

Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 70 (2010) 4, 541-551
UDK: 27-428.2-1Tomaž Akvinski
Prejeto: 9/2010

Mik Šetina

Lex naturalis kot zakon praktičnega uma. Tomaževo pojmovanje naravnega zakona

Povzetek: Članek prikazuje Tomaževo pojmovanje naravnega zakona kot zakona praktičnega uma. Nasprotje tega je teleološko pojmovanje, ki naravni zakon zmotno pojmuje naturalistično, zato izpostavlja posledice človekovega delovanja kot edino merilo etičnega. Martin Rhonheimer poudarja, da po Tomaževem pojmovanju naravni zakon vzpostavlja človek v svojem praktičnomskem delovanju. To vzpostavljanje ima počelo v soudeleženi naravi njegovega praktičnega uma, to pa človekovemu delovanju daje avtonomno in objektivno etično vsebino.

Članek izpostavlja pomembnost človekovega praktičnomskega izkustva večnega zakona za določitev objektivnega predmeta etičnega delovanja. Utemeljitev tega pomeni izhodišče za določitev pogojev, ki to izkustvo omogočajo (vera, samorefleksija, simbolna zmožnost), s tem pa tudi izhodišče za pravilno razumevanje naravnega zakona kot zakona praktičnega uma.

Ključne besede: naravni zakon, praktični um, predmet delovanja, premišljena volja, večni zakon, soudeleženi, avtonomija, teleološka etika

Abstract: **Lex naturalis as Law of Practical Reason. Understanding of Natural Law by Thomas Aquinas**

The paper presents Thomas Aquinas' understanding of natural law as law of practical reason. In contrast to teleological understanding of natural law as order of things in nature, which leaves the ethical context on the level of consequences, M. Rhonheimer emphasizes that Thomas Aquinas believes that human practical reason is the means and source of natural law. What gives human practical reason this ability is its participation in the eternal law, which gives human action ethical autonomy and objectivity. The paper emphasizes the meaning of man's practical experience, guided by reason, for the constitution of his moral object. The substantiation of the latter is the basis for determining the means of achieving this experience (faith, self-reflection, symbolic ability) and thereby also the basis for properly understanding natural law as law of practical reason.

Key words: natural law, practical reason, object of action, deliberate will, eternal law, participation, autonomy, teleological ethics

Naravni zakon, kakor ga je razumel Tomaž Akvinski (1225–1274), je pomembno izhodišče sodobnega pojmovanja etike kot filozofije morale. V sodobnem času je navzočih več pojmovanj Tomaževega naravnega zakona, med katerimi je za moralnega teologa Martina Rhonheimerja najbolj sporna predvsem tako imenovana teleološka etika. Martin Rhonheimer (1987) ugotavlja, da zagovorniki te etike napačno razumejo Tomaževo razlago naravnega zakona v smislu naturalističnega pojmovanja naravnega zakona. Vzrok za to se po M. Rhonheimerju skriva v neustrezni teoriji praktičnega uma (Rhonheimer 1987, 25). Ta teorija je zato izhodišče za pravilno razumevanje naravnega zakona kot določila človekovega etičnega delovanja. Vpraševanje po naravnem zakonu je pri Tomažu predvsem vpraševanje po človeku kot počelu etike. Zato si je po M. Rhonheimerju treba zastaviti vprašanje, katera so tista osnovna počela, ki določajo oziroma omogočajo človekovo etično delovanje. V skladu s Tomaževim pojmovanjem naravnega zakona odgovor najdemo v teoriji praktičnega uma.

1. Pojemovna izhodišča zakona praktičnega uma

Če izhajamo iz kritike, ki zadeva sodobna prizadevanja po posodobitvi Tomaževega moralnoteološkega nauka kot teleološke teorije utemeljitve etičnih norm, potem se ta teorija uokvirja v vprašanje, ali lahko etično opredelimo človekovo ravnanje neodvisno od posledic njegovega delovanja. Teleološko razumevanje etike to kategorično zanika in izpostavlja posledice posameznega dejanja kot odločujoče merilo etičnega. M. Wittmann v tem smislu ugotavlja, da »po Tomažu izvira etični red iz predmetnega sveta oziroma iz objektivne stvarnosti in ima zato značilnost v predmetih izraženega naravnega oziroma bitnega reda« (Wittmann 1933, 22). Po M. Rhonheimerju je takšna izpeljava posledica naturalističnega pojmovanja naravnega zakona, s tem pa tudi človeka kot bitja. Naturalistični naravnopravni model izpeljave etičnih norm izhaja namreč iz esencialistične utemeljitve pojma naravnega zakona, ki praktičnemu umu odreka odločilno vlogo pri določanju naravnega reda biti. To onemogoča ohranjanje odločilnega tomističnega stališča, da je um v polnem smislu merilo etičnega vrednotenja človekovega delovanja. Tomaž namreč poudarja, da ima praktični um odločilno vlogo pri vzpostavljanju naravnega zakona, v tem smislu, da naravni zakon ni le predmet spoznanja praktičnega uma, temveč je praktični um tisti, ki naravni zakon šele vzpostavlja. Praktični um je torej ustvarjalec zakona in ne le njegov razlagalec.

