

1. poglavje

Naravno pravo

»To preprosto ni prav.« »To ni naravno.« Kolikokrat ste že slišali tovrstne obsodbe, spodbujene z nasprotovanjem določeni praksi ali dejanju? Kakšen je njihov pomen? Kadar se razglaša, da je prekinitev nosečnosti nemoralna ali da so poroke istospolnih partnerjev nesprejemljive, kakšna je podlaga te graje? Ali obstaja objektivno preverljivo merilo pravilnega in napačnega, dobrega in slabega? In če obstaja, kako ga lahko najdemo?

Naša življenja so prežeta z moralnimi vprašanji; so predmet političnih in s tem tudi pravnih razprav. Še več, od ustanovitve Združenih narodov se etična vsebina mednarodnih odnosov zlasti na področju človekovih pravic uveljavlja v vse večjem številu različnih mednarodnih deklaracij in konvencij, od katerih mnoge temeljijo na neizrečeni podmeni naravnega prava, da dejansko obstaja zbirka moralnih resnic, ki jih lahko, v kolikor uporabimo svoj razum, odkrijemo vsi.

Etična vprašanja so seveda zaposlovala moralne filozofe že vse od Aristotela naprej. Obuditev teorije naravnega prava bi utegnila pomeniti, da se v preteklih stoletjih nismo približali njihovi rešitvi.

Po enem izmed vodilnih predstavnikov naravnega prava je »najboljši opis naravnega prava ta, da poimenuje točko, kjer se stikata pravo in morala«. Rečeno enostavno, gre za trditev, da to, kar obstaja po naravi, tudi mora obstajati. John Finnis v svoji zelo priznani knjigi *Naravno pravo in naravne pravice* (*Natural Law and Natural Rights*) zatrjuje, da pri poskusih razlage, kaj je pravo, hočeš nočeš predpostavljamo, kaj je »dobro«:



1. **Homoseksualnost, istospolne poroke in zakonska nezvestoba kršijo načela naravnega prava.**

Pogosto je predpostavljeno, da moramo pred vrednotenjem prava kot tipa družbene institucije, če se ga naj sploh lotimo, opraviti vrednotno nevtralen opis in analizo te institucije, kakršna dejansko obstaja. Toda razvoj sodobnega pravoznanstva kaže – in razmislek o metodologiji katere koli družbene vede to potrjuje – da teoretik ne more podati teoretičnega opisa in analize družbenih dejstev, v kolikor ne sodeluje tudi pri vrednotenju, pri razumevanju tega, kaj je dejansko dobro za ljudi in kaj dejansko zahteva praktičen razum.

To je odločna utemeljitev analize naravnega prava. Predlaga, da uporabljamo pri razpoznavanju *dobrega* svojo inteligenco drugače kot takrat, ko ugotavljamo, kaj *obstaja*. Z drugimi besedami, če želimo razumeti naravo in vpliv naravnopravnega projekta, moramo uvideti, da je na delu drugačna logika.

Rimski pravnik Cicero, ki se je opiral na stoiško filozofijo, je učinkovito opredelil tri glavne sestavine vsake naravnopravne filozofije:



Resničen zakon je zdrav razum, ki je v soglasju z naravo; je splošno uporaben, nespremenljiv in večern. [. . .] Poskusiti spremeniti ta zakon je greh, prav tako ni dovoljeno poskušati razveljaviti kateri koli njegov del in nemogoče ga je v celoti odpraviti. [. . .] Avtor tega zakona je [Bog], ki ga tudi razglaša in uveljavlja.

Odlomek poudarja univerzalnost in nespremenljivost naravnega prava, njegov položaj »višjega« zakona in to, da ga je mogoče odkriti z razumom (pravo je v tem pomenu »naravno«). Klasičen naravnopravni nauk je bil uporabljen za upravičevanje tako revolucije kot reakcije. Grki so v 6. stoletju pred našim štetjem človeške zakone opisali kot nekaj, kar dolguje svoj pomen moči usode, ki nadzoruje vse. Ta konservativni pogled je zlahka mogoče uporabiti za upravičevanje nepravilnih vidikov statusa quo. Toda že v 5. stoletju pred našim štetjem so priznavali, da bi naravni zakon utegnil nasprotovati človeškim zakonom.

Aristotel naravnemu pravu ni posvetil toliko pozornosti kot razlikovanju med naravno in konvencionalno pravičnostjo, zato pa so bili, kot je bilo omenjeno zgoraj, grški stoiki tisti, ki jih je pojem naravnega prava še posebej privlačil, pri čemer je »naravno« pomenilo skladno z razumom. Stoiški pogled je bil podlaga za pristop, ki so ga privzeli Rimljani (kot se to izraža pri Ciceru), in ti so vsaj v teoriji priznavali, da se lahko zakone, neskladne z »razumom«, smatra za neveljavne.

