avtorjev in z drugimi. Pregleda razlike med predlogi in ugovarja temu, da bi se nekatera dobra identificiralo kot temeljna, na primer »užitek«. Pojasni, da ni možno iskanje užitka samega po sebi, kajti celo največji hedonist ne išče točno užitka kot takega, temveč išče nekatere dejavnosti, ki mu prinesejo užitek.[21] Kritizira tudi druge predloge, na primer »srečo«, »dosežke« (»sreča« ni zgolj še eno temeljno dobro – pač pa jo ljudje neizogibno iščemo v iskanju samega temeljnega dobra ... Dosežek (v ednini ali množini) ni vrsta dobra; je to, kar ti iskanje dobra prinese), »notranji mir«. Nazadnje se ne strinja niti z vključitvijo »integritete« ali »praktične racionalnosti« med temeljna dobra, iz preprostega razloga, ker so le-ti kompleksi dober sestavljeni iz raznih osnovnih dober. Na ta način opozarja na kategorialno – ontološko – zmešnjavo, v katero po njegovem mnenju zabredejo nekateri od teoretikov naravnega zakona (Oderberg, 2004:137).

[20] Chappell, 1998: 53. V svoji novi knjigi, *Ethics and the Vision of Value* (2008), je avtor usmeril svoje razmišljanje k etičnemu intuicionizmu. V knjigi, ki jo citiram, je poskušal razviti naturalistično linijo o naravi dobra, katero v omenjenem delu zavrača. Razen omenjene izjeme, ohranja teorijo temeljnih dober.

[21] Oderberg, 2004: 130. Podobno kot Gómez-Lobo, v svoji kritiki ugodja kot temeljnega dobra še doda: »Samo dejstvo, da moramo ugodja deliti na telesna in mentalna, kaže, da ni nobene človeške zmožnosti ali dejavne moči, ki bi bila usmerjena k ugodju samemu na sebi, temveč da je ugodje razdeljeno med druge moči in spremlja uporabo drugih moči, kakršne so razum, čut, volja, apetit, čustvo in tako naprej. Tako je res, če rečemo, da 'ugodje ni nič drugega kot spremljava normalnega prakticiranja zmožnosti, ki obstaja za doseganje nekega drugega smotra'« (citat A. Fagotheyja, *Right and Reason*, 183).

Nazadnje A. M. González, ko se sklicuje neposredno na stališče Akvinskega o naravnem zakonu, omeni tri vrste dober, ki izvirajo iz človeških stremljenj: *življenje, spolna integriteta in resnica-pravičnost.* To so temeljna dobra, ki jih Akvinski eksplicitno označi. Priznava, da je človeška narava sama po sebi prinašalka omenjenih dober. Poleg tega pojasni, da temeljno vsebino dobra (ki ga je treba uresničiti) in zlega (čemur se je treba izogibati), naš razum naravno pridobi v stiku s človeškimi stremljenji. To pomeni, da kdorkoli z minimumom moralne izkušnje lahko doume cilje omenjenih stremljenj.

Na podlagi tega prvega načela »Treba je delati to, kar je dobro, in se izogibati zlemu«, naš razum formulira druga, bolj specifična načela, ki izražajo in sprejemajo omenjena dobra. Od tu obravnava dobro življenja, najprej z ontološke perspektive, ko se nanaša na posebno dostojanstvo človekovega življenja. Nato z etične perspektive trdi, da je »življenje« čisto dobro, torej zaželeno samo po sebi. K spolni integriteti vključuje razvoj osebnosti in prispevanje k skupnemu dobra. Tukaj med drugim obravnava temo zakona in družine. Nazadnje, ko govori o resnici-pravičnosti, se dotakne etične narave družbenega življenja ter premišljuje o pravičnosti, ekonomiji in politiki.

Kljub nekaterim razlikam v identifikaciji dober se večina avtorjev strinja, da so »življenje«, »znanje-resnica«, »prijateljstvo« in »estetska izkušnja« temeljna dobra. Zato se bomo zadržali pri kratkem razmišljanju o tem, na kakšen način so ta dobra temelj moralnega delovanja, kot osnovni motivi za delovanje in izvir normativnosti.

»Življenje« je nedvomno eno od najbolj temeljnih dober, saj brez njega sploh nimamo možnosti, da bi stremeli k ostalim dobrom. Če tako nekdo umre mlad, na primer, otrok ali še nerojen otrok, ima očitno prekinjene vse možnosti, da bi iskal, čuval in se veselil ostalih dober. Z dobrim življenja je povezano zdravje v tem smislu, da omogoča dobro ohranjanje življenja. To je tako zelo pomembno, da, kot opazi Gómez-Lobo, obstaja družbena obvezanost za skrb za zdravje – tako fizično kot mentalno, zato obstajajo različne institucije, organizacije in socialna vedenja, povezana s tem ciljem (bolnišnice, zasebne klinike, medicinske fakultete, lekarne, prepoved kajenja, itn.).

Dobro življenja je tako osnovno, da se zdi, da ne bi bilo treba reči ničesar več. Kljub temu je potrebno vztrajati pri eni točki. Tako kot trdi A. M. González, »človekovo življenje nikoli ni samo fizično – ali kot rečejo nekateri – 'predmoralno' dobro« (González, 2006: 78). Če sledimo Aristotelu, »živeti je biti«, potem govoriti o človekovem življenju pomeni govoriti o človeškem bitju, razumskem in svobodnem, ki je zaželeno samo po sebi, kot je dejal tudi Kant (kantovska formulacija spoštovanja racionalne narave: »imeti vsako človeško bitje za cilj, nikoli za sredstvo«). Na ta način je nagnjenje k življenju mnogo več kot fizično nagnjenje, ker je prinašalec moralnega pomena. Zato je tako začetek kot konec človekovega življenja – in seveda vmes – poln etičnih posledic, če smo pošteni. Na primer, življenje zigote je, čeprav je enocelična faza mnogoceličnega organizma, že življenje novega človeškega bitja in ne rastline

ali živali.[22] Zato prekiniti to življenje pomeni ubiti nekega človeka. V primeru »smrtnih bolezni« je treba razlikovati med evtanazijo in dejstvom »dovoliti nekomu umreti«, kar je – v večini primerov – možno upravičiti po načelu dvojnega učinka. Na ta način, kot trdi Gómez-Lobo, »priznanje osnovne vrednote življenja brezupno bolnemu pacientu ne narekuje podaljševanja agonije in trpljenja. Zavračanje evtanazije ne upraviči aktivnega povzročanja nepotrebne bolečine«[23]. Tako na primer kemoterapija lahko postane neznosna za bolnika in družino, torej bi bilo razumno opustiti to zdravljenje, ko bolnik nanj ne reagira več pozitivno.

