

UDK: 1:341.231.14
1.02 pregledni znanstveni članek

Pia Valenzuela

asistent

(Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu)

Normativnost in transcendenca naravnega prava: primerjava pristopov Tomaža Akvinskega in Francisca Suáreza

Izveček: Koncept nečesa »pravičnega po naravi« ima dolgo filozofsko tradicijo, ki se razteza vse od Platona do Tomaža Akvinskega, vendar samo Tomaž naravno pravo razume kot udeležbo večnega zakona v racionalnem bitju. Pričujoče delo se – izhajajoč iz pravkar opredeljenega pojma naravnega prava – osredotoča na odnos med naravnim pravom in večnim zakonom pri Tomažu Akvinskem in Franciscu Suárezu. Obravnavanje temeljev pojma naravnega prava je vredno pozornosti, saj je pomembnost te teme več kot zgolj zgodovinska, nanaša se namreč na vprašanje temelja moralnega zakona in končno etike. Razmišljanje o temeljih je potrebno, saj je vse od ponovno obujene razprave o naravnem pravu v osemdesetih letih prejšnjega stoletja naravno pravo razumljeno predvsem kot zakon praktičnega razuma, ki se osredotoča na razmislek o povezavi med naravnim pravom in krepostmi ali med naravnim pravom in državnim pravom. Tudi zato metafizična razsežnost naravnega prava in s tem vprašanje končne podlage normativnosti še nista bila zadovoljivo obravnavana. Suárez je zadnji veliki sholastični privrženec Tomaža Akvinskega in do neke mere odgovoren za sodobno prevzemanje Tomaževega naravnega prava.

Zato želimo s primerjavo, kako Tomaž in Suárez razumeta odnos med naravnim pravom in večnim zakonom, osvetliti nekatere razlike in odstopanja ter na tak način spodbuditi k boljšemu razumevanju klasičnega koncepta naravnega prava.

Ključne besede: naravno pravo, večni zakon, pozitivno pravo, naravna težnja, praktični razum, volja, racionalna etika, Tomaž Akvinski, Francisco Suárez

Normativity and Transcendence of Natural Law: A Comparison of the Approaches of Thomas Aquinas and Francis Suárez

Izvleček: The concept of something »just by nature« enjoys a long philosophical tradition, from Plato to Thomas Aquinas, but only in Aquinas do we find the notion of natural law as participation of the eternal law in the rational being. Based on this notion, we deal with the relationship between natural law and eternal law in Thomas Aquinas and Francisco Suárez. Particularly relevant is the issue of the basis of the natural law since it relates to the question of the foundation of moral law and, ultimately, of ethics. Precisely this reflection on the foundation is needed, because since the 1980s, natural law has been considered above all as a law of practical reason, focusing on a reflection on the connection between natural law and virtue, or between natural law and human law. However, the metaphysical dimension of natural law, and with it, the question of the ultimate basis of normativity has yet to be addressed satisfactorily. Suárez was the last great scholastic follower of Aquinas and, consequently, to some extent responsible for the modern reception of the natural law of Aquinas. Thus, the comparison with Suárez

aims to find out differences for the subsequent knowledge of the classical concept of natural law.

Key words: natural law, eternal law, civil law, natural inclinations, practical reason, will, rational ethics, Thomas Aquinas, Francis Suárez

Uvod

Članek obravnava razumevanje naravnega prava, kakor ga najdemo v delih Tomaža Akvinskega in Francisca Suáreza. Od tod sledi, da se članek posveča pojmovanju naravnega prava, ki se je izoblikoval še pred moderno dobo, zaradi česar je treba pojasniti nekatere pojme, katerih pomen se je z modernim razumevanjem naravnega prava pomembno spremenil. Poglavitne razloge za oteženo razumevanje naravnega zakona v sodobnem kontekstu lahko prepoznamo v odstopu od teleološkega razumevanja narave, ki je odločilno zaznamoval klasične teorije naravnega prava, posplošitvi pojma svobode, za katero je moralna norma zunanja (ekstrinzična) realnost, in odpovedi metafizičnim razlagam stvarnosti. V današnjem kulturnem kontekstu bi lahko naravno pravo dojemali kot kršitev avtonomije, kot zunanjo normativnost, tujo moralni konfiguraciji posameznika.

Za to, da bi lahko izvorni pomen naravnega zakona upravičili filozofsko, je potreben metafizični pristop. Razlaga naravnega prava pri Tomažu Akvinskem v resnici izhaja iz metafizičnega pristopa, s katerim je mogoče priznati obstoj nekega reda – načela, ki je izvor obstoja drugih bitij glede na naravo, ki jih določa. Njegov pristop vključuje teleološko obravnavo človeške narave in kozmosa ter njune razumljivosti, kar omogoča spoznanje ustreznega reda bitij. Takšen

pristop predpostavlja, da ima vsako bitje bistvo ali naravo, ki jo je mogoče spoznati. Metafizična obravnava naravnega prava je bistvenega pomena za to, da lahko ohranimo široko obzorje razmišljanja o naravnem zakonu, ki ima svoj končni temelj v razumu in volji osebnega Boga. Poskus razumevanja temeljev naravnega prava daje možnost razširitve obzorja tistega smisla, v katerem je uokvirjeno moralno dejanje človeka. Ta za svoja dejanja ni odgovoren samo sebi, niti ne le drugim ljudem ali naravi, ampak je, kakor izpostavlja Tomaž v klasični definiciji naravnega zakona, zaradi udeležbe večnega zakona v racionalnem bitju (S. Th. I–II, q. 91, a. 2) tudi bistveno odgovoren pred Bogom, stvarnikom narave in ljudi. Koncept nečesa »pravičnega po naravi« ima dolgo filozofsko tradicijo, ki se razteza vse od Platona do Tomaža Akvinskega, vendar samo Tomaž naravno pravo razume kot udeležbo večnega zakona v racionalnem bitju.

Pričujoče delo se – izhajajoč iz pravkar predstavljenega pojma naravnega zakona – osredotoča na odnos med naravnim in večnim zakonom. Izhodiščno vprašanje namreč je, ali Tomaž in Suárez na ta odnos gledata enako ali pa morda med njunima pogledoma obstajajo razlike. Zato se je treba vprašati, ali oba avtorja delita razumevanje večnega zakona in/ali naravnega prava. Če se njuna pogleda razlikujeta, bi bilo mogoče sklepati, da je v razumevanju odnosa med naravnim pravom in večnim zakonom od Tomaža do Suáreza prišlo do spremembe. Postavljata se dve vprašanji: Zakaj je pomembno obravnavati vprašanje o razmerju med tema dvema normativnima kategorijama? Zakaj primerjati ravno ta dva avtorja?

Kar zadeva prvo vprašanje, je obravnavanje temeljev pojma naravnega prava vredno pozornosti, saj je pomembnost

te teme več kot zgolj zgodovinska, nanaša se namreč na vprašanje temelja moralnega zakona in končno etike. Razmišljanje o temeljih je potrebno, saj je vse od ponovno objave razprave o naravnem pravu v osemdesetih letih prejšnjega stoletja naravni zakon razumljen predvsem kot zakon praktičnega razuma, ki se osredotoča na razmislek o povezavi med naravnim pravom in krepostmi ali med naravnim pravom in državnim pravom. Tudi zato metafizična razsežnost naravnega prava in s tem vprašanje končne podlage normativnosti še nista bila zadovoljivo obravnavana. Večni zakon in naravno pravo temeljita na postavkah, ki se jih v sodobni (moderne in postmoderne) filozofiji navadno več ne upošteva, saj je današnji pristop k naravnemu pravu navadno praktičen (instrumentalističen). Prav v želji po uravnoteženju aktualnih pristopov k naravnemu zakonu poteka v tem delu bolj metafizična obravnava razmerja med naravnim pravom in večnim zakonom, najprej pri Tomažu Akvinskem, nato pri Suárezu, zaključuje pa se s pretehtano primerjavo obeh avtorjev.