Tomaž poudarja, da ima praktični um vlogo luči, ki človeku omogoča ločitev pravega *dobrega* od zgolj navideznega ter določitev *dobrega* v trenutku izbire (*electio*) (Rhonheimer 1987, 280). Za Tomaža ima praktični um zato predpisujočo (*praeceptum*) oziroma ukazovalno naravo, in to kot »ordo rationis« (52). Ta umni red vzpostavlja praktični um z dejanji volje. Praktični um torej ne ustvarja neodvisne teoretične podlage, temveč ima svoje izhodišče vedno v izkustvu, ki se skozi refleksijo razodeva kot samorazodetje oziroma »reditio completa«. ¹ Samorazo-

¹ »Popolno povratnost duha« Tomaž označuje kot »sposobnost praktičnega uma«, da »v istem času umeva umne predmete in umeva, da umeva« (Ušeničnik 1939–1941, 3:143).

detje človeku omogoči, da delovanje praktičnega uma vključi v zgradbo ustvarjene biti, s tem pa se vzpostavi možnost spoznanja poslednjega smisla etičnega delovanja kot razsežnosti osebne avtonomije. Praktični um namreč odgovarja zgolj na vprašanje: »Kaj moram storiti (v konkretnem primeru)?« ne pa na vprašanja v smislu: »Zakaj sploh moramo (kaj storiti)?« ali »Zakaj moramo delati to, kar je dobro?« (59)² Metafizična refleksija se dotika bistva in izvora človekove bitnosti, seveda v mejah, kakor se razodeva prek delovanja praktičnega uma (ne govorimo torej o golem spekulativnem spoznanju). To je po Tomažu možno zaradi soudeležnosti (*participatio*) človekovega praktičnega uma v »večnem zakonu«. Ta zakon pomeni naravno luč človekovemu praktičnourmskemu delovanju (198).³

2. Zgradba naravnega zakona in človekova avtonomija

Zaradi soudeležene narave praktičnega uma se nam večni zakon ves čas kaže kot naravni zakon. Soudeležena narava človeku razkriva vnaprejšnji, v večnem zakonu utemeljeni red, ki se kaže kot človekova imanentna zmožnost, da svoje (praktičnourmsko) delovanje usmerja v svoj cilj (*dobro*) in ga tudi uresniči (Rhonheimer 1987, 198).⁴

Osebna avtonomija pri Tomažu ne pomeni, da je človek sam svoj zakonodajalec, temveč da ima v mejah svobode *dominium* svojega lastnega delovanja, ki ga uresničuje prek praktičnega uma. To, kar človeku omogoča, da v svojem praktičnourmskem delovanju prepozna *dobro*, je naravna luč soudeleženega božjega uma. Ta soudeležnost (participacija) podeljuje človekovemu umu *imago* naravo. *Imago* narava kot soudeležnost v božji prapodobi resda ne pomeni popolne podobe Boga, ampak podobo, ki ustreza človekovi ustvarjenosti (njegovi nepopolnosti in odprtosti).⁵ *Imago Dei* (bogopodobnost) vzpostavlja v človeku naravnourmsko nagnjenje (*inclinatio naturalis*) k božjemu *dobremu* (191). *Dobro* se razodeva skozi spoznavajočo in ljubečo usmeritev človeka k Bogu – v tej človekovi (naravni) usmerjenosti pa se razkriva tudi področje človekove svobode in avtonomije kot področje njegovega lastnega praktičnega delovanja.

Soudeležena narava človekovega uma je po Tomažu oblikovana v skladu s *providentia* (božja previdnost), to pa omogoča, da se soudeležnost vzpostavlja v skladu z zakonitostmi naše lastne (nepopolne) narave. Človek lahko potemtakem že po svoji naravi spozna to, kar je *dobro*. Človeški um namreč dobi svojo poseb-

² Aristotel vidi odgovor na ta temeljna bivanjska (etična) vprašanja v človekovi zmožnosti kontemplacije resničnosti, v življenju s skladu z *nous*, ki je hkrati življenje »Boga v nas« – slutnja bogopodobnosti človekovega duha (Aristotel 1969, 110).

³ Po Tomažu človeku dostop do večnega zakona ni dan neposredno, temveč zgolj posredno ali v obliki (nadnaravnega) razodetja ali kot (naravno) umsko spoznanje soudeležene večnega zakona. Tega človek spoznava v mejah naravnega zakona, kakor se vzpostavlja po delovanju praktičnega uma (Rhonheimer 1987, 185).

⁴ Tako kakor človek ima po Tomažu tudi etično *dobro* svoje počelo v večnem zakonu, ki z univerzalnega vidika (*in universalis*) vse izvorno ureja (Rhonheimer 1987, 185).