Drugo dobro, ki ga izpostavljajo vsi avtorji, je »znanje«, preko katerega pridemo do določenih resnic; nekatere so potrebne za življenje, medtem ko so druge samo informativne ali odvisne od okoliščin. Dejansko je eden od naših najbolj osnovnih nagonov »znati, razumeti ali opaziti nekaj«: to so dejanja, ki jih iščemo sama po sebi. Kot opazi Chappell, kljub Nietzscheju in Freudu, nagon po znanju ni vedno in nujno nekaj skritega in temačnega ali preobleka sublimiranega iskanja moči. Četudi včasih je tako, je nagon po znanju še vedno lahko iskrena spodbuda za iskanje resnice, videne kot dobro samo po sebi.[24]

Na ta način vsakdo priznava, da je boljše nekaj vedeti kot nečesa ne-vedeti, ali rečeno v negativni obliki, vsi se strinjamo, da se je treba izogibati nevednosti, ne samo na teoretski, temveč tudi na praktični ravni. Dejansko vsakdo poskuša vedeti, kar je potrebno, in na primer napredovati v znanju na poklicnem področju ali spoznati nek tehnološki napredek ter še bolj osnovno vedeti, kaj se dogaja okoli nas, poznati dogodke, ki nas zadevajo neposredno ali bolj posredno. Glede tega Gómez-Lobo opozarja, da razočaranje, ki ga lahko povzroči nekdo, ki nam je blizu, ali slabe novice – o svoji državi ali o drugih, ne upravičuje nevednosti kot sredstva za izogibanje problemom in trpljenju. Paradoksno je izbira, da nečesa ne želimo vedeti zaradi strahu pred trpljenjem ali razočaranjem, utemeljena na resnici: ker sumimo, da se dogaja nekaj bolečega, tega rajši nočemo vedeti. Obstaja neka tendenca – ne samo individualna, temveč tudi kolektivna – po begu ali prikrivanju resnice o dejstvih. Na primer, na področju javnega mnenja včasih celi narodi nočejo videti tega, kar se dogaja v njihovi sredini; dogaja se tudi, da izgleda, kot da tuji narodi ignorirajo, kar se dogaja drugje: pomislimo na primer na genocide, mučenja, diskriminacije itn. Pripoznanje takih dejstev bi predpostavljalo odločitev, da nekaj ukrenemo, čemur pa se navadno poskušamo izogniti (Gómez-Lobo, 2001: 23).

[22] O razpravi glede ontološkega stanja človekovega zarodka prim. González, 2006: 101-104.

[23] Gómez-Lobo, 2001: 102. Če pomislimo na težke bolezni in druga trpljenja, le-ta poudarjajo vrednost življenja. (»Očitno je, da večina ljudi mnogo pretrpi zaradi želje po življenju, kot da bi v življenju obstajala neka naravna milina in sreča« Aristotel, *Pol*, III, 6, 1278 b 3). Za podrobnejšo obravnavo evtanazije prim. A. Gómez-Lobo, 2001: 98-111.

[24] Chappell, 1998: 40. V opombi pojasnjuje, da ne bi bil ugovor, če bi potrdili, da sta resnica in znanje lahko instrumentalni dobri za dosego drugih dober. Bil bi ugovor, če bi se dokazalo, da ta dobra niso osnovna zato, ker nikoli niso razumsko obravnavana na neinstrumentalen način. Kot pravi Aristotel: »Čeprav si tega morda želimo kdaj le kot sredstva za dosego nečesa drugega, vendar bi lahko vsako izmed naštetih stvari označili tudi kot 'dobro samo po sebi« *(Nikomahova etika*, 1096b21ff.).

Dobro »prijateljstva« lahko obravnavamo v ožjem in v širšem smislu. Kar razumemo kot prijateljstvo v ožjem pomenu besede, je vrsta odnosa, ki presega meje zgolj pravičnosti. To je naklonjen in prisrčen odnos med vsaj dvema osebama, ki si delita določene interese, ki iščeta bližino in dobro drugega. Prijatelji so osebe, ki jih imamo radi in jih cenimo ter oni cenijo nas in nas imajo radi, saj je vzajemnost naravna zahteva prijateljstva. Zdi se nepojmljivo zanikati, da je prijateljstvo bistvena sestavina dobrega (izpolnjenega) življenja (Gomez- Lobo, 2001: 15). V širšem pomenu je prijateljstvo dobro tudi v družbeni skupnosti ali v različnih oblikah združenj, kolikor zasledujejo skupni cilj in iz njih izhajajo odnosi sodelovanja in solidarnosti. Kot nas spominja Gómez-Lobo, so Grki zelo cenili »civilno prijateljstvo«, njegovo izgubo pa so imeli za eno od največjih izgub njihovega časa. Če izvzamemo razdalje in okoliščine, bi gotovo lahko mislili na to, kako bi gojitev »civilnega prijateljstva« lahko koristila nacionalni in mednarodni politični skupnosti. Glede tega je zanimivo razmišljanje A. M. González o dobrem družbenega življenja (prej je govorila o dobrem resnice, ki je, kot smo rekli, bistveno povezano z znanjem), ko komentira formulacijo tega dobra pri Akvinskem, ki je definitivno norma za življenje v družbi: »Ne žaliti drugih, s katerimi se je treba pogovarjati« – *quod alios non offendat cum quibus debet conversari.* To po eni strani pomeni, da je »družbeno in politično življenje sestavljeno iz pogovora z drugimi, in da ta pogovor ni nekaj pogrešljivega, temveč je – jasno povedano – dolžnost«, ki izvira iz naše racionalne narave.[25] Drugače rečeno, »za obstoj človeške družbe mora obstajati tudi pogovor« (González, 2006: 145). To »civilno prijateljstvo« se torej lahko razume kot dialog, kateremu se ne da izogniti, še najmanj v pluralističnih družbah, v katerih živimo, kjer je škodljivo tako prizadeti tiste, s katerimi se pogovarjamo, kakor izogibati se omenjenemu pogovoru, kajti obe vrsti vedenja uničita življenje v družbi.