V zvezi z drugim vprašanjem je delo zasnovano tako, da najprej obravnava odnos med naravnim pravom in večnim zakonom pri Tomažu ter na tak način prikaže klasično različico naravnega prava. Tomaž je izhajal iz grške in latinske tradicije naravnega prava (zlasti Platona, Aristotela, Cicera, sv. Avguščina in rimskih pravnikov) ter naredil svojo sintezo, ki je dosegla raven razvoja in sistematičnosti, ki jo je pred njim težko najti. Nato sledi obravnava odnosa med naravnim pravom in večnim zakonom pri Suárezu, saj je prav on zadnji veliki sholastični privrženec Tomaža Akvinskega in do neke mere odgovoren za sodobno prevzemanje (recepčijo) Tomaževega naravnega prava. Suárezovi spisi, med drugim njegova *Razprava o zakonu (De Legibus)*, so bili po vsej Evropi

in Ameriki izjemno razširjeni, zaradi česar je imel znaten vpliv na razvoj naravnega in mednarodnega prava.

S primerjavo Tomaža in Suáreza z osredotočenjem na razumevanje odnosa med naravnim pravom in večnim zakonom želimo osvetliti nekatere razlike in odstopanja ter na tak način spodbuditi k boljšemu razumevanju klasičnega koncepta naravnega prava. Kakor omenjeno, obstaja več modernih različic naravnega prava. Da bi razumeli, kako je Tomaž pojmoval naravno pravo, je treba odvreči »moderno obleko«, v katero so bile oblečene tiste različice naravnega prava, ki so nam časovno bližje, sicer Tomaža in Suáreza ne bomo dobro razumeli. Da bi bolje razumeli pristop vsakega od njiju, je koncept prava treba razložiti na splošno, še posebej pri Suárezu, ki mu je namenil celotno prvo knjigo traktata *De Legibus*. Ta koncept je pomemben predvsem za Suárezovo razlago večnega zakona in naravnega prava. Suárez se v svojih spisih neprestano sklicuje na Tomaža. Čeprav se v delu *De Legibus* sklicuje tudi na druge avtorje, kot so Aristotel, Duns Skot in sv. Avguštin, je njegov poglavitni sogovornik vedno Tomaž. Opozoriti je treba, da so jezuiti, katerih član je bil Suárez, v tistem času morali poučevati poglede Tomaža Akvinskega o teoloških vprašanjih, ta pa je bil tudi sicer avtoriteta na vseh področjih, zato so se strokovnjaki nanj sklicevali in ga navajali.

Obstajajo določene posebnosti, ki jih je treba upoštevati pri obravnavanju avtorjev sholastičnega obdobja. Poleg sholastične metode, dialektike in s citati iz več virov, ki temeljijo na trditvah avtoritet, se soočamo s spojem teoloških in filozofskih tem, kar izhaja iz takrat prevladujočega enotnega pogleda na svet. Tako Tomaž kot Suárez sta bila teologa in filozofa hkrati, Suárez pa je bil tudi pravnik. Čeprav oba

priznavata razlikovanje med filozofijo in teologijo, meja še vedno ni bila jasno določena. Zato je Tomaževo razmišljanje o zakonu, enako kakor njegove razmisleke o številnih drugih vprašanjih, mogoče najti v teološki sintezi *Summa Theologiae*. V Suárezovem primeru pa že sam naslov njegovega osrednjega dela *De Legibus ac Deo Legislatore* (*Zakoni in Bog zakonodajalec*) ponazarja, kar hočemo poudariti. Kakor pravi v predgovoru, je Bog zadnja avtoriteta, ki postavlja katerikoli zakon. Suárez trdi tudi, da mora biti filozof hkrati teolog in je kot tak odgovoren za reševanje vprašanj, povezanih s pravom.

Naravno pravo pri Tomažu Akvinskem

Iz predstavitve, kako je Tomaž razumel pravo, lahko na kratko povzamemo osnovne značilnosti njegovega koncepta naravnega prava. Naravno pravo je naravna kategorija praktičnega razuma, ki stremi k dobremu, kakor je zapisano v objektivnem redu, ki ga razum razbira po »znakih«, ki jih najde v naravi (*inclinaciones naturales*). To je pravo v sekundarnem smislu, kot red razuma. Je »naravno«, vendar ne kot »zakon narave«, temveč kot naravna težnja (tendenca) razuma, ki ima značaj zakona, ne da bi bil dogovorjen med ljudmi.

Naravni zakon deluje izrecno skozi osnovna načela moralnega delovanja. Prvo načelo naravnega prava, ki je najbolj splošno in zato vsebuje vse ostale, je: »treba je delati dobro in se izogibati slabemu«. (S. Th. I–II, q. 94, a. 2) Sekundarna načela so določena glede na red naravnih nagnjenj kot praktičnih načel, ki predpisujejo dobro kot namen kreposti. V tem smislu se naravni zakon nanaša na načela praktičnega

razuma, ki nagnjenja usmerjajo k moralni kreposti. Koncept naravnega prava po Tomažu vključuje nekatere predpostavke, ki so prisotne tako v njegovi antropologiji kot tudi etiki. Dejstvo je namreč, da se sklicuje na pojme praktičnega razuma, človekovega delovanja, na antropologijo razuma, volje, čutnih teženj in moralnih kreposti.

Tomaž naravno pravo opredeli kot »udeležbo« (*participatio*) večnega zakona v racionalnem bitju. (S. Th. I–II, q. 91, a. 2) To je posebna opredelitev naravnega prava, ki ga povezuje z večnim zakonom in vključuje izredno metafizični pojem *participatio*. Takšno razumevanje pomeni, da smo ljudje udeleženi pri večnem zakonu. Ta poudarja red, h kateremu se človek po naravi usmerja, saj teži k ciljem, ki izhajajo iz naravnih nagnjenj, položenih v njegovo bistvo. Vendar je težnja aktivna, saj je človeško bitje racionalno, torej v svojem delovanju aktivno išče cilje, zapisane v svojih nagnjenjih. Ker je človek svobodno bitje, je tudi odgovorno za spodbujanje in spoštovanje teh ciljev, saj so temelji za doseganje moralno dobrega življenja.

Tomaž večni zakon razume kot odraz načrta v božjem razumu, s katerim se vse stvari usmerjajo k svojemu cilju, torej vsa dejanja in gibanja iracionalnih ter racionalnih bitij, čeprav na drugačen način. V vsakem primeru pa usmerjenost, ki jo večni zakon daje bitjem, ne izhaja iz njih samih, temveč iz stremljenja k skupnemu dobremu. Zato je večni zakon diktat božjega razuma in kot tak sodi v sfero razuma, ne volje. Konec koncev je večni zakon vir dobroti in moralne normativnosti, posledica nespremenljivega razuma, torej božja modrost, ki ustvarja red stvari. (Introd. S. Th. I–II, q. 93) Treba je poudariti, da je človeška udeležba (*participatio*) v večnem zakonu aktivna. Še več, je notranja (intrinzična)

udeležba pri večnem zakonu. Zaradi tega je naravno pravo pravilno imenovano zakon, saj je zakon nekaj razumskega, usmeritev razuma, kakor je navedeno v delu *Summa Theologiae*. (S. Th. I–II, q. 91 a. 2 ad 3)

Ravno nasprotno pa je pri iracionalnem bitju udeležba večnega zakona samo pasivna, neformalna, čeprav ima iracionalno bitje v svoji naravi pečat božanskega razuma. Pri njem obstaja le božanski notranji vtis načel njegovih gibanj in dejanj na način naravnih nagnjenj. Te naravne težnje so prisotne tudi v človeku; ker pa je človek racionalno udeležen v večnem zakonu, se s pomočjo znanja in volje oziroma racionalne želje način upoštevanja teh nagnjenj bistveno razlikuje od iracionalnih bitij. Dejansko se človek v skladu s svojimi notranjimi nagnjenji sam usmerja k svojemu cilju, saj je naravni zakon udeležba večnega zakona v racionalnem bitju. Čeprav je naravni zakon deloma notranji, saj je zakon, postane bistveno načelo delovanja, saj je hkrati naravni, kar pomeni, da deluje preko istega človeškega razuma in v skladu z nagnjenji človeške narave.