⁵ Človekova bogopodobnost ne pojasnjuje le osebnoavtonomne narave človekovega delovanja, ampak tudi smisel in cilj človekovega bivanja (191).

nost iz soudeležbe v večnem zakonu (božji um), ki mu omogoča, da spozna pravilo za *dobro* človekove volje; omogoča torej, da se v človeku razodeva to, kar je (resnično) *dobro* (196). Človekov um po svoji naravi ni »ustvarjalen« v smislu svoje lastne normativne zmožnosti določanja dobrega – določanja iz samega sebe torej –, temveč je ustvarjalnost uma omejena na udejanjanje soudeleženosti prek volje. Tako tudi Tomaž ugotavlja, da človekova spoznanja izhajajo iz tako imenovanega »informiranega« uma, v tem smislu, da se pri svojem delovanju opira na sporočila, ki jih ne dobi iz samega sebe, temveč iz razodevanja božje milosti v človeku – *lex divina* (205). Um kot *lumen naturale* torej ni le sposobnost človeka, da spozna resnico, ampak v nekem smislu to resnico že vsebuje, resda ne na način Platonovih vrojenih idej, temveč v smislu soudeleženosti v božji luči. Božja luč osvetljuje resnico, po kateri so vsa bitja ustvarjena, zato je vsako spoznanje že vnaprej v skladu z večno resnico (210).

Človek torej s svojim praktičnim delovanjem, ki ga usmerja naravni um, vzpostavlja naravni zakon »hic et nunc«. Zaradi bogopodobnosti pa človek s svojim (etičnim) delovanjem hkrati vzpostavlja tudi teonomijo, saj je ta soudeležena v njegovi biti. Resničnost človekovega praktičnega etičnega izkustva razodeva človeku njegovo *imago* naravo, to pa mu omogoča, da prepozna teonomijo kot počelo svoje avtonomije – omogoča mu torej, da si človek odpre dostop do spoznanja Boga kot zakonodajalca morale (255). V tem smislu moramo pojmovati tudi izraz »naravni zakon« kot počelo etične normativnosti. V osebnotnem razumevanju narave kot počela morale se kaže človek kot oseba, v kateri se zakon praktičnega uma razkriva kot naravni zakon, naravni zakon pa na soudeleženi način kot večni zakon Stvarnika. Naravni zakon ni torej nič drugega kakor soudeležba večnega zakona v umskem bitju – soudeležba, ki človeku omogoča polnost njegove osebnosti.

Tomaž poudarja, da je etično delovanje neločljivo povezano s človekovo omejenostjo in odvisnostjo od ljubezni. To je po Tomažu tista ljubezen, ki se vzpostavlja *ad imaginem Dei* – ljubezen, ki je duhovne narave (tako imenovana nadspolna ljubezen). Zato je počelo etičnega delovanja v spoznanju resnice, ki se človeku razodeva v njegovem ljubečem obračanju k Bogu. Človek je kot umsko bitje že po svoji naravi naravnano na to resnico, saj je to njegova notranja resnica oziroma njegovo samouresničenje (Rhonheimer 1987, 249).

Soudeležena narava uma se po Tomažu kaže predvsem v njegovi moči, da osvetljuje *dobro* tudi takrat, ko se človek v svoji volji usmeri proč od *resnice* (250). Človekova volja ima namreč moč, da se upira praktičnemu udejanjanju umskih spoznanj, saj ima v odnosu do razuma svojo lastno avtonomijo,⁶ zato se lahko zgodi, da kljub jasnemu umskemu spoznanju *dobrega* tega *dobrega* po svoji volji ne želimo udejanjiti. Ker ima volja svoje lastno »dobro«, jo mora človek torej nenehno izpolnjevati v krepostih – le tako se lahko volja usmeri v *bonum divinum* in *bonum proximi* (Sth I-II, q.56, a.6). Pri tem se postavlja vprašanje, kako se vloga uma udejanja v konkretnem človekovem delovanju, kako se torej dobro na ravni *lex naturalis* posreduje v dobro na ravni »hic et nunc« (tukaj in sedaj) in kako ga določimo v prigradnosti konkretnega ravnanja. To je po Tomažu naloga modrosti (*recta ratio agibilium*), katere resnica je praktična resnica, ki je ujemanje tega, kar si

⁶ »Intelligo enim quia volo.« - »Spoznavam namreč, ker želim.« (Sth I-II, q.82, a.4)

v delovanju želimo, in pravilnosti prizadevanja za cilj. Pravilnost prizadevanja določa *lex naturalis*, kakšno pa bo naše konkretno ravnanje, pa vnaprej ne moremo določiti, saj je predmet našega delovanja prigoden (Rhonheimer 1987, 257). V prizadevanju za cilj lahko upravičimo različne (vendar ne poljubne) možnosti ravnanja. Pri udeležanju univerzalnih praktičnih sodb na ravni konkretnih sodb našega ravnanja, torej v operativni konkretizaciji tega, kar univerzalno spoznamo kot dobro ali slabo, se v polnosti razkriva urejevalna vloga uma ter njena učinkovitost in pristojnost v konkretnem človekovem ravnanju. Pri tem se postavlja vprašanje, ali prigodnost ravnanja v kakršnikoli meri zmanjšuje oziroma omejuje veljavnost univerzalne vloge naravnega zakona oziroma ali v vseh primerih ohranja svoj primat. To je zlasti pomembno takrat, ko iščemo odgovor na vprašanje, ali lahko človek na podlagi svojega ravnanja po naravnem zakonu objektivno ugotovi, ali je to ravnanje po svoji naravi *dobro* ali *zlo* (259).

