

ISSN2464-0344

Res novae



Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science

Luka Martn Tomažič

GUESTOVA NARAVNOPРАВNA TEORIJA: PRIMERJAVA S TOMAŽEM
AKVINSKIM IN SKLADNOST S SVETOPISEMSKIM POJMOVANJEM
PRAVIČNOSTI

Pia Valenzuela

ČLOVEK IN NARAVA: NARAVNI ZAKON KOT TEMELJ
OKOLJSKE ETIKE

Petja Mihelič

KONČNA REŠITEV VPRAŠANJA NARAVNEGA PRAVA

Dominik Janez Herle

MATIČNE CELICE V SLUŽBI ŽIVLJENJA

Paolo Malaguti

THE LEGAL FRAMEWORK OF PIRACY UNDER
INTERNATIONAL LAW

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut
Faculty of Law and Business Studies, Catholic Institute

LETNIK 5 • 2020 • ŠTEVILKA 2

RES NOVAE

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Simon Malmenvall

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/sl/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

simon.malmenvall@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Philip Booth (Institute of Economic Affairs, London, Velika Britanija),

Andres Fink (Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina), José Ignacio Murillo

(Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad, Pamplona, Španija), Aniko Noemi Turi (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in

poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Mitja Steinbacher (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija),

Anton Stres (Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija), Zoran Vaupot (Katoliški inštitut, Fakulteta za

pravo in poslovne vede, Ljubljana, Slovenija).

Leto izida: 2020

Tisk:

Primitus d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

200 izvodov

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),

66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

Res novae

Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

LETNIK 5 • 2020 • ŠTEVILKA 2

Vsebina

Luka Martin Tomažič

Guestova naravnopravna teorija: primerjava s
Tomažem Akvinskim in skladnost s svetopisemskim
pojmovanjem pravičnosti

7

Pia Valenzuela

Človek in narava: naravni zakon kot temelj
okoljske etike

27

Petja Mihelič

Končna rešitev vprašanja naravnega prava

49

Dominik Janez Herle

Matične celice v službi življenja

70

Paolo Malaguti

The Legal Framework of Piracy under
International Law

89

UDK: 340.12:141.30
1.01 izvorni znanstveni članek

Luka Martin Tomažič

doktor pravnih znanosti, magister ekonomskih in
poslovnih ved, raziskovalec (Alma mater Europaea Maribor)
(Maribor)

Guestova naravnopravna teorija: primerjava s Tomažem Akvinskim in skladnost s svetopisemskim pojmovanjem pravičnosti

Izveček: Avtor obravnava naravnopravno teorijo Stephena Guesta. Slednji sprejema jedro Dworkinove teorije iz *Cesarstva prava*, vendar kritizira bistveni pomen integritete. V jedro svojega pojmovanja naravnega prava postavi idejo pravičnosti. Guestovo pojmovanje je primerjano z naravnim pravom Tomaža Akvinskega. Guest se uspešno izogne humeovski kritiki in priznava obstoj načel, ki presegajo zgolj vsakokratno pozitivnopravno ureditev. Za razliko od Tomaža sicer zapostavlja idejo občega dobrega, s tem ko zagovarja razumevanje pravičnosti kot (zgolj) enakosti spoštovanja. Njegova teorija hkrati spodbuja sodniški aktivizem na način, ki lahko vodi v zanikanje vrednosti posameznika na račun skupnosti. V primerjavi s svetopisemskim razumevanjem je njegovo pojmovanje pravičnosti ožje. Enakost spoštovanja kot glavni regulativni ideal lahko vodi v nepravičnost. Uporaba Kohlbergovega testa moralnosti pokaže, da sta tako svetopisemsko kot Guestovo razumevanje pravičnosti postkonvencionalni. Pri tem je Guestovo pojmovanje mogoče

uvrstiti v peto, svetopisemsko pa v najvišjo, šesto stopnjo moralnega razvoja na Kohlbergovi lestvici.

Ključne besede: naravno pravo, pravičnost, Stephen Guest, Tomaž Akvinski, Kohlberg.

Natural Law Theory of Guest: Comparison with Aquinas and Compatibility with the Biblical Conception of Justice

Abstract: The author of this article evaluates the natural law theory of Stephen Guest. The latter accepts the core of Dworkin's theory from *Law's Empire*, however, he criticizes the crucial importance of integrity. He puts the idea of justice in the core of his understanding of natural law. Guest's understanding is compared to the natural law of Aquinas. Guest successfully evades the Humean critique and acknowledges the existence of principles, which are above each positive legal order. In contrast to Aquinas, he neglects the idea of common good, since he advocates for understanding of justice as (merely) the equality of respect. At the same time, his theory encourages judicial activism and could lead to denying the value of an individual at the expense of the community. His conception of justice is narrower in comparison with the biblical understanding. Equality of respect, as the main regulatory ideal, can lead to injustice. The use of Kohlberg's test of morality shows that both biblical and Guest's understanding of justice are post-conventional. Guest's conception can be classified under fifth and the biblical conception under the highest, sixth stage of moral development on the Kohlberg scale.

Key words: natural law, justice, Stephen Guest, Thomas Aquinas, Kohlberg.

Uvod

V sodobnih pravnofilozofskih razpravah je naravno pravo manj zastopano. Namen tega prispevka je doprinesiti h globljemu razumevanju tega zanimivega področja, zlasti v krščanskem kontekstu. Naravno pravo ima namreč globoke zgodovinske korenine. Ideje, da so etična vprašanja pomembna pri razumevanju vsebine prava, najdemo že pri Aristotelu in Ciceru, pozneje pa pri krščanskih mislecih, kakršen je denimo Tomaž Akvinski. (Nobles in Schiff 2005, 37–45) Pred njim je sicer že Avguštin pravo pomembno povezal s pravičnostjo in zapisal, da bi brez pravičnosti kraljestva bila zgolj tatvine, saj imajo celo tatovi svoja pravila. (Augustine 1871, 140)

Predmet proučevanja je relativno malo raziskana Guestova teorija naravnega prava. (2005a) Nastala je kot odgovor na Dworkinov pristop v njegovem poznem obdobju, ko je ta v svoji teoriji predlagal interpretativni obrat in v središče razumevanja prava postavil idejo integritete. (Dworkin 1986) Guest za razliko od Dworkina kot osrednji teoretski koncept pojmuje pravičnost (Guest 2005a, 338), kar ga umešča med teoretike naravnega prava. Guestova teorija je v tem prispevku primerjana z razumevanjem Tomaža Akvinskega. Slednji je morda najvplivnejši teoretik ontološke veje naravnega prava, saj je omenjeni predkrščanski koncept povezal s krščanskim razumevanjem razodetja. (Harris 2004, 8) Cilj prispevka je s pomočjo navedene primerjave izpostaviti razlike med obema avtorjema in tako omogočiti zlasti boljše razumevanje posameznih elementov Guestove teorije naravnega prava. Posebno zanimivo se v tem kontekstu zdi vprašanje skladnosti Guestove sekularne teorije s krščanskim razumevanjem, v jedru katerega je

človeška narava in božji namen njegove stvaritve. (Nobles in Schiff 2005, 41)

Da bi opravil zgoraj napovedano raziskavo, avtor v drugem poglavju predstavi Guestovo, v tretjem pa še Tomaževo naravnopravno teorijo. V četrtem poglavju sledi primerjava obeh teorij. Pri tem so izpostavljene tako podobnosti kot tudi pomembne razlike. Peto poglavje je namenjeno proučtvi skladnosti Guestove teorije s krščanskimi pristopi k razumevanju pravičnosti. Sledi sklep, v katerem so predstavljene glavne ugotovitve raziskave.

Guestova naravnopravna teorija

Guest svojo naravnopravno teorijo oblikuje kot kritiko in nadgradnjo Dworkinovih trditev iz monografije *Cesarstvo prava* (1986). Slednji razsojanje sodnikov in dejavnost zakonodajalca pojmuje kot interpretacijsko delovanje. Sodnik pri odločanju in zakonodajalec pri sprejemanju ter spreminjanju predpisov delujeta kot pisca nekakšnega nedokončanega romana. (Dworkin 1986, 228–232) Njuna odločitev je primerljiva pisanju naslednjega poglavja, pri čemer morata upoštevati vsebinsko pravičnost, politično poštenost, postopkovna pravila in zlasti načelo integritete. (Dworkin 1986, 243) Integriteta je tista, ki zagotavlja skladnost odločitve ali predpisa s politično moralnostjo posameznega pravnega reda. Sodnik ali zakonodajalec si morata prizadevati, da pravni red, v katerem delujeta, prikažeta v najboljši luči, pri čemer sicer sledita doktrini ene pravilne rešitve. (Dworkin 1986, 248)

Dworkinov pristop po svojem bistvu ni naravnopraven, saj je interpretacija odvisna od vsakokratne politične moralnosti. Ena glavnih smeri kritik njegove teorije je, da je pravzaprav relativistična. Tako Marmor (1992, 84) problematizira dejstvo, da je skladnost in ne odvisnost od vrednot tista, ki je v jedru Dworkinove teorije. Keating (1987, 525–535) izpostavi, da je odločanje sodnikov v avtoritarnih državah lahko povsem skladno z integriteto, kakor jo razume Dworkin, in hkrati grobo v nasprotju s pravičnostjo. Dvome o ustreznosti integritete kot najvišjega vodila pri pravni interpretaciji sta izrazila tudi Raz (1992, 315–321) in Réaume (1989). Podobno tudi Guest izrazi dvome o integriteti kot *ultima ratio* vodilu pri interpretaciji. V osnovi sicer sprejme Dworkinov okvir, ki integriteto poveže s pravičnostjo, poštenostjo in postopkovnimi vidiki. (Guest 2005a, 344) Zanika pa pravilnost prvenstvenega pomena integritete. Meni, da je pravičnost tista, ki je posebej uporabna za odkrivanje ideala politične moralnosti v posameznih primerih. (Guest 2005a, 345) Enakosti namreč ni mogoče v vseh primerih poenotiti z integriteto. Integriteta lahko v posamičnem sistemu politične moralnosti vodi v odločitve ali zakone, ki so očitno v nasprotju z načelom enakosti in kot takšne povsem nepravilne. (Guest 2005a, 345)

Guestova kritika je na mestu. Povsem mogoče si je namreč zamisliti pravni sistem totalitarne države, kjer skladnost z obstoječo politično moralnostjo vodi v strahovite odločitve in instrumentalizacijo prava kot orodja oblasti za izvajanje zločinov proti človeštvu. Takšen sistem bi lahko bil skladen z Dworkinovo primarnostjo ideje integritete, ne pa nujno tudi z Guestovim naravnopravnim razumevanjem, kjer je v središče postavljena pravičnost. Tudi Guestova teorija ima sicer težave. Nedoločnemu pojmu pravičnosti namreč

poskuša dati vsebino, tako da idejo pravičnosti neposredno poveže z enakostjo spoštovanja. (Guest 2005a, 346) Pri tem ni povsem jasno, kaj s slednjim pojmom razume, niti ni jasno, kako naj bi enakost spoštovanja v vseh okoliščinah vodila do pravičnih sodnih odločitev ali zakonov. Podobno kakor sam kritizira Dworkinov koncept integritete, je mogoče kritiki podvreči tudi njegovo razumevanje pravičnosti. Z lahkoto si namreč zamislimo situacijo, kjer bi enakost spoštovanja (na primer želja in nagnjenj serijskega morilca) privedla do situacije, v kateri bi težko trdili, da je ustrezno vodilo za doseganje ideala pravičnosti.

Jasno ni niti, kako naj enakost spoštovanja rešuje konflikte različnih pravic. Pravo je namreč namenjeno tudi reševanju sporov med osebami. Če navedemo primer, kadar prideta v konflikt pravica posameznika do zasebnosti in pravica javnosti do obveščnosti, enakost spoštovanja, kakršno zagovarja Guest, preprosto ni mogoča. Izbira ene vrednote bo bolj pravična od izbire druge. Če pa ima Guest v mislih zgolj to, da moramo upoštevati vse relevantne okoliščine in tako pravnim subjektom nameniti spoštovanje, potem je njegova teorija vsebinsko prazna. Na eni strani namreč trdi, da naj bo pravičnost vodilo pri odločanju, na drugi strani pa ne pojasni, kako naj dejansko služi kot orodje za razrešitev posamičnega primera ali kako naj doprinese k razrešitvi zakonodajnih dilem.

Tomaževo naravno pravo

Tomaž v svoji naravnopravni teoriji v središče postavlja Boga. Ločuje štiri vrste prava. Večno pravo so božja pravila, ki vladajo stvarstvu. Naravno pravo je del večnega prava, ki

je človeku spoznaven z uporabo razuma. Božje pravo je razodeto v Svetem pismu. Človeško pravo so tista pravila, ki jih posvetna oblast oblikuje za namene občega dobrega. Človeško pravo je legitimno zgolj, v kolikor svojo moč črpa iz naravnega prava. Pozitivna pravila, ki nasprotujejo naravnemu pravu, človeka ne zavezujejo. (Harris 2004, 8) Pri tem sta sicer pri morebitnem uporabi zoper oblast na mestu previdnost in zadržanost; pri Tomažu namreč iz občega dobrega izhaja predpostavka zlasti v korist pasivne neubogljivosti. (Finnis 2018) V središču svoje ideje o skladnosti z naravnim pravom Tomaž postavi obče dobro. Spoznavno je z razumom, izhaja pa iz človekove narave, zlasti iz potrebe po ohranjanju življenja, vzgoje prihodnjih rodov in vzpostavitve stabilnega političnega reda. (Nobles in Schiff 2005, 42) Tovrstne ideje so pomembno vplivale na nekatere sodobne naravnopravne teoretike, zlasti Finna, ki v svojem delu *Naravno pravo in naravne pravice* (2011) kot osrednji pomen prava izpostavi prav skladnost z idejo občega dobrega. Tomaževsko pojmovanje sicer v aristotelskem smislu (Aristotel 1961) prava ne razume kot znanost (starogr. *epistēmē*) ali umetnost (starogr. *technē*). Razume ga kot praktično modrost (starogr. *phronēsis*); dejavnost, pri kateri so etični cilji spoznavni z uporabo razuma.

Praktični razum pri Tomažu deluje kot orodje za samo po sebi očitno spoznanje o dobrem in zlem. (Nobles in Schiff 2005, 64) Tomaž trdi, da so takšne vrednostne sodbe očitne na dva načina, in sicer bodisi če je predikat vsebovan v subjektu ali pa je spoznaven, ker obstaja predhodno vedenje o pogojih za njegovo pravilnost. (Aquinas 1993, 246) Ljudje imajo sposobnost ločevati dobro od zlega in moralno vrednotenje izhaja iz napetosti med tema pojmovoma. (Nobles in Schiff 2005, 65) Kakor izpostavlja Lyons (1984, 5–35), se Tomaž na ta način izogne etičnemu relativizmu in nihilizmu.

V njegovi teoriji je dodatno poudarjen pomen vladavine prava, ki omogoča, da so oblast in subjekti prava partnerji v javnem razumu, in izhaja iz promulgacije, jasnosti, splošnosti, stabilnosti in praktičnosti človeškega prava. (Finnis 2018) Pravo v tomističnem smislu posamezniku omogoča, da se preko njegovih pravil in načel odpravi na pot vrednot. (Škof 1999, 79) Ni namreč prazna lupina, temveč je prežeto z božjimi vrednotami. V svojem osrednjem pomenu je tisto, kar Finnis (2011) imenuje Pravo (z veliko začetnico). Je človeško pravo, skladno z naravnim Pravom.

Primerjava Tomaževe in Guestove teorije

Skupna točka obeh teorij je priznavanje pravno relevantnih vrednot, ki so višje od zgolj znane vsebine pozitivnega prava. S tem se bistveno razlikujeta tako od mehkih (Hart 1961) kot tudi od trdih (Raz 1979) pozitivistov, do neke mere pa tudi od interpretivistov (Dworkin 1986) in pravnih realistov (Leiter 2005, 50). Pri obeh je pravo spoznavno z razumom in povezano z določenimi etičnimi načeli. Tako Tomaževo kot Guestovo pojmovanje se razlikuje tudi od nekaterih drugih naravnopravnih teorij. Ukvarjata se namreč s samo vsebino moralnosti prava. Kot alternativni pristop gre izpostaviti zlasti Fullerjevo (1964) postopkovno naravnopravno teorijo. Teorije, kakršna je njegova, D'Entreves (1956) imenuje tehnološke (za razliko od ontoloških in deontoloških naravnopravnih teorij). Fuller se s postavitvijo osmih zaželenih lastnosti pravnega sistema na kreativen način do neke mere izogne samemu vprašanju povezanosti morale in prava. Te zaželene lastnosti so predpostavke, ne pa sama vsebina, zaradi katere je pravo moralno. Za razliko od Fullerja vidijo teoretiki, kakor denimo Tomaž in Guest, vprašanje načina, na katerega je

pravo vsebinsko moralno, kot temeljni pravnofilozofski problem.

Za številne naravnopravne teorije je naravnost uničujoča Humeova kritika (Hume 1969, 521), ki jim očita, da izpeljujejo najstvo iz biti. Kakor pravilno ugotavlja Finnis (2011, 34), Tomažu ni mogoče očitati te logične zmote. Njegova teorija namreč ni osnovana na ugotovitvah o človeški ali drugi naravi, temveč na občutku za to, kaj je samo po sebi dobro za človeka. (Harris 2004, 14) Guest v svojem članku »Demystifying Dworkin's one-right-answer thesis« (2016, 8–11) pojasni svoje razumevanje Humeovega načela. V svoji teoriji, s postavitvijo pravičnosti kot interpretativnega izhodišča, se prav tako uspešno izgone klasičnemu humeovskemu odgovoru. Onkraj izpostavljenih skupnih točk so med Tomažev in Guestovo teorijo prisotne številne razlike. Te so v nadaljevanju podrobneje obravnavane. Izpostaviti gre zlasti način oblikovanja vrednostnih sodb o ustreznosti pozitivnih pravil, postavitev regulativnega ideala (obče dobro pri Tomažu, enakost spoštovanja pri Guestu), samo naravo teorije in odnos do vladavine prava ter do sodniškega aktivizma.

Guest uporabo razuma pojmuje v kontekstu dejanja interpretacije. Prostor za vdiranje etičnih vsebin v pravo je pri njem prisoten zgolj tam, kjer je treba prestopiti polje konvencionalizma ali kjer je pravo nejasno. Tomaž na drugi strani dopušča možnost, da je obstoječe pravo tako nepravično, da ni legitimno, saj nasprotuje naravnemu pravu. Uporaba Guestovega razumevanja v praksi torej pomeni postopno prilagajanje politične moralnosti posameznega pravnega sistema načelu pravičnosti, v jedru katerega je enakost spoštovanja. Tomaževa teorija je sposobna opraviti neposrednejše vrednostne sodbe o ustreznosti pozitivnih pravil.

Medtem ko Guest v središče svoje teorije postavi idejo pravičnosti, je pri Tomažu bistveno obče dobro. Razlika med obema pojmom je precejšnja. Obče dobro tako ni niti zgolj individualistično niti zgolj kolektivistično, temveč je odprto za spoštovanje vrednosti posameznika, in sicer v luči tistega, kar je dobro za družbo kot celoto. Pri tem je enakost spoštovanja, ki je pri Guestu osrednji regulativni ideal, smiselno tehtana z ostalimi spoznavnimi in relevantnimi vprašanji, pomembnimi za posamični primer ali za sodbo o vrednostno presojanem pravnem pravilu. Pri tem je sicer treba izpostaviti, da je Guestovo razumevanje glede interpretacije veliko bolj individualistično od pristopa, povezanega z občim dobrim, kakor ga v svoji teoriji ubere Tomaž. Guestova teorija pri tem tudi ne vključuje ideje Boga in je po svoji naravi deontološka. Kljub pristopu, ki vključuje uporabo praktičnega razuma pri spoznavanju naravnega prava, je Tomaževa teorija ontološka, saj v svojem bistvu vsebuje razlago stvarstva in človeško pravo na smiseln način umešča vanj. Tu pri interpretaciji pušča prostor ne zgolj za pravice, temveč tudi za dolžnosti, kar je pomembna pomanjkljivost Guestove teorije.