V načinu udeležbe večnega zakona med razumnimi in nerazumnimi bitji obstaja torej bistvena razlika. Slednji brez razuma ali svobode dosežejo tisto, kar je za njih dobro, svojo popolnost. To naredijo na pasiven način, le z razvojem svoje narave, s katero odsevajo božansko popolnost. Namesto tega se mora racionalno bitje, da doseže svojo popolnost, aktivno usmeriti k svojemu dobremu, z znanjem, ljubeznijo ter krepostmi. Ne glede na to je mogoče pri človeku poleg aktivnega značaja odkriti neki pasivni značaj udeležbe večnega zakona, ki omejuje ali uravnoteži njegovo avtonomijo. Človek daje zakone, sprejema uredbe, vendar hkrati zanj veljajo zakoni, ki jih nikakor ni postavil

le sam sebi; na tej točki je deležen enakih pogojev kakor ostala naravna bitja.

Suárezovo naravno pravo

Suárez niha med intelektualizmom in voluntarizmom. To sta bili dve težnji, značilni za teologijo pozne sholastike. Suárez glede izvora tako božanskega kot človeškega prava volji pripisuje ključno vlogo, s tem ko razlaga, da naravno pravo ni odvisno od človekove volje, saj ga ni določil človek, temveč Bog. Za Suáreza so značilnosti zakona na splošno v tem, da mora biti zakon pravična, splošna, javno razglašena in stabilna odredba, ki izhaja iz voljne odločitve nadrejenega in zavezuje ljudi k izpolnitvi. Dejansko je obveznost za Suáreza bistveni element v zasnovi zakona, da lahko ta moralno obvezuje ljudi za delovanje ali opustitev dejanj. Te značilnosti so pogoji za določitev, ali je določena uredba resničen zakon ali ne. Pri razpravi o večnem zakonu in naravnem pravu Suárez ugotavlja, da te pogoje težko izpolnjujeta, saj nista zapisana zakona. Kljub temu v analizi njunih posebnosti ugotavlja, da je večni zakon v bistvu zakon, medtem ko vsak drug zakon izhaja kot izpeljava iz njega.

Čeprav je večni zakon vir zakonodaje, ne more zavezovati ljudi neposredno – je neodvisen od zunanje razglasitve –, ampak le preko zakonodaje, ki iz njega izhaja. Zato tudi večni zakon ni znan sam po sebi, ampak postane znan po posredovanju drugih zakonov. Večnega zakona kot odloka božje volje ne sestavljajo dejanja božanskega razuma v smislu, da bi bile te razumske odločitve Boga pred svobodno voljno odločitvijo Boga. Dejansko je izhodišče večnega zakona v božji volji, vendar to ne pomeni, da je neodvisen

od božjega razuma, temveč pomeni, da sledi voljni odločitvi. Naravno pravo, ki ga opredeljuje kot razumsko sodbo, ki ločuje pravično od zlega, zahteva pravilen razum, ki narekuje, kaj bi bilo treba storiti ali čemu bi se bilo treba izogniti. Naravno pravo zato nastane kot takojšnje notranje pravilo človeških dejanj. Zato tudi ni odvisno od človekove volje, prav tako se ne nahaja v njegovi volji. Kljub temu je človek dolžan ubogati in slediti svoji vesti. Razloga za to ni mogoče najti v človeku, ampak v Bogu, ki kot zakonodajalec postavlja naravno pravo. Naravni zakon, kakor je zapisan v človeku, stalno prebiva v njem kot v subjektu. V Bogu pa prebiva kot v zakonodajalcu, tako kakor večni zakon, ki je delo božje volje. Zato ima obstoj volje, ki narekuje, kaj je treba storiti in čemu se je treba izogibati, osrednjo vlogo pri konstituiranju naravnega prava. Normativna razsežnost zato izvira iz bistva naravnega prava, saj poudarja božjo voljo. Po Suárezu mora biti božja volja končno jedro moralne obveznosti. To stališče je v skladu z njegovo opredelitvijo prava kot dejanja volje.

Suárez tudi poudarja, da naravno pravo ne določa zgolj tega, kaj je dobro ali slabo, ampak vključuje prepoved zlega in zapoved dobrega. Samo zato, ker je Bog zapovedal to, kar je dobro, stremimo za delanjem dobrega. Tako je Bog ustvaril obveznost, da bi delovali, pri čemer pa nas pusti svobodne, da to storimo ali ne. Naravni zakon je torej obvezen, saj vključuje božji ukaz, ki nam zapoveduje uresničitev dobrega. Zato naravna dobrost predmeta ali dejanja služi kot osnova za ukaz Boga, iz katerega formalnosti izhaja moralna zavezanost k naravni dobrosti dejanja. Srednjo pot med intelektualizmom in voluntarizmom, ki jo je ubral Suárez, je mogoče povzeti takole: naravni zakon označuje, kaj je dobro delati, obenem pa ukazuje in obvezuje, saj izraža božjo voljo.

Ta pristop združuje elemente dveh stališč: naravni zakon je potrditev tistega, kar je že samo po sebi dobro ali slabo (intelektualistični element), a je hkrati normativen v smislu, da ustvarja obveznosti za ljudi, da delajo, kar je dobro in se izogibajo zlega (voluntaristični element).

Tomaž in Suárez »pred ogledalom«: podobnosti in razlike

Na začetku primerjave obeh avtorjev moramo najprej poudariti njuno različno pojmovanje prava na splošno. V bistvu se za Tomaža pravo nanaša na stvar, ki je pravična. Kot stvar v tem primeru štejejo dejanja, predmeti in stanje zadev, ki so obravnavani kot predmet odnosov pravičnosti, medtem ko Suárez razume pravo tako, da ima nekdo moč ali svobodo oziroma nekakšno moralno moč, ki pritiče vsakemu človek. Tomaž torej bolj izpostavlja objektivni (skladnost z razumom) značaj prava, medtem ko Suárez poudarja njegov subjektivni (povezanost z voljo) značaj.

Ko obravnavata bistvo prava, niti Tomaž niti Suárez ne zavračata vloge volje ali razuma. Vendar pa iz analize besedil obeh avtorjev jasno izhaja, da nihče od njiju ne opredeljuje prava na enak način kakor drugi. Tukaj je torej opazno razhajanje med obema avtorjema, čeprav ga Suárez ne priznava. Njuni opredelitvi večnega zakona se zelo razlikujeta. Za Tomaža je večni zakon vrsta božanske modrosti, saj usmerja vse dejavnosti in gibanja k primernim ciljem, za Suáreza pa je svobodni odlok božje volje, ki določa red, ki ga je treba upoštevati. Jasno je, da je razhajanje med obema avtorjema posledica pomembnosti, ki jo pripisujeta razumu in volji kot formalnemu vzroku prava. Dejansko je za Tomaža »ratio-

nalnost« notranja značilnost, ki utemeljuje analogijo med večnim zakonom in vsemi zakoni, ki iz njega izhajajo. Tukaj lahko najdemo vir dobrega in moralne ureditve. Za Suáreza pa je po drugi strani načelo večnega zakona v božanski volji, ne v božji modrosti ali razumu. Suárez pravzaprav večni zakon enači z božjo voljo.