Etično delovanje je pri Tomažu *actio immanens*, to pomeni, da učinki in posledice dejanja ostajajo v delujočem subjektu: umor človeka na primer ne pomeni etičnega zla v smislu dejstva smrti nedolžnega (pasivni vidik), temveč neprimerno oziroma zlo voljo storilca (aktivni vidik) (264). Etično zlo (*malum morale*) je v nedopustni povzročitvi smrti človeka, ne pa v dejstvu nedopustnosti smrti. Pri etičnem delovanju govorimo po Tomažu preprosto o tem, da si »dober človek«, zato mora vsak posameznik ugotoviti, kakšno mora biti konkretno delovanje, da se bo lahko prepoznal kot takšen.

3. Predmet človekovega delovanja

Rhonheimerjeva kritika teleološke etike zadeva v tem smislu predvsem njen predmet. Teleološka etika vzpostavlja ta predmet s teoretično razčlenbo tega kar pojmuje kot *dobro*, pri tem pa zanemarja človekovo praktično izkustvo in posledično človeka kot bitje. Teleološka utemeljitev etike je po M. Rhonheimerju v svojih predpostavkah resda prepričljiva, saj prikazuje to, kar je pri etičnem delovanju najbolj nazorno – njegove posledice namreč (Rhonheimer 1987, 312). Ker sama izhaja iz naturalističnega pojmovanja človekove narave, pa je vsebina etičnega delovanja omejena zgolj na poljubno dobro. M. Rhonheimer podarja, da pri Tomažu vsebina etike ni uresničevanje *dobrega* v smislu dobrih posledic, temveč uresničevanje »dobrega človeka«. Teleološka etika spregleda to vzvišenost človeka kot osebe, saj njeni analitični metodi manjka prava antropološka vsebina, ki bi omogočila pojmovanje človekovega delovanja kot etičnega, neodvisno od navezujočih se posledic. Etičnost se namreč ne vzpostavlja z dobrimi posledicami, ker bi s tem izgubili človeškoosebni pomen delovanja (410). Pri konkretnem delovanju je zato treba ločiti dva kvalitetno različna učinka oziroma posledici, ki pri teleološkem določanju *dobrega* dejanja ostaneta nerazločljivi: »nepravičnost trpeti« in »nepravičnost storiti« – prva posledica ne predstavlja zla v etičnem smislu, druga pa je to vedno. M. Rhonheimer ugotavlja, da teleološko tehtanje *dobrega* spregleda ta etični *proprium*, saj se pri svoji analizi podreja tehničnemu vzorcu človekovega delovanja (namesto praktičnoetičnemu), s tem pa spregleda bistvo človeka kot osebe (410).

Vsako razglabljanje, ki zadeva povečanje dobrega oziroma zmanjšanje zla, ostaja načelno pod pragom etičnega.⁷ Teleološka utemeljitev etike se zato sklicuje predvsem na formalno vzpostavljene norme, v tem smislu, da se pri reševanju posameznih (zlasti mejnih) etičnih problemov zanaša na različne sodne prakse, pri tem pa tehta med posameznimi pravnimi dobrinami in izbere najustreznejšo – izbrana je navadno tista, pri kateri so posledice »najugodnejše«. Pri odločanju na podlagi formalnih norm pa je seveda prezrto, da pri razglabljanju o etičnosti dejanja ni odločilno pravno-formalno *dobro* (npr. A trpi nepravico od B), temveč etično *dobro* (B ravna nepravilno) (410). M. Rhonheimer ugotavlja, da je prezrta temeljna zgradba praktičnega uma, pri kateri ni nujno, da vedno obstaja etično ustrezna rešitev. Teleološko tehtanje dobrega v svojem navezovanju na formalne okvire – nasprotno – trdi, da etična rešitev mora obstajati in da človek pri svojem delovanju odgovarja za vse posledice svojih dejanj. Če posledic pri konkretnem delovanju ne moremo opredeliti, potem tudi ni teleološke ocene etičnega oziroma je ocena iracionalna. Iracionalnost se kaže v nezmožnosti razlikovanja med posledicami dejanja in samim dejanjem, to pa povzroči, da se v posamezniku postopno zmanjšuje občutek etične odgovornosti (412). Obstajajo namreč posledice, ki kljub njihovi predvidljivosti niso oziroma ne morejo biti intencionalni predmet človekove odločitve, to pa pomeni, da z vidika posameznika niso izbrane ne kot cilj ne kot sredstvo za doseg cilja. Če v skladu z teleološkim pojmovanjem te posledice enačimo s posledicami, o katerih se lahko odločamo, potem se hitro izgubi pomen etične odgovornosti. Etična odgovornost lahko velja le za tiste posledice, o katerih se lahko odločamo, saj so predmet naše izbire. Če ne znamo razločevati obeh vrst posledic, potem se izgubi tudi pravi pomen izbire (*electio*).⁸

Izhodišče za razumevanje (etičnega) predmeta delovanja, ki ga človek vzpostavlja tako, da posamezno dejanje usmerja v skladu z osebnim smislom, je Tomažev »actus humanus«.⁹ Pomeni človekova dejanja, ki jih lahko etično opredelimo, to pa predpostavlja, da je človek gospodar teh dejanj (ima torej *dominium*) in da jih opravlja svobodno in zavestno. »Actus humanus« je torej dejanje, ki ga človek izpelje v okviru osebne avtonomije in svobode in na podlagi preiščljene volje. V tem smislu moramo razlagati Tomaževo pojmovanje *predmeta* človekovega delovanja, ki je naš cilj oziroma *dobro*, ki ga pri delovanju zasledujemo (*finis operis*). Opredelitev predmeta delovanja kot cilja človekove volje je pri Tomažu odločilna, saj je kot človeško pojmovano le delovanje, ki izvira iz svobodne volje, v mejah katere človek zasleduje neki cilj oziroma *dobro* (322). Predmet delovanja je zato vedno predmet delovanja človeka kot osebe in kot takšen vedno oblikovan v skladu s praktičnim umom.