Tomaževa teorija je nadalje povezana z vladavino prava in vsebuje podrobno razlago, kaj ta pomeni. Razlikuje jo od vladavine ljudi (Finnis 2018) in je proti sodniškemu aktivizmu. Guest na drugi strani svoje teorije neposredno ne poveže z vladavino prava. Ta pojem bežno omeni zgolj v svojem komentarju dela Shapira (Guest 2012, 558), kjer relativno nejasno zapiše, da je povezan z medsebojnim spoštovanjem. Če poskušamo iz te bežne omembe izpeljati njegovo razumevanje vladavine prava v kontekstu njegove teorije, se zdi, da gre za zelo specifičen pogled, ki je osredotočen zgolj na

interpretativno vsebino pravnih pravil in načel. To je posebej nenavadno, saj vladavina prava običajno vsebuje formalne predpostavke, zgolj izjemoma tudi vsebinske. (Cormacain 2017, 116)

Guest formalne predpostavke povsem zanemari in s tem pomen vladavine prava zmanjša na nedoločni pojem, ki ga ni mogoče razlikovati od drugih vidikov ideje pravičnosti, ki jo razume kot enakost spoštovanja. Za razliko od Tomaža Guest sodniški aktivizem spodbuja, saj sprejema osnovno Dworkinovo premiso glede interpretacijske aktivnosti, ki naj pravo pokaže v najboljši luči. Tak pristop je kritiziral Scruton (2019, 70). Uresničevanje politične moralnosti namreč opredeljuje skupnost, ki ji posamezniki pripadajo, pri tem pa zmanjšuje pomen individualnih pravic v razmerju do skupnosti. (Scruton 2019, 70) Njegovo razumevanje prava je torej bližje Rousseaujevi koncepciji, kjer je posameznike treba prisiliti, da bodo svobodni. (Rousseau 2011, 167) Tomistična ideja občega dobrega je v tem smislu bolj fleksibilna, saj omogoča upoštevanje tako individualnih kot tudi kolektivnih vrednot. Pri tem ne deluje kot program sodniškega aktivizma, ki naj spodbuja zlasti liberalne vrednote. (Scruton 2019, 70) Guestova teorija je tako hkrati preveč kolektivistična in preveč individualistična. Preveč individualistična v smislu, da je interpretacija usmerjena zlasti v osebno razumevanje pravičnosti v luči enakosti spoštovanja, s čimer zanemarija obče dobro. Preveč kolektivistična pa je v uporabi, saj spodbuja sodniški aktivizem na način, ki lahko vodi v zanikanje vrednosti posameznika na račun skupnosti, v imenu enakosti spoštovanja, ki je podvrženo partikularni interpretaciji.

Guest in krščanstvo

Glede na to, da Guest v središče svoje teorije prava postavlja idejo pravičnosti, je njegovo razumevanje mogoče primerjati s pravičnostjo, kakor jo razume krščanska vera. Pri tem gre poudariti, da se pojem pravičnosti pojavlja tudi v drugih teorijah naravnega prava. Kot primer lahko navedemo Blackstona (1893). Ta povzema definicijo iz Justinijanovih institucij in pravičnost razume v smislu, da vsakomur pripade to, kar mu gre. Od slovenskih avtorjev Mihelič (2019) postavi pravičnost v središče svoje naravnopravne teorije in ta pojem povezuje z idejo Boga.

Svetopisemski pojem pravičnosti (sdq) podrobno razišče Krašovec (1998). Ker poglobljena analiza obravnavane kompleksne ideje bistveno presega obseg tega prispevka, se v nadaljevanju opiramo na Kraševčevo analizo. Tak pristop namreč zadošča za primerjavo z Guestovim pojmovanjem in tudi ustrezno osvetli bistvene razlike med obema razumevanjema tega kompleksnega pojma. Svetopisemsko razumevanje pravičnosti označuje osebni odnos Boga do človeka v vseh okoliščinah, zaradi kadar gre za pojem s skorajda neomejenim pomenskim dosegom. (Krašovec 1998, 205) Glede na okoliščine lahko pomeni dobroto, odrešenje, zmago, zvestobo, trdnost ali pravilnost delovanja. (Krašovec 1998, 205) Gre za presežno slutnjo, ki je odprta za različne izrazne oblike, obenem pa presega vsakršno izrazje. (Krašovec 1998, 86) Guest pojem pravičnosti na drugi strani razume kot enakost spoštovanja. (Guest 2005a, 346) Takšna definicija je že na prvi pogled bistveno ožja od svetopisemskega pomenskega dosega pojma. V svojem bistvu je tudi do neke mere relativistična (čeprav bistveno manj kot Dworkinova ideja integritete). Enakost spoštovanja lahko

kot regulativni ideal namreč pri interpretaciji vodi tudi do spoštovanja stališč, ki spoštovanja ne zaslužijo. Kot taka ima lahko za posledico ustvarjanje krivičnosti pri razsojanju in pri oblikovanju zakonodaje. Svetopisemska definicija je precej širša in lahko pravni sistem v mnogih konkretnih okoliščinah pokaže v boljši luči, kakor sledenje zgolj enakosti spoštovanja. Upošteva namreč tudi celoto nazorov in vrednot, pa tudi splošna pravila logike in druge relevantne vidike. (Krašovec 1998, 206)

Nadalje se zdi, da lahko enakost spoštovanja, kakor jo razume Guest, vodi do ravnanj, ki so nasprotna svetopisemskim vrednotam. Med drugim mestoma omenja, da enakost spoštovanja včasih zahteva spoštovanje avtonomije posameznikov, da sprejmejo odločitve glede razmnoževanja ali o tem, kje in kako umreti, tudi kadar so pod vprašajem intrinzične, svete vrednote. To utemeljuje s tem, da država ne sme posegati v vprašanja vesti. (Guest 2013, 158)

Ne glede na to, da je Guestovo razumevanje pravičnosti veliko ožje od svetopisemskega in z njim mestoma v popolnem nasprotju, je njegova teorija s svetopisemskimi idejami skladna na dva načina. Prvič, priznava, da obstaja naravno pravo, ki je objektivno in presega zgolj rigiden konvencionalistični (pozitivistični) pristop. (Guest 2005b, 67) Drugič, čeprav z manj ustreznim regulativnim idealom enakosti spoštovanja, si prizadeva za preseganje legalizma. Pri interpretaciji ali pripravi zakonodaje namreč s sprejemanjem Dworkinovega osnovnega modela priznava pomen iskanja zmernosti in zagovarja ogibanje tako konvencionalizmu kot tudi pragmatizmu. Tako tudi božja pravičnost pomeni sodbo nad slehernim fundamentalizmom in legalizmom. (Krašovec 1998, 206) Fundamentalizem je v tem kontekstu mogoče v grobem enačiti z Dworkinovo idejo pragmatizma, ki zanika

vsakršen pomen obstoječih institucij in zahteva radikalen prelom z njimi. Legalizem je mogoče enačiti z idejo konvencionalizma, ki obstoječe zakone postavlja kot dejansko merilo pravičnosti.

Če na obe razumevanji pravičnosti, Guestovo in svetopisemsko, apliciramo Kohlbergov test moralnosti (Levine, Kohlberg in Hewer 1985, 94–100), ugotovimo, da sta obe postkonvencionalni. To pomeni, da lahko v primeru razkoraka med moralnostjo posameznikov in obstoječim pravnim redom v nekaterih primerih prevlada vrednotenje posameznikov, zlasti tam, kjer je pravo nepravično. Guestova teorija spada v peto stopnjo na Kohlbergovi lestvici. Ta stopnja pravnih aktov ne pojmuje kot rigidne edikte, ki so nespremenljivi, temveč zahteva spremembo zakonodaje, kadar je ta nepravična. (Kohlberg 1976, 31–53) Svetopisemsko razumevanje gre na drugi strani uvrstiti v najvišjo, šesto stopnjo moralnega vrednotenja, kjer so zakoni legitimni zgolj, v kolikor so osnovani v pravičnosti, nepravičnih zakonov pa se ne sme ubogati. (Kohlberg 1976, 31–53) Pri tem Tomaž zagovarja pasivno neubogljivost. (Finnis 2018) Ustreznost takšne interpretacije svetopisemskega razumevanja pravičnosti zagovarja tudi Krašovec, ki zapiše, da zakoni sicer lahko določajo zunanji okvir razmerij med ljudmi in med Bogom in človekom, ne morejo pa veljati kot dejanska norma pravičnosti. (Krašovec 1998, 205) Kohlberg sicer špekulira o obstoju dodatne, sedme stopnje moralnosti, ki bi lahko bila povezana z vero in bi predstavljala transcendentno moralnost. (Kohlberg in Power 1981, 203–259) V primeru potrditve obstoja te dodatne stopnje bi bil etični razkorak med Guestovim razumevanjem pravičnosti in vsebino pojma pravičnosti v Svetem pismu še bolj očiten.

Na podlagi zgoraj pojasnjenega določena vsebinska skladnost med Guestovo teorijo in svetopisemskim razumevanjem pravičnosti obstaja. Sicer gre ugotoviti, da je Guestovo pojmovanje veliko manj niansirano od svetopisemskega in lahko kljub dobronamernosti v nekaterih dejanskih okoliščinah vodi v krivične interpretacije zahtev regulativnega ideala pravičnosti. Podobno pokaže tudi Kohlbergov test moralnosti. Kljub domiselnosti in domišljenosti je mogoče Guestovo interpretacijo pojma pravičnosti slikovito primerjati s kvalitetno ustekleničeno vodo, medtem ko je svetopisemsko razumevanje globok gorski izvir.

Zaključek

V tem prispevku je bila opravljena analiza Guestove naravnopravne teorije, v jedru katere je pojem pravičnosti. Njegova teorija je bila primerjana s Tomaževim naravnim pravom in s svetopisemskim razumevanjem pojma pravičnosti. Ugotovljeno je bilo, da ima Tomaževa teorija nekatere prednosti pred Guestovim pojmovanjem. Obe teoriji se uspešno izogneta humeovski kritiki in priznavata obstoj načel, ki presegajo zgolj vsakokratno pozitivnopravno ureditev. Guestova teorija je sicer v primerjavi s tomističnim razumevanjem preveč individualistična glede razumevanja pravičnosti in preveč kolektivistična glede uporabe. Pretiran individualizem pri interpretaciji se kaže v njeni usmerjenosti v osebno razumevanje pravičnosti, s čimer je zanemarjana ideja občega dobrega. Pretiran kolektivism v predlagani uporabi se kaže v tem, da spodbuja sodniški aktivizem na način, kjer so osebna prepričanja posameznega sodnika s prisilno močjo države aplicirana na družbo, kar lahko vodi v zanikanje vrednosti posameznika na račun skupnosti, ki se

vrši v imenu liberalnega razumevanja enakosti spoštovanja. Za razliko od Tomaža Guest svoje teorije smiselno ne poveže z idejo vladavine prava.

Guestovo razumevanje pravičnosti je sicer delno skladno z uporabo istega pojma v Svetem pismu. Tudi njegova teorija namreč priznava obstoj moralnih načel, ki presegajo domet rigidnega pozitivnega prava in s tem zagovarja ogibanje legalizmu. Njegovo razumevanje pravičnosti kot zgolj enakosti spoštovanja je sicer veliko ožje od svetopisemskega razumevanja in lahko vodi do nepravičnosti pri uporabi v konkretnih primerih. Zagovarja spremembo nepravilne zakonodaje, ne pušča pa prostora za pasivno neubogljivost, ko jo zagovarja Tomaž, niti v izjemnih primerih za odkrit upor zoper očitno nepravilno zakonodajo (npr. glede nacističnega, fašističnega ali komunističnega prava). Kohlbergov test moralnosti pokaže, da Guestovo pojmovanje zaradi tega doseže zgolj (sicer relativno visoko) peto stopnjo na Kohlbergovi lestvici, svetopisemsko razumevanje pojma pravičnosti pa spada v najvišjo, šesto stopnjo moralnega vrednotenja.

Pri Guestu gre torej za pomemben doprinos k sodobni naravnopravni teoriji, pri katerem pa se vendarle pojavljajo nekatere pomanjkljivosti, zlasti glede same vsebine regulativnega ideala. Ta je pri naravnopravnih teorijah nadvse pomemben. Potencial nadaljnjih raziskav obstaja zlasti v nadgradnji Guestove teorije z bolj niansiranim razumevanjem pojma pravičnosti, ki temelji na svetopisemskem izročilu. Dodatno je smiselno znotraj okvirja dworkinovskega razlikovanja med konvencionalizmom, pragmatizmom in integriteto (pravičnostjo pri Guestu) razviti teorijo, kdaj obstoječa zakonodaja doseže stopnjo nepravilnosti, ki upravičuje njeno nespoštovanje. Pri tem je bilo kljub izjemni

zahtevnosti tega vprašanja veliko dela že opravljenega s strani avtorjev, kakršna sta Tomaž in Avguštin. Takšna interpretativna teorija bi bistveno doprinesla k razpravam na področju naravnega prava in k razumevanju razmerja med moralo in pravom nasploh.

Reference

Aquinas, Thomas. 1993. *Saint Thomas Aquinas: The Treatise on Law*. Prev. R. J. Henle. Notre Dame: Notre Dame Press.

Augustine. 1871. *The City of God*. Prev. Marcus Dods. Edinburgh: T&T Clark.

Blackstone, William. 1893. *Commentaries on the Laws of England in Four Books*, I. Philadelphia: J. B. Lippincott Co.

Cormacain, Ronan. 2017. Legislation, legislative drafting and the rule of law. *The Theory and Practice of Legislation* 5, št. 2, 115–135.

Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire*. Cambridge MA: Harvard University Press.

D'Entreves, Lessandro P. 1956. The Case of Natural Law Re-Examined. *Natural Law Forum* 1, 27–46.

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

Finnis, John. 2018. *Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy*. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ur. Edward

N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas-moral-political/> (pridobljeno 27. 1. 2020).

Fuller, Lon. 1964. *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press.

Guest, Stephen. 2005a. Integrity, Equality, and Justice. *Revue Internationale de Philosophie* 59, št. 3, 335–362.

Guest, Stephen. 2005b. Judging and Justice: The Sir Frank Kitto Lecture. *University of New England Law Journal* 2, št. 1, 49–74.

Guest, Stephen. 2012. The Moral Aim of Law and Trusting Judges. *Analysis* 72, št. 3, 552–563.

Guest, Stephen. 2013. *Ronald Dworkin*. Stanford: Stanford University Press.

Guest, Stephen. 2016. Demystifying Dworkin's "one-right-answer" thesis. *American Philosophical Association Newsletter* 15, št. 1, 8–11.

Harris, James W. 2004. *Legal Philosophies*. Oxford: Oxford University Press.

Hart, Herbert L. A. 1961. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.

Hume, David. 1969. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books.

Keating, Gregory C. 1987. Justifying Hercules: Ronald Dworkin and the Rule of Law. *American Bar Foundation Research Journal* 12, št. 2–3, 525–535.

Kohlberg, Lawrence; Power, Clark. 1981. Moral Development, Religious Thinking and the Question of the Seventh Stage. *Zygon* 16, št. 3, 203–259.

Kohlberg, Lawrence. 1976. Moral Stages and Moralization: The Cognitive-developmental approach. V: *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*, 31–53. Ur. Thomas Lickona. Holt: Rinehart and Winston.

Krašovec, Jože. 1998. Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi. Celje: Mohorjeva družba.

Leiter, Brian. 2005. American Legal Realism. V: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, 50. Ur. Golding, Martin; Edmundson, William. Oxford: Blackwell.

Levine, Charles; Kohlberg, Lawrence; Hower, Alexandra. 1985. The Current Formulation of Kohlberg's Theory and a Response to Critics. *Human Development* 28, št. 2, 94–100.

Marmor, Andrei. 1992. *Interpretation and Legal Theory* Oxford: Clarendon Press.

Mihelič, Petja. 2019. Smoter in pravičnost pozitivnega prava. *Res novae: revija za celovito znanost* 4, št. 2, 93–128.

Nobles, Richard; Schiff, David. 2005. Evolution of Natural Law. V: *Introduction to Jurisprudence and Legal Theory: Commentary and Materials*, 35–90. Ur. Penner, James; Schiff, David;

Nobles, Richard. Oxford: Oxford University Press.

Raz, Joseph. 1979. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Raz, Joseph. 1992. *The Relevance of Coherence*. *Boston University Law Review* 72, št. 3, 273–321.

Réaume, Denise. 1989. *Is integrity a virtue? Dworkin's theory of legal obligation*. *University of Toronto Law Journal* 39, 380–409.

Rousseau, Jean-Jacques. 2011. *The Basic Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Scruton, Roger. 2019. *Zablode, prevare, hujskaštva: misleci nove levice*. Prev. Niki Neubauer. Ljubljana: Družina.

Škof, Lenart. 1999. *Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega*. *Bogoslovni vestnik: glasilo Teološke fakultete v Ljubljani* 59, št. 1, 77–91.

UDK: 502:141.30
1.02 pregledni znanstveni članek

Pia Valenzuela

magister filozofije, doktorand filozofije, asistent
(Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut)
(Ljubljana)

Človek in narava: naravni zakon kot temelj okoljske etike

Izveček: Članek obravnava naravni zakon Tomaža Akvinskega kot temelj okoljske etike in idejo naravnega zakona kot soudeležbo pri večnem zakonu. Preden pregledamo stališča o tem, kaj vzpostavlja to soudeležbo pri večnem zakonu, ki jo lahko razumemo kot aktivno in pasivno soudeležbo, moramo raziskati, k čemu okoljska etika stremi. V glavnem želi okoljska etika zagovarjati vrednost naravnih bitij in moralni odnos do narave. Ideja pasivne soudeležbe tako ljudi kot naravnih bitij pri večnem zakonu lahko utemeljuje ne samo vrednost naravnih bitij, ampak tudi povezanost človeka in ostale narave. Ideja aktivne soudeležbe človeka pri večnem zakonu pa služi kot utemeljitev moralne odgovornosti do nerazumnih bitij.

Ključne besede: okoljska etika, narava, človek, globoka ekologija, soudeležba, naravni zakon, Tomaž Akvinski.

Human Being and Nature: Natural Law as a Basis of Environmental Ethics

Abstract: This article presents Thomas Aquinas' natural law argument with the intention to justify environmental ethics by referring to the natural law as the participation in the eternal law. Before dealing with what constitutes this participation of the eternal law, understood as an active and passive participation, it is necessary to examine what environmental ethics strives for. In general, environmental ethics aims to argue the value of natural beings and moral attitude towards nature. The consideration of the passive participation in the eternal law both in human and natural beings is useful for justifying not only the value of natural beings, but also the community of life between humans and the rest of nature. The consideration of the active participation in the eternal law in human beings serves to argue the moral responsibility for non-rational beings.

Key words: environmental ethics, nature, human being, deep ecology, participation, natural law, Thomas Aquinas.