Na koncu, dobro »estetskega cenjenja«. Kakor označi Gómez-Lobo, to zajema široko polje možnosti, na prvem mestu zato, ker izkušnjo lepote najdemo tako v naravi kot v umetnosti. Na drugem mestu zato, ker je odvisno od vrste umetnosti (Gómez-Lobo, 2001:19). In nazadnje zato, ker gotovo različno cenita lepoto tisti, ki jo ustvarja – umetnik, in tisti, ki pasivno uživa v njej. V vsakem primeru vsakdo na primer razume, da če kdo želi gledati sončni zahod, je to zato, ker želi opazovati njegovo lepoto; torej je to motivacija tega dejanja in ne pričakujemo drugega razloga. Obiskati razstavo slik ali uživati v lepi melodiji samo zato, ker cenimo nekaj lepega, se zdi nekaj razumljivega in poleg tega potrebnega za človeka. Življenje brez izkušnje lepote v katerikoli od njenih oblik – čeprav je nemogoče – bi bilo žalostno življenje.

Ti in mogoče tudi drugi primeri so pokazatelji številnosti dober ali, drugače povedano, so pokazatelji celovitosti človekovega dobra. Avtorji se strinjajo, da obstaja neka neizmerljivost dober, to pomeni, da ne obstaja neka stroga hierarhija dober, temveč so dobra, glede na okoliščine, v hierarhiji lahko nad drugimi, vendar ni nobenega dobra, ki bi bilo, gledano na absoluten način, nad vsemi drugimi. Zaradi tega se zastavljajo vprašanja, ki jih Chappell imenuje

[25] González, 2006: 143. Formulacija Akvinskega se nahaja v *S.Th.I.II.q.94, a.2.*

problem »uskladitve«: kako doseči, da iskanje nekaterih dober ne ogrozi normalnega razvoja drugih. Za tega avtorja so podpiranje nekaterih dober in spoštovanje drugih pristno uskladljiva ravnanja. Rešitev, ki jo predlaga, je »trojna shema« *[Threefold Schema*], kakor jo imenuje, ki je osnovana na prvem načelu naravnega zakona, katero je določil Akvinski: »Dobro je treba delati in iskati, zlu pa se izogniti«. To ni neko preprosto formalno načelo – kot meni Gómez-Lobo – temveč bistveno načelo, polno vsebine. A. M. González pokaže, da je tisto, kar naravni zakon »predpisuje, realizacija človekovega dobra, toda slednje je kompleksna realnost, ki izhaja iz primerne združitve množice dober ... Zato se mora naravni zakon, usmerjen k realizaciji dobra, razlikovati v različnih načelih, katerih edini razlog za obstoj je obvarovati ... različna dobra, ki v bistvu pripadajo popolnosti naše narave, in sicer z namenom, da medtem ko poskušamo konkretno narediti nekaj dobrega, z našim ravnanjem ne škodujemo drugim dobrom« (González, 2006: 73).

Tako to prvo načelo – sledeč Chappellu – izraža naslednje drže: spoštovati (delati dobro), pospeševati (aktivno iskati dobro) in ne kršiti dobra (preprečiti zlo) (Chappell, 1998: 75). Dejansko se v praksi dogaja, da se dobra pospešuje, spoštuje ali krši, pri čemer sta prvi dve možnosti vsaj dopustni, medtem ko je zadnja sama po sebi vedno nedopustna. Na podlagi kontrastov med pospeševati, spoštovati in kršiti dobra, Chappell zagovarja dve tezi. Prva govori o tem, da morajo biti vsaj nekatera dejanja dopustna in dobra, vendar ne nujna (obvezna). To pa dopušča kar precej možnosti, da so odvisna od tega, kakšna oseba želimo postati. Zato obstajajo osebe, ki razvijajo nekatera dobra bolj kot druga, ki jih samo spoštujejo, vendar jih ne razvijajo. Zaradi tega je veliko možnosti in priložnosti, da razvijemo »dobro življenje«. Na primer, kdor želi postati profesionalen športnik, se posveti nekemu športu – se odpove drugim poklicnim karieram, vsaj za tisti čas -, posveča energijo in potreben čas treningu in na ta način da prednost temu, kar je izbral. Če je poleg tega poročen in hoče ohraniti družino, ne sme zanemariti svojih dolžnosti, temveč se mora bolj potruditi, da najde čas in se posveti tudi družini. Druga teza govori o tem, da morajo biti vsaj nekatere vrste dejanja brez dvoma nedopustna »no matter what«. Govorimo o moralnih absolutih *[material moral absolutes*], kamor uvrščamo dejanja, ki ogrožajo temeljno dobro. Taki dejanji sta na primer rop in umor.[26] Čeprav so nujno in neizogibno vključena v naravni zakon, ne moremo naravnega zakona omejiti na absolutne moralne prepovedi. To je samo eden izmed pogledov na razmišljanje Akvinskega o naravnem zakonu, v katerem je obilo predvsem pozitivnih formulacij praktičnih načel, ki predpisujejo dobro v kolikor je le-to smoter neke vrline.