⁷ M. Rhonheimer to ponazarja z zdravnikom, ki mora biti pred nameranim zdravniškim posegom prepričan o etičnosti dejanja, ne glede na morebitne posledice (poseg je torej neetičen tudi tedaj, ko so slabe posledice za pacienta minimalne (410).

⁸ Neustrezno razumevanje vsebine človekove odgovornosti se kaže v domnevi, da človek lahko predvidi vse posledice svojega ravnanja oziroma da jih celo mora predvideti. To je po M. Rhonheimerju nesprejemljivo tudi s teološkega stališča, saj bi to določalo, da je človek odgovoren za celotni svet. Zanimarjena je namreč (ontološka) razlika med božjo in človekovo odgovornostjo, s tem pa tudi človekova odvisnost od odrešenjske božje milosti (413).

⁹ »Actus humanus« je kot dejanje, ki ga giblje človekova volja, sestavljen iz notranjega deja volje (*actus interior*) in iz zunanega deja (*actus imperatus*). Oba deja sta v enakem odnosu kakor forma do materije in kot takšna pomenita enotni »actus humanus« (332).

Razlikovanje med posledicami delovanja in predmetom človekovega delovanja ponazarja M. Rhonheimer z vprašanjem tako imenovanega »posrednega delovanja« (*voluntarium indirectum*). Posredno delovanje namreč zadeva dejanja, katerih posledic izvršilec dejanja ni mogel predvideti, vendar pri etično (dobrem) delovanju nastopajo kot (slabe) stranske posledice (352). Ker posledice ne izhajajo neposredno iz človekovega delovanja, tudi nimajo svoje objektivne vsebine. Te posledice zato sploh ne morejo postati predmet našega delovanja kot *genus moris*, saj jih pred njenim nastankom ne moremo podoživeti; ne morejo torej postati predmet praktičnega uma, zato nimajo svoje etične vsebine (352). Vprašanje »posrednega delovanja« je torej vprašanje človekove odgovornosti za posledice. Teleološka etika jih pripisuje tistemu, čigar delovanje jih povzroča, to pa je etično (s tem pa tudi splošno človeško) nevzdržno, saj ne moremo odgovarjati za nekaj, kar ne moremo predvideti. Nekatere posledice so po M. Rhonheimerju stvar božje previdnosti (366).

Človekovo delovanje ima po Tomažu torej dva vidika: »actus naturae«, ki pomeni dejanje samo na sebi, in »actus humanus«, ki daje temu delovanju naravo človeškega dejanja – dejanja torej, ki je vsakokrat že preoblikovano s praktičnim umom.¹⁰ Tomaž poudarja, da je za etično opredelitev človekovega delovanja bistven prav ta vidik, saj le ta vključuje človekovo svobodno voljo in je lahko opredeljen kot človeškoosebno dejanje. Predmet človekovega delovanja zato ni predmet, kakor je sam na sebi (*finis naturalis*), temveč predmet, ki se vzpostavlja prek *ordinatio rationis* – umsko torej (328).

3.1 Delovanje kot predmet človekove volje

Ko Tomaž govori o človekovem delovanju, to vedno zadeva delovanje človeka kot osebe, ne pa delovanja, ki bi izhajalo iz posameznih človekovih zmoglosti (Rhonheimer 1987, 332). Ta osebna narava delovanja se kaže v navzočnosti človekove volje oziroma v navzočnosti uma, ki postane praktičen po dejanjih volje. Tomaž poudarja, da etično vsebino človekove volje vzpostavlja šele um s svojim praktičnim delovanjem. Volja v tem smislu omogoča praktično dobro, kakor se vsakokrat praktičnoumsko vzpostavlja. Volja se v svojem prizadevanju ne more usmerjati v *dobro* sama iz sebe, temveč le v *dobro*, ki ga vzpostavlja praktični um (335). To etičnourejevalno vlogo uma pri vzpostavljanju predmeta človekovega delovanja omogoča že omenjena soudeležnost večnega zakona. Tako tudi etična narava volje izhaja iz večnega zakona, kakor jo v mejah soudeležnosti posreduje praktični um – po Tomažu pa ni to nič drugega kakor naravni zakon (*lex naturalis*) oziroma to, kar določa objektivni pomen človekovemu delovanju v njegovem temeljnem in univerzalnem, to je specifično človeškem pomenu. Ta predmet, ki se vzpostavlja s premišljeno voljo, se kaže kot »actus exterior« (zunanje delovanje), in to kot »materia debita« (to, kar je *dobro* in moramo storiti) ali kot »materia indebita« (to, kar je *slabo* oziroma *zlo*, česar se moramo izogibati) (328). Tomaž v tem smislu izpostavlja človeško dejanje, ki je po svoji naravi »intrinsic malum«.