Cilj okoljske etike

Okoljska etika se je kot filozofska poddisciplina pojavila okoli leta 1970 kot razmišljanje o tem, da je potrebno spremeniti vrednote, povezane z okoljem. (White 1967; Passmore 1974; Naess 1973; Routley 1973; Stone 1972; Rolston 1975) Najprej so se različne okoljske etike osredotočale na iskanje vzrokov za ekološke katastrofe in pomanjkanje okoljske zavesti: neomarksistična perspektiva na ekološko etiko, kakor npr. Habermasovo razmišljanje o možnosti, da bi naravo obravnavali kot sogovornika in zato kot moralno entiteto (Vogel

1996); logika nadvlade moškega oz. feministična etika ali ekofeminizem, ki trdi, da je vzrok za ekološke katastrofe, ki so posledica gospodovanja nad naravo, v vzorcih patriarhalnega ali moškega razmišljanja (Plumwood 1993; Collins 1974); pomanjkanje družbene zavesti, kakor jo obravnava socialna ekologija, ki trdi, da današnje ekološke težave izvirajo iz globoko zakoreninjenih družbenih problemov (Bookchin 2007); deontološki in konsekvencialistični pristopi (etika kreposti). (Sandler 2007) Nekateri avtorji, kakor denimo White (1967), so trdili, da judovsko-krščanska tradicija predstavlja antropocentrični pogled, ki nas je privedel do despotskega nadzora nad naravo. Drugi avtorji, denimo Passmore (1974), pa so to stališče kritizirali in trdili, da krščanska misel predstavlja koncept človeka kot oskrbnika Stvarnikovega dela, zaradi česar je ta do narave odgovoren in spoštljiv. Danes se okoljska etika osredotoča tudi na naslednje teme: biodiverziteteta, mesto nerazumnih bitij v etičnih teorijah (osvoboditev živali, ali je nerazumna narava lahko nosilec pravic in stranka na sodišču, varovanje vrst itd.), zdravje ekosistema, okoljska pravičnost in vprašanja revščine. Skratka, te teme ne zahtevajo samo filozofske, ampak tudi interdisciplinarno obravnavo, saj vključujejo družbene in politične dejavnike. (Brennan in Lo 2008)

Na splošno okoljska etika nasprotuje »tradicionalnemu« antropocentrizmu, radikalnejše smeri pa tudi dvomijo v moralno večvrednost človeka v razmerju do drugih vrst na planetu. Konkretno se različne okoljske etike ukvarjajo z argumenti, kako utemeljiti pripisovanje temeljne vrednosti samemu okolju. Če imajo nečloveški živi organizmi vrednost sami po sebi, imajo moralna bitja dolžnost, da jih ščitijo in preprečujejo, da bi jim kdo škodoval. Če pa imajo ti zgolj instrumentalno vrednost, potem denimo zloraba živali sama

po sebi ni nič slabega. Kant v tem smislu pravi, je trpinčenje živali posredno slabo, saj so naše dolžnosti do živali zgolj posredne dolžnosti do človeštva. Torej je trpinčenje živali slabo zato, ker je nečloveško in škoduje človeštvu: »Naše dolžnosti do živali so zgolj posredne dolžnosti do človeštva. /... / Če človek ustrelj svojega psa, ker mu žival ne more več služiti, s tem ne prekrši dolžnosti do psa, saj pes ne more razsojati, je pa njegovo dejanje nečloveško in samo po sebi škoduje njegovi človečnosti, ki jo ima dolžnost izkazovati do človeštva.« (Kant 1780) Toda te izjave so za glavnino sodobnih pristopov k okoljski etiki sporne. Ko bomo v nadaljevanju govorili o enem izmed odlomkov iz del Tomaža Akvinskega, se bomo ukvarjali tudi z njimi.

Na drugačnem temelju od kantovske misli, a s podobnimi zaključki, nekateri avtorji zagovarjajo razsvetljeni antropocentrizem namesto tradicionalnega in trdijo, da moralne dolžnosti do okolja izhajajo iz neposrednih dolžnosti do ljudi, ki tam živijo. Ta pragmatični pristop predstavlja temelj za razvoj javnih politik in nasprotuje uničevanju okolja. Zato njegovi zagovorniki domnevajo, da je tak antropocentrizem zadosten in da je celo učinkovitejši pri okoljskih ukrepih kakor pa radikalni pristopi, ki teoretično obravnavajo temeljno vrednost nečloveškega okolja. (Light in Katz 1996; Norton 1991) Različne pristope k okoljski etiki lahko razdelimo v dve skupini. Prva skupina so pristopi, ki se osredotočajo na človeka in se delijo na dva tipa. En tip razume skrb za okolje kot del človekovega blagostanja – ne samo trenutne, ampak tudi prihodnjih generacij; to so, kakor omenjeno, razsvetljeni antropocentrični pristopi in okoljski pragmatizem, ki se razvija kot šibki antropocentrizem. (Norton 1984, 1991) Drugi tip antropocentričnih pristopov se ne osredotoča na človekovo blagostanje, ampak na človekovo popolnost: skrb za okolje

je zato vidik kulture, spoznanja, vzgoje ali celo krepost posameznika; to so pristopi v okoljski etiki, ki se osredotočajo na kreposti. (Sandler 2007; Barry 1999) Druga skupina pa so neantropocentrični pristopi, ki zagovarjajo naslednje stališče: če je antropocentrizem vzrok za uničevanje okolja, potem je rešitev v neantropocentrični obravnavi okoljskih vprašanj. Neantropocentrični pristopi se osredotočajo na živa bitja, ki niso ljudje, in domnevajo, da imajo ta vrednost sama po sebi; sem spadajo globoka ekologija, ekofeminizem in novi animizem. Neantropocentrični pristopi so za našo razpravo bolj zanimivi, saj hočejo zagovarjati ontološki odnos z nečloveškim naravnim okoljem; zanj pa je običajno značilna enakovrednost. Konkretno Arne Naess, zagovornik globoke ekologije iz sedemdesetih let dvajsetega stoletja, podpira relacijski pristop in načelo enakovrednosti vseh bitij v biosferi (biosferski egalitarizem). Vsa bitja imajo tako vrednost sama na sebi, ne glede na to, koliko so uporabna za druge. Vsa naravna bitja imajo tudi pravico do življenja in razvoja. Naessova globoka ekologija, ki jo navdihuje Spinozova metafizika, zavrača individualistični atomizem, ki temelji na predpostavki, da ima vsako bitje kot posameznik svoje lastno bistvo. (Naess 1973)

V skladu z Naessom individualistični atomizem vodi v radikalno ločevanje človeških bitij od ostale narave in podpira sebičnost ne samo v odnosu do drugih ljudi, ampak tudi v odnosu do drugih naravnih bitij. Relacijski pristop pa trdi, da se identiteta bitja vzpostavlja v njegovih odnosih z drugimi bitji v svetu, še posebej z živimi stvarmi. Poleg tega Naess in njegovi podporniki trdijo, da je mogoče razširiti meje jaza onkraj telesa in zavesti. To je moj ekološki jaz. Zato spoštovanje in skrb za moj jaz vključuje spoštovanje in skrb za naravno okolje, ki je del mene. Dopolnitev jaza pa vklju-

čuje človekovo ponovno povezavo z okoljem. Naess trdi, da tesen odnos z naravo prinaša globoko zadovoljstvo in tako prispeva h kakovosti našega življenja. Z drugega zornega kota njemu soroden avtor pravi, kako imamo vsi izkušnjo, da je stik z naravo take vrste dobrina, ki bi jo lahko imenovali temeljna dobrina. Naravni svet zato prišteva med temeljne dobrine. (Chappell 1998)

Poleg panteističnih filozofskih predpostavk Naessovega pristopa so možne še druge kritike. Nekateri feministični etiki kritizirajo raztezanje jaza, ki ga zagovarja Naess, saj bi lahko ideja, da je narava del nas samih, upravičila njeno neprestano izkoriščanje. Pravijo, da je ta misel še ena oblika kolonializma in da ne daje naravi, kar ji pripada kot drugemu neodvisno od človekovih interesov. (Plumwood 1993) Še ena kritika Naessovega stališča izpostavlja pomanjkanje dejanskega vpliva načela enakovrednosti celotne biosfere. Drugi avtorji pa obtožujejo globoko ekologijo, da je elitistično gibanje, saj so izkušnje povezanosti z naravo, ki jo ta omenja, rezervirane le za ljudi z visokim družbeno-ekonomskim položajem, in da jo pretirano skrbi za ohranjanje naravnih okolij, ne da bi razmišljala o potrebah lokalnega prebivalstva. (Guha 1989) Guhove kritike so bile zelo ostre in merijo v jedro globoke ekologije: vzroki za uničevanje okolja niso posledica razlikovanja med biocentrizmom in antropocentrizmom, tj. posledica odnosa med človekom in naravo, kakor poudarjajo ti okoljevarstveniki, ampak posledica težav pri delitvi gospodarskih virov in življenjskega sloga, zaznamovanega s potrošništvom. Guha je kritiziral globoko ekologijo tudi zato, ker je hotela biti univerzalna filozofija, ki ne upošteva družbenih in kulturnih razlik med regijami. Te kritike so bile učinkovite in so povzročile ponoven, zmernejši razmislek o globoki ekologiji, ki so jo nato poimenovali ekozofija. »Z eko-

zofijo mislim filozofijo okoljske harmonije ali uravnoteženosti. Filozofija kot neke vrste modrost je odprto normativna, saj predstavlja tako razglašanje norm, pravil, postulatov in vrednot kakor tudi hipotez, ki se nanašajo na stanje stvari v našem svetu. Modrost je namreč programska, govori o pravih, ne pa zgolj znanstveno opisovanje in predvidevanje.« (Devall in Sessions 1985)

V osemdesetih letih dvajsetega stoletja so tako egalitarizem biosfere zožili na manj radikalno načelo: tako življenje ljudi kakor tudi življenje nečloveških bitij imata vrednost sama po sebi. Naess je izjavil, da globoka ekologija ne bo več poseben nauk, ampak da se bo preoblikovala v platformo ali smer mišljenja v osmih točkah, ki jih bodo lahko sprejeli ljudje različnih ver in kultur. Skrb za okolje na splošno in razvoj neantropocentrične etike je deloma posledica človekovega vedenja v odnosu do okolja. Ni namreč mogoče zanikati, da je tako gospodovalna nadvlada človeka nad naravo, ki je posledica tehnologije, povzročila, da človek samega sebe ne dojema več kot del narave. Zato je odziv radikalnih okoljskih gibanj nekako razumljiv. Toda filozofski temelj njihovih pristopov pogosto ne ustreza realnosti stvari in posledično so prakse in dejanja, ki jih zagovarjajo, nepoštena in pretirana. Nesprejemljivi so radikalni pogledi na globoko ekologijo, kot npr. da so nekateri ljudje neke vrste rak planeta. (Rolston 1996) S tem je povezano mnenje, da bi morali včasih ohranjanju narave dati prednost pred tem, da nahranimo ljudi v stiski. Vseeno ontološki pristop neantropocentrične etike odpira zanimiva vprašanja: Kaj je temelj metafizične povezanosti človekove eksistence z naravo? Imajo vsa bitja enako vrednost? Od tipa etičnih zahtev je odvisno, kako na ta vprašanja odgovarjamo.

Tomaž Akvinski razume naravni zakon kot soudeležbo človeka in naravnih bitij pri večnem zakonu. Menimo, da na tak način lahko odgovorimo na zastavljena vprašanja in obenem postavimo pravi filozofski temelj za okoljsko etiko.

Soudeležba človeka in naravnih bitij pri večnem zakonu

Čeprav je Tomaž Akvinski posvetil celotno 94. vprašanje v *Summi Theologiae* I–II naravnemu zakonu, je osrednje besedilo o njegovem razumevanju naravnega zakona kot soudeležbi pri večnem zakonu 91. vprašanje, ki govori o različnih vrstah zakonov, še posebej 2. člen, kjer se sprašuje, ali obstaja naravni zakon:

»Ker – kakor smo že pokazali (v 1. členu) – se vse, kar je podrejeno božji previdnosti, meri in ureja po večnem zakonu, je očitno, da imajo na neki način vse stvari delež v večnem zakonu, ker jim je vtisnjeno, da težijo k svojim dejanjem in smotrom. Med vsemi bitji pa je razumsko na najbolj vzvišen način podrejeno božji previdnosti, ker v njej sodeluje samo in skrbi zase ter za druga bitja. V njem je soudeležen tudi večni razum, po katerem je razumsko bitje po naravi naravnano k obvezujočemu deju in smotru. In takšni soudeležbi večnega zakona v razumskih bitjih pravimo naravni zakon.« (Akvinski 1999, STh I-II, 91:2)

Tomaževo razumevanje naravnega zakona kot soudeležbe pri večnem zakonu spodbuja in osvetljuje razmislek o odnosu med ljudmi in naravo ter postavlja jasne metafizične zaključke. Načeloma vsem bitjem, ljudem in ostalim,

vlada večni zakon, ki izhaja iz istega božjega vira. Kakor pravi Tomaž Akvinski, je zakon opredelitev vsakega bitja za smoter. (Akvinski 1999, STh I-II, 90:1) To pomeni, da večni zakon vlada vsem bitjem preko njihovih lastnih naravnih nagnjenj k določenim dejanjem in smotrom. S tem, ko so ljudje naravnani na ustrezne cilje, so na podlagi skupne kategorije ustvarjenih bitij povezani tudi s preostalo naravo. Vsako bitje je namreč kot tako temeljno naravnano na to, da dela, kar je lastno njegovi naravi, saj je podrejeno zakonu, ki si ga ni samo postavilo. To je pasivna soudeležba pri večnem zakonu tako človeka kakor tudi nečloveških bitij, ki brani metafizično povezanost, celo enakost, vseh naravnih bitij. Da bi razumeli, kaj pomeni biti temeljno naravnano na določena dejanja in cilje, moramo pogledati, kako naravna nagnjenja razlaga Tomaž Akvinski:

»Kajti v človeku je najprej nagnjenje k dobremu v skladu z naravo, ki je skupna vsem bitjem: kolikor si vsako bitje prizadeva za ohranitev lastnega bivanja v skladu s svojo naravo: in ne glede na to nagnjenje, karkoli je sredstvo za ohranjanje človeškega življenja in za premagovanje ovir, pripada naravnemu zakonu. Drugič, v človeku je nagnjenje k stvarjem, ki se nanj nanašajo bolj posebno, v skladu z naravo, ki mu je skupna z drugimi živalmi: in zaradi tega nagnjenja pravimo, da te stvari pripadajo naravnemu zakonu, 'ki ga je narava naučila vse živali' [Pandect. Just. I, tit. I], kot so spolni odnos, vzgoja potomcev in tako dalje. Tretjič pa je v človeku nagnjenje k dobremu, v skladu z naravo njegovega razuma, na katerega se narava tudi nanaša: tako ima človek naravno nagnjenje k spoznanju resnice o Bogu in da bi živel v družbi: in v tem smislu, kar se nanaša na to nagnjenje, pripada

naravnemu zakonu; na primer, izogibanje nevednosti, ogibanje temu, da bi žalili tiste, s katerimi moramo živeti, in druge take stvari, ki se nanašajo na zgornje nagnjenje.« (Akvinski 1999, I-II, 94:2)

Obstajajo tri skupine nagnenj: k ohranjanju življenja, k ustvarjanju življenja in k razumnemu življenju. Vse te so navzoče pri človeku. Za to razpravo pa je zanimivo, če se ne osredotočamo samo na človekovo razumno nagnjenje, ampak tudi na drugi dve skupini nagnenj. Kakor smo omenili, sta namreč v ljudeh navzoči tudi prva skupina, ki se nanaša na ohranitev življenja, in druga, ki se nanaša na določene vidike čutno-prvinskega življenja. Ljudje si z vsemi bitji od najpreprostejših naprej delimo težnjo po samo ohranitvi in izogibanju vsemu, kar ogroža naša življenja. Na ravni čutnega življenja pa si ljudje z drugimi živalmi delimo vsa čutna nagnjenja, kot so znanje, ki ga črpamo iz spomina, spolni odnosi in vzgoja potomcev. Skupna naravna nagnjenja nam najprej povedo, da smo ljudje tudi naravna bitja, del narave in da imamo iste težnje kakor druga bitja. Drugič, ta nagnjenja so položena v našo naravo kot živih bitij, zato jih ne moremo spremeniti ali izbrisati, saj so neločljivo povezana z našim načinom bivanja. Tretjič, težnje iščejo nekaj dobrega, cilj vsakega nagnjenja pa je dober za naš razvoj, da postajamo taka bitja. Zato si z vsakim bitjem na pasiven način, kot nekaj, kar nam je dano, delimo najbolj temeljna nagnjenja, saj smo pod istim večnim zakonom. Obenem pa nič manj ne drži, da je vsako bitje podrejeno tudi večnemu zakonu, a v skladu s svojo specifično naravo. Z drugimi besedami, soudeležba pri večnem zakonu ne vključuje samo neke vrste metafizične zveze vseh bitij, ampak tudi njihovo specifičnost in s tem različne načine soudeležnosti pri naravnem zakonu. Zato moramo ob razmisleku o naravnih

nagnjenih na splošno razmišljati tudi o posebnem nagnjenju k razumnemu življenju.

»Na svoj način imajo tudi nerazumna bitja v sebi delež večnega razuma, kakor ga imajo razumna. Toda ker slednja pri tem sodelujejo s spoznavanjem in razumom, pravimo udeležbi večnega zakona v razumnih bitjih 'zakon v pravem smislu', nerazumna bitja pa pri tem ne sodelujejo z razumom, zato pri njih ne moremo govoriti o pravem zakonu, pač pa le o 'zakonu po podobnosti'.« (Akvinski 1999, STh I-II, 91:2, ad 3)

Odlomek govori o tem, kako so razumna bitja na poseben način soudeležena pri večnem zakonu. Poleg pasivne soudeležbe pri večnem zakonu, ki velja za vsa bitja in smo jo omenili zgoraj, obstaja tudi razumna in zato aktivna soudeležba pri večnem zakonu, ki je nekaj posebnega za ljudi. Zaradi razumnosti in svobode kot sposobnosti, ki sta posebnost človeka, si nagnjenja z nerazumnimi bitji delimo drugače. Naravna nagnjenja, kakršna sta želja po življenju ali spolnem razmnoževanju, ki si jih z materialnega vidika ljudje delimo z drugimi živalmi, so s formalnega stališča radikalno drugačna nagnjenja, saj ljudje lahko z razumom dojamemo cilj teh nagnjenj in jih vključimo v način ravnanja, ki ga vodijo kreposti. (González 2011) Z drugimi besedami, razumna bitja lahko razumemo smisel svojih teženj in si za svoje cilje prizadevamo na razumen način, torej ne nagonsko, ampak svobodno. Te opombe pa ne zavračajo naše trditve, da je naravni zakon, kakor k njemu pristopa Tomaž Akvinski, primeren za utemeljevanje okoljske etike, ampak jo podpirajo. Še posebej zato, ker je »razumsko bitje na najbolj vzvišen način podrejeno božji previdnosti«, ljudje pa skrbimo »zase in za druga bitja« (Akvinski 1999, STh I-II, 91:2), pri čemer za druga bitja pomeni

ne samo za ljudi, ampak tudi za naravna bitja, vso naravo, za živa in neživa bitja.