Polno razviti filozofiji naravnega prava, kot jo razumemo danes, je dala izraz katoliška cerkev. Že v 5. stoletju se je sveti Avgustin vprašal: »Kaj drugega so države brez pravičnosti, kakor povečane tolpe roparjev?« Toda poglobitveno obrazložitev naravnega prava najdemo v spisih dominikanca svetega Tomaža Akvinskega (1225–1274), čigar glavno delo *Summa Theologiae* vsebuje najobsežnejšo pričevanje krščanske nauka o tej temi.





Akvinski razlikuje med štirimi kategorijami zakonov, ki so: večni zakon (božanski razlog, ki ga pozna samo Bog), naravni zakon (udeleženos večnega zakona, ki ga je mogoče odkriti z razumom, v razumnih bitjih), božji zakon (kot je razodet v Svetem pismu) in človeški zakon (ki je podprt z razumom ter sprejet zaradi skupnega dobrega).

V 13. stoletju so se razvile evropske mestne države. Papeževa oblast nad temi državami je bila otežena zaradi nerazdelanosti teološkega stališča glede izvajanja posvetne oblasti. Sveti Avguštin je preprosto podprl svetopisemski poziv, naj se »da cesarju, kar je cesarjevega«. Toda Akvinski je s pomočjo Aristotelove filozofije poskušal uskladiti posvetno in krščansko oblast. Trdil je, da je krščanstvo stopnja v razvoju človeštva, ki Grkom ni bila na voljo. *Polis*, v katerem nam je bilo usojeno živeti, je tako krščanski.

Trdil je, da je naravno pravo le eden izmed elementov božanske previdnosti: »udeleženos« v večnem zakonu – razumnem načrtu je tisto, kar ureja vse stvarstvo. Z drugimi besedami, to je sredstvo, s pomočjo katerega so razumna bitja soudeležena v večnem zakonu. Ko človek »prejme« naravni zakon, sestavljajo njegovo vsebino načela praktične racionalnosti, po katerih je treba presojati človeška dejanja kot razumna ali nerazumna. Po Akvinskem je prav ta značilnost naravnega prava tista, zaradi katere ga lahko opišemo kot »zakon«, kajti zakon, nadaljuje Akvinski, sestavljajo pravila delovanja, ki jih razglasi tisti, ki varuje interese skupnosti: ker vesolje brani in varuje Bog, nam njegova odločitev, da bo ustvaril razumna bitja z zmožnostjo svobodnega delovanja v skladu z razumom, daje pravico, da razumemo ta načela kot »zakon«.

Akvinski trdi, da so načela naravnega prava za nas zavezujoča, saj nas – ker smo razumna bitja – k njim vodi narava; usmerjajo nas k dobremu, kakor tudi k določenim posebnim dobrinam.





Nadalje pravi, da poznamo ta načela zaradi svoje narave: to znanje izkazujemo v svojih prirojenih prizadevanjih, da bi dosegli različna dobra, na katera nas opominja naravni zakon. Sposobni smo razbrati, kaj je bistvo praktičnega znanja, čeprav je natančne praktične posledice tega razumevanja pogosto težko določiti. In Akvinski priznava, da utegneta naša strast ali zloba ovirati njegovo uporabo.

Osnovna ideja, ki se nahaja v središču pojasnitve naravnega prava po Akvinskem, se glasi, da je treba delati dobro in se izogibati zlu. Glede na svoj teološki kontekst objektivne moralne resnice trdi, da je iskanje dobrega naša trajna dolžnost. Kaj obsega dobro, vemo intuitivno: vključuje življenje, znanje, razmnoževanje, družbo in razumno ravnanje. Zanj je dobro pred pravičnostjo. Ali je dejanje pravično, je manj pomembno kot to, ali z njim dosežemo nekaj dobrega oziroma ali je dobro. Tako predlaga, da smo na osnovi načel o dobrem sposobni razmisliti o sredstvih, kako to dobro doseči.

Kako vemo, kdaj je neko dejanje v temelju neprimerno? Preprostega merila ni; treba je razčleniti značilnosti dejanj, za katera gre; kakšni so njihovi predmeti, cilji in okoliščine, v katerih se izvajajo. Akvinski na primer trdi, da je z nekaterimi dejanji nekaj narobe zaradi njihovega namena: denimo, delovanje je v nasprotju z dobrim, ko nekdo stori umor, se zlaže ali preklinja Boga. Čeprav Akvinski ne razglša univerzalnih, absolutnih in večnih načel pravilnega ravnanja, vendarle trdi, da je po naravnem pravu vselej narobe ubiti nedolžnega, lagati, preklinjati Boga ali se predajati prešuštvu in sodomiji; da vse to ni prav, je stvar naravnega prava.