4. Doseg in meje pristopa k naravnemu zakonu z vidika teorije temeljnih dober

V prejšnjem odstavku smo obravnavali nekatere aktualne prispevke k razvoju teorije naravnega zakona, ki se nanašajo na teorijo temeljnih dober. To je ena od perspektiv, s katero lahko načnemo temo naravnega zakona. Poleg te obstajajo

[26] Chappell, 1998: 78. Za bolj natančen opis in analizo glej nav. delo, str. 82-91.

druge pomožne teorije, povezane z naravnim zakonom, kakor zapiše Oderberg: »teorija vesti, teorija sodelovanja, načelo dvojnega učinka, glede katerih je bilo narejenega in ostaja veliko zanimivega in pomembnega dela; razlikovanje dejanja/opustitve, ki ga je – kot dvojni učinek – večina etikov postavila na stran, da bi ga ponovno oživili in okrepili teoretiki nove teorije; teorija etičnega odločanja v okoliščinah dvoma, nepopolne informacije in verjetnosti (tu je treba opogumiti ponovno oživitev razprave o probabilizmu) in teorija, ki vrline reintegrira v novo teorijo naravnega zakona, v nasprotju z odvečnimi, četudi poučnimi sedanjimi poskusi, da bi razvili 'teorijo vrlin' kot etiko samo po sebi« (Oderberg, 2004: 162).

Kljub temu pristop teorije temeljnih dober uživa posebno pozornost, ker predstavlja ali izpostavlja vsebino naravnega zakona. Zato je primeren način za pristop k naravnemu zakonu. Temeljna dobra so praktičen racionalni izraz izvorne metafizične strukture, ki se zrcali v človekovem stremljenju. To priznavanje metafizike ni nepomembno, če opazujemo teorijo naravnega zakona v njeni globalnosti, kot je poudaril D. Oderberg: »Eden izmed potencialov teorije naravnega zakona je, da jemlje metafiziko resno« (Oderberg, 2004: 127). S tem hoče pokazati na ontološke posledice, ki jih predpostavlja etična teorija, kakršna je ta. Razloži, da obstajata dva načina utemeljitve sprejemljivosti ontologije, vsebovane v osnovi teorije naravnega zakona: nekateri avtorji (na primer Finnis, lahko dodamo tudi Gomez-Loba) jo utemeljujeta posredno iz motivnega značaja delovanja ter iz razumevanja njegove razumnosti. Tako ti avtorji izpeljejo osnovna dobra iz bistvenih namenov dejanja. Drugi, kot na primer Oderberg, čeprav priznavajo vrednost ponovne oživitve praktične racionalnosti ter pristop, osredotočen na delujoč subjekt [*agent-centred approach],* sprejmejo pristop, ki se osredotoča na svet [*world-centred approach*], torej objektivni vidik. Na ta način se vprašanja, katerih se dotakne, nanašajo na vsebino in strukturo naravnega utemeljujejo in na razločevanje, kaj je osnovno dobro in kaj ne. Na jasen način prepozna osnovna dobra in opozarja na kategorialno, ontološko pomoto, v katero po njegovem mnenju zabredejo nekateri teoretiki naravnega zakona.

V zvezi s tem upošteva, da se po združitvi metafizike in etike, ki je predpostavljena v razmišljanju o naravnem zakonu, ohrani ideja, da struktura temeljnih dober vodi strukturo etičnih konceptov. Z drugimi besedami, metafizični temelji imajo usmerjevalno vlogo glede na etično premišljevanje (Oderberg, 2004: 152). To isto pojmovanje, ki metafiziki prizna lastnost, da je *conditio sine qua non* etike, najdemo pri A. M. González (González, 2006: 28). Govori o »metafizičnem minimalizmu« – nekem minimumu, ki je pomemben za znanstveni in moralni razvoj. Dejansko je resnica znanosti in etike delno odvisna od metafizičnih načel (na primer principa o protislovju, pojma dobrega in popolnega). Zagotavlja, da »praktično dobro v nekem klasičnem razmišljanju ne more popolnoma zanemariti sklicevanja na ontološko dobro, kot ne more dejanje na splošno zanemariti razumske narave, ki je njegovo izhodišče« (González, 2006: 107). Čeprav seveda uresničenje dobra prispeva veliko več kot le vključitev določenih metafizičnih načel. Kot pravi avtorica, se naravni zakon,

takšen cot si ga zamišlja Akvinski, izoblikuje z značajem »omenjenega koncepta« med etiko in metafiziko. S pomočjo tega koncepta Akvinski ne le zajame poglede aristotelske preudarne etike, temveč tudi upošteva vprašanje temelja[27]. Tako pojmovanje Akvinskega o naravnem zakonu združuje etično in ontološko misel, kar omogoči »povezovanje moralnega zakona in uresničitev človekovega dobra, napovedanega v razumski naravi« (González, 2006: 75). Izhajajoč iz tega stališča je metafizični okvir, katerega predpostavlja naravni zakon po Akvinskem, za etiko bistven, kolikor omogoča priznati človeško razumsko naravo, identificirati dobra v skladu z razumsko naravo in hkrati nakazovati meje delovanja.

Poleg tega da, kakor smo že povedali, odseva metafizično strukturo, je prednost teorije temeljnih dober razlaganje teleologije praktičnega razmišljanja in poglabljanje v njegovo strukturo – odpre se v preudarek o motivaciji in odločitvi; skratka, omogoči zajeti cel proces odločanja o delovanju. Če se dobra smatrajo kot smotri delovanja, so skratka izhodišča točka pojasnjevalnega sosledja ali upravičevanja nekega dejanja. Ko delujemo in se sprašujemo po motivu nekega delovanja, vedno iščemo namen ali cilj, ki bi zadovoljivo upravičil, kar smo delali ali nehali delati.[28] Prav pojem temeljnega dobra določa ta namen, zaradi katerega delujemo na nek način.