Glede naravnega zakona se oba strinjata, da je Bog zakonodajalec in da je naravno pravo način, s katerim večni zakon vstopa v človeški um. Suárez od Tomaža prevzema pojem naravnega prava kot udeležbe večnega zakona. (De Legibus I.III.9) Ko Suárez opredeljuje, od kod izvira naravno pravo, v resnici priznava, da je naravni zakon neodvisen od človekove volje, saj ni človeška stvaritev, niti ne leži v njegovi volji, ampak je dejansko sodba razuma. Ne glede na to Suárez meni, da se naravni zakon nanaša na božansko voljo, ki nam poveljuje. Vseeno pa se v osnovi strinja s Tomažem, da je naravni zakon dejanje uma v človeku, s čimer se sklicuje na racionalno naravo in se posledično strinja z njim tudi glede njegove objektivnosti in univerzalnosti. Glede obveznosti zakona na splošno Suárez trdi, da je obveznost v bistvu posledica dejanja volje nadrejenega, ki je usmerjena k vplivanju na voljo podrejenega. To pojmovanje velja tudi za obvezno naravo naravnega zakona, v kolikor ta obveznost izhaja iz božje volje. Po drugi strani pa je za Tomaža obveznost racionalna nujnost uporabe nekaterih vrst sredstev za določene vrste ciljev. Vsekakor Tomaž ne spregleda moči volje in njene vloge pri oblikovanju obveznosti, saj jo upošteva. Če naravni zakon nalaga obveznost, da ravnamo dobro, je to samo zato, ker v prvi vrsti vzpostavlja racionalno nujnost doseganja cilja. Tomaž z analizo zazna zadnji element, ki ga poimenuje *imperium* (ukaz), ki opisuje dejanje, ki je hkrati odločitev volje o tem, kaj je treba storiti, in je pred telesno aktivnostjo

v izvedbi dejanja. Za Tomaža je *imperium* dejanje razuma, vrsta usmeritve samega sebe k izvedbi nekega dejanja. (S. Th. I–II, q. 17, a. 1)

Za Suáreza obveznost nastane kot neposredna posledica *imperiuma* nadrejenega, ki ga enači z ukazom volje. Suárez zavrača razumevanje pojma *imperium* kot dejanja posameznika, kakor ga je razumel Tomaž. Suárez meni, da je takšno dejanje razuma tik pred dejanjem nemogoče (fikcija), zato ne vidi razloga za razlago obveznosti v smislu ciljev in sredstev za doseganje teh ciljev. (De Legibus I.V.6) Poudarek je torej na zavezujoči naravi ali razumevanju *imperiuma* predvsem kot dejanja volje, ki prisiljuje, kar Suáreza privede do razlikovanja med opisujočim (*indicativa*) in predpisujočim (*praeceptiva*) vidikom naravnega prava. Pri Tomažu tega razlikovanja ni mogoče opaziti, saj zanj formulacije naravnega zakona niso zgolj opisne izjave kot »to je dobro ali slabo«, ampak normativne izjave oziroma zapovedi kot »treba je delati dobro in se zlega izogibati«, »ne ubijaj« ipd. Za Tomaža se obvezujoči značaj samega zakona nanaša na razum, ki dojema normativnost dejanja. Suárez torej razlikuje med opisujočim (*indicativa*) in predpisujočim ali imperativnim (*praeceptiva*) značajem naravnega prava, medtem ko se zdi, da Tomaž razlikuje med imperativnim in normativnim, ki sodita na področje praktičnega razuma. To ni nepomembna razlika med avtorjema, saj mora biti za Suáreza zapoved (*praeceptum*) imperativna, da ima moč zakona. Suárez tako v resnici naravno pravo zaradi njegovega opisnega značaja težko obravnava kot pravo. To je morda posledica njegovega pojmovanja naravnega prava kot dela področja teoretične racionalnosti, saj je po njegovem treba dodati božjo voljo, da bi takšna zapoved postala zakon.

Za Tomaža naravni zakon predpisuje, torej usmerja ravnanja, vendar vsaj v prvem načelu naravni zakon ni imperativen v smislu, v katerem Tomaž dojema *imperium*, to je kot dejanje razuma, ki zapoveduje tik pred storitvijo ali opustitvijo dejanja. V zvezi s tem Tomaž razlikuje med teoretično in praktično uporabo razuma (S. Th. I–II, q. 94, a. 4), medtem ko se zdi, da Suárez med njima ne zaznava jasne ločnice. Jasno je opaziti, da za Suáreza zapovedi naravnega zakona kot take zagotavljajo le teoretično znanje o tem, kaj je treba storiti ali čemu se izogniti. Da bi imeli zavezujočo moč zakona, jim je treba dodati božjo voljo, ki zapoveduje, kaj je treba storiti ali opustiti, vendar jih Suárez še vedno ne dojema kot del praktičnega razuma. Že Aristotel je pojasnil, da praktični razum uvaja red, ki ga pozna, medtem ko teoretični razum sprejme red, ki ga najde v stvareh. (Et. Nic. 1.1) Kakor je bilo pojasnjeno, gre za usmerjenost dejanj od sredstev k ciljem. Praktični razum dejansko usmerja oziroma zapoveduje dejanja in s tem določa tudi pravo, saj se nanaša tudi na praktični razum. Ravno v tem je jedro razumevanja prava po Tomažu Akvinskem: odlok razuma, ki usmerja človeško dejanje proti cilju. Suárez vsebino naravnega prava pojmuje širše kot Tomaž. Za Suáreza se vse zapovedi, ki izvirajo iz očitnega sklepanja iz naravnih načel, pravzaprav nanašajo na naravno pravo, medtem ko za Tomaža naravno pravo sestavljajo najbolj splošna načela, pa tudi sekundarne zapovedi naravnega prava. (S. Th. I–II, q. 94 a. 6) Zato bo Suárez kot naravno pravo razumel tisto, v čemer bo Tomaž videl le izpeljavo iz naravnega prava. Suárez tako razširi naravni zakon vse do zapovedi, ki jih Tomaž uvršča v pozitivno pravo.

Zapisano torej kaže, da obstajajo pomembne razlike med Tomažem in Suárezom, tako pri razlikovanju med naravnim

in večnim zakonom kot tudi pri razumevanju prava na splošno in vseh posledic, ki iz tega izhajajo. Za Suáreza večni zakon ni podlaga naravnega prava na enak način, kakor je za Tomaža. Ta poudarek je pomemben. Čeprav bi se na splošno lahko zdelo, da Suárez tesno sledi Tomažu, nam njuna analiza pojmov prava in povezanih elementov pokaže, da obstajajo relevantne nianse v njunih razumevanjih, pomembni poudarki, ki jih ni mogoče zanemariti, saj označujejo razliko med Suárezovim in Tomaževim pristopom k naravnemu in večnemu zakonu. Zaključiti moramo torej z ugotovitvijo, da obstaja v analizi vsakega pojma – prava kot takega, večnega zakona in naravnega prava – nekaj pomembnih elementov, ki jih Tomaž in Suárez pojmujeta in razlagata drugače, kot denimo vloga razuma in volje, naravne težnje, moralna dolžnost, obveznost ipd. Zato je vzrok za razhajanje med Tomažem in Suárezom mogoče najti v konceptih praktičnega razuma, volje, naravnih teženj – skratka, pri razumevanju razsežnosti praktične racionalnosti.

Obstajajo konkretne razlike v pomembnosti, ki jo pri nastanku zakona tako Suárez kot Tomaž pripisujeta razumu in volji. Gotovo te razlike do določene mere vplivajo na drugačno pojmovanje naravnega in večnega zakona. Pomen, ki ga Suárez pripisuje volji pri nastanku zakona, ga vodi k opredelitvi tako prava na splošno kot tudi večnega in naravnega zakona v smislu odloka volje namesto razumske odločitve, kakor je to storil Tomaž. Odveč je reči, da so to nasprotno opredelitve. V Suárezovem pristopu je razum izgubil svoj normativni značaj: ne narekuje več, da bi dosegli tisto, kar je dobro, temveč se le na teoretični ravni zaveda njegove pravilnosti. Volja prevzame mesto, ki ga je pri Tomažu imel razum, in zakonu podeli normativno moč. To je razlog, zakaj pri Suárezu *imperium* postane dejanje volje.