Ker ljudje razumno in zato aktivno sodelujemo pri večnem zakonu, lahko tudi poskrbimo zase in za druge (sprejemamo zakone). Obenem pa smo lahko pri teh zakonih kot preostala narava soudeleženi tudi pasivno (kot podrejeni zakonom). Kategoriji zakonodajalca/podrejenega zakonom Tomaž Akvinski razlaga takole: »Zakon [je] v nečem ne le kot tisto, ki ureja, marveč deloma tudi kot tisto, kar je urejeno.« (Akvinski 1999, STh I-II, 90:1 ad 1) Ljudje ne smemo pozabiti, da smo tudi sami del narave, in v skladu s tem moramo povezovati usodo narave s svojo lastno. (González 2009) Toda na kakšni podlagi lahko ljudje poskrbimo za naravna bitja? Zaradi svoje razumnosti se ljudje zavedamo usmeritve k ciljem, ki niso lastni samo naši naravi, ampak tudi naravi drugih bitij. Ker ostala naravna bitja ne težijo k svojim ciljem zavestno, lahko ljudje razumsko dojamemo tiste cilje, h katerim težijo naravna bitja in jim pomagamo pri njihovem doseganju.

Na tej točki je potrebno pojasniti, kaj je narava, ki je v ozadju Tomaževega pristopa k naravnemu zakonu. Pri tem namreč ne gre za sodoben koncept narave kot fizičnega, ki je omejen na funkcionalnost. Nasprotno, gre za idejo narave kot dinamičnega notranjega počela delovanja, ki si ga je Tomaž izposodil pri Aristotelu. Po Aristotelovem mnenju so rastline in živali primeri paradigem naravnih bitij, saj imajo naravo v smislu notranjega vzročnega načela, ki pojasnjuje, kako prihajajo v bivanje in kako se vedejo. (Aristotel 2004, II, 1.192b32–3) Narava zanj pomeni počelo razvoja in posebno dejavnost bitja, ki teži k svojim pravi ciljem. Gre torej za način bivanja, ki ima nagnjenje, smisel in ki kaže razumnost in posledično razumskost. (Oderberg

2010) Z drugimi besedami, narava pomeni bistvo bitja kot notranje počelo in vzgib, ki vodi posameznika k njegovi uresničitvi. S pomočjo Aristotela Tomaž Akvinski zagovarja naravno teleologijo, kakor smo lahko opazili že v zgoraj omenjenih opombah: »Ker je [vsem stvarjem] vtisnjeno, da težijo k svojim dejanjem in smotrom.« (Akvinski 1999, STh I-II, 91,2) Smotri so torej že zapisani v naravo bitij in zaznamujejo smer, v katero se ta bitja kot taka razvijajo. Ta teleologija, ki je naravna, je izvirna v smislu, da je že zapisana v zgradbo vsakega bitja, da obstaja v naši naravi. Kakor trdi Aristotel, je vsako živo bitje cilj svojega lastnega procesa teženj in po svojem bitju soudeležen pri božjem: »Najnaravnejše dejanje je ustvarjanje še enega, kot sem jaz, žival, ki ustvarja žival, rastlina rastlino, da bi, kolikor narava omogoča, lahko bili deležni večnega in božanskega. To je cilj, h kateremu vse stvari stremijo, zaradi katerega naredijo vse, kar jim narava omogoča. Fraza 'zaradi katerega' pa je dvoumna; pomeni lahko bodisi (a) cilj, h kateremu stremimo, ali (b) bitje, v čigar korist napravimo dejanje«. (Akvinski 1999, *De An.* II, 4, 415a. 23-27) Torej smo ljudje in nečloveška bitja sami po sebi cilj svojih lastnih procesov, ki so posledica nagnjenj, in prav to kaže na našo soudeležbo pri večnem zakonu.

Vidimo lahko, da je potrebno človekovo aktivno in pasivno soudeležbo pri večnem zakonu obravnavati skupaj, če želimo zagovarjati kakršnekoli okoljske etične zahteve. Zato je potrebno antropološki pristop, ki temelji na aktivni soudeležbi pri večnem zakonu in ki izhaja iz razumskega premisleka, ki poudarja razlikovanje med ljudmi in preostalo naravo, dopolniti z ekološkim pristopom, ki temelji na pasivni soudeležbi in poudarja naravno skupnost ljudi in nečloveških bitij. (González 2011) Okoljski etiki, ki temelji na teh pristopih, ni potrebno, da bi postavljala ljudi nasproti

naravnim bitjem. S tem se lahko izognemo nasprotujočim si zaključkom, da so ljudje nekaj povsem ločenega od narave ali da so le še ena živalska vrsta. Ne gre za to, da bi ustvarjali radikalno dihotomijo človekovega stanja na način »narava proti kulturi«, saj sta ta vidika vgrajena in povezana v človeku samem. Heydov predlog, da bi se izognili tej dihotomiji, je, da bi s pomočjo razmisleka o kategorijah kulturne dediščine in naravne dediščine v sodobni debati o okolju analizirali, kaj pripada naravi in kaj kulturi. (Heyd 2008) V nasprotju s temi pristopi pa antropološki pristop, dopolnjen z ekološkim pristopom, lahko pomaga pri razumevanju inkluzivnega koncepta narave, ki ne zanemara različnih posebnosti bitja in ki razmišlja o okoljski skupnosti, v kateri moralna bitja, ljudje, sprejemamo odgovornost za nerazumna bitja.

Z inkluzivnim konceptom narave mislimo na idejo narave kot celote – v smislu vse narave. Pri tem je zanimiva Heideggerjeva kritika zoženja modernega koncepta narave in njegov predlog, da bi obnovili grški koncept narave (*physis*), ki je izvorno pomenil nebo in zemljo, kamen in rastlino, žival in človeka, človeško zgodovino, ki so jo razumeli kot delo bogov, in končno bogove same. To pomeni, da na naravo ne gledamo več kot na neko ločeno sfero – in je zato ne uporabljamo več za nepremišljeno izkoriščanje –, ampak na kraj, kjer bivajo ljudje in še bolj kot izraz božanskega. To iskanje enotnosti, ta holizem daje smisel razlikam med bitji. (Heidegger 1989; Pobierzym 2004) Druga zanimiva Heideggerjeva ideja predstavlja koncept skrbi. Skrbeti v bistvu pomeni varovati štiri prvine – nebo, zemljo, smrtnike, božanstva. Kar nam je zaupano v varstvo, moramo ohranjati. Življenje namreč skoraj vedno pomeni biti ob stvareh. Ohranjanje zemlje je zato več kakor to, da jo izkoriščamo ali da ji škodujemo. Ohranjanje zemlje pomeni, da zemlja

ni naša, da iz nje ne delamo predmeta, kar bi bil le korak od nenadzorovanega izkoriščanja. (Heidegger 2007)

Če se zdaj vrnemo k zgoraj omenjenim kritikam, pripisanim judovsko-krščanskemu pogledu, ki naj bi podpiral oblastniški nadzor nad naravo, se zdi, ta le-tem manjka temelj. Te kritike se namreč pogosto v glavnem osredotočajo na odlomek iz Prve Mojzesove knjige, v katerem Bog človeku zapove, naj gospoduje nad zemljo: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: 'Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji.'« (1 Mz 1, 27-28) Toda gospodovanje ne pomeni oblastniškega nadzora nad naravo. Gospodovanje pomeni razumno vladanje, saj samo razumno bitje lahko vlada drugim in skrbi zanje. Skrbeti za druga bitja pomeni paziti nanje, jih varovati, kakor je jasno zapisano v 1 Mz 2,15: »Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval.« S tem, ko ljudje skrbijo za ostalo naravo, postajajo kakor Bog, saj postajajo del božjega nežnega in skrbnega odnosa do vseh ustvarjenih bitij. To pomeni, da mora naša skrb za stvari spoštovati načrt božje previdnosti zanje. Da bi razumeli, kako Bog skrbi za stvari in jih vodi do njihove dovršitve, moramo najprej razumeti cilje, ki jih je Bog določil stvarem, saj je »končna dovršitev prav vsega v uresničitvi svojega cilja«. (George 2012) Zato imamo ljudje odgovornost, da razvijamo zmožnosti naravoslovnih znanosti, da bi tako bolje razumeli naravno dinamiko in zakone, ki vladajo okolju.

Vseeno pa to ne pomeni, da je varovanje okolja samo znanstveno ali tehnično vprašanje; je tudi in predvsem

etično vprašanje, kakor je dejal sveti Janez Pavel II. Zapisal je namreč, da »imajo vsi moralno dolžnost skrbeti za okolje ne samo v svoje dobro, ampak tudi v dobro prihodnjih generacij«, ter izpostavil, da bi moral biti človek v odnosu do narave razumen in plemenit gospodar in varuh, ne pa brezbrizen izkoriščevalec in uničevalec. Skrb za okolje torej »pomeni, da je treba z življenjem ravnati pazljivo, in to tudi z življenjem živali in vse žive in nežive narave«. (Janez Pavel II. 1983; Janez Pavel II. 1998) Glede tega je Benedikt XVI. pojasnil: »Knjiga narave je ena in nedeljiva«, iz česar sledi, da je »degradacija narave /... / tesno povezana s kulturo, ki oblikuje človeško sožitje«. (Benedikt XVI. 2009) Ti navedki dokazujejo, da je že od začetka, še posebej pa v sodobnem svetu, krščanska tradicija zagovarjala antropocentrični pogled, ki spoštuje okolje, in pozivala vse prebivalce planeta, naj se v skladu s Tomaževimi idejami o skupni soudeležbi pri večnem zakonu spominjajo svoje izvirne narave ustvarjenih bitij. Ugotavljamo pa tudi, da je pri učenju zadnjih papežev vprašanje okolja tesno povezano z drugimi pomembnimi socialnimi vprašanji. (Janez XXIII. 1963; Pavel VI. 1971; Janez Pavel II. 1979; Janez Pavel II. 1987; Benedikt XVI. 2009; Frančiček 2015)

Zaključek

Tomaževe ideje ne pojasnjujejo samo razprav o okoljski etiki, ki se osredotočajo na notranjo ali ključno vrednost nerazumnih naravnih bitij. Tomaževe izjave o tem, kako božja previdnost skrbi za stvarstvo, so v skladu s tem, kar trdi o božji ljubezni do stvarstva. Razlaga namreč, da Bog nekatera ustvarjena bitja ljubi zaradi njih samih, a tudi kot sredstva, druge pa ljubi zgolj zaradi njih samih, ne pa tudi kot sredstvo. Tomaž pri tem razlikuje tri možne situacije:

nekaj lahko ljubimo samo kot sredstvo (npr. kaseto), samo zaradi njega samega (človeka), ali pa tako zaradi njega samega, pa tudi kot sredstvo (npr. zdravje). (Akvinski 1999, ScG I, c. 91) Njegove izjave kažejo, da nerazumna ustvarjena bitja uvršča v tretjo kategorijo. (George 2012) Zato je potrebno za nerazumna bitja skrbeti tako zaradi njih samih kakor tudi kot sredstvo. Spomnimo se, da se Kantove izjave o vrednosti nerazumnih bitij, kakor smo zapisali zgoraj, od Tomaževih zaključkov razlikujejo, saj Kant pravi, da imajo nerazumna bitja zgolj instrumentalno vrednost, zato naj zanje skrbimo zgolj kot za sredstvo. S Tomaževega stališča je zato privilegiran položaj ljudi – razumnih bitij, ki jih ljubimo zaradi njih samih – predvsem klic k večji odgovornosti pri skrbi za naravo, pri čemer je potrebno, kakor smo omenili, spoštovati teleologijo bitij. V bistvu je vsaka pomoč, ki jo lahko nudimo naravnemu bitju, mogoča zato, ker je to bitje samo po sebi usmerjeno k nekemu cilju, čeprav je verjetno včasih prešibko, da bi ga doseglo. To pa je razlog za ekološko ravnanje, za skrb ali dejanja, ki so potrebna za ohranjanje ali ravnovesje nekega ekosistema, denimo za ukrepe, da neka vrsta ne bi izumrla. Vsekakor pa je neko dejanje vedno možno le zato, ker temelji na naravni težnji, tj. na naravni dinamiki, ki poganja razvoj.

Za konec želimo odgovoriti še na zgoraj zastavljena vprašanja o temelju metafizične vezi človeške eksistence z naravo in (enake) vrednosti vseh bitij. Kakor smo zapisali, morajo odgovori na ta vprašanja temeljiti na pravem antropocentričnem in ekološkem pogledu. V tem smislu specifična drugačnost človeka in skupni metafizični izvor vseh naravnih bitij, vključno s človekom (antropološki in ekološki pristop skupaj), razkrivata, kakšna je verjetnost, da bi lahko zagovarjali okoljsko etiko, ki temelji na soudeležbi pri večnem

zakonu. To pa obenem pomeni tudi, da moramo premisliti naravno teleologijo, ki je temelj pristopa Tomaža Akvinskega k naravnemu zakonu, in hkrati pogled na naravo kot celoto.

Reference

Akvinski, Tomaž. 1999. Izbrani filozofski spisi. Prev. Pavel Češarek et al. Ljubljana: Družina.

Aristotel. 2004. Fizika. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.

Barry, J. 1999. Rethinking Green Politics. London: Sage.

Benedikt XVI. 2009. Okrožnica Ljubezen v resnici [*Caritas in Veritate*]. Prev. Peter Pavel Bratina. Ljubljana: Družina.

Bookchin, Murray. 2007. Social Ecology and Communalism. Oakland: AK Press.

Brennan, Andrew; Lo, Yeuk-Sze. 2008. Environmental Ethics. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental> (dostopno 11. 11. 2019).

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

Collins, Sheila D. 1974. A Different Heaven and Earth. Valley Forge: Judson Press.

Devall, Bill; Sessions, George. 1985. *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith.

Frančišek. 2015. *Hvaljen, moj Gospod [Laudato si]: okrožnica o skrbi za skupni dom*. Prev. Pavel Peter in Marija Bratina. Ljubljana: Družina.

González, Ana M. 2009. *Éticas sin moral. Pensamiento y Cultura*. *Revista de Humanidades* 12, št. 2, 303–320.

González, Ana M. 2011. *El fundamento de la ley natural. V: En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural*, 147–166. Ur. Tomás Trigo. Pamplona: EUNSA.

George, Marie. 2012. *Aquinas on the goodness of creatures and man's place in the universe: a basis for the general precepts of environmental ethics*. *The Thomist* 76, 73–124.

Guha, Ramachandra. 1989. *Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique*. *Environmental Ethics* 11, 71–83.

Heidegger, Martin. 1989. *Serenidad*. Prev. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin. 2007. *Construir, habitar, pensar. Filosofía, ciencia y técnica*. Prev. Soler, Francisco; Acevedo, Jorge. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heyd, Thomas. 2008. *Relacionando Cultura y naturaleza*. *Azafea* 10, 161–178.

Janez XXIII. 1963. Encyclical *Pacem in Terris*. The Holy See. http://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (dostopno 4. 10. 2019).

Janez Pavel II. 1979. Okrožnica Človekov Odrešenik [*Redemptor Hominis*]. Ljubljana: Družina.

Janez Pavel II. 1983. Treffen von Johannes Paul II. mit Vertretern aus Wissenschaft, Kultur und Kunst. The Holy See. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1983/september/documents/hf_jp-ii_spe_19830912_scienza-arte.html (dostopno 12. 10. 2019).

Janez Pavel II. 1987. Okrožnica O skrbi za socialno vprašanje [*Sollicitudo Rei Socialis*]. Prev. Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.

Janez Pavel II. 1998. Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia*. The Holy See. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html (dostopno 6. 11. 2019).

Kant, Immanuel. 1963. Lectures on Ethics. Prev. Louis Infield. New York: Harper and Row.

Light, Andrew; Katz, Eric. 1996. Environmental Pragmatism. London: Routledge.

Naess, Arne. 1973. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry* 16, št. 1–4, 95–100.

Norton, Bryan G. 1984. Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics* 6, 133–138.

Norton, Bryan G. 1991. *Toward Unity Among Environmentalists*. New York: Oxford University Press.

Oderberg, David S. 2010. The Metaphysical Foundations of Natural Law. V: Natural Moral Law in Contemporary Society, 44–75. Ur. Holger Zaborowski. Washington DC: Catholic University of America Press.

Pavel VI. 1971. Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*. The Holy See. http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html (dostopno 12. 11. 2019).

Passmore, John. 1974. *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth.

Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.

Pobierzym, Ricardo P. 2004. Martín Heidegger: La propuesta del habitar como un desafío a la ecología. *Temakel*. <http://www.temakel.com/texfilhabitararq.htm> (dostopno 5. 11. 2019).

Rolston, Holmes. 1975. Is There an Ecological Ethic? *Ethics* 85, 93–109.

Rolston, 1996. Feeding People versus Saving Nature? *World Hunger and Morality*, 248–267. Ur. Aiken, William; LaFollette, Hugh. Prentice Hall: Englewood Cliffs.

Routley, Richard. 1973. Is there a need for a new, an environmental ethic? Proceedings of the 15th World congress of Philosophy 1, 205–210.

Sandler, Ronald. 2007. Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics. New York: Columbia University Press.

Stone, Christopher D. 1972. Should Trees Have Standing? Law Review 45, 450–501.

Sveto Pismo. Slovenski standardni prevod. Biblijanet. <http://www.biblija.net> (dostopno 5. 10. 2019).

Vogel, Steven. 1996. Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory. Albany: State University of New York Press.

White, Lynn. 1967. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. Science 55, 1203–1207.

UDK: 340.1:17(043.3)
1.02 pregledni znanstveni članek

Petja Mihelič

doktor prava, docent za ustavno in mednarodno pravo
(Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoliški inštitut)
(Ljubljana)

Končna rešitev vprašanja naravnega prava

Izvleček: Etično razmišljanje vsebuje tri bistvene prvine: 1. objektivnost, 2. splošnost (univerzalnost) in 3. razumljivost (inteligibilnost). Notranji npravni smerokaz je človekova vest; govor vesti pa lahko pravilno razumemo samo s pravilno oblikovanim umom (intelektom). V tem smislu se kaže pomembnost pravilno izoblikovanega uma (ali zdrave pameti) za razvoj pravilnega etičnega in pravnega mišljenja. Obstaja pa tudi temu nasproten nauk, ki je šel od metodičnega dvoma do malikovanja razuma razsvetljencev in končno do popolnega uničenja presežnega uma. Človekov um smo tako omejili na tuzemsko, na tvarnost, to je na pozitivizem. Z uničenjem presežnega uma je bil odstranjen govor vesti in s tem razumevanje naravnega prava, ki je po naravi objektivno, univerzalno in doumljivo. Vrnili smo se v arhaično stanje človeštva, ko je človek poizkusil postati Bog – to je sam določati, kaj je dobro in kaj zlo.

Ključne besede: naravno pravo, etika, presežno, tuzemsko, razum, Bog.

Final Solution to the Question of Natural Law

Abstract: Three basic elements are required for consideration in terms of ethics: 1. objectivity, 2. universality, and 3. intelligibility. Men's inner guide is their conscience which can only be understood and followed correctly, if one's intellect is properly formed. In this sense, we must acknowledge the importance of common sense for growth in suitable ethical and legal thought. That said, there are philosophies which are contrary to the mentioned perspective. Their trajectory went from methodical doubt through worship of reason of the Enlightenment and finally reached the destruction of transcendent reason. Men's reason was therefore reduced to immanence, materialism, and positivism. By destruction of the transcendent, the conscience was silenced and, consequently, also the understanding of natural law as something objective, universal, and intelligible. It seems that our civilization thoroughly regressed to the archaic age of mankind, when man tried to become God and decide for himself what is good and what is evil.

Key words: natural law, legal philosophy, transcendence, immanence, reason, God.