To, s čimer se ukvarja teorija temeljnih dober, je pojasnjevanje tistega, kar vrednoti vsak človek posebej in katerakoli družba na splošno. Ker je nekaj skupnega, bi sprejemanje omenjenih vrednot lahko omogočilo dialog v pluralističnih družbah, ki bi temeljil na nečem skupnem. Torej imajo zaradi njihovega značaja »temeljnih« to posebnost, da rabijo kot kriterij in zahtevajo minimum spoštovanja, tako da so negativna meja za nekatera delovanja, ki so neodvisno od zgodovinskih in kulturnih okoliščin vedno nepravična (na primer, ubiti nedolžnega). Skratka to, da naredimo dobra, katera sama po sebi vsi iščejo, eksplicitna za samega posameznika in za družbo, pomaga praktičnemu vedenju, ker se samo po sebi »dobro pojavi v praktičnem umu, po svojem pomenu samem, kot normativno za delovanje, brez potrebe po povezovanju z 'morati' ali z imperativnim dejanjem svoje ali tuje volje«.[29]

Kakor vsaka teorija ima tudi teorija temeljnih dober nekatere predpostavke. Konkretno predpostavlja nanašanje na dobra, »zapisana« v naravnih nagnjenjih. Tisti, ki kritizirajo to teorijo, jo morda kritizirajo zato, ker niso pripravljeni

[27] González, 2006: 15. Po Akvinskemu je naravni zakon zakon človekovega lastnega razuma, vendar izhaja iz osvetlitve nekaterih načel, ki jih razum nima sam po sebi. Torej dopušča moralno avtonomijo, vendar ne absolutno.

[28] Vigo daje primer: »Če prečkamo ulico, lahko odgovorimo na vprašanje 'čemú' tako, da rečemo na primer 'zato, da bi šel na banko'. Vendar je očitno, da tudi glede dejanja 'iti na banko' lahko zastavimo isto vprašanje, ki meri na njegov specifični cilj, tako da moramo, če hočemo pojasniti omenjeno dejavnost, identificirati nov smoter, saj sicer ne bi mogli razumsko upravičiti niti dejanja 'iti na banko' niti 'prečkati ulico', že prej pojasnjenega zaradi sklicevanja nanj« (Vigo, 2007: 191).

[29] Ferrer, 2008: 206. Citat se nadaljuje: »Originalnost praktičnega znanja na ta način postane nekaj, kar premaguje razliko med 'biti' in 'morati', ki je v temelju kritike, realizirane v imenu naturalistične prevare«. Avtor meri na obtožbo teorije naravnega zakona, ker je – po mnenju kritikov – izvedla nedopustno izpeljavo od »biti« k »najstvu« ali od dejstev k vrednotam.

sprejeti nanašanja na teleološko naravo. To v resnici ni ravno meja teorije temeljnih dober, temveč kvečjemu nekakšen naturalistični predsodek, saj, kakor smo povedali, teorija naravnega prava ne izpelje temeljnih dober neposredno iz naravnih nagnjenj, temveč privzame, da je naloga našega razuma odkriti in v praksi uresničiti ta dobra (González, 2006: 69).

Kakor smo zapisali na začetku poglavja, teorija temeljnih dober ni dovolj, da bi zajeli vse, kar vključuje naravni zakon: je kvečjemu pristop, ki mora biti dopolnjen z drugimi pristopi, z drugimi pomožnimi teorijami, ki »ne vključujejo teorije dobrega na neposreden in takojšen način, temveč namesto tega delujejo kot nujna dopolnila za analizo pravic, dolžnosti, vrlin in nasvetov, ki tvorijo gradivo etične izbire« (Oderberg, 2004:162).

Tu je še problem nekaterih nestrinjanj med avtorji glede tega, ali so nekatera dobra temeljna ali ne; nesoglasja v mnenjih znotraj teorije, ki v precejšnji meri vodi k dvomu glede trdnosti nje same.

Kljub temu je realna nevarnost ali težava teorije temeljnih dober to, da se s seznami dober izgubi globalen pogled na življenje, obravnavano kot celota. Koncentriranje na sezname dober bi lahko pripeljalo do tega, da bi se zabrisala vez ali odnos med dobri in zadnjim smotrom, kateri usmerja življenje. Res je, da vsi avtorji poleg pluralnosti potrjujejo neisozmerljivost različnih dober, torej da vsako dobro uživa enako temeljno pomembnost, vendar se nam v nekem posameznem primeru predstavlja kot pomembnejše od ostalih, in tako pride do majhnega ali velikega konflikta, saj se dvomi glede kriterija izbire. Tukaj se vidi po eni strani potreba po dopolnjevanju teorije in po drugi strani kompleksnost praktičnega odločanja.

Če sledimo Aristotelu, si vsaka oseba bolj ali manj zavestno skuje določeno predstavo o tem, kaj je življenje s smislom, čeprav bi bila taka predstava slabo izdelana. In to vsakdo naredi glede na nek namen ali cilj, glede na katerega ureja svoje življenje. Toda govorili smo o pluralnosti ciljev ali dober, ki bolj kot poenotijo življenje samo, lahko »ogrozijo vsakršen poskus, da bi dali praktičnemu delovanju enoten, nerazdeljen pomen, če ni na razpolago kriterijev, ki bi omogočili integrirati omenjene smotre na bolj ali manj harmoničen način v bolj razumljive teleološke strukture, znotraj katerih posamezni smotri in delovanja – kot sredstva ali potrebni pogoji – ostanejo povezani z drugimi, pomembnejšimi smotri in delovanji« (Vigo, 2007: 191).

Zaradi omenjenega bi morala teorija temeljnih dober poglobiti razmišljanje o povezavi »dobro-zadnji smoter« in na ta način ohraniti na osebni ravni premišljevanje o življenju kot celoti smisla.