Nekateri avtorji, kot denimo Villey (2003), močno poudarjajo nekatere pomembne posledice Suárezove ontologije na spremembo koncepta prava: disjunkcijo med bitjem in najstvom, med praktičnim in teoretičnim razumom, med pravičnostjo in pozitivnim pravom, med razumom in voljo. Omenjeni avtor v tem prepoznava filozofsko podlago pravnega pozitivizma. Možno je najti različne, tudi skrajne ocene Suárezovega pristopa; tako nekateri avtorji celo menijo, da je Suárez zgolj zvesto sledil razumevanju naravnega prava pri Tomažu Akvinskem. Lahko se vprašamo, kako je mogoče, da obstajajo različne interpretacije Suáreza. Menimo, da je to mogoče, saj se nam Suárez kaže na paradoksalen način. Dejansko poskuša slediti temu, kar misli, da je Tomaževa »srednja pot« med voluntarističnim in intelektualističnim stališčem, in sicer poskuša obdržati zmerno intelektualističen pogled na pravo, vendar se bolj približa voluntarističnim pogledom. Podobno poskuša zagovarjati tako objektivnost naravnega prava kot tudi avtonomijo Boga, a hkrati podpira vrsto »ukazovalnosti« (»imperativizma«), kar navsezadnje predstavlja problem: Če je tisto, kar je dobro ali slabo, odvisno od volje nadrejenega, kako bi lahko objektivno, to je neodvisno od prostovoljnih odločitev, vedeli, kaj je prav in kaj ne? Verjetno je Suárez s svojim pristopom nehote prispeval k nastanku nekaterih posledic, ki jih je predstavil Villey.

Druga dva elementa, ki ju poudarja Suárez in katerih odmev je mogoče odkriti v kasnejšem razvoju moralne filozofije, sta temelj moralne obveznosti in razlog, ki je potreben za to, da dejanje štejemo za dobro. Suárez je ugotovil, da je temelj moralne obveznosti volja zakonodajalca in končno tudi božanska volja. Če Bog ne bi ukazal delati tega, kar je

samo po sebi dobro in pošteno, bi bilo izvrševanje dejanja samo naravno dobro, ne pa moralno. Zato je izpolnjevanje zapovedi pomembno za oceno, da smo ravnali v skladu z naravnim zakonom oziroma da smo delovali moralno nesporno. Nekateri avtorji, kot denimo Haakonssen (1996), pravijo, da poudarek na volji vladarja, najsi gre za človeškega ali božanskega, vodi bolj ali manj neposredno do stališč, ki so bliže voluntarističnim stališčem, k pogodbenim teorijam, četudi sekulariziranim, denimo k voluntarizmu Grocija (Grotiusa), Pufendorfa ali Cumberlanda, k družbeni pogodbi Locka in Rousseauja, teorijam torej, ki vedno bolj zanemarijajo objektivni značaj naravnega prava ter poudarjajo, da je dobro tisto, kar je ukazal vladar oziroma tisto, s čimer se strinjamo v skladu s splošno voljo.

Drugi element, ki ga je poudaril Suárez, in sicer pomembnost zapovedi, vodi v legalizem, podoben tradiciji moralne teologije starih besedil, ter v formalizem, ki je dosegel svoj vrhunec s Kantom: delovati moralno dobro pomeni ubogati kategorični imperativ. Kategorični imperativ pa sledi iz neke formalne značilnosti, to je obče veljavnosti moralnih načel in maksim. Suárezovega pogleda na Tomažev pojem zapovedovanja (*imperium*) ne kaže spregledati. Za Tomaža je *imperium* razumno dejanje, s katerim se posameznik odloča za izvajanje konkretnih dejanj bodisi v posameznikovem osebem življenju bodisi pri oblikovanju zakonov na političnem področju. Tomažev pogled ne izključuje vloge volje, saj delovanje razuma v zapovedovanju, ki vpliva na usmerjanje dejanj, izhaja prav iz impulza volje. Pojem *imperium* pri Tomažu predvideva racionalne smernice delovanja, hkrati pa predstavlja razumen prikaz poteka dejanj. To vključuje prikaz dobrega dejanja za uresničitev, ki je razumljiv in objektivni element, s čimer ga lahko razumejo tudi drugi.

Je nekaj, kar je mogoče deliti, prenašati. Na tej osnovi je posledično mogoče govoriti o skupnem dobrem oziroma o temeljnem dobrem.

Ker je torej Suárez zanemarjal racionalni vidik *imperiuma*, ki se morda zdi nepomemben v posvetovalnem procesu dejanja, je moral poudariti vlogo volje kot zadnje usmeritve dejanja in v tem smislu izriniti razum na teoretično področje ali mu vsaj ne priznati njegovega praktičnega vpliva pri usmerjanju dejanj. Na splošno je s tem prispeval k odpiranju vrat za racionalno demontažo dejanj, ki bo prišla s Humom. Hume (1739) je namreč trdil, da so motivi človekovih dejanj strasti, s čimer je iz etike odstranil razum. Če je bila Tomaževa teorija naravnega prava znana predvsem preko Suáreza, to je po njegovi razlagi, ki jo je do določene mere spremenila, potem moderna doba ne pozna resničnega Tomaževega pristopa k naravnemu zakonu, ampak le Suárezovo različico. To pojasnjuje, zakaj je Tomaževo razumevanje immuno pred številnimi kritikami naravnega prava. Na primer, Humova kritika ne spodnese Tomaževe teorije, temveč razlage avtorjev iz pozne sholastike, konkretno Suáreza. Hume namreč razmišlja o spekulativnem razumu, ki človeka vsekakor ne usmerja k dejanju. Kar se je zgodilo, kakor pojasnjuje Finnis (2011), je, da je Hume kritiziral Clarkov pristop, ki je sledil Suárezu in Vásquezu, in trdil, da je izvor moralne obveznosti v spekulativnem razumu. Tako kakor Hume bi tudi Tomaž trdil, da razum v spekulativni rabi pozna le teoretično resnico in laž, vendar ne vodi do moralnega delovanja, saj ni praktičen.

Teoretične posledice razumevanja naravnega prava preko Suáreza, še posebej odstranjevanje zavezujoče moči naravnega zakona iz razuma in pripisovanje te moči božji volji, bi lahko strnili v naslednje točke: naravni zakon je zasnovan

v smislu zunanjih zapovedi (po božji volji); moralno znanje ni praktično, ampak spekulativno; naravna dobrot, ki jo pozna razum, ne zadošča kot motiv za delovanje, ampak je potreben še dodaten ukaz božje volje; sodba o pravičnosti dejanja poteka ločeno od volje, brez vpliva nanjo, ne da bi zapovedovala dobro dejanje kot cilj; Suárezovo razumevanje obveznosti naravnega prava bi lahko vključevalo ločitev med ontološkim in etičnim, med bitjem in najstvom. (Elton 2009, 64)

Pomembna razlika med pristopom Tomaža Akvinskega in Suáreza k naravnemu zakonu je, da Suárez ne razume, v čem je specifičnost področja moralnega delovanja: to je praktična racionalnost. Zato bi bilo treba poudariti nekatere točke v zvezi s praktično racionalnostjo, ki morda prej niso bile dovolj izpostavljene. Pri tem je treba znova izpostaviti, da je v skladu s Tomaževim razumevanjem naravno pravo razumska odločitev v njeni praktični uporabi, to pomeni, da se ne nanaša na področje spekulativnega znanja. V primeru teoretiziranja o naravnem pravu je jasno, da študij naravnega prava spada na spekulativno področje. Ko Tomaž obravnava prva načela naravnega prava, razločuje med praktično in teoretično rabo razuma. Dejansko se praktična raba razuma kaže v želji in iskanju cilja, ki se izvaja v procesu izbire sredstev za cilj.