¹⁰ *Actus naturae* lahko ponazorimo z izrazom »zakonita izvedba usmrtilne obsojenega«, *actus humanus* pa v istem primeru kot »usmrtilcev obsojenega« (329).

Izraz »actio intrinsece mala« označuje dejanje, ki je slabo (zlo) samo na sebi, ne glede na njegove posledice – slabo (zlo) je namreč zaradi svoje lastne objektivne zgradbe. Takšna dejanja niso nikoli etično dopustna, ne glede na konkretne okoliščine oziroma morebitne pozitivne posledice. Po naturalističnem pojmovanju so takšna dejanja nedopustna v mejah njihovega udejanjanja; splav je torej »actio intrinsece mala«, že sam po sebi slab, torej na ravni fizično-ontičnega. M. Rhonheimer poudarja, da na pojavni ravni etične sodbe niso mogoče, zato je takšno pojmovanje nevzdržno, saj s »sodbami« le ponavljamo to, kar smo v začetku izpostavili. Etična sodba se mora glasiti v smislu: »*Nekdo dela nekaj, kar je samo na sebi (intrinsece) slabo,*« da je lahko utemeljena na ravni *genus moris* in da človekovo delovanje dobi svoj (etični) pomen.

3.2 Objektivni smisel človekovega delovanja in naravni zakon

Predmet človekovega (etičnega) delovanja pomensko torej ne izhaja iz predmetnega sveta, ampak prehaja v ta svet prek človekove preišljene volje – tiste volje torej, ki deluje v skladu s človekovim praktičnim umom. Ta um Tomaž označuje kot naravni zakon oziroma »*lex naturalis*«, ki svojo moč črpa iz soudeležene narave večnega zakona. To ne pomeni, da praktični um popredmeti zmožnosti svojih lastnih dejanj oziroma da predmetnemu svetu določa, kako naj deluje, ampak tem zmožnostim zgolj popredmeti njihovo posebno merilo za »debitum« (Rhonheimer 1987, 375). M. Rhonheimer to ponazarja z lažjo kot dejanjem, ki je etično *slabo* samo po sebi. Laž je kot skrunitev *dobrega* v medsebojnih odnosih in kot skrunitev kreposti resnice sama na sebi vedno slabo dejanje, zato opustitev dejanja zaradi »dobrih posledic« etično ni dopustna. Za določitev etično pravilnega delovanja je treba predvsem ugotoviti, kaj je pravzaprav etični predmet v konkretnem primeru. Če se vprašamo na primer, ali je ujetnikova laž o položaju njegovih enot ocenjeno kot etično nedopustno dejanje, etični predmet ni »govoriti resnico«, temveč »obvarovati življenje«. Z etičnega vidika torej laž v omenjeni konkretni situaciji ni (etični) predmet našega delovanja, temveč zgolj »tehnični« predmet (370). V konkretnih življenjskih situacijah nam praktični um omogoča, da izberemo tisto ravnanje, ki je (za nas) etično objektivno in zato zavezujoče.

Pri vzpostavljanju predmeta delovanja se naravni zakon kot zakon praktičnega uma pokaže kot njegovo urejevalno oziroma določujoče počelo. Naravni zakon usmerja človekovo delovanje, da se ravna glede na svoj lastni objektivni pomen, iz tega sledi, da delovanje ustreza človeškim in tudi etičnim krepostim (376). Določila naravnega zakona doživijo po modrosti ustrezno udejanjanje oziroma individualnost. Na to soodvisnost med naravnim zakonom in modrostjo, ki zadeva konkretno delovanje »*hic et nunc*« (tukaj in zdaj), je po M. Rhonheimerju treba biti pozoren zlasti pri tistih dejanjih, pri katerih se izrazi človek kot oseba (377). Delovanja namreč ne označujemo kot človeškega le zaradi dejstva, da je opravljeno svobodno in umsko, temveč mora biti to predvsem osebno dejanje. Osebna razsežnost človekovega delovanja razkriva etične zahteve človekove narave, kakor se vzpostavljajo prek refleksije samoizkustva praktičnega uma. Soudeležena večnega zakona pa je tista, ki omogoča človekovemu praktičnemu umu, da resnico

ne le odkrije, temveč jo kot moder človek s svojo voljo tudi udejanji – človeku omogoča, da sebe kot osebo usmerja k resnici, k polnosti in k pristnosti svojega bivanja.