Temeljne značilnosti naravnega prava in njegovo zanikanje

V pravni filozofiji je do konca 18. stoletja prevladovala misel o naravnem pravu, kakor so jo oblikovali Tomaž Akvinski in za njim racionalistični pravni filozofi, kakor denimo Grotius, Locke, Putendorf in Wolf. Pri Tomažu Akvinskem naravno pravo ni enkrat za vselej dokončno sklenjeno kot nespremenljiv in dokončen sistem, pač pa je neločljivo povezano

z zgodovinskim položajem določene družbe, ki si ga mora najti vsakič sproti. (Schmölz 1963, 58) Grotius je bil prvi, ki je pojem naravnega prava ločil od teologije in ga tako sekulariziral oz. ateiziral. Skupaj s Putendorfom je predstavnik t. i. jusnaturalizma ali pravnega naturalizma. Za grško-rimske filozofe (Platon in Aristotel pri Grkih, Cicero in Seneka pri Rimljanih) in še posebej za cerkvene očete in sholastike (Gregorio da Rimini, Gabriel Biel, Gabriel Vazquez, Francisco Suarez, Francisco de Vitoria, Domingo De Soto) ima naravno pravo moč in veljavo samo, če priznamo Boga za njegovega avtorja, ki ga je postavil v človeško naravo in stvarstvo ter predpisal tudi kazni za kršenje njegovih norm. (Nitoglia 2019, 4) Tomaž naravno pravo obravnava v širšem okviru božjega stvarstva in njegov zagovor naravnega prava je pogosto sprejemljiv tudi za nekristjane, saj ga je mogoče dojeti na razumskih postavkah, ki v osnovi temeljijo na Aristotelovi logiki. (Culver 2008, 26–27) Za naravnopravni filozofski pristop je torej ključen dejavnik prvina človeškega razuma (in s tem povezana logika ter govor vesti), ki predstavlja moralni barometer, ki ga vsak človek poseduje in ki mu omogoča, da neodvisno od drugih ugotovi, kaj je npravno dobro in kaj npravno zlo, »kajti od stvarjenja sveta naprej je mogoče to, kar je v njem nevidno, z umom zreti po ustvarjenih bitjih«. (Rim 1,20) Nauk naravnega prava torej uči, da je Boga in njegove zakone mogoče spoznati z razumom in po vesti ter z opazovanjem narave in v njo položenih zakonov (objektivne stvarnosti). (Rim 1,18-21) Za spoznavanje norm naravnega prava je torej pogoj »zdrava pamet«.

Etično razmišljanje vsebuje tri bistvene prvine: 1. objektivnost – slovenski filozof Milan Komar v svojem delu *Pot iz mrtvila* (1999) pravi, da se mrtvilo širi naprej, kjer ni resnice in ni stika z objektivno resničnostjo; pot iz mrtvila pa je le

ena, zanesljiva in trdna, to je pot duhovnega razmaha; 2. splošnost (univerzalnost); in 3. razumljivost (intelegibilnost). Notranji nravni smerokaz je človekova vest; govor vesti pa lahko pravilno razumemo samo s pravilno oblikovanim umom (intelektom). V tem smislu se kaže pomembnost pravilno izoblikovanega uma (ali zdrave pameti) za razvoj pravilnega etičnega in pravnega mišljenja. Obstaja pa tudi temu nasproten nauk, ki je šel od metodičnega dvoma do malikovanja razuma razsvetljencev in končno do popolnega uničenja presežnega uma. Prav tako kakor so Izraelci ulili zlato tele in ga postavili na oltar, da bi ga častili (1 Mz 32,1-6), so razsvetljenci naredili kip boginje Razuma in jo postavili na oltar pariške katedrale Notre Dame, da bi jo častili. Človekov um se je tako omejil na tuzemsko, na stvar, to je na pozitivizem. Benedikt XVI. primerja pozitivistični razum, ki ga mnogi razumejo kot edino skupno osnovo za oblikovanje prava in ki ni sposoben zaznati ničesar drugega izven sebe, z betonsko zgradbo brez oken, v kateri si sami urejamo ozračje in svetlobo, namesto da bi oboje sprejemali iz sveta, ki nas obdaja. Samoumevno je, da takoj, ko se tako zapremo, ostanemo brez svetlobe, kmalu pa tudi brez zraka, kar neogibno vodi v smrt. Benedikt XVI. predlaga na široko odpreti okna ter naučiti se gledati in videti prostranost in raznolikost sveta in vse to pravilno uporabljati. (Benedikt XVI. 2011, 14)

Z uničenjem presežnega uma je bil odstranjen govor vesti in s tem razumevanje naravnega prava, ki je po naravi objektivno, univerzalno in doumljivo. Vrnili smo se v arhaično obdobje človeške zgodovine, ki ga opisuje Prva Mojzesova knjiga, ko je človek poizkusil postati Bog – to je sam določati, kaj je dobro in kaj zlo: »V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in húdo.« (1 Mz 3,5) V zgodovini prava je

ta poizkus našel svoj odraz v pozitivističnem nauku, ki je močno zaznamoval zgodovino 20. stoletja. Zaradi očitne zlorabe prava, ki jo je omogočila ta teorija, so se mu odpovedali nekateri njegovi glavni zagovorniki (Hans Kelsen). Četudi so hoteli ostati pozitivisti, so ga *ipso facto* zavržli, ko so dopustili »minimalni« vnos morale (H. L. A. Hart). Za naravno pravo je to dovolj – zadostuje malo luči, da odžene mnogo teme.

Vidik pravnega študija, imenovan jurisprudenca, si zastavlja temeljna pravno-filozofska vprašanja, s katerimi se sleherni pravnik prej ali slej sreča, naj si bo na ravni visokošolskega študija ali kasneje pri aplikaciji svojega znanja na povsem otipljiva vprašanja človekovega bivanja. V resnici je vprašanje bistva prava in njegove vloge v družbi tako tesno povezano z vprašanjem bistva človeka in smislom njegovega življenja, da se mu že s tega vidika noben pravnik ne more povsem izogniti. Razlika je v odzivu na pritisk večnosti, ki zahteva svojo vlogo v časnih zadevah in ki skozi človekovo življenje postaja vse silnejši. Obstajajo pričevanja in dokazi številnih filozofov, znanstvenikov in čisto običajnih ljudi, ki so doživeli temeljito preobrnitev svojih vrednot in verovanja v zadnjih trenutkih svojega zemeljskega življenja. Dramatično je, kako se na pragu vstopa v večnost življenjske prioritete popolnoma spremenijo in kako pri vseh dokončno odpade tančica z oči, da vidijo tako jasno kakor nikoli poprej: leta 202 je rimski cesar Septimij Sever (193–211) prvi uveljavil zakon, ki je v celotnem rimskem cesarstvu prepovedoval spreobračanje v krščanstvo. Znan je po tem in po svojih besedah pred smrtjo: »Bil sem vse in vse je nič.«

V osnovi sta možna dva temeljna odziva na omenjena vprašanja: prvi je presežni in duhovni, drugi pa tuzemski in tvarni. V nadaljevanju si bomo ogledali, kako je postopoma tuzem-

sko (imanentno) s pomočjo filozofskih nauk in metod pridobivalo na račun presežnega (transcendentnega), ki je tako postalo bodisi odrinjeno v nespoznavno in zato neobstoječe bodisi zaprto v tvorno dojetje sveta. Kakor bomo videli, za ta metodološki premik obstajajo globlji vzroki – globlji vzroki pa so pogosto duhovne narave. Presežno v pomenu, ki nas zanima, v resnici ni abstrakten pojem – abstraktni pojmi nas ne ogrožajo in pred njimi ne bežimo. Za pojmom presežnega se skriva pojem Boga, ki pa je še vedno dovolj nedoločljiv in neoprijemljiv, da mu lahko pridamo poljubne lastnosti – ga ustvarimo po svoji podobi in podobnosti: »Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost!'«. (1 Mz 1,26) Dokler je Bog proizvod našega uma, ni nobene nevarnosti, da bi nam postavljale norme ali nas kako drugače omejeval v tem, kar smo mislili, da je volja nas kot posameznikov. Bog, o katerem govorimo, v tem prispevku ni abstraktni bog, ampak je osebni Bog, ki si je izbral izraelski narod, da mu razodene sebe in svojo voljo: »Spoznaj torej danes in si vtisni v srce: GOSPOD je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni!« (5 Mz 4, 39) Naravno pravo, do sedaj skrito v naši vesti in naravi, je hotel najprej razodeti preko desetih božjih zapovedi (5 Mz 5), v polnosti v svojem Sinu: »Jezus je pristopil in jim spregovoril: 'Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji.'« (Mt 28, 18) To ni več abstraktni poganski bog, ki ima ušesa, pa ne sliši, in usta, pa ne govori: »Njihovi maliki so srebro in zlato, delo človeških rok. Usta imajo, pa ne govorijo, oči imajo, pa ne vidijo, ušesa imajo, pa ne slišijo, nos imajo, pa ne duhajo, svoje roke, pa ne tipajo, svoje noge, pa ne hodijo, glasu ne dajo iz svojega grla. Kakor oni so tisti, ki so jih naredili, vsak, ki zaupa vanje.«. (Ps 115, 4-8) Krščanski Bog ogroža človekovo suverenost, kakor si jo človek zamišlja – ne kot svobodo v služenju duhu, marveč kot svobodo v služenju mesu: »Vi ste namreč poklicani k svo-

bodi, bratje. Le da vam svoboda ne bo pretveza za življenje po mesu, temveč služite drug drugemu po ljubezni.« (Gal 5) »Kajti meso si želi, kar je zoper Duha, Duh pa, kar je zoper meso.« (Gal 5, 17)

Kaj torej storiti z Bogom, ki nas presega, ki je ustvaril nas in ne mi njega. Vprašanje je metodološke narave in filozofski teoretiki so se ga lotili postopoma. Rekli so si: Duh (*Geist*) nas bo vodil k vsej resnici – govorimo o duhu tega sveta in ne o Svetem Duhu. Heglov absolutni idealizem predvideva razvoj absolutne ideje, ki se v zgodovini človeštva realizira kot svetovni duh. V zgodovinskem procesu, še posebej filozofskem, svetovni duh napreduje v zavedanju samega sebe in se tako osvobaja. Zgodovina (filozofije) je tako razumen, sistematičen in metodološki proces. (Kos 1979, 157) Kakor smo že omenili, je bilo najprej potrebno presežnega boga zaobjeti v tvarnost – v človekov razum in v naravo. Na ta način je že postal bolj obvladljiv: toda zakaj ne iti do konca s končno rešitvijo (*Endlösung*) vprašanja boga? Z uporabo izraza »končna rešitev« postavljamo primerjavo s »končno rešitvijo judovskega vprašanja« (*Endlösung der Judenfrage*), ki so si jo nacionalsocialisti postavili za cilj julija 1941. Izraz »končna rešitev« (*Endlösung*) se je sicer uporabljal skupaj z izrazoma izselitev (*Evakuierung*) in preselitev (*Umsiedelung*). (Longerich 2001, 27, 166) Filozofski teoretiki so prišli do izvirne rešitve: potem ko smo boga zaprli v naš um, ta um uničimo in uničili bomo boga. V nadaljevanju si bomo ogledali, kako je ta metodološki postopek potekal od svojega začetka z Descartesovim »metodičnim dvomom« do končne rešitve vprašanja boga in Nietzschejeve razglasitve smrti Boga, ki je pomenil nastop brezbožnih (ateističnih) ideologij.

Descartesov metodični dvom

O Kartezijevem antropocentričnem obratu v filozofiji, ki je pomenil, da mora »človek živeti tako, da se prepusti samo vodstvu svojega razuma, kakor da Bog ne bi obstajal«, govori papež Janez Pavel II. (1995, 75–78) Descartes v svojem delu *Premišljevanja o prvi filozofiji (Meditationes de prima philosophia, 1641)* razvije načelo metodičnega dvoma, ki sega od dvoma v zunanjo resničnost, dvoma v logične in matematične resnice, do dvoma v lastno telo. Dvom zanj ni cilj, temveč sredstvo, kako priti do oprijemljivih resnic. Čeprav tega ne izreče naglas in neposredno, implicitno pove, da je potrebno dvomiti tudi v sam obstoj Boga. Sveto pismo Stare in Nove zaveze predstavlja boj med dvomom in zaupanjem oz. vero. Iz božjih ust je ničkolikokrat slišati besede: zakaj si dvomil, zakaj si se bal, zakaj nisi zaupal. Nasproti temu pa besede: zaupaj, veruj, ne boj se: »Jezus je takoj iztegnil roko, ga prijel in mu dejal: 'Malovernež, zakaj si podvomil?'« (Mt 14,31) Ali: »Jezus mu je rekel: 'Ker si me videl, veruješ? Blagor tistim, ki niso videli, pa so verovali!'« (Jn 20,29) S pomočjo svoje metode torej pride do razsežnosti, v katero ne moremo dvomiti, to je dvom sam in posledično nosilec dvoma, ki je človekova duševnost. Mislim (in zavedam se), torej sem (*Cogito ergo sum*) – po njegovem dojetanju lahko za nedvoumno vzamemo samo lastno duševnost, na podlagi katere lahko dokažemo obstoj stvarnega sveta. (Kos 1979, 100–101) Sanjske predstave je imel za neresnične; z uporabo metode dvoma se lahko vprašamo: kako vemo, da ni resničnost tisto, kar »sanjamo«, in niso sanje to, kar sedaj »živimo«? Kartezijanska racionalistična tradicija je tako postavila svoj nedvomni (v katerega se ne dvomi) temelj na zavedanje, introspekcijo ali intuicijo in na razsežnosti, ki so umu takoj očitne in zaznavne. Temeljizem (*Foundationalism*)

je nauk, ki izhaja iz kartezijevega »nedvomnega dvoma« in ki vsako dokazovanje izpeljuje iz predpostavk, ki so sprejete za objektivno resnične na medosebni oz. družbeni ravni. (Culver 2008, 415) Metoda dvoma mu omogoča, da objektivnost prenese na subjektivno duševnost. Presežnega boga, tvarnost oz. objektivno resničnost pa naredi odvisno oz. odnoso na subjektivno duševnost. Descartesu je uspelo s tem preobratom (revolucijo) postaviti novoveško filozofijo na subjektivistični in tuzemski temelj. Descartesov ontološki dualizem, ki je osnova za njegovo pojmovanje človeka, izhaja iz predpostavke da vsa resničnost (tudi človek) temelji na dveh substancah, tvarni in duševni, ki sta med seboj samostojni in neodvisni. Kot nasprotje temu nauku se je pojavil behaviorizem (*behaviourism*), ki v celoti zanika obstoj uma in zagovarja tezo, da je »um« v resnici govorica telesa. Srednjo pot je ubral Wittgenstein, ki je telesne izraze imel za fizični odraz umnega postopka. (May in Brown 2010, 396–397)

Spinoza in panenteizem

V položaju zaprtosti v lasten razum in čutnost seveda ni prostora za presežnega krščanskega Boga. Zato si je bilo potrebno ustvariti novo pojmovanje boga, ki nas ne bo presegal, ampak bo »tukaj in zdaj« dostopen čutom in razumu. Tu vstopi Spinoza s svojim naukom, ki se imenuje panenteizem (*pan en theos*, vse je v bogu). Ta filozofski nauk uči, da sta narava in svet sicer del boga, a ju ta presega v drugih vidikih resničnosti, ki so nam nedostopne. Ne glede na to, da se njegov nauk v odtenkih razlikuje od klasičnega panteizma, oba družita vsebovano ponižanje pojma boga na golo tvar. Nauk panteizma (vse je bog) lahko zasledimo že v

stari Indiji, na Kitajskem in v Grčiji, predvsem pri Heraklitu in stoikih; v srednjem veku pa pri arabskih filozofih (Averroes) in nekaterih sholastikih. V renesansi je predstavnik panteizma Giordano Bruno, ki se zelo zanima za ezoteriko (magija, kabala, astrologija) in verjame v reinkarnacijo. Zagovarja nauk, po katerem smo ljudje in živali otroci iste tvari; vse, kar nas loči od živali, je, da imamo roko, s katero lahko gradimo civilizacijo. Na tak način zavrača krščanstvo in tudi tomistični antropocentrizem. Bog ni več večni, ni več nespremenljiv, ni več presežen, ni več stvarnik, marveč je omejen, spremenljiv, obsežen v stvari; ni več stvarnik, ampak stvar, predvsem pa je podvržen človekovi volji. Spinoza tako ustvari sicer neskončnega boga, ki pa je vsaj v dveh razsežnostih – tvari in duševnosti – zaobsežen v svetu. Ker pa človek drugih resničnosti boga tako in tako ni sposoben zaznati, bog postane čisto subjektivni proizvod človeškega uma.

Lukács in uničenje uma

Do tu je filozofski duh uspel presežnega Boga in objektivno stvarnost omejiti v okviru človeškega uma. Misel naravnega prava po drugi strani uči, da je človeku vrojen notranji občutek za pravičnost, sposobnost spoznati nravno pravilnost dejanj neodvisno od zunanjih institucionalnih pogledov na dobro in zlo. To pomeni, da ne more nobena človeška oblast samovoljno razglasiti slabega za dobro in dobrega za slabo. (Schubert 2007, 2) Človek more torej z umom in po svoji vesti razločevati med nravno dobrimi in nravno slabimi dejanji. Že prej smo pokazali, kako je človek z uporabo določenih filozofskih naukov in metod uspel presežnega boga zapreti v svoj um, ki je tako postavljen ne samo nad boga, ampak tudi nad tvorno resničnost oz. zakone v naravi. Da pa bi boga

dokončno odpravil, je naslednji metodološki korak uničiti človeški um (kamor smo boga zaprli).

Marksistični filozof György Lukács v svojem delu *Uničenje uma* (*Die Zerstörung der Vernunft*, 1954) razlaga celotno nemško meščansko filozofijo od Hegla naprej kot nerazumsko in reakcionarno: »Ponižanje razuma in uma, nekritično poveličevanje nerazumskih zaznav, aristokratskih spoznavnih teorij, odklanjanje družbeno-zgodovinskega napredka, stvarjenje mitov.« (Lukacs 1954, 10) Lukács vidi v razvoju svetovne filozofije in literature orožje svetovnega imperializma, ki ga simbolično predstavljata Heidegger z ene in Kafka z druge strani. V okviru našega prispevka je za nas zanimiva njegova ideja o filozofski ali metodološki rdeči niti, katere cilj je uničenje človeškega uma. Lukács ta metodični poseg seveda razume v ideološki luči kot orožje svetovnega imperializma, mi pa ga vidimo kot poizkus uničenja zadnjega sredstva za spoznavanje božjega v svetu.