Pojmovanje in privlačnost dobrega s posledičnim procesom tehtanja, ki vodi do konkretnega dejanja glede na izbrano dobro, s čimer posameznik deluje motiviran iz notranjosti – čeprav uboga ukaze nadrejenega –, so poudarki Tomaževega pristopa, ki glavno težo pripisuje dejanju, kar ga razlikuje od Suárezovega pogleda. Njegov pristop je ravno nasproten: obveznost, ki temelji na ukazu božje volje, in

formalno izpolnjevanje naravnega zakona temeljita na redukciji logike praktičnega razuma do neke vrste mehanike, v kateri ena sila premakne ali ima prednost pred drugo. Dejansko se pri pristopu Suáreza zdi, da razum, ki pozna naravni zakon, ni praktičen, ampak le spekulativen, in da motivacija moralnega delovanja izhaja iz vpliva božje volje na človeško voljo, ki jo prisili, da sledi tej teoretični usmerjenosti. To zmedo teoretičnega in praktičnega so ugotovili sodobni avtorji, kot sta Finnis in Grisez. Slednji je pojasnil, da dodana volja teoretičnega znanja ne more spremeniti v praktičnega ter da razum ni teoretičen po naravi in praktičen po vzgoji, temveč je človeški razum praktičen tudi po naravi. V bistvu razum počne svoje delo, ko usmerja delovanje ali ko potrjuje ali zanika. Osnovne zapovedi naravnega zakona niso nič manj del originalne opreme uma, kot so to očitna načela teoretičnega znanja. (Grisez 1965, 195) Toda zdi se, da Suárez nima nobene potrebe po praktičnem razumu. Vse, kar morajo racionalna bitja storiti – ker naj bi sledila izrecnim božjim zakonom –, je to, da se zanesejo na eksplicitne božje ukaze. Tako ni prostora za praktični razum, vsaj ne v takšnem pomenu besede kakor pri Tomažu, kjer nastopa kot vrsta razmišljanja, ki se začne z zaznavanjem ciljev dejanj. Dovolj je, da racionalna bitja razumejo moralne zapovedi, ki jih izda Bog. (Westerman 1998, 100)

Toda pri tem se pojavljajo nekatera vprašanja, kot denimo: Zakaj poslušati božjo voljo? Kako lahko obveznost nastane iz tega, kar se navsezadnje zdi kot samo še eno dejstvo? Kakor opozarja Finnis (2011), po Suárezovi tradiciji na ta vprašanja ni mogoče dosledno odgovoriti. Morda bi lahko Suárez nanje odgovoril, če v zvezi z vprašanjem normativnosti naravnega zakona ne bi spregledal Tomaževih konceptov: *ratio ut natura* (naravni razum) in *voluntas ut natura* ali *voluntas*

simplex (preprosta volja). Spomnimo, da po Tomažu naravno pravo spoznamo s pomočjo naravne luči razuma, pri čemer spoznamo načela naravnega prava. Po Tomažu se naravni zakon nanaša izrecno na luč naravnega razuma, s katerim zaznamo, kaj je dobro in kaj zlo. (S. Th. I–II, q. 91, a. 2) Zato razum vključuje naravno poznavanje načel naravnega prava, ki so osnovni cilj vsakega prostovoljnega delovanja. Naravno spoznamo osnovne cilje in dobro, ki ga naravno tudi želimo. Prav tako se dejanje volje, to je hotenje, ki sledi spoznanju cilja, imenuje preprosta volja ali *voluntas ut natura*. (In II Sent d. 39, q. 2, a. 2, ra. 2) Ta koncepta – naravni razum in naravno hotenje – sta tesno povezana z naravnim pravom in imata ključno vlogo v prvih trenutkih svobodnega dejanja za usmeritev dejanj. *Voluntas ut natura* (naravno hotenje) pride pred *voluntas ut ratio* (volja kot razum ali racionalni premislek) kot volja, ki stremi k ciljem, h katerim je nagnjena človeška narava. Volja se naravno nagiba h končnim ciljem, s čimer človek ne želi samo dobrega na splošno, ki je predmet volje, ampak tudi konkretne cilje, ki so predmeti drugih moči, kot spoznanje resnice, življenje v družbi ipd.

Za razliko od Tomaža se zdi, da Suárez ne upošteva naravne usmerjenosti racionalne moči k dobremu, ki je podlaga za proces tehtanja na področju praktične racionalnosti. Če bi takšna naravna usmeritev umanjala, bi bilo torej potrebno prizadevanje, da bi našli zunanjo motivacijo za izvedbo dejanja, to je voljo, ki bi zavezala (torej zavezujočo voljo). Posledično lahko sklepamo, da ima normativnost po Suárezu le zunanji značaj. Toda to stališče je v ostrem nasprotju s Tomaževim stališčem, ki razlaga prostovoljna dejanja, nastala zaradi privlačnosti dobrega pri posamezniku, v katerem je ponotranjenje dobrote dejanj tako intelektualno kot tudi namerno. Ta se izvajajo, saj so cilj človekovih naravnih in krepostnih nagnjenj. (Elton 2009, 69) Zato se po Tomaževem

mnenju svobodno dejanje izvaja z bistvenim notranjim motivom za osebo.

Oba, Tomaž in Suárez, prepoznavata nekatera človekova naravna nagnjenja. Vendar ne preseneča, da Suárez pomena naravnih nagnjenj, ko jih obravnava (De Legibus II.VIII.4), ne poudarja, saj tudi ne poudarja vloge naravnega razuma in *voluntas ut natura*. Zato se zdi, da ne obravnava z zadostno resnostjo vprašanja, kaj v teoriji naravnega prava pomenijo naravna nagnjenja. Če bi jih, bi spoznal, da na podlagi človeških teženj naš razum dojema cilje teh teženj kot dobre na tak način, da je dobrost ravnanja privlačna moč za razum in voljo. Pomen naravnih nagnjenj za Tomaževo teorijo naravnega prava je v svojem izrazu teleološkega značaja narave same. Iz njih je mogoče ugotoviti, katero je to dobro, ki izhaja iz nagnjenj, kot so denimo: skrb in ohranjanje življenja, spolni odnosi, rojstvo in izobraževanje otrok, znanje, življenje v družbi, prijateljstvo. Razum, ki po naravi pozna te cilje naših stremljenj, jih dojema kot dobre.

Suárez je, tako kakor Tomaž, te težnje omenjal, vendar se pri tem lahko vprašamo, ali jih je zasnoval v njihovem teleološkem značaju, to je v razkrivanju naravnih ciljev, ali nasprotno kot preproste mehanizme, ki jih Bog vsadi v naravo. Naše vprašanje je, ali Suárez priznava teleološkost, ki jo Tomaž priznava tako v fizičnem kot tudi praktičnem redu, in sicer v redu racionalnih bitij. Nekateri avtorji, kot denimo Westerman (1998), zanikajo, da ima Suárez takšno stališče. Še več, nekateri pravijo, da s Tomažem ne deli istega pogleda na ustvarjanje. Ker ni cilja z moralnim pomenom, teh ciljev ni treba razumeti. Menimo, da Suárez ne razume naravnih nagnjenj podobno kakor Tomaž. Zdi se, da Suárez dojema te težnje zgolj kot naravne podatke, ki jim je treba dodati voljo, da bodo postali zapovedi. (De Legibus, II.VIII.5) Za Tomaža pa

je po drugi strani red naravnih nagnjenj v skladu z redom zapovedi naravnega prava. (S. Th., I–II, q. 94, a. 2) Vzporednost med obema redoma je pravzaprav posledica teleologije, dojete z našim razumom, ki postane praktični razum, ko se nanaša na naravne težnje v smislu, da razume cilje naravnih nagnjenj kot dobro, ki ga iščemo v naših dejanjih. Kakor omenjeno, so naravna nagnjena za človeka dobra, dokler jih ta dojema in ureja. Za Tomaža je posledično dobro več kot le naravno – je naravno nagnjenje, ki ga razum dojame kot »dobro«, in več kot zgolj naravnost težnje, saj je nastalo z razumom. Verjetno Suárez ne bi trdil, da lahko govorimo o zakonu oziroma pravu, ki temelji na naravnih nagnjenjih, ki jih razum dojame, konkretno na intencionalnosti nagnjenj. Zato Suárez ne priznava teleološkosti v praktičnem redu dejanj.