Le življenje, ki je v skladu z naravnim zakonom, človeku torej omogoča, da se sam sebi odkriva kot oseba in da živi v harmoniji s samimi seboj. To ne pomeni »racionalističnega« ali »preračunljivega« življenja, temveč življenje, ki ustreza človekovi duhovnosti – njegovi *imago* naravi –, se pravi: življenje v skladu z ljubeznijo, v kateri človek presega samega sebe na poti k sočloveku in k Bogu (377). To, da se človek odtuji od samega sebe in od svojega *cilja* in potrebuje odrešujočo moč (Boga), da v polnosti razvije svojo človečnost, po M. Rhonheimerju ni predmet filozofije, temveč je vsebina človekovega praktičnomskega izkustva (378). Avtor nadalje ugotavlja, da je to izkustvo napačno pojmovano, češ da etične zahteve za človeka niso absolutno zavezujoče oziroma da pomenijo zgolj ideal, ki ga človek nikoli ne doseže. Naravni zakon v tem smislu ne bi bil absoluten in bi deloval le »ut in pluribus« (bil bi torej veljaven le v večini primerov), zato tudi dejanja, ki bi bila slaba sama po sebi, ne bi obstajala (390). Avtor ugotavlja še, da je to pojmovanje posledica napačnega razumevanja naravnega zakona, predvsem zaradi njegove (ne)prigodnosti. Prigodne namreč niso zahteve, ki izhajajo iz naravnega zakona, ampak je prigodna vsebina delovanja praktičnega uma (389). Ko se Tomaž v svojem razmišljanju vprašuje: »Ali velja za vse ljudi isti naravni zakon?«¹¹ temu pritrdi z utemeljitvijo prigodnosti vsebine delovanja (ne pa naravnega zakona). Obstajajo namreč dejanja, pri katerih so se okoliščine v tej meri spremenile (*mutatio materiae*), da se je spremenila tudi posamezna etična obveza.¹² »Non est eadem rectitudo apud omnes«¹³ torej ne pomeni, da »principia propria« naravnega zakona ne velja brezpogojno, temveč da zaradi prigodnosti vsebine delovanja lahko nastopijo okoliščine, ko posamezna zapoved izgubi svoj objektivni pomen oziroma etično »težo«.¹⁴ M. Rhonheimer opozarja, da se prav v takšnih konkretnih življenjskih dogodkih izkaže praktični um kot tisti, ki človeku omogoči, da se »pravilno« odloči: obveza delovati pravilno se torej ne spremeni, spremeni se vsebina tega pravilnega delovanja (*principia propria secundaria*). Medtem ko »praecepta communia« veljajo v vseh primerih (npr. »človek mora biti pravičen«), »principia propria secundaria« ne veljajo, saj se udejanjanje splošnih zapovedi uresničuje odvisno od konkretnih načinov delovanja človekovega praktičnega uma (384).

Uravnavanje človekovega konkretnega delovanja po določilih naravnega zakona izgublja jasnost, kolikor bliže je to delovanje konkretnemu *operabile* (403). V nekaterih konkretnih primerih se človeku lahko pokaže več načinov delovanja etično sprejemljivih oziroma pravilnih, zato se zanašanje zgolj na formalno priznane norme v konkretnem delovanju izkaže kot nezadostno oziroma nesprejemljivo.

¹¹ »Utrum lex naturae sit una apud omnes.« (STh I-II, q. 94, a.4)

¹² M. Rhonheimer to ponazorí z vrnitvijo izposojenega orožja, ob zavedanju, da bo to dejanje povzročilo zlo dejanje. Zavedanje tega namreč spremeni »vsebino« zavezujočega dejanja tako, da istočasno obveljata dve etični obvezi: obveza vrnitve izposojenega blaga in obveza preprečitve zlega dejanja (390).

¹³ »To, kar je prav, ni za vse enako.«

¹⁴ Zahteva po vračilu orožja tukaj ni več »materia debita«, ki bi jo določala obveza do vračila izposojenega, saj bi se drugače navidezno etično dejanje sprevrglo v svoje nasprotje: v zlo dejanje, kot pomoč pri umoru (390).

To pa ni posledica neustreznosti pravil za delovanje (etičnih norm), temveč prigradnosti človekovega delovanja, ki človeku zakriva objektivno vsebino njegovega konkretnega delovanja (404). To lahko po Tomažu premostimo z modrostjo (uvidom) in s krepostmi, ki človeku omogočajo, da objektivno oceni konkretne življenjske situacije in umsko usmeri svoje delovanje proti cilju, ki pomeni človekovo *dobro*. M. Rhonheimerju ugotavlja, da se pri človeku »ordinatio« modrosti ne omejuje na priznane etične norme, zato lahko z njimi prihaja v nasprotje (405). Človekova modrost je po Tomažu predvsem vsebina univerzalnega reda (*ordinatio*) naravnega uma, s tem pa tudi njegovih prvih principov. Temeljno pravilo praktičnega uma kot »pravega razloga delovanja« (*recta ratio agibilium*) je torej naravni zakon, ne pa etične norme. Te norme pomenijo zgolj refleksijo tega reda (*ordinatio rationis*), zato same na sebi ne morejo določati univerzalnih meril, temveč zgolj formalizirajo etično izkustvo praktičnega uma.