Empirizem Locka in Humea

Čeprav je Descartes še priznaval obstoj vrojenih idej, ki omogočajo spoznanje bistvenih prvin resničnosti s pomočjo razuma (intelekta), je Locke to zavrnil, češ da je človek ob rojstvu kot nepopisan list, na katerega se skozi čas preko čutov odtiskuje vtisi (*Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu* – nič ni v razumu, kar ne bi bilo prej v čutih). Locke je s svojimi zamislimi utemeljil empirizem, iz katerega je izšlo razsvetljenstvo, pozitivizem in naravoslovni materializem. (Kos 1979, 115) Čeprav je Locke naredil korak naprej v razvrednotenju razuma, je še vedno omenjal (*Treatise on Government*) od Boga dani razum (*God-given reason*),

ki nam govori, da moramo spoštovati pravico drugega do življenja, zdravja, svobode in lastnine. Za Locka tako razum še vedno ostane zunanje merilo, ki jamči za obstoj neodvisne resničnosti. (Pavlakos in Coyle 2005, 36) Čeprav Locke ni utemeljeval pojma »od Boga dani razum«, se zdi očitno, da je ta pojem ostanek naravnopravne misli, za katero je razum dar Boga človeku in s katerim naj bi po vesti in ustvarjenih bitjih zrl »njegovo večno mogočnost in božanskost«. (Rim 1,20) Locke še vedno trdi, da obstoj Boga lahko dokažemo z razumom, obstoj drugih stvari pa z občutki: »We know of our own existence by intuition, and our certain knowledge that a God exists comes through reason, i.e. by demonstration, as I have shown. We can know of the existence of other things only by sensation.« (Locke 2017, 247)

Za empiriste je Hume vsekakor veliko bolj dosleden od Locka, ki je še govoril o »od Boga danem razumu«. Za Huma človeški um ni zmožen seči do najglobljih resnic bivanja, kakor je odkrivanje naravnega prava v ustvarjenih bitjih, ker ne more zapustiti okvirov čutnega zaznavanja. Zato je tudi nesmiselno govoriti o duhovnih substancah, bodisi človeški ali božji, ker se ju ne da dokazati. Za razliko od Descartesa, kateremu je bil dvom samo sredstvo (metodični dvom), kako do spoznanja, je za Huma dvom izid spoznanja (skepticism). Največji korak naprej je skepticizem prav gotovo naredil s trditvijo, da tvar ne obstaja. Ne obstaja pa zato, ker se jo ne da dokazati (vpliv empirizma) – dojamemo lahko namreč samo čutne lastnosti pojavov, ne pa njihove stvarne osnove, tako da so pojavi samo zbor naših zaznav in s tem proizvod naše duševnosti. (Kos 1979, 135–136) Skepticizem tako učinkovito prepreči, da bi nravne zakone razbirali iz stvarstva, kar je najbolj zagovarjal Tomaž Akvinski.

Jaz in razum Immanuela Kanta

Kantova misel najprej izhaja iz Descartesovega metodičnega dvoma, nato pa iz Humovega skepticizma. Kot značilen predstavnik razsvetljenstva po Descartesu povzame dvom o vsem, celo o lastnih čutih. Imeti predsodke (dogmatske sodbe) je zanj enako kakor grešiti. Čisti um (*Kritika čistega uma*, 1781) je zanj um očiščen predsodkov, izročil, vzorcev. Čisto pravo iz *Čiste teorije prava (Reine Rechtslehre, 1934)* Hansa Kelsna je logično nadaljevanje te kantovske tradicije na področju prava. Očitno se tradiciji ne moremo izogniti. Za razliko od katoliške Cerkve, ki uči, da je božja beseda živa tudi v izročilu, za Lutra in protestantsko tradicijo zadostuje (čisti) razum. »Jaz« je za Kanta vseprisoten; tudi abstraktna fikcija Kelsnove temeljne norme (*Grundnorm*), ki naj bi jamčila za povezanost nekega pravnega sistema, je v resnici proizvod čistega (subjektivnega) razuma, popolnoma neodvisnega od razuma drugega, ki resničnost – po Kantu – presoja po svoje. Na vprašanje para presežno-tuzemsko gleda z vidika epistemološkega spoznanja, ki ga je človek sposoben. Obenem zagovarja premiso, da onkraj svojega izkustva ne moremo – vse, kar nas presega, lahko z enako verjetnostjo potrdimo ali zanikamo, to pa so v osnovi tri ideje: duša, svet (kot fenomenološka celota) in bog. Kant vso resničnost razdeli na svet pojavov, katerega izkustveno zaznavamo s čuti, in na svet stvari na sebi (*Ding an sich*), ki so našim čutom nedostopna. Do sveta pojavov lahko dostopamo, ker so plod naše duševnosti, katere bistveni sestavini sta objektivnost časa in prostora. Vendar tvorni svet pojavov ni objektivni v polnem pomenu besede, ker je deloma stvaritev naše duševnosti, ta pa se spreminja. Kant pri prepoznavanju predmetne stvarnosti ne izhaja iz stvarnosti same, ampak iz sebe, ki stvarnost motri. Po Kantu

se skladno s kopernikansko revolucijo zemlja vrti okrog svoje osi in okrog Sonca. Njegova etika dolžnosti (vpliv protestantizma), ki jo razloži v svojem delu *Kritika praktičnega uma* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) izhaja iz zavesti, da smo ljudje svobodni v svojem razumu in svobodni v oblikovanju zunanjega sveta. Omejitev naše svobode pa ne prihaja iz norm božjega prava, temveč iz dolžnosti. Nravno dobra dela moramo delati iz edinega razloga – ker jih »moramo«. Dolžnost (deontološka logika) je tudi pred vsako praktično koristnostjo nekega dejanja (utilitaristična logika). Občutek, ki nas navaja k izpolnitvi dolžnosti, prihaja iz notranjosti vsakega posameznika in ne od zunaj kot prisila – sam veš kaj moraš, to čutiš v sebi.

V predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) Kant vpelje svojo tezo, ki jo bo nato razvijal skozi svoj celotni nabor del: »Um mora pristopiti k naravi tako, da ima v eni roki svoja načela, po katerih lahko zgolj skladni pojavi veljajo za zakone, in v drugi eksperiment, ki si ga je zamislil po tistih načelih, zato da bi ga narava poučila, vendar ne kot šolarja, ki si pusti narekovati vse, kar hoče učitelj, temveč kot poklicanega sodnika, ki prisili priče, da odgovorijo na zastavljena vprašanja.« Etienne Gilson na ta odlomek odgovarja: »Kant se je dokončno odločil naravo prisiliti, naj odgovarja na njegova vprašanja, namesto, da bi se pustil voditi od nje. Zastava revolucije že vihra v zraku.« Duh metodičnega dvoma, skepticizma in empirizma so pripeljali Kanta do končne odločitve, da se ne bo pustil tiranizirati dani resničnosti, ki jo bomo odslej sami določali skladno z našim dojemanjem. (Komar 2002, 129, 130–131) Bistveno so stvari za nas take, kakor se predstavljajo našemu um – kot pojavi (fenomeni). Fenomen pa je stvar, ki jo jaz vidim tako, drugi pa drugače.

Fichte in Schopenhauer

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) je na univerzi v Jeni zasedal filozofsko stolico, dokler ni bil zaradi širjenja ateističnih idej in brezboštva prisiljen k odstopu (*Atheismusstreit*). V spor je prišel tudi s prostozidarsko ložo, katere član in pristaš je bil in je iz nje končno izstopil. Epistemološki pogled na presežno je značilen za empiristične tokove, kjer sta metafizika in presežno pogosto izmenljiva izraza. Razmerje tuzemsko-presežno pa se začne z idealizmom Fichteja pomikati od Kantovega agnostičnega fenomenalizma proti subjektivnemu idealizmu, kjer je vsa resničnost zaobjeta v jazu posameznika, ki je dejaven, medtem ko je zunanja stvarnost samo odsev njegove dejavnosti. Objektivni idealizem (Platon) je priznaval objektivno resničnost idej neodvisno od samih pojavov in od duševnosti, ki jih zaznava. Subjektivni idealizem pa je v celoti zanikal objektivni obstoj materije. George Berkeley je v svoji teoriji o substancah (Descartes) za najvišjo substanco razglasil krščanskega Boga, ta pa je ustvaril nižjo substanco – človeško duševnost. Materija za Berkeleyja ni samostojna substanca, temveč proizvod človekove duševnosti in slepilo naših občutkov. Stvari obstajajo samo kot plod naše duševnosti in so popolnoma odvisne od naše duševnosti. (Kos 1979, 116, 140, 152) Fichte je kot uvod v svoj osnutek skepticizma potegnil strogo ločnico med stvarmi, kakršne so (*Dingen, wie sie sind*), in stvarmi, kakor se nam kažejo (*wie die Dinge erscheinen*); objektivni svet po njegovem prepričanju ne obstaja.

Pri Schopenhauerju uma ni več, zato kot substanco sveta razglasi nerazumni, nagonski del človeške osebnosti. Schopenhauerjev svet je že postal nerazumen, iracionalen. Od tod tudi njegov pesimizem, ki je posledica nerazumske in

nelogične, skoraj biološke svetovne volje do življenja, ki se ne razvija niti ne napreduje, ampak tava sem in tja brez cilja. Je samo boj za obstanek med vrstami in posamezniki, ki se uničujejo na najokrutnejše načine. Svet je za Schopenhauerja zlo, izvor tega zla pa je iracionalna svetovna volja do življenja. (Kos 1979, 164–166) To je že značilnost sveta, iz katerega smo izrinili Boga.

Nietzschejeva razglasitev smrti Boga

Kar je opisoval Schopenhauer in na kar je opozoril Lukács v delu *Uničenje uma*, je formalno razglasil Friedrich Nietzsche s svojim geslom »Bog je mrtev« (*Gott ist tot*). Napačno je mišljenje, da si je Nietzsche smrti Boga želel, on je samo zapisal, kar je videl – krščansko civilizacijo, ki se je, po njegovem opazanju, izčrpala. V okvir pričujočega prispevka lahko zatrdimo, da je imel v veliki meri prav, ne pa v celoti. Krščanska vera in Cerkev se seveda nista izčrpali. Že sv. Avguštín je glede tistih, ki so napovedovali skorajšnji konec Cerkve, izjavil, da njih že zdavnaj ni več, Cerkev pa je še vedno tu. Krščanska vera namreč stoji na svojem utemeljitelju Jezusu iz Nazareta, ki je dal zagotovilo svoji Cerkvi in svojem namestniku na zemlji: »Ti si Peter (gr. *Pétros*, kamen, skala) in na tej skali (gr. *pétra*) bom sezidal svojo Cerkev in vrata podzemlja je ne bodo premagala.« (Mt 16,18) Nietzsche je imel vendarle prav glede tega, da je zahodna civilizacija, katere istovetnost je krščanska, ker raste iz krščanskih korenin, postala brezbožna. Boga, ki človeka presega, je omejila na stvarnost in tvar (panteizem, poganstvo) ter na človeški razum zaprt v golo dojemanje čutnih pojavov (fenomenologija, razsvetljenstvo, pozitivizem). »Križa Evropske unije je tudi križa istovetnosti; Evropa namreč pozablja na svoje judovsko-krščanske kore-

nine, ki imajo filozofsko in pravno podlago v grško-rimski kulturi in teologiji Svetega pisma.« (Marx 2012, 4) Uspelo nam je ustvariti sekularizirano (to dobesedno pomeni časovni okvir enega človeškega življenja) in na tvarnost omejeno družbo, ki jo najbolje opiše kar sam Nietzsche v strašni viziji »civiliziranega« sveta, ki si je uničil svoj duhovni temelj (Nietzsche 1986, 480):

»Kam je šel Bog? Je zaklical, povedal vam bom! Ubili smo ga – vi in jaz!
 Mi vsi smo njegov morilec! Ampak, kako smo to storili?
 Kako smo skušali izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da zabrišemo obzorje?
 Kaj smo storili, ko smo spustili Zemljo s Sončeve verige?
 Kam gre sedaj? Kam gremo mi?
 Stran od vseh sonc? Kaj ne strmoglavljamo neprestano?
 Nazaj, na stran, naprej, na vse strani? Še obstaja zgoraj in spodaj?
 Ali ne tavamo skozi neskončni Nič? Nas ne tolče praznina?
 Ni postalo nekam hladno?
 Ne prihaja venomer noč in še več noči? ... Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev!
 In mi smo ga ubili! Kako se tolažimo, morilci vseh morilcev?«

Nietzsche se naprej sprašuje: »Ali ni velikost tega dejanja za nas prevelika? Bi morali sami postati bogovi, da bi v božjih očeh dobili vrednost? (Nietzsche 1986, 480) Večje verodostojnosti filozof, znanstvenik ali verski voditelj pravzaprav ne more doseči kakor je ta, da s svojim življenjem pokaže na tisto, v kar verjame in kar uči. To pomeni, da tako rekoč z lastno krvjo zapečati svoj nauk: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje prijatelje.« (Jn 15,13) Ko Nietzsche izgubi razum, se začne podpisovati z nazi-

vom Križani (*Gekreuzigte*) in pokaže na rojstvo nadčloveka (*Übermensch*), ki bo zavzel mesto Boga. (Nietzsche 2005, 102): »Mrtvi so vsi bogovi: naj živi Nadčlovek.«

V istem letu (1889), ko se Nietzscheju pomrači pamet, se rodi Adolf Hitler – človek, ki je v svojem življenju uresničil ideal novega boga človeka ali nadčloveka. Za »vodjo« tretjega cesarstva življenja ni več določala izbira med dobrim in zlim, ampak je šel onkraj dobrega in zla, kar je pripeljalo do volje po oblasti nad drugimi. Skladno s svojo ideologijo je tik pred koncem vojne leta 1945 ukazal popolno uničenje Nemčije, ker so Rusi dokazali premoč nad Nemci. Šibkejši mora izginiti, močnejši preživeti. Albert Speer ukaza ni izpolnil. Preživetje močnejšega (*survival of the fittest*) filozofa Herberta Spencerja je skovano na podlagi teorije evolucije Charlesa Darwina iz dela *O izvoru vrst* (*On the Origin of Species*, 1859). Z Nietzschejevo razglasitvijo smrti Boga se je tako končala še ena faza poizkusa, kako odstraniti Boga in ga nadomestiti s človekom, ki je trajala od Descartesovega metodičnega dvoma do Nietzschejevega nihilizma. Tu se seveda ni končala, vendar pa je že dosegla točko, na kateri je bila možna razglasitev zmage človeka nad Bogom.

Sklep

Človek ni sposoben nadomestiti Boga, to poizkusiti je bistveno protinravno, protipravno dejanje in greh, pomeni slediti praznim iluzijam, zaradi česar se človek sreča z ničem (»veliki filozof«) in propadom (»vodja«). Vsaka teorija, ki ni utemeljena na Bogu, je zato ločena od Resnice, bistveno prazna, vodi v nič in propad (Kol 2,8-10):

»Glejte, da vas kdo ne ujame s filozofijo in prazno prevaro, ravna se po človeškem izročilu in po prvinah tega sveta, ne pa po Kristusu. Kajti v njem telesno biva vsa polnost božanstva.

V njem imate svojo polnost tudi vi, kajti on je glava vsakršnega vladarstva in oblasti.«

Ateistično uničenje Boga ne more pripeljati drugam kakor v uničenje človeka. Človekovo dostojanstvo namreč temelji izključno na bogopodobnosti, človek črpa svojo vrednost iz svojega izvirnika; če izničimo vrednost originalu, tudi kopija nima nobene vrednosti več. Človekovo življenje ima neprecenljivo vrednost zato, ker ima njegov stvarnik in izvornik neprecenljivo vrednost. Kakor je povedal Nietzsche: ali se kot zemlja ne gibljemo v nič, sedaj ko smo se spustili s sončeve verige? Nietzsche je učinke nihilističnega ateizma pokazal svojem umu, za kar smo mu lahko hvaležni; ne pozabimo, da se je imel za opazovalca (*Beobachter*), ki resničnost zahodne (krščanske) civilizacije zgolj opisuje, čeprav jo je tudi sam ustvarjal. Brezbožni komunizem pa je učinek nihilističnega ateizma pokazal z več milijoni človeških žrtev, katerih vedno nova morišča se kar naprej pojavljajo: »Nič ni zakritega, kar se ne bo razodelo, in skritega, kar se ne bo spoznalo.« (Mt 10,26) Pričujoče besedilo hoče biti kamen v mozaiku resnice o globlji resničnosti sveta, ki po linearni premici časa potuje končnemu cilju nasproti.

Reference

Benedikt XVI. 2011. Besuch von Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag. Berlin: Deutscher Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit.

Culver, Keith. 2008. *Readings in the Philosophy of Law*. Peterborough: Broadviewpress.

Janez Pavel II. 1995. *Prestopiti prag upanja*. Prev. Stane Ivanc. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Komar, Milan. 1999. *Pot iz mrtvila*. Ljubljana: Študentska založba.

Komar, Milan. 2002. *Red in misterij*. Ljubljana: Študentska založba.

Locke, John. 2017. *An Essay Concerning Human Understanding, Book IV: Knowledge*. Ur. Jonathan Bennett. Early Modern Texts. <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book4.pdf> (pridobljeno 23. 5. 2019).

Longerich, Peter. 2001. *Der ungeschriebene Befehl. Hitler und der Weg zur »Endlösung«*. München: Piper Verlag.

Lukács, György. 1954. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau Verlag.

Kos, Janko. 1979. *Temelji filozofije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Marx, Reinhard. 2012. *Europa: lo spread é culturale*. Intervista con card. Reinhard Marx. Avvenire. <https://www.avvenire.it/agora/pagine/europa-lo-spread-%C3%A8-culturale> (dostopno 3. 10. 2019).

May, Larry; Brown, Jeff. 2010. *Philosophy of Law: Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishing.

Nietzsche, Friedrich. 1986. Die fröhliche Wissenschaft. Stuttgart: Kröner Verlag.

Nietzsche, Friedrich. 2005. Also sprach Zarathustra. Köln: Anaconda Verlag.

Nitoglia, Curzio. 2010. Filosofia politica e diritto naturale. Don Curzio Nitoglia.

http://www.doncurzionitoglia.com/filosofia_politica_diritto1.htm (pridobljeno 23. 5. 2019).

Pavlakos, George; Coyle, Sean. 2005. Jurisprudence or Legal Science? Portland: Galt Publishing.

Schmölz, Franz-Martin. 1963. Das Naturrecht in der politischen Theorie. Dunaj: Springer Verlag.

Schubert, Frank August. 2007. Introduction to Law and the Legal System. Belmont CA: Wadsworth Publishing.

Sveto pismo. 2002. Sveto pismo. Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

UDK: 27:608.1

1.02 pregledni znanstveni članek

Dominik Janez Herle

magister teologije, Osnovna šola Janka Kersnika Brdo
(Brdo pri Lukovici)

Matične celice v službi življenja

Izvleček: Človeški zarodki ne smejo biti uporabljeni, da bi zdravili bolezni, saj je zarodek ob trenutku oploditve že oseba, ki mora biti spoštovana v vsej svoji celovitosti. Zarodek ima dostojanstvo človeške osebe, osebe, ki je sestavljena iz duše in telesa. Ker je zarodek torej že človek, mora biti zarodku dano spoštovanje človeškega bitja. Veliki krščanski in grški filozofi so prepoznali človeško osebo v vsem svojem dostojanstvu. Raziskovanje na matičnih celicah zarodkov kaže na kršenje pravic zarodka. V izogib nemoralne prakse naj zdravniki raje uporabljajo odrasle matične celice in na ta način najdejo rešitev problema.

Ključne besede: zarodek, matične celice, oseba, bolezni, zdravljenje, človeško dostojanstvo.

Stem Cells at the service of life

Abstract: Human embryos should not be used to cure diseases because an embryo, from the moment of fertilization, is already a person who must be respected in an absolute way. An embryo has dignity as a human being, a person who is composed of body and soul. Because of being human, the embryo must be given the dignity of a human being. The great Christian and Greek philosophers recognized the hu-

man person in all its dignity. Stem cell research on embryos shows the violation of the rights of an embryo. To avoid immoral practice, doctors should instead use adult stem cells as a solution to a problem.

Key words: embryo, stem cells, person, diseases, treatment, human dignity.