Ali lahko trdimo, da je na podlagi Suárezovega pristopa mogoče ugotoviti radikalno ločitev med naravnim pravom in pozitivnim pravom? Nekateri avtorji se s tem strinjajo, vendar se zdi, da je na to vprašanje treba odgovoriti previdneje. Dejansko se ta tema nanaša na izjave o ločitvi prava in morale, zato bi se najprej posvetili prav temu vprašanju, saj nam lahko pomaga pri ugotavljanju, kaj sta trdila Tomaž in Suárez. Westerman navaja (1998), da človeški zakoni oziroma *ius civile* za Tomaža niso moralno, ampak zgolj legalno obvezni. Ravno nasprotno pa so zakoni, ki izhajajo kot izpeljave naravnega prava, kot na primer *ius gentium*, ki so posledično podprti z moralno močjo naravnega prava, tudi moralno obvezni.

Menimo, da lahko v Tomaževem pristopu razlikujemo dvoje. Prvo je moč, ki jo imajo izpeljave naravnega prava – vprašamo se, ali imajo enako moč kakor sam naravni zakon. Tu bi lahko rekli, da so zakoni, ker so izpeljani iz naravnega zakona

kot *ius gentium*, podprti z moralno močjo naravnega prava. Vendar je moč, ki jo imajo zakoni, pridobljeni z določbo (pozitivno pravo), to je državni zakoni, samo iz človeškega sporazuma. Po drugi strani pa nas vest veže na zakone, ki izhajajo iz naravnega prava. Tomaž pravi, da nas tudi državno pravo, če vključuje pravične zakone, veže v vesti. Samo nepravični zakoni nas ne vežejo v vesti, bodisi zato, ker so v nasprotju s skupnim (človeškim) dobrom, ali zato, ker so v nasprotju z božjim zakonom. (S. Th. I–II, q. 95, a. 2; q. 96, a. 4) Zato nas pravični državni zakoni tudi moralno obvezujejo. Westermanova razlaga se torej s tem Tomaževim vidikom ne ujema.

V skladu s Tomaževim pristopom je cilj pravnega reda, in sicer vseh človeških zakonov, pravzaprav v tem, da vsi ljudje postanejo boljše osebe, bodisi absolutno (*simpliciter*) ali v določenem vidiku (*secundum quid*). Narediti ljudi *simpliciter* dobre pomeni, da zakoni naredijo ljudi moralno dobre, to je absolutno dobre glede na skupno dobro. Narediti ljudi dobre v določenem vidiku pomeni, da so dobri glede na nekaj, kar je koristno konkretni vladi, ki je včasih lahko »nepravična«. (S. Th. I–II, q. 92, a. 1) Tomaž Akvinski potrjuje to stališče, ko ugotavlja, da nepravičen zakon ne sme biti imenovan zakon (S. Th. I–II, q. 95, a. 2), ter na podlagi razlikovanja med načinoma *simpliciter* in *secundum quid* opozarja, da je denimo tiranski zakon zagotovo izkrivljenje zakona. Nepravičen zakon absolutno (*simpliciter*) rečeno sploh ni zakon, vendar se lahko šteje kot zakon le v okviru določenega vidika (*secundum quid*), torej kot odlok nadrejenega, saj se v tem elementu sklada s katerimkoli zakonom. (S. Th. I–II, q. 95, a. 4)

Suárez tako kakor Tomaž pravi, da človekov zakon, ki predpisuje nepravične stvari, ne zavezuje, torej je pravičnost neločljivo povezana z naravo prava. Suárez nepravične stvari

obravnavajo kot dejanja, ki so v nasprotju z naravnim pravom ali božjim zakonom. Ne glede na to Suárez pojasnjuje zadevo nekoliko drugače od Tomaža. Ugotavlja, da ker moč zakonodajalca izhaja od Boga, ki stvari usmerja k dobremu, naj bi torej ta moč predpisovala samo dobre stvari, in sicer za izboljšanje in ne za zlo ali uničenje človeka. Nižji zakon – človekov zakon – ne more naložiti obveznosti, ki je v nasprotju z višjim zakonom – naravnim pravom ali božjim zakonom –, sicer bi bil to zakon, ki predpisuje nepravilno dejanje. Suárez poudarja, da mora biti zakon pravično narejen, zato se osredotoča tudi na praktični vidik uveljavitve zakona in ne samo na predmet zakona, to je zahtevo po pravičnosti. (De Legibus, I.IX.13–14) V bistvu se oba avtorja o tem vprašanju strinjata. Za Tomaža in Suáreza ima človeški zakon dve skupni točki: temeljno etično normo (naravni zakon) in zaključke ali določitve, pridobljene s človeškim razumom v iskanju uporabnosti prava pri spodbujanju skupnega dobrega. Skratka, oba avtorja delita isto mnenje: da se zakon v polnosti šteje kot zakon, mora biti pravičen.

Naslednje vprašanje, ki se zastavlja, je, ali lahko ločimo oziroma razlikujemo med moralo kot normo *simpliciter* in pravom kot normo *secundum quid*? Zdi se, da to ni mogoče. Dejansko se pravo in morala prepletata v naših življenjih, v kolikor zakoni – vsaj tisti pravični – vežejo vest za njihovo izpolnjevanje, kakor je bilo omenjeno zgoraj. Kljub temu nas državni zakoni ne zavezujejo na istih področjih kakor etika. Pravzaprav se pravo nanaša na sektorje zadev, katerih morala ne dosega, na primer *leges poenales*. Radikalno ločevanje med naravnim pravom in pozitivnim pravom, kakor so ga pripisovali Suárezu, je po našem mnenju treba obravnavati z veliko mero skepse, saj je Suárez menil, da je potrebna korelacija med naravnim pravom in človekovimi

pozitivnimi zakoni, da bi bil na tak način zakon pravičen. Zato pri Suárezu ne moremo govoriti o takšem ločevanju, saj je priznaval povezavo med naravno in pozitivno zakonodajo. Vendar bi lahko na podlagi njegovega poudarjanja volje namesto razuma, nadrejenega v izdelavi zakona, in njegovega pojmovanja obveznosti rekli, da je odprl vrata za kasnejši razvoj pravnega pozitivizma.

Zaključek

Ob koncu bi želeli dodati nekaj razmislekov glede teorije naravnega prava kot takega. Eno je naravni zakon sam, drugo pa mnoge teorije o njem. Ne glede na to je lahko naš pristop k naravnemu pravu samo teoretičen. V tem delu se konkretno upoštevajo perspektive Tomaža Akvinskega in Suáreza. Za Tomaža je naravno pravo kot teorija spoznavanja o možnosti razumevanja najbolj bistvenih človeških dejanj, utemeljenih in hkrati induciranih po zunanjem načelu, to je večnem zakonu. Z drugimi besedami: to je spoznavanje o možnosti razumevanja človeške spontanosti kot neke vrste zakonitosti.