4. Človeškost in naravni zakon

M. Rhonheimer v sklepnih mislih svojega dela poudarja, da človek kot oseba **M**presega vsako avtonomijo, ki bi bila utemeljena iz njega samega, saj ima kot ustvarjeno bitje svoje počelo v Bogu, zato brez božje milosti ne more izpolniti zahtev svoje človeškosti (Rhonheimer 1987, 405). V tem smislu moramo razumeti tudi človekovo avtonomijo glede njegovega lastnega etičnega delovanja v konkretnih življenjskih situacijah. Človekova avtonomija ima svoje počelo v soudeleženi naravi večnega zakona, ki človekovemu praktičnemu umu omogoča, da vidi, kaj je predmet njegovega delovanja oziroma kako naj v konkretnih primerih etično ravna. Naravni zakon, kakor ga pojmuje Tomaž, vključuje človeka, ki svoje delovanje usmerja z močjo duha večnega zakona (199). Ta moč kot izraz participacije večnega zakona v praktičnem umu se povnanja kot premišljena volja in človeku omogoča, da je njegovo etično delovanje objektivno. Objektivnost, ki delovanju podeljuje naravo obveze, omogoča ustaljenost etičnega ravnanja, ki je nujna za človekovo normalno sobivanje. Ker »človekovo delovanje (lahko) poteka samo v odnosu – na ravni odgovora (dialoga)« (Juhant 2003, 5) –, pomeni ustaljenost etičnega nujnost, ki človeku kot dialoškemu bitju – s tem pa tudi družbi – omogoča preživetje. Tomaževo pojmovanje naravnega zakona tudi sodobnemu človeku omogoča, da osmisli svoje življenje, tako da ga usmeri v tiste razsežnosti svoje narave, ki so človeku najbolj »naravne« oziroma pristne. V teh razsežnostih človek prepozna soudeleženo naravo večnega božjega zakona, ki praktičnemu umu vzpostavlja etično počelo in mu podeljuje luč in moč, da usmerja voljo v skladu s svojo lastno (večno) naravo. Človek v skladu z redom (*ordinatio*) večnega zakona po svoji premišljeni volji ustvarja naravni zakon; ne ustvarja ga torej iz samega sebe, iz vsakokratnega bistva, temveč iz najstva – iz tega, kar kot oseba še ni, pa po večnem zakonu (praktičnoumsko) lahko postane.

Po Tomažu ima praktični um sposobnost etičnega uvida po svoji soudeleženi naravi, ki posamezniku omogoča prepoznanje etičnega predmeta v konkretnem delovanju. Izključno zanašanje sodobnega človeka na »tehnični« razum prikrajša posameznika, da bi prepoznal tudi svojo soudeleženo naravo, zato kot oseba osta-

ja omejen na svojo pojavnost, v okviru katere ni zmožen prepoznati objektivne etične narave svojih dejanj. To je po Tomažu neločljivo povezano s spoznanjem odvisnosti od božje milosti, katere izkustvo se uresničuje tako na ravni medčloveških odnosov – v okviru jezika – kakor na ravni našega odnosa z Bogom – v molitvi in v kontemplaciji. Tomaž v svojih mislih odkriva v človeku obe dialoški razsežnosti kot samorazvidni počeli človekovega etičnega delovanja. Le kot vzajemno delujoča enota omogočata posamezniku, da razume medčloveške razlike in jih v dialogu tudi preseže. Kot družbeno bitje posameznik s tem pripomore k vzpostavljanju resničnega etosa, ki človeku in s tem tudi skupnosti omogoča (etično) preživetje.

5. Sklep

Tomaževo pojmovanje naravnega zakona, ki ga v svojem delu na novo osvetljuje Martin Rhonheimer, omogoča sodobnemu človeku, da v konkretnih življenjskih situacijah prepozna »pravilnost« svojega delovanja. Ta »pravilnost« je odsev objektivnosti etičnega delovanja človeka kot osebe oziroma odsev »dobrega človeka«. Pri Tomaževem pojmovanju etičnega, ki pomeni *dobro*, je odločilno, da to *dobro* nima počela v smotrnosti, kakor to utemeljuje teleološko razumevanje etike, temveč v večnem zakonu, ki prek svoje soudeležene narave omogoča praktičnemu umu, da to *dobro* prepozna in ga prek volje poustvarja v človekovem delovanju in s tem soustvarja naravni zakon. Naravni zakon torej ni zakon, ki bi bil v »naravi stvari«, ampak je vsebina človekove soudeležene avtonomije in svobode. Vzpostavlja ga torej človek prek premišljene volje, izhajajoče iz prvih načel, ki jim večni zakon daje objektivno in zavezujočo naravo. Večni zakon ima pri oblikovanju in delovanju naravnega zakona po Tomažu konstitutivni pomen, zato človek brez deležnosti v tej luči samega sebe ne more vzpostavljati kot etično bitje. Ker je človek kot simbolno bitje odvisen od odnosa do drugega in se le prek drugega lahko uresničuje kot (etična) oseba, je od tega odvisno tudi njegovo preživetje.

Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1962. *Summa Theologiae* [STh]. Alba: Editiones Paulinae.
- Aristotel.** 1969. *Protreptikos*. Frankfurt am Main: Ingmar Düring.
- Juhant, Janez.** 2003. *Etika ali človeškost: Filozofski temelji etike*. Ljubljana: Društvo študentov Teološke fakultete.
- Rhonheimer, Martin.** 1987. *Natur als Grundlage der Moral: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck: Tyrolia.
- Ušeničnik, Aleš.** 1939–1941. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Wittmann, Michael.** 1933. *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin*. München: Hüber.