5. Naravni zakon in moralna teorija: nekaj razmišljanj

Morda je videti kot skeptično stališče, vendar se strinjam s tem, kar je pokazal Hittinger: če obstaja naravni zakon, obstaja neodvisno od teorij, ki jih imamo o

njem[30]. In to vključuje tomistično formulacijo naravnega zakona, poudarja A. M. González.

Vendar to ni skeptično, temveč realistično razmišljanje, ki se zaveda omejitev neke teorije, ki upošteva omejitve človeškega uma. Ni lahko teoretizirati o naravnem zakonu – predvsem zaradi njegove narave -, ker je velikokrat »vkulturiran« v različnih družbah: v zakonih, rabah in navadah nekega ljudstva. Ko ga preučujemo, moramo neizogibno odmisliti konkretne okoliščine, v svoji abstraktnosti pa je manj razumljiv za intelekt. Enako bi bilo ustrezno trditi o moralni teoriji na splošno, saj kakršnokoli pojasnjevanje odmisli praktično področje, v katerem se odločamo in izbiramo, kaj je dobro narediti, naj si bo na individualni način ali kot družbena skupnost. Ta teoretična omejitev se pojasnjuje glede na način delovanja praktičnega uma v konkretnih situacijah (González, 2006: 58).

To, vztrajam, ni skeptično stališče, ker ne pomeni privzeti neko zavračajoče stališče (držo) v teoretičnem pojasnjevanju, nasprotno, treba bi bilo zavreči samo etično in filozofsko razmišljanje, ko poskušamo pojasniti neke konkretne realnosti. Gre kvečjemu za to, kar bi lahko imenovali »teoretična svoboda« ali zdrava neodvisnost (ali tudi nenavezanost) teorije – držo, ki omogoči, da se poglobljeno ukvarjamo s preučevanjem neke realnosti preko teoretičnega pojasnjevanja in hkrati omogoči kritično razmišljanje, priznati meje in doseg takšnega pojasnjevanja ter videti, če se prilega pojasnjenemu, v nasprotnem primeru pa poskušati izboljšati pojasnjevanje.

Težave neke teorije na splošno so navadno vedno enake: njihova abstraktnost, nevarnost, da pretiravamo z enim vidikom in pozabimo na druge, metoda poskusov in napak v spremembi shem ali v popravkih stališč s strani tistih, ki so naprednejši v teoriji itn. Kljub temu, če sledimo epistemološkemu principu, ne moremo delovati brez teorij ali vsaj ne brez nekega pojasnjevalnega okvirja. Kot teorija je naravni zakon dosegel uspehe in zrelost v pojasnjevanju procesov odločanja; rabil je za argumentacijo v razpravi o bioetičnih temah; na pravnem področju je pomagal poglobiti se v zahteve naravnega prava in v njegove posledice za pozitivno pravo; in kakor smo že videli, je razvil vidike, kot je na primer teorija temeljnih dober.

Praktična filozofija kot moralna teorija na splošno in še posebno teorija naravnega prava stremi k temu, da bi rabila kot vodič v delovanju vsakega posameznika. Izziv je po mnenju mnogih ne samo teoretičen, temveč predvsem praktičen: voditi delovanje. V zvezi s tem Oderberg trdi, da naj bi teoretik naravnega zakona razvijal teorijo, ki jo je mogoče uporabiti v procesu odločanja delujočega. Zato je nujno potrebno razdelati skupek načel, ki omogočajo prevesti dobra v delovanje, ali drugače povedano, ki so naklonjena praktični realizaciji zadevnega dobra.[31] Na primer, v navideznem konfliktu dober brez

[30] Hittinger, R. (1994). »Natural Law and Virtue«.V R. P. George (ur.), *Natural Law Theory*, Oxford: Clarendon Press, str. 65 (navedeno po González, 2006: 17).

[31] »Teoretik naravnega zakona je, kot sem dokazoval, prisiljen razviti teorijo, ki jo je mogoče nanesti na moralno odločanje. Da bi to dosegel, trdim, je metodološko nujno, da teoretik zgradi množico načel, ki (če poantiramo ohlapno) omogoči, da se dobra prevedejo v dejanje« (Oderberg,

dvoma tvorimo primerjalne sodbe (presojanja) o tem, katero dobro naj bi imelo prednost pri naši izbiri. V trivialnih situacijah to običajno lahko rešimo bolj ali manj z lahkoto. Toda včasih nam manjkajo elementi za presojanje, morda več moralne izobrazbe, in ne vemo, kaj bi bilo najbolje narediti v taki situaciji tukaj in zdaj. Po mnenju tega avtorja poskuša prav razmišljanje v teoriji naravnega prava razviti formulacijo nekaterih načel, ki bi vsebovala to primerjalno presojanje o dobru in ki bi definitivno rabila kot vodič pri praktičnem odločanju.

Kljub temu nekateri dvomijo o praktičnosti naravnega zakona, vsaj glede na razmišljanje Akvinskega: »Logično je, da se sprašujemo, kakšno praktično vrednost ima doktrina (nauk) naravnega zakona. Od odgovora na to vprašanje bo odvisno, ali zadevni nauk lahko štejemo, kot da pripada praktični ali moralni filozofiji ali pa ne. Ali nam ta nauk daje kakšno znanje, kakšno informacijo ali orientacijo glede dejanj, ki naj bi jih udejanjili in preko katerih bi pridobili vrlino?«, se sprašuje A. Cruz. Vendar so po njegovem mnenju nameni Akvinskega, z njegovo formulacijo naravnega zakona, teoretične in ne praktične vrste. Pokaže, da avtorji kot Finnis niso opozorili na pomanjkanje praktičnega interesa v razmišljanju Akvinskega. Finnis namreč s tega vidika kritizira misel Akvinskega o naravnem zakonu, saj nam – tako Finnis – govori o obstoju očitnih praktičnih načel, iz katerih se izpeljejo bolj konkretna in pravzaprav moralna načela, vendar pa ne predstavlja velike pomoči pri našem praktičnem razmišljanju, če obravnavani nauk ne vključuje zadostnega razvoja načina, kako izvesti to izpeljavo. Zaradi tega si Finnis zastavi, da bo dodelal nekakšno »metodo naravnega zakona«: metodo, ki bi zbrala »temeljne zahteve praktične racionalnosti« in nam tako omogočila razdelati moralna načela naravnega zakona, začenši s prvimi načeli le–tega[32].