Uvod

V članku bomo s pomočjo analizne metode dobili vpogled v raziskave matičnih celic, saj so te na področju sodobne bioetike nepogrešljive. Dotaknili se bomo pojma človeške osebe, njenih gradnikov v luči nekaterih mislecev. Pravilno razumevanje osebe je namreč ključnega pomena pri odločanju, katere vrste raziskav na matičnih celicah so sprejemljive in katere niso. Osvetlili bomo pomen človeškega dostojanstva, saj mora biti to vedno zaščiteno. Podrobneje bomo predstavili delovanje matičnih celic, skozi primerjalno metodo pa bomo predstavili prednosti in slabosti raziskav na matičnih celicah zarodkov ter na matičnih celicah odraslih. Predstavili bomo vlogo zdravstvenih delavcev pri implementaciji matičnih celic, saj imajo ti pri tem pomembno moralno vlogo. Nadalje bomo v članku skušali razumeti prednosti raziskav na odraslih matičnih celicah ter njihove uporabe pri zdravljenju bolezni. Ozavestili bomo človeka kot vrednoto in mu dali prednost pred njegovo zgolj storilnostjo funkcijo.

Človeška oseba

Človeško osebo v vsem svojem dostojanstvu nedvomno prepoznavajo veliki krščanski filozofi in teologi. Sveti Avguštin je tisti, ki je prispeval k pravilnemu razumevanju

pojmov duše in telesa, prav tako je prepoznal dostojanstvo in vrednost človeškega telesa. Tako kakor Aristotel, je tudi Avguštin definiral dušo kot končen vzrok telesa, s tem pa Avguštin »pritrjuje absolutni enosti in duhovnosti človeške duše«. (Dolhenty 1998) Po njegovem mnenju je Bog Dobro oziroma *Summum Bonum* duše. Ta resnica implicira spoznanje, da obstaja Prvi vzrok, ki je ustvaril dušo in ki jo ohranja v bivanju. Bog je torej tisti vzrok, ki daje duši življenje. Po mnenju sv. Tomaža Akvinskega je razumska duša oblika telesa. Ta izjava je bila definirana in podprta na dunajskem koncilu leta 1311. Sveti Tomaž poudari: »Duša je substanca, ki je vezana na telo, ampak sama v sebi je popolnoma preprosta, neraztegljive in duhovne narave.« (Knight 2017) Duša tako ni popolnoma potopljena v materijo in njene višje funkcije so bistveno neodvisne od organizma. Zarodek je torej že od trenutka spočetja človeška oseba, ki že ima neumrljivo dušo.

Tudi veliki grški misleci so prepoznali veliko dostojanstvo človeške osebe. Gledano skozi perspektivo pesnika Homerja, je človeško dostojanstvo zgrajeno iz dejstva, da ima nekdo telo in dušo, da je ta duša življenjski princip in glavna sestavina, iz katere je zgrajen človek. To njegovo spoznanje lahko vidimo v Iliadi (rapsodija št. 1), ko Agamemnon v znamenje sprave ponuja Ahilu mnogo daril, na kar mu ta odgovarja: »Četudi bi mi ponujal nič več kakor prah in pesek, niti tako ne bi Agamemnon pomiril moje duše.« (Aggelos 2018) S tem nam Homer predoči teološki pogled, da je duša človeka visoko nad vrednostjo katerekoli materialne stvari, tudi telesa, saj se ne da primerjati z nobeno materialno stvarnostjo. (Aggelos 2018) Filozof Platon je v svojem delu *Država* razvil nauk o treh elementih znotraj strukture duše. Pravi, da ima duša tripartitno strukturo, podobno strukturi mesta, katerega ses-

tavljajo »razum (*logos*), duh (*thumos*) in apetit (*epithumuna*)« (Plato 2000) Prav zato, ker človeška duša poseduje razum, je zmožna razumskega spoznanja in izbirati dejanja v skladu z svojim razumom. Človeško dostojanstvo je tako sestavljeno iz moči razuma ter iz zmožnosti narediti lastne odločitve. Velik zgled Tomaža Akvinskega, filozof Aristotel, je definiral dušo kot »obliko naravnega telesa, ki ima v sebi življenjski potencial«. (Aristotle 1987, 412) Glede zmožnosti duše Aristotel poudari: »Duša je vir teh pojavov in je z njimi pogojena preko moči samo prehranjevanja, čutnosti, mišljenja in gibanja.« (Aristotle 1987, 413) Ugotavljamo, da ima zarodek dušo, ki omogoča telesu delovanje in ki mu daje živost. Zarodek je torej že od trenutka spočetja dalje človeška oseba, ki si zasluži spoštovanje in zaščito.

Matične celice

Potem ko smo definirali človeško osebo, moramo to dejstvo umestiti na področje raziskovanja matičnih celic. Kaj pravzaprav so matične celice? »Matične celice so nediferencirane prvotne celice, ki imajo zmožnost razmnoževanja in ki se lahko preoblikujejo v točno določene vrste celic.« (Macdonald 2003) Matične celice v razvijajočem se tkivu dajejo rast mnogim tipom celic, iz katerih nato nastanejo določena odrasla tkiva, kakor denimo kostni mozeg, mišice in možgani. Matične celice proizvedejo tiste odrasle matične celice, ki so se porazgubile zaradi poškodb in bolezni. Te celice imajo zelo pomembno lastnost: skozi čas se razdelijo in se obnavljajo. Matične celice niso točno določene, ampak proizvajajo določene tipe celic. Pri sodobnih raziskavah človeške matične celice izhajajo iz štirih virov: tkivo zarodka od splavov (celice EG); zarodki, ki so proizvedeni pri *in*

vitro oplojevanju (IVF), ki pari ne potrebujejo več, ko so bili ti ozdravljeni neplodnosti (celice ES); zarodki, ki so proizvedeni v IVF napravah, darovani za raziskavo (celice ES); človeški (ali hibridni) zarodki, proizvedeni aseksualno preko somatičnega celičnega nuklearnega transferja ali podobnih tehnik kloniranja, pri katerih je nukleus odrasle človeške celice predstavljen v enuklirano človeške ali živalske jajčne celice (celice ES). Omeniti je potrebno, da so matične celice zarodka sestavljene iz več kakor dvesto vrst tkiv, ki se nahajajo v telesu. Te celice so v nedoraslem zarodku totipotentne in imajo potencial, da postanejo katerakoli koli telesna celica. V odraslih matičnih celicah so pluripotentne in imajo potencial postati različne celice. V raziskavah so matične celice pridobljene preko človeških zarodkov, običajno prihajajo iz t. i. oploditvenih klinik, ki imajo obilo splavljenega tkiva zarodkov. Pomembno dejstvo je, da večina matičnih celic zarodkov ni pridobljenih skozi naravni proces, kakor so oplojena jajčeca v ženskem telesu, ampak so proizvedena pri *in vitro* oplojenih jajčecih. Znotraj *in vitro* oploditve zdravniki namreč proizvajajo zarodke, iz katerih pridobijo matične celice. Ko zdravnik pridobi celico, zavrže zarodek. Najmočnejši argument za uporabo zarodkovih matičnih celic je ta, da bi določene celice lahko zdravile poškodbe ali bolezni. Znanstveniki trdijo, da bi bili lahko na tak način ljudje ozdravljeni Parkinsonove bolezni, multiple skleroze, sladkorne bolezni, artritis, srčnih napadov, avtoimunosti, osteoporoze, raka, Alzheimerjeve bolezni, poškodb hrbtnjače, poškodb pri rojstvu, mišične distrofije, hujših opeklin, kapi in bolezni jeter. Potencialno bi lahko zdravniki pomagali več milijonom ljudem. (Macdonald 2003)

Poglejmo si postopek za namensko ustvarjanje IVF zarodkov, ki naj bi se uporabljali za poizkusne namene. V tem

postopku ne obstaja nikakršna možnost, da bi proizvedeni zarodek imel možnost preživetja. Ne gre za to, da bi se pridobilo kaj dobrega iz zgolj navidezno sporne okoliščine, kjer bi bilo preveč IVF zarodkov. (Gilbert 1997) Ta postopek ima namen uničenja. Tovrstni IVF postopek vključuje to, da se z zarodki ravna kakor z živino, s katero se mora upravljati, zdraviti in na koncu zaklati. Celotna degradacija IVF zarodkov, ki so bili spočeti za namen raziskav, ni samo v njihovem zgodnjem uničenju, ampak v celotnem notranjem kontekstu, kjer zarodek živi svoj kratek obstoj.

Vloga zdravstva pri raziskavah na matičnih celicah

Pri raziskavah na matičnih celicah je najpomembnejše dejstvo to, da je zarodek že oseba, ki je sestavljena iz duše in telesa. Če bi zdravniki uporabili matične celice zarodkov in nato uničili preostalo človeško bitje, bi hudo prizadeli človeško dostojanstvo. Že samo dejstvo, da ima zarodek svobodno voljo in ima potemtakem pravico odločati, komu in kdaj želi dati svoje dele telesa, je podprto s strani Nuremberskega etičnega kodeksa, ki pravi, da je »prosto-voljna pritrđitev človeškega osebk absolutno bistvena«. (US Government 1949) To pomeni, da mora imeti vpletena oseba zakonsko zmožnost, da v medicinski raziskavi poda svoj pristanek. Kodeks tudi prepoveduje raziskovanje, ki povzroča poškodbo, nezmožnost ali smrt osebe. Z uporabo zarodkovih matičnih celic bi zdravniki kršili ta kodeks.

Zagovorniki raziskav na zarodkovih matičnih celicah bi sicer trdili, da zarodku primanjkuje zavesti o sebi, zaradi česar zarodek ne more biti oseba. Tisti, ki postavljajo takšne argumente, ne upoštevajo, da tudi ljudje, ki so dementni ali pa v

komi, še vedno so osebe. Zarodek je oseba od trenutka oploditve in bo v času po devetih mesecih imel zavest. Katoliška Cerkev prepoznava vrednost vsakega človeška življenja, tudi še nerojenega: »Človeško življenje je treba spoštovati in ščititi brezpogojno od trenutka spočetja dalje. Že od prvega trenutka njegovega bivanja naprej smo človeškemu bitju dolžni priznavati pravice osebe, med katerimi je nedotakljiva pravica vsakega nedolžnega bitja do življenja.« (Katekizem 1993, čl. 2270) Zdravniki, ki vzamejo tkivo oz. celice iz zarodka, ki je že oseba in ki nato odvržejo to človeško osebo, storijo umor. Zdravniki tako ne kršijo samo dostojanstva zarodka, ampak tudi potencialno svobodno voljo pri izbiri in osnovno pravico do življenja.

Zdravniki in znanstveniki so zavezani, da imajo moralni vpogled in da delujejo v skladu z moralnimi načeli. Kakor ugotavlja Gilbert C. Meilaender: »Če je medicina poklic, morajo zdravniki nekaj 'obljubiti'. To pomeni, da ne morejo biti samo izurjeni tehniki, ki dajejo svoje sposobnosti v službo bolnikovih želja, kakor da njihov poklic sam v sebi nima lastnega pomena.« (Meilaender 1995) Zdravniki ne morejo zdraviti delov človekovega telesa, ne da bi s tem skrbeli za celotno osebo. Zaradi zdravnikove prvotne dolžnosti, ki je pomagati ljudem, je zdravnik dolžan pomagati vsem ljudem. Zdravniki morajo potemtakem zaradi tega, kar so, in zaradi tega, kar so obljubili, sodelovati samo pri takšnem raziskovanju matičnih celic, ki ne vključuje človeških zarodkov. Odgovorno lahko delujejo v okviru alternativnih raziskav, to je pri raziskovanju odraslih matičnih celic. Človeško življenje je dragocena stvarnost in ima kot taka prednost pred dobrim počutjem. Zdravniki tudi ne smejo kršiti pravila, da je celota večja od svojih delov, saj morajo osebo obravnavati kot celotno bitje. Oseba tako nikoli ne more biti uporabljena zgolj kot orodje

za dosego določenega cilja, saj tega v razmerju do človeka ne počne niti Prvi gibalec (Bog). Obenem se je pomembno zavedati, da je spočetje dogodek in ne samo serija korakov. Celoten razvoj zarodka v plod in nato v dojenčka je proces in ne serija strogo določenih korakov. Samo vprašanje časa je, ko bo ta nova oseba imela zmožnost polne uporabe razuma in volje.

Zaradi človekovih pravic ima zarodek pravico, da ni napaden, da ni uporabljen in da ni komercializiran. Helsinška deklaracija Svetovne zdravstvene organizacije, imenovana Etična načela za medicinske raziskave na človeških osebkih, obsoja raziskavo na človeških zarodkih, ker je ta brez pritrditve osebe: »Pri raziskovalnem projektu morajo biti osebki prostovoljci in obveščeni udeleženci.« (The World Medical Association 1991) Zakonodaja bi torej morala človeške zarodke ščititi. Združeni narodi so zaradi grozodejstev nacizma sestavili seznam temeljnih človekovih pravic, ki pripadajo vsem ljudem ne glede na njihovo stanje. Te pravice ljudem pripadajo preprosto na osnovi tega, ker so ljudje. Ideja o človekovih pravicah izhaja iz osnovnega moralnega stališča, da človeška skupnost že po sami naravi obsega vsa človeška bitja. Če se določeno kategorijo človeških bitij obravnava kot nižjo, je to nekaj arbitrarnega in nepoštenega.

Moralna načela, ki regulirajo zdravniške in ostale raziskave na človeških osebkih, so bila podana v Helsinkih leta 1964 in so bila nato posodobljena v Tokiju leta 1975, v Benetkah leta 1983, v Hongkongu leta 1989, v Somerset Westu leta 1996, v Edinburghu leta 2000, v Washingtonu leta 2002, v Tokiu leta 2004 in v Seulu leta 2008. Obstajajo določbe, ki ustrezno obravnavajo odnos do človeških zarodkov, ki naj bi bili uporabljeni za namene raziskav. Tako denimo

Ženevska deklaracija Svetovne zdravstvene organizacije zavezuje zdravnika z besedami: »Zdravje mojega pacienta bo moja prva skrb.« (The World Medical Association 1991) Podobno razglaša tudi Mednarodni kodeks zdravstvene etike: »V medicinskih raziskavah na človeških osebkih bi morale pred interesi znanosti in družbe prednjačiti skrbi za dobro človeškega osebk.« (The World Medical Association 2011) Vsaka zdravniška raziskava mora tako biti v skladu z etičnimi standardi, ki spodbujajo spoštovanje do vseh človeških bitij in ki varujejo njihovo zdravje in pravice. To še posebej velja za ljudi, ki so ranljivi in ki potrebujejo posebno zaščito: »Posebno pozornost je treba nameniti tistim, ki ne morejo sami dati pritrditve ali jo zavrniti, tistim, ki imajo prepoved dajati pritrditve, tistim, ki osebno ne bodo imeli koristi od raziskave, in tistim, za katere je raziskava združena z oskrbo.« (The World Medical Association 2011) Raziskava na človeškem osebkju brez osebkove pritrditve, kjer bi ta raziskava osebkju povzročila resno okvaro in kjer je korist znanosti in družbe pred prednostjo življenja in dobrim osebkju, je vedno prepovedana. Zdravnik se mora ne glede na okoliščine vedno držati pravila, ki zapoveduje: »Zdravnik se bo posvečal zagotavljanju kompetentne zdravstvene oskrbe v polni strokovni in moralni neodvisnosti, s sočutjem in spoštovanjem človeškega dostojanstva.« (The World Medical Association 2011) Zdravnik mora torej vedno delovati strokovno in po svoji vesti ter biti spoštljiv do človeške osebe v vseh njenih razvojnih fazah. Iz zgoraj podanih načel vidimo, da je raziskovanje na človeških zarodkih pravilno opredeljeno kot raziskovanje na človeških osebkjih. Raziskovanje na zarodkih posledično nasprotuje pravilu, ki je bilo podano v Helsinkih in drugod – da je zdravje pacienta prvotnega pomena.

Veliko članov družbe, ne samo zdravnikov, je moralno odgovornih za napačno uporabo matičnih celic zarodkov. Raziskave na matičnih celicah povzročajo resne težave za vest zdravnikov, pacientov, raziskovalcev, pa tudi za tistega, ki je naprošen, da bi prispeval material, s katerim bi se nato proizvedel zarodek za namen raziskave. Celoten problem ni omejen samo na primere, kjer bi nekdo želel škodovati drugemu. Celo tisti, ki ne nameravajo škodovati bližnjemu, lahko ravnajo napačno že s tem, ko dajejo vtis, da pritrjujejo tovrstnim postopkom. Pacient bi lahko ravnal napačno, v kolikor bi sprejel celično zdravljenje, če bi bilo to zdravljenje razvito s sredstvi uničenja zarodkov, čeprav zarodek pri tem ne bi bil uničen. Formalno sodelovanje je po drugi strani pristotno, ko namerava oseba neposredno sodelovati pri slabem dejanju v škodo drugega. Na primer, oseba bi formalno sodelovala z moralnim zlom, če bi oseba pridobila zdravila in bi jih pomagala pripraviti zato, da bi bila ta uporabljena za evtanazijo. Sodelovanje bi bilo lahko materialno, ne formalno, če oseba ne bi načrtovala slabega dejanja, ampak bi bila lahko vpletene v nekatere njegove posledice. Na primer, kaj takega bi veljalo za medicinsko sestro, ki nasprotuje splavu, a dela v bolnišnici, kjer splave izvajajo. (Kongregacija za nauk vere 1997) Ti primeri nas pripeljejo do splošnih pravil in javne politike.

Na tej podlagi moramo opozoriti na širše vprašanje, kako naj družba odgovarja na probleme, ki se tičejo raziskav na človeških zarodkih. Razumeti moramo način, s katerim družba odgovarja na moralne pravice otrok in kakšen odnos ima do umsko handikapiranih oseb. Vzemimo kot primer pravico do življenja. Na to temeljno človekovo pravico sodobna družba pogosto gleda kot na nekaj, česar z zakonom ni mogoče predpisati, medtem ko ostale pravice dejavno

spodbuja in jih predstavlja kot del javne politike. Pomembno je torej izpostaviti, da človeško dostojanstvo bolj zadeva vprašanje, kaj človeška bitja so, kakor pa vprašanje, kaj lahko naredijo oz. česa v določenem trenutku ne morejo narediti. Večina družbenih oblik daje prednost osebi, ki je odrasla, močna in inteligentna, a takšna favorizirana oseba ni nič bolj vredna zaščite kakor najšibkejša ali najmanj zmožna oseba v družbi. Mislimo, da je naloga moralnega razmišljanja postavljati pod vprašaj naše čustvene reakcije in širiti naša moralna obzorja. Prvo pravilo etike je, da moramo ljudje storiti, kar je prav, in se izogibati tega, kar je narobe. Temu sledi spoznanje, da cilji ne posvečujejo sredstev. Zgodnji zarodek, proizveden z oploditvijo, naravnim kloniranjem (identični dvojčki) ali umetnim kloniranjem (nuklearna celična zamenjava), je tako biološki posameznik in torej razvijajoče se človeško bitje v najzgodnejši fazi življenja, ki bo lahko, če se mu bo dovolilo, užival popolno človeško prihodnost. (Kongregacija za nauk vere 1997) Uboj človeškega zarodka je nepravilen zaradi istega razloga kakor je nepravilen uboj nezaželenega dojenčka. Nedolžno človeško bitje je namensko uničeno in oropano prihodnosti.