Eden izmed vidikov teorije Akvinskega je pritegnil še posebno pozornost in sprožil polemike. Trdil je, da »zakon«, ki ni skladen z naravnim ali božjim zakonom, sploh ni zakon. Običajen izraz za to je *lex iniusta non est lex* (nepravičen zakon



ni zakon). Sodobni strokovnjaki sicer trdijo, da sam Akvinski ni nikoli izrekel te trditve, temveč je zgolj navedel svetega Avgušтина. In čeprav so tudi Platon, Aristotel in Cicero izrazili podobno mnenje, je ta trditev vseeno najtesneje povezana prav z Akvinskim, ki je domnevno mislil, da zakoni, ki so v nasprotju z zahtevami naravnega prava, izgubijo svojo moč moralne obveze.

Z drugimi besedami, vlada, ki zlorabi svojo oblast in sprejme zakone, ki so nepravilni (nerazumni ali v nasprotju s skupnim dobrim), zapravi pravico do poslušnosti, saj izgubi moralno avtoriteto. Akvinski pravi, da je takšen zakon »pokvarjen«. Vendar pa, kot se zdi, ni podpiral stališča, da je nespoštovanje nepravilnega zakona vselej upravičeno. Čeprav je izjavil, da podložniki vladarja, ki je sprejel nepravilne zakone, »teh zakonov niso dolžni spoštovati«, je vendarle previdno dodal: »razen morda v nekaterih posebnih primerih, ko se je treba izogniti škandalu« (tj. v primeru, ko nespoštovanje takega zakona kvarno vpliva na druge) ali državljanskemu neredu. To je daleč od radikalnih trditev, ki se včasih sklicujejo na Akvinskega in skušajo upravičiti zakonsko nepokorščino.

Do 17. stoletja je v Evropi razlaga celotnih vej prava, zlasti javnega mednarodnega prava, svojo utemeljitev iskala v naravnem pravu. Hugo de Groot (1583–1645) ali Grotius, kot ga tudi imenujemo, je običajno povezan s sekularizacijo naravnega prava. V svojem vplivnem delu *De Jure Belli ac Pacis* (*O pravu vojne in miru*) trdi, da bi bila vsebina naravnega prava enaka, tudi če Bog ne bi obstajal. To se je izkazalo kot pomembna podlaga za razvoj mednarodnega javnega prava. Grotius je bržkone mislil, da so nekatere stvari »intrinzično« napačne – ne glede na to, ali jih predpisal Bog; kajti, če uporabimo njegovo lastno analogijo, celo Bog ne more doseči, da dva krat dva ni enako štiri!

V Angliji je naravno pravo postalo priznано v 18. stoletju, in sicer z delom sira Williama Blackstona *Commentaries on Laws of England (Komentarji o zakonih Anglije)*. Blackstone (1723–1780) v uvodu svojega sijajnega dela izjavlja, da avtoriteta angleškega prava izhaja iz naravnega prava. A čeprav se sklicuje na ta božanski vir pozitivnega prava in celo meni, da lahko ta vir razveljavi sprejete zakone, če so v nasprotju z naravnim pravom, njegov opis prava dejansko ne temelji na teoriji naravnega prava. Kljub temu je Blackstonov poskus, da bi pozitivno pravo odel z legitimnostjo, izhajajočo iz naravnega prava, podžgal nasprotovanje Jeremyja Benthama, ki je naravno pravo med drugim opisal »kot zgolj delo domišljije« (glej 2. poglavje).

Akvinski je povezan s precej konservativnim pogledom na naravno pravo, toda načela tega prava so bila uporabljena za upravičevanje revolucij – zlasti ameriške in francoske – in sicer na podlagi tega, da so zakoni kršili naravne pravice posameznikov. V Ameriki je revolucija zoper britansko kolonialno vladavino temeljila na, če uporabimo vzvišene besede *Deklaracije o neodvisnosti* iz leta 1776, sklicevanju na naravne pravice vseh Američanov do »življenja, svobode in zasledovanja sreče«. Ali kot je zapisano v *Deklaraciji*: »Smatramo kot samoumevno resnico, da so vsi ljudje ustvarjeni enaki in da jih je njihov Stvarnik obdaril z nekaterimi neodtujljivimi pravicami.« Podobno navdihujoče misli so bile vključene v francosko *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (Deklaracija o pravicah človeka in državljana)* z dne 26. avgusta 1789, ki se prav tako sklicuje na določene »naravne pravice« človeštva.

Naravno pravo je bilo uporabljeno v obliki številnih pogodbeniških teorij, ki si politične pravice in obveznosti zamišljajo v besednjaku družbene pogodbe. Tukaj ne gre za pogodbo v strogem pravnem smislu, pač pa za idejo, da je lahko neka oseba podvržena politični oblasti le, če s tem sama