Takšna razlaga naravnega prava ne želi biti več kakor to. Zdi se, da je pretenzija, da naravni zakon lahko služi kot »večnamensko orodje«, napačna. Vendar je tudi napačno pričakovati, da bo teorija naravnega zakona imela nalogo, da razvije bolj specifičen koncept za spopadanje z določenimi problemi. Glede na Tomaževo mnenje trdimo, da je bistvo teorije naravnega prava, da ostane na načelni ravni, to je na splošnih konceptih, saj je razlaga o podlagi človekovega delovanja. Zagotavlja namreč okvir za delovanje – to, kar mora konkretna oseba ali družba storiti, pa je treba določiti

bodisi po svoji vesti in krepostih v primeru posameznika bodisi s politično preudarnostjo in po človeških zakonih ob spoštovanju tega okvira v primeru človeške družbe. Dejansko Tomaž utemeljuje potrebo po pozitivnem pravu, saj naravno pravo ne zadostuje za težave skupnega življenja, vendar tudi navede, da obstaja potreba po pisnem zakonu, ki lahko odpravi morebitne sprevrženosti naravnega prava v srcih ljudi o določenih zadevah zaradi možnosti temnenja naravnega razuma. (S. Th. I–II, q. 93 a. 3 ad 1) Kakorkoli že, njegov vpogled v pozitivno zakonodajo je močan, saj je ne razume zgolj kot kopijo naravnega prava. Prepričan je, da je oblikovanje pozitivnega človeškega prava posledica ustvarjalnosti človeškega razuma. (S. Th. I–II, q. 95 a. 2)

Zdi se, da želi Suárez dati večjo vlogo naravnemu pravu v praksi, da bi tako dosegel večjo učinkovitost in bi ga na tak način lahko odmaknil s področja splošnih načel. Kakor je bilo pojasnjeno, je to verjetno razlog, zakaj Suárez vsebino naravnega prava razširi na sklepe, ki so za Tomaža že del človeškega prava. Tisto, kar k naravnemu pravu ponuja Tomažev pristop – tudi pristop Suáreza, vendar z nekaterimi spremembami –, je osnova za racionalno etiko, ki se razlikuje od racionalistične etike v smislu nekaterih modernih teorij naravnega prava. Bistveno za racionalno etiko je racionalno usmerjanje delovanja. Tomaževo pojmovanje upošteva skupaj z vlogo razuma tudi vlogo volje kot racionalnega hotenja, poleg tega pa tudi čustva, želje, nagnjenja ter navade, kar nikakor ne pomeni racionalističnega pojmovanja. Vendar bi bil takšen zaključek nepopoln, če ne bi upoštevali odprtosti do transcendence, h kateri to razumevanje naravnega prava vodi. To je utemeljeno na Tomaževem razumevanju naravnega prava kot udeležbe

večnega zakona v racionalnem bitju. To pomeni, da je luč naravnega razuma v človeškem bitju, zaradi katere lahko razločimo, kaj je dobro in kaj je zlo – kar je vloga naravnega prava –, odtis božje luči, ki »sije« na nas. (S. Th. I–II, q. 91, a. 2) Ta pojem ima metafizične predpostavke, predvsem Boga kot Stvarnika in Zakonodajalca. Zato lahko rečemo, da naravno pravo tu šteje kot podlaga za racionalno etiko, odprto za transcendenco.

Zaradi sekularizacije je v sodobnih etičnih teorijah razsežnost transcendence precej prezrta. Po mnenju Elizabeth Anscombe (1958) imajo moderne teorije, tudi če se sklicujejo na transcendenco, kot denimo Kantova etika, utilitarizem in teorije družbene pogodbe, neustrezne podlage, predvsem zato, ker so poskušale sprejeti legalistične koncepte brez pravih temeljnih predpostavk, na katerih bi lahko temeljile, to je brez Boga. Za Anscombovo legalistični okvir v etiki pomeni upoštevati Boga kot zakonodajalca z vsemi metafizičnimi temelji. Samo na tak način bi bilo smiselno govoriti o moralni obveznosti. V skladu z alternativno obravnavo argumentov v znanem članku Anscombeve »Modern Moral Philosophy« ni smiselno, da bi spregledali ali zavrnili verski okvir in transcendentne ali metafizične predpostavke, ko gre za moralno avtoriteto. Na podoben način je drugi avtor trdil, da moderni racionalizem v svojih prizadevanjih za vzpostavitev sistema človekovih pravic in splošne teorije prava glede na naravo človeka kot samozadostnega ni uspešen, pri čemer manjka vso potrebno sklicevanje na »Višje bitje«, od čigar ustvarjalne in regulativne volje je odvisen v bistvu in dejanju. (Capestany 1970, 75) Kakor je opazila Elizabeth Anscombe, je v tovrstnih teorijah problematično utemeljiti obveznost, ki je pomembna posledica zakona.

Doslej smo obravnavali odprtost do transcendence pri razumevanju naravnega prava pri Tomažu Akvinskem. Vprašamo pa se lahko, ali je isto mogoče reči o Suárezovem pristopu, ali pa je morda Suárezova različica naravnega prava nekoliko sekularizirana. Treba je povedati, da vsaj neposredno Suárezov koncept naravnega prava nikakor ni sekulariziran, kakor je razvidno v njegovih prizadevanjih, da brani položaj Boga v moralnem okviru. Dejansko nas sooča z dejstvom, da če priznamo, da je naravni zakon sam po sebi zadosten, potem je Bog v moralni shemi nepotreben. Poleg ubranitve objektivnosti vsebine naravnega prava Suárez torej dodaja, da moramo naravni zakon izpolniti, saj je tako odredila božja volja. Zato hkrati zagovarja objektivnost naravnega prava in se izogiba sekularizaciji. Kakor je bilo pojasnjeno, Suárez meni, da je večni zakon kot bistveni zakon in da vsi ostali iz njega izvirajo.

Sekularizirana različica naravnega prava je daleč od Suárezovega pojmovanja. Vendar pa se lahko vprašamo, ali so nekatere izjave oziroma obrisi njegovega pristopa privedli do začetkov sekularizacije. Menimo, da je Suárez z razlikovanjem med opisujočim (*indicativa*) in predpisujočim (*praeceptiva*) vidikom naravnega prava odprl vrzel za ločeno obravnavo bodisi opisnega vidika naravnega prava, v katerem sklicevanje na Boga ni potrebno, bodisi predpisujočega vidika naravnega prava, ki vodi do upoštevanja Boga kot zakonodajalca in na tak način ohranja teološki kontekst, ali pa nasprotno vodi k izključitvi Boga z ustvarjanjem popolnoma avtonomnega človeškega prava, neodvisnega od naravnega prava, tega, kar lahko okvirno štejejo za pozitivizem. Zato menimo, da z razlikovanjem med opisujočim in predpisujočim vidikom naravnega prava Suárez odpre pot sekularizaciji naravnega prava.

Reference

Anscombe, Elizabeth G. M. 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33: 1–19.

Aristotel. 2002. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska Matica.

Aquinas, Thomas. 1920. *The Summa Theologica of St. Thomas*. Prev. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne.

Capestany, Edward J. 1970. The Four Dimensions of Natural Law in Suárez: Objectivity, Knowledge, Essence, and Obligation. *Catholic Law* 16: 58–77.

Elton, María. 2009. La interpretación maritainiana del iusnaturalismo suareciano. V: *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*, 59–71. Ur. María I. Zorroza. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español.

Finnis, John. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. New York: Oxford University Press.

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

González, Ana M. 2008. Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aquinas. V: *Contemporary Perspectives on Natural Law*, 11–25. Ur. Ana M. González. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

González, Ana M. 1998. Derecho natural y derechos humanos: Síntesis práctica y complementariedad teórica. *Tópicos. Revista de Filosofía* 15: 73–98.

Grisez, Germain. 1965. The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94. *The Natural Law Forum* 10: 168–201.

Grisez, Germain; Boyle, Joseph; Finnis, John. 1987. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. *American Journal of Jurisprudence* 32: 99–151.

Haakonssen, Knud. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, David. 1896 [1739]. *A Treatise of Human Nature: Reprinted from the Original Edition in Three Volumes*. Ur. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.

Suárez, Francisco. 1944. *Selections from Three Works of Francisco Suárez, S. J.: The Photographic Reproduction of the Selections from the Original Editions*. Prev. Gwladys L. Williams. London: Clarendon Press.

Villey, Michel. 2003. *La formation de la pensée juridique moderne*. Pariz: Presses universitaires de France.

Westermann, Pauline C. 2007. Suárez and the Formality of Law. V: *Politische Metaphysik: Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Spätscholastik*, 227–237. Ur. Kaufmann, Matthias; Schnepf, Robert. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Westermann, Pauline C. 1998. *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*. Leiden: Brill.