Glede na navedene ideje je primerno pojasniti nekatere točke. Kot prvo, čeprav je naravni zakon v razmišljanju Akvinskega filozofski koncept, ki je nastal iz poglobitve v strukturo praktičnega razmišljanja, in kljub temu, da je bil interes samo teoretičen, prispeva jasnost v praktično vedenje. Tako da lahko na vprašanje, ki ga je zastavil Cruz, odgovorimo pritrdilno, da teorija naravnega zakona gotovo prispeva usmeritev pri dejanjih, ki jih moramo realizirati. Dejstvo, da so te usmeritve splošne, tako kot načela, ne pomeni, da niso tudi praktičnega značaja, saj se dejansko nanašajo na nekaj normativnega (na primer, ne žaliti drugih, s katerimi bi se morali pogovarjati), kar mora biti realizirano, skratka smoter neke vrline. Kakor smo povedali na začetku, pri Akvinskem – gledano v širšem smislu – vse vrline zaradi dejstva, da so v skladu z razumom, izhajajo ali pripadajo naravnemu zakonu; v strogem pomenu, vsaj nekatere vrline pripadajo naravnemu zakonu – tiste, ki ne zahtevajo bolj specifičnega pretehtanja. Naravni zakon lahko v kateremkoli smislu usmerja delovanje do te mere, kolikor tvori del praktičnega vedenja, posledično pa ima praktično vrednost, čeprav ne v popolnem smislu.

2004:157). Razen tega to poskuša vsa praktična filozofija na splošno in konkretno v ponovni uporabi pojma praktičnega uma. Kakor pokaže Vigo, izziv praktične filozofije ni samo v razjasnitvi strukture dejanja, temveč tudi v tem, da daje orientacijo racionalno delujočim (Vigo, 2006: 279-280). [#] Cruz, 2008: 171. Za Finnisovo razmišljanje glej Finnis, 1980: 100-103.

[32] Cruz, 2008: 171. Za Finnisovo razmišljanje glej Finnis, 1980: 100-103.

Imamo primer teorije naravnega zakona, ki deluje tako v političnih kakor v zasebnih sferah. Na političnem področju rabi do določene mere, saj očitno ni uporabna za določitev na primer meja distributivne pravičnosti v neki kompleksni družbi. Na zasebnem področju, kakor smo videli prej, ne pride do tega, da bi do podrobnosti določala način delovanja, razen v obliki bolj ali manj splošnih načel.

Zato poskus, da bi maksimalno natančno določili načela ali da bi preko metode izpeljali bolj specifična načela, ni videti izvedljiva naloga, če nočemo zapasti v kazuistiko. Torej obstaja trenutek, v katerem mora odgovor na vprašanje o tem, kaj je dobro narediti tukaj in sedaj, dati prednost »tveganju« razumne izbire.[33] Kakorkoli že, doseg naravnega zakona je v tem, da ostaja odprt za nadaljnji razvoj. Samo dejstvo, da se dopolnjuje z drugimi teorijami, kakor je predlagal Oderberg, je vzorec plastičnosti tega filozofskega pojma. To dobro pokaže Hittinger, ko govori o odnosu med naravnim zakonom in politično skupnostjo: »... [N]aravni zakon ni zaprt sistem. Mišljen je, da ga dopolnjujejo človekove sodbe, katerih vrh je politična ali vladna preudarnost ... To pomeni reči, človekov zakonodajni duh lahko z uvidom, presojo in premeteno bistroumnostjo, naredi dve stvari: (1) v svoji moralni nalogi iz naravnega zakona izpelje dodatne implikacije, posebej v luči njihovega nanašanja na spremenljiva dejstva; (2) v svoji dejansko politični nalogi lahko odkrije nove *razloge* delovanja in naloži nove obveznosti, ki dobijo ime 'pozitivni zakoni'« (R. Hittinger, 2008: 36). Prvo se nanaša na doseg naravnega zakona, to je njegovo sposobnost, da sprejema ne samo tisto, kar je nespremenljivo – smotre, začete v naravi temveč tudi tisto, kar je spremenljivo, kar je možno, da se zgodi, kar so tista nagnjenja, katera v nekem določenem trenutku vpelje človeški razum, ker jih šteje kot uporabne za človeško življenje (Akvinski, *Summa Theologiae* Ia-IIae q.94 a.5 ad 3). Iz slednjih izvirajo institucije, ki so bile v nekem času obravnavane kot »naravne«, vendar so bile kasneje, kot sad napredka v razumevanju in poglobitvi naravnega zakona, zavrnjene, predvsem zaradi zlorab, ki so se dogajale. Tak je primer služabništva. Vedno bo veljavna meja, postavljena od nespremenljivega vidika naravnega zakona: ne sme se škodovati človeku, ker je smoter sam po sebi, željen sam po sebi, od tu izhaja njegovo dostojanstvo (González, 2006: 61). Kljub temu, kakor vemo, ni vedno napredka, temveč smo na žalost velikokrat priče nazadovanju ali involuciji institucij, saj gredo preko te meje, v imenu tehničnega napredka pa se uporabljajo nove oblike uničevanja človeškega bitja.

Teoretični izziv je torej velik, če hočemo nadaljevati konstruktivno razmišljanje o naravnem zakonu: pomeni nadaljevati z razvijanjem pristopov k naravnemu zakonu, ki bi bili naklonjeni dialogu v sodobni etični razpravi. Zato je nujno, po eni strani, iskati nove formulacije in ponovno definirati termine, ki so spremenili

[33] Zanimivo je Vigovo razmišljanje glede sledečega: »Odprtost za horizont prihodnosti, lastna praktičnemu razumu, ni le pogoj za možnost smisla, temveč tudi in hkrati za možnost tveganja in negotovosti. Smisel po eni in tveganje ter negotovost po drugi strani se tako pojavita kot dve neločljivi plati iste medalje. To se jasno razume, ko opazimo, da je praktični razum sposoben najti smisel samo, če obstaja velika mera zaupanja v nek projekt v prihodnosti, kar nujno prinese s seboj tudi tveganje neuspeha« (Vigo, 2006: 281-282).

svoj pomen v zgodovini filozofskega razmišljanja, med najpomembnejšimi takimi pojmi pa so narava, razum,[34] svoboda. Po drugi strani je treba razumeti tako aktualne problematike kakor značilnosti sodobnih družb: multikulturnost, tehnologizacijo in legalizacijo, ... in v razmišljanjih o bolj konkretnih temah opraviti nekakšno interdisciplinarno delo. Mislim predvsem na potrebo po odprtosti za dialog med tehnično znanostjo, pravom in filozofijo.

ABOUT »NEW NATURAL LAW THEORY«

The article presents Aquinas' natural law concept which is the base of the contemporary development of the so called »New Natural Law Theory«. Actually it designs a new approach to Aquinas' natural law that is less known because of different explanations of the same notion above ali in modem philosophy. Aquinas' natural law is a rich concept with a long tradition in ethics and represents o good argument both for normativity and discussing on practical rationality. The article presents some contemporary perspectives of »New Natural Law Theory«. The majority of the authors treat basic goods like a key concept in the new approach to natural law theory. The article concludes with a consideration of the attainments and limits of the approach to natural law from the perspective of basic goods and a reflection on natural law in relation to moral theory in general.

Keywords: ethics, natural law, Aquinas, basic goods, practical rationality

Literatura

Adeva, Ddefonso (1991). »Ley natural«. Gran Enciclopedia Rialp. Madrid: Ediciones Rialp S. A.

Aquinas (2000). *Opera Omnia,* recognovit ac instruxit Enrique Alarccn automato electronico

Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis (Pamplona: EUNSA).

Aquinas. *Summa Theologiae,* Ia-IIae, q. 1 a. 4 co; Ta-IIae q. 94 a.2 c.; Ia-IIae q. 12 a. 1 co

Aquinas (1997). Cuestidn Disputada De las Virtudes, traduccidn de Patricio Serrano, introd., comentarios y notas de Antonio Amado. Santiago de Chile: Universidad de los Andes.

Aristotel (2002). Nikomakova etika. Ljubljana: Slovenska Matica.

Chappell, Timothy (1998). *Understanding Human Goods.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

[34] Kakor pravi Llano, je predvsem treba ponovno preudariti odnose med naravo in razumom. Na ta način se v razumevanju naravnega prava nikoli ne bo razumelo narave kot edinega moralnega kriterija, nasprotno, skoraj enako ali bolj je ta razlog razum. Zato ta avtor skuje termin »racio-naravni zakon«: narava prispeva stremljenje (ki je dobro v pred-moralnem smislu) in postavi meje tem skrajnim primerom, v katerih se obvaruje dobro; toda le razum prispeva moralno dimenzijo: zmožnost razlikovanja med dobrim in slabim (Llano, 2008: 181).

Cruz Prados, Alfredo (2008). »Natural Law and Practical Philosophy: The Presence of a Theological Concept in Moral Knowledge«. V Ana M. González (ur.), *Contemporary Perspectives on Natural Law*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 161-1974.

Elton, Mana (1998). »Gnoseologfa de la ley natural«, *Sapientia* LIH. Buenos Aires: Universidad Catčlica Argentina, str. 175-1994.

Ferrer, Urbano (2008). »Does the Naturalistic Fallacy Reach Natural Law?« V Ana M. González (ur)., *Contemporary Perspectives on Natural Law.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 201-209.

Finnis, John (1998). *Aguinas. Moral, Political, and Legal Theory.* New York: Oxford University Press.

Finnis, John (1983). *Fundamentals of Ethics.* Washington: Georgetown University Press.

Finnis, John (1980). *Natural law and natural rights.* New York: Oxford University Press.

Gómez-Lobo, Alfonso (2001). *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics.* Washington: Georgetown University Press. González, Ana Marta (1998, 2006: 2. izd.). *Moral,* razón *y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA

González, Ana Marta (2006). *Claves de ley natural.* Madrid: Rialp

González, Ana Marta (2008). »Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aguinas«. V Ana M. González (ur)., *Contemporary Perspectives on Natural Law.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 11-25.

Hittinger, Russell (2008). »Natural Law and the Human City«. V Ana M.

González (ur.), *Contemporary Perspectives on Natural Law.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 29-41.

Korsgaard, Christine (2008). »Acting for a reason«. V C. Korsgaard, *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology.* New York: Oxford University Press, str. 207-229.

Llano, Alejandro (2008). »First Principles and Practical Philosophy«. V Ana M. González (ur.), *Contemporary Perspectives on Natural Law.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited, str. 175-186.

MacIntyre, Alasdair (1988). *Whose Justice? Whose Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press.

Oderberg, David S. (2004). »The Structure and Content of the Good«. V Oderberg, David S. in Chappell, Timothy, (ur.). *Human Values. New Essays on Ethics and Natural Law.* London: Palgrave Macmillan, str. 127-165.

Rhonheimer, Martin (2000). *La perspectiva de la moral.* Madrid: Rialp.

Vigo, Alejandro G. (2007). *Aristoteles. Una Introducción.* Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

Vigo, Alejandro G. (2006). *Estudios Aristotélicos.* Pamplona: EUNSA.