Zarodkove matične celice so trenutno ocenjene kot boljše od odraslih matičnih celic, ker se jih lažje prepoznava in izolira v nasprotju z odraslimi matičnimi celicami, ki niso bile izolirane za vsa telesna tkiva. Zarodkove matične celice so večje po številu, imajo pa tudi možnost, da v laboratoriju hitreje in lažje rastejo od odraslih matičnih celic. (Gilbert 1997) V nadaljevanju diskusije bomo dokazali, da so pravzaprav odrasle matične celice primernejše za uporabo.

Uporaba odraslih matičnih celic

Sodobne analize so pokazale, da odrasle matične celice glede na kakovost niso samo enake matičnim celicam zarodkov, ampak obetajo še več. Razvoj posteljice in drugih organov plodu ne zmanjšuje pomembnosti oploditve kot normalnega začetka človeškega organizma. Zarodek poseduje pravico do določene oskrbe že od svojih bioloških staršev. S strani staršev bi bilo neodgovorno, če bi dovolili, da bi bil njihov genski material uporabljen za to, da bi se ustvaril zarodek, ki nima možnosti implementacije. Uporabo IVF za raziskave in za raziskave kloniranja je napačna zaradi istega razloga. Opazimo lahko, da velika večina držav ni odobrila razmaha raziskav IVF. Kljub temu je bilo v številnih državah dovoljeno, da se tovrstne raziskave opravljajo, kar kaže na to, kako nujna je potreba po opozarjanju pred njihovimi moralnimi nevarnostmi. (Vogel 2000, 290) Vlada, ki dovoljuje raziskave na zarodkih ter raziskave za namen kloniranja, promovira zdravljenje, ki ga mnogi pacienti štejejo za nemoralno.

Znanstveniki so nekaj časa verjeli, da se izvirne celice najdejo v odraslem tkivu le redko. Ta pogled je bil večkrat ovržen in analize, ki so bile opravljene na začetku 21. stoletja, so prinesle o odraslih izvornih celicah kopico novih informacij. Na primer, odrasle matične celice so bile dane pacientom v procesu transplantacije kostnega mozga; novi poizkusi na pacientih, ki so uporabljali odrasle matične celice, imajo pozitivne rezultate. Odrasle izvirne celice so sposobne reševanja problema imunske zavrnitve, medtem ko bi uporaba zarodkovih matičnih celic povzročila večje zaplete. Če bi zdravniki uporabili odrasle matične celice pri zdravljenju pacienta, bi se ta oseba izognila »inkompatibilnosti«, ki bi se drugače zgodila, saj bi telo ob zaznavi tujega tkiva tega

skušalo pokončati. Ljudje, ki podpirajo raziskave na matičnih celicah, in tudi tisti, ki jih ne, se vsi strinjajo, da je za najboljši rezultat potrebno uporabiti pacientove lastne celice. (Vogel 2000, 291)

Znanstveniki so sposobni uporabiti odrasle izvorne celice na različne načine. Odrasle matične celice so lahko vzete iz: retinalne matične celice odraslega očesa, ki se lahko uporablja za zdravljenje degenerativnih bolezni oči; roženične matične celice so koristne za zdravljenje resnejših nepravilnosti očesnih površin; matične celice iz trebušne slinavke lahko zaustavijo sladkorno bolezen pri miših (Vogel 2000, 291); dentalne matične celice oz. matične celice iz mlečnih zob (zobne pulpe), ki zaščitijo retinalne ganglijske celice (RGC) pred propadom po bolezni ali poškodbi. Tovrstne celice lahko celo vzpodbudijo regeneracijo aksnov ob optičnem živcu. (Matične celice iz zob 2014) Odrasle matične celice so lahko vzete od pacienta ali od darovalca in so lahko uporabljene brez modifikacije, kakor je lahko razvidno v primeru transplantacije kostnega mozga pri pacientih, ki trpijo za rakom. Obstaja tudi možnost uporabe odraslih matičnih celic pri genski terapiji. To je lahko razvidno v primeru otrok, ki so bili zdravljeni za težko kombinirano imunsko pomanjkljivostjo. Odrasle celice kostnega mozga imajo zmožnost, da so izredno vsestranske in so zmožne proizvesti kosti, mišice, maščobo, hrustanec, tetiva, jetra in nevronske celice. Pomembno je dejstvo, da so pacienti, ki so uporabljali odrasle matične celice, že izkusili pozitivne rezultate. Otroci, ki trpijo zaradi okvare hrustanca, pacienti z brazgotinami na roženici, pacienti z lupusom in tisti, ki trpijo zaradi raka, so bili z uporabo odraslih matičnih celic uspešno zdravljeni. (Vogel 2000, 290)

Dosežke pri uporabi odraslih matičnih celic moramo primerjati z rezultati uporabe celic zarodka. Zgolj celice od zarodkov še niso bile uporabljene na pacientih in kaže, da niso dovolj specializirane, da bi imele zmožnost nadzora (razen če niso na neki način prirejene). Po mnenju mnogih znanstvenikov smo še nekaj let oddaljeni od kakršnegakoli zdravljenja, pri katerem bi se lahko uporabile zgodnje celice zarodka. Matične celice zarodka, ki so bile skupaj z ostalim tkivom transplantirane v pacienta, niso imele pozitivnih rezultatov. Ker je težko nadzorovati matične celice zarodka, obstaja nevarnost, da bi transplantacije celic zarodkov lahko povzročile raka. Uporaba zarodkovih matičnih celic je tudi predraga in zahteva izredno zahtevne procese. (Vogel 2000, 290) Samo v enem primeru in samo z dovoljenjem staršev bi se lahko dovolila raziskava na matičnih celicah zarodkov. To dejanje bi bilo moralno dopustno le, če bi se raziskava vršila na zarodkih, ki so bili spontano splavljeni. (Kongregacija za nauk vere 1997)

Mnogo uporabnikov IVF si želi zarodkov, ki so še v shrambi in čakajo, da bi bili uporabljeni za raziskave matičnih celic. Uporabniki so mnenja, da bi bilo celice bolje uporabiti za raziskave, kakor pa jih odmrzniti in jih pustiti umreti v laboratoriju. Kljub tem dejstvom zdravniki ne morejo uporabiti zarodkov kot sredstva za doseg dobrega cilja. Uničenje enega življenja ne more biti upravičeno, čeprav je cilj dobro drugega človeškega življenja. (Kongregacija za nauk vere 1997) Tudi v tem primeru velja alternativa, naj zdravniki namesto matičnih celic zarodkov raje uporabijo odrasle matične celice. Sodobnejše raziskave so namreč pokazale, da so odrasle matične celice lahko izolirane in se lahko razvijajo v katerikoli tip celic. Zdravnikom tako ni potrebno uporabiti zarodkov, s tem pa bi se rešil tudi etični problemi. Up-

oraba odraslih matičnih celic torej ne predstavlja etičnega problema. Če so v tem procesu uporabljene pacientove lastne celice, se na tak način pacient izogne problemu zavrnitve celic. Čudno je, da je bilo raziskovanje na zarodkih zakonsko dovoljeno točno v času, ko raziskovanje na odraslih izvornih celicah doživlja svoj največji napredek. Ena izmed rešitev v prid uporabe odraslih matičnih celic bi prav gotovo bil moratorij (čakalno obdobje postavljeno s strani oblasti). Moratorij bi namreč v prid raziskavam na odraslih izvornih celicah pomagal pridobiti več razpoložljivih sredstev. Tako bi lahko nadaljevali z dokazovanjem, da je to znanstvena raziskava, ki je tudi etično superiorna.

Človeška storilnostna vrednost in človek kot vrednota

Človeška oseba je celovita oseba, razumsko in telesno bitje hkrati. Ta enovitost ima velik pomen za človeško dostojanstvo in za današnjo moderno kulturo, kjer obstaja nevarnost dualističnih idej. Moderna kultura pogosto spodbuja stališče, da tehnološka in politična svoboda nista omejeni z nobenimi pravili, vezanimi na človeško naravo, istočasno pa ta kultura pogosto predstavlja stališče o človeškem telesu kot nečem, kar je čisto mehansko in prazno kakršnekoli notranje človeške vrednosti. Posebno v primeru raziskav na matičnih celicah zarodkov moramo razumeti, da človeško bitje ne more biti reducirano na skupek fizičnih delov ali bioloških moči. Človeška bitja, ki so odrasla, imajo zmožnost, da za sebe naredijo odločitve, za katere so nato moralno in pravno odgovorna. Vsa človeška bitja so člani in deležniki človeške skupnosti in vsem je skupna človeškost – ne glede na to, ali dosežejo polno odraslost ali ne. Nadalje, nobeno človeško bitje ne sme biti obravnavano kot zgolj fizični pred-

met ali žival, saj imajo vsa skupno dostojanstvo in pomembnost, ki ne more biti deljena z nobenim drugim bitjem. Drži torej, da so si vsa človeška bitja po dostojanstvu med seboj enaka. Katekizem Katoliške Cerkve poudarja: »Enakost ljudi zadeva njihovo dostojanstvo in pravice, ki iz tega izhajajo.« (Katekizem 1993, čl. 1945)

Četudi družba kot celota ni prepričana ali če noče priznati, da je zarodek že človeški posameznik, bi morala vsaj priznati, da za kaj takega obstaja velika možnost in tako izključiti raziskovanje na tem, kar je lahko človeško bitje. Veliko ljudi je prepričal argument, da je raziskovanje na zarodkih moralno nujno, ker ponuja edino upanje v najdbi zdravila za resne bolezni. Ta argument ne drži, saj ni res, da bi raziskovanje na matičnih celicah zarodkov oz. na področju revolucionarne terapije kmalu prineslo realno možnost zdravljenja. Tudi ne drži, da pri raziskavah ne obstajajo alternative in nove obetajoče se poti. Fleksibilnost matičnih celic jih naredi nepredvidljive glede na vrsto celic, ki jih proizvedejo. To je dejstvo, ki lahko ogrozi pacienta, v kolikor bi bile te celice kadarkoli uporabljene pri transplantaciji. (Vogel 2000, 290) Raziskave na matičnih celicah zarodkov so v nasprotju z osnovnimi načeli pravičnosti in resno ogrožajo mednarodne etične standarde, ki naj bi bili predpogoj raziskav. Ljudje, ki sprejmejo raziskave na matičnih celicah zarodkov, bodisi ne vidijo nobenega etičnega ugovora za nekaj kar se zdi, da ima tehnično korist, bodisi so sprejeli to obliko raziskav kot nujnost. Po drugi strani mnogi zagovarjajo stališče, da obstaja etični ugovor zoper tovrstne raziskave. Ne obstaja verodostojen dokaz, da morajo zarodki izgubiti življenje, da bi rešili druge. Oseba lahko izgubi sposobnost kritičnega mišljenja, a vse dokler živi, ostaja še naprej isti človek, ker ima človeško naravo. Zatorej je bistvo osebe tisto, ki določa naravo bitja – ne njegove storilnostne zmožnosti.

Sklep

Znanstveniki morajo iskati zdravilo za boleznin na moralno sprejemljive načine. Vedno se morajo zavedati, da skozi proces spreminjanja oblik zdravljenja človeška bitja ne postajajo v celoti drugačna bitja. Razvijajo se namreč glede na določen telesni vzorec in to prav zaradi tega, ker takšna bitja so. Zarodek tako ni samo potencialno človeško bitje, ampak človeško bitje, ki ima velik potencial. Zarodek je lahko potencialen študent, odrasel, odvetnik. Toda on ni potencialno človek, ampak dejansko človek, saj skozi čas in spremembe ohranja svojo identiteto kot oseba. Nekdo je človeška oseba, ker ima človeško naravo, ne pa zato, ker je deloval na določen način v preteklosti. Od trenutka spočetja dalje ima nerajeno človeško bitje že enako človeško naravo ne glede na njegove trenutne storilnostne zmožnosti. Filozofsko gledano je razlika med zarodkom in novorojenim otrokom razlika v funkciji, ne pa v bistvu ali v naravi. Uničujoče raziskave na zarodkih so resno moralno zlo. Osiromašijo nerajeno človeško osebo njegovega vnaprejšnjega dostojanstva in ga obravnavajo kot orodje, ki je na razpolago za korist nekoga drugega. Dostojanstvena in civilizirana družba ne sme dopuščati takšnih praks.

Reference

Aggelos, Isidoros. 2018. Homer on the Soul. Novo Scriptorium. <https://novoscriptorium.com/2018/11/02/> (pridobljeno 5. 11. 2019).

Aristotle. 1987. De Anima. Prev. Hugh Lanson-Tranced. London: Penguin Classics.

Dolhenty, Jonathan. 1998. The Philosophy of St. Augustine. The Radical Academy. <http://radicalacademy/philaugustine1.htm#doctrine> (pridobljeno 20. 5. 2018).

Gilbert, Scott F. 1997. Developmental Biology. New York: Sinauer Association.

Katekizem Katoliške Cerkve. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.

Knight, Kevin. 2017. Soul. New Advent Catholic Encyclopedia. <http://www.newadvent.org/cathen/14153a.htm> (pridobljeno 21. 5. 2018).

Kongregacija za nauk vere. 1997. *Donum vitae*: Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation: Replies to Certain Questions of the Day. The Holy See. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html (pridobljeno 5. 10. 2019).

Macdonald, Chris. 2003. The Ethics of Stem Cell Research. <http://stemcells.ca/> (pridobljeno 21. 5. 2018).

Matične celice iz zob. 2014. Matične celice iz zob je mogoče uporabiti za zdravljenje vida po poškodbi ali bolezni. Matične celice iz mlečnih zob: blog o matičnih celicah iz mlečnih zob in znanosti. <https://maticnecelice.wordpress.com/tag/maticne-celice-iz-zob/> (pridobljeno 5. 11. 2019).

Meilaender, Gilbert C. 1995. Body, Soul, and Bioethics. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.

Plato. 2000. Republic. President and Fellows of Harvard College. [http://icg.harvard.edu~phil7/Handouts – Plato/RepublicBookIV.htm](http://icg.harvard.edu~phil7/Handouts-Plato/RepublicBookIV.htm) (pridobljeno 20. 5. 2018).

The World Medical Association. 1992. Handbook of Declarations. http://www.wma.net/e/policy/17_ehtml (pridobljeno 20. 5. 2018).

The World Medical Association. 2011. Handbook of WMA Policies. <https://www.wma.net/wp-content/uploads/2019/05/HB-E-Version-2019-v2.pdf> (pridobljeno 9. 11. 2019).

US Government. 1949. Nuremberg Code. Office for Intramural Research. <http://www.ohsr.od.nih.gov/nuremberg.php3> (pridobljeno 21. 5. 2018).

Vogel, Gretchen. 2000. Stem Cells: New Excitement, Persistent Question. *Science* 290, št. 5497, 1672–1674.

UDK: 341.225.5:343.712.2
1.02 pregledni znanstveni članek

Paolo Malaguti

doktor prava (Verona, Italija), docent za mednarodno in
ustavno pravo (Fakulteta za pravo in poslovne vede, Katoli-
ški inštitut) (Ljubljana)

The Legal Framework of Piracy under International Law

Abstract: Maritime piracy is the so-called treaty crime or behavior perceived as a crime by the international community and therefore classified as a crime through specific treaties. The reprobation of the international community towards piracy, in reality, is much older than its codification, pirates having been seen as *hostes humani generis* since the most remote ages and civilizations, because they are disturbers of a fundamental interest of the people: the freedom of navigation of the seas. We can therefore speak of piracy as a crime against *ius gentium*, even before that of a treaty crime. Currently, the definition of piracy in force is described by the article 101 of the United Nations Convention on the Law of the Sea (UNCLOS), signed in Montego Bay in 1982, which provides for a series of specific behaviors, but not sufficient to cover the multiplicity of cases that occur in practice.

Key words: piracy, United Nations Convention on the Law of the Sea, UNCLOS, Montego Bay, counter-piracy operations, The Geneva Convention on the High Seas, League of Nations, Harvard Draft Convention on Piracy.

Pravni okvir piratstva po mednarodnem pravu

Izveček: Pomorsko piratstvo je t. i. zločin po sporazumu oz. obnašanje, ki ga kot zločinsko dojema mednarodna skupnost, zaradi česar je razglašeno za zločin v skladu s posameznimi sporazumi. Zavračanje piratstva s strani mednarodne skupnosti je pravzaprav veliko starejše od njegove kodifikacije, saj so na pirate že v najstarejših časih in civilizacijah imeli za »sovražnike človeškega rodu« (*hostes humani generis*), ker so posegali v temeljne interese ljudi – svobodo morske plovbe. Na tej podlagi lahko o piratstvu govorimo že kot o zločinu proti običajnem pravu (*ius gentium*) pred njegovo umestitvijo v različne sporazume. V sedanjem času je veljavna opredelitev piratstva navzoča v 101. členu Konvencije OZN o pomorskem pravu (UNCLOS), ki je bila leta 1982 podpisana v zalivu Montego in ki predvideva različne vidike piratskih dejanj, vendar kljub temu ni zadostna za pokrivanje raznolikosti primerov, ki se pojavljajo v praksi.

Ključne besede: piratstvo, Konvencija OZN o pomorskem pravu (UNCLOS), zaliv Montego, protipiratske operacije, Ženevska konvencija o odprtih morjih, Društvo narodov, Harvardski osnutek konvencije o piratstvu.

Introduction

Maritime piracy is the so-called treaty crime or behavior perceived as a crime by the international community and therefore classified as a crime through specific treaties. The reprobation of the international community towards piracy, in reality, is much older than its codification, pirates having been seen as *hostes humani generis* since the most remote ages and civilizations (Braccesi 2004, 29), except in specific

historical cases (Rediker 2004, 12), because they are disturbers of a fundamental interest of all the people: the freedom of navigation of the seas (Kraska 2011, 3). We can therefore speak of piracy as a crime against *ius gentium*, even before that of a treaty crime (Leeson 2009), given that it was foreseen and pursued as such by international customary law on the basis of the principle of universal jurisdiction. Currently, the definition of piracy in force is that given by the United Nations Convention on the Law of the Sea, signed in Montego Bay in 1982, which provides for a series of specific behaviors, but not sufficient to cover the multiplicity of cases that occur in practice (Conférence des Nations Unies sur le droit de la mer 1982).

Article 101 of the UNCLOS states that:

“Piracy consists of any of the following acts:

- (a) any illegal act of violence or detention, or any act of depredation, committed for private ends by the crew or the passengers of a private ship or a private aircraft, and directed:
 - (i) on the high seas, against another ship or aircraft, or against persons or property on board such ship or aircraft;
 - (ii) against a ship, aircraft, persons or property in a place outside the jurisdiction of any state;
- (b) any act of voluntary participation in the operation of a ship or of an aircraft with knowledge of facts making it a pirate ship or aircraft;
- (c) any act of inciting or of intentionally facilitating an act described in subparagraph (a) or (b).”

This definition, which only apparently seems detailed and exhaustive, is influenced by its birth in an era in which the

phenomenon of piracy seemed to have been eradicated for several decades. The need, in fact, for a codification of the case was mostly felt as due only for the strong historical significance that the problem had had in the centuries preceding the nineteenth, and the desire to make it clear how the phenomenon was unequivocally condemned by the international community. Not only that, other factors have affected the difficulty of formulating an exhaustive notion of piracy and an exhaustive legal regime.

It is worth mentioning the past existence of a piracy considered lawful: the raid. In its dual form of public raid and state raid, it had the task of drawing the lines of demarcation between what was to be considered a “pirate act” (rather difficult and ambiguous), in all respects condemned and criminally prosecuted according to the principle of universal jurisdiction, and what, on the other hand, was the lawful exercise of boarding, pillaging and seizure of ships, goods and individuals, by virtue of a protected public interest. In the fifteenth century, following the identification of the characters of the raid and its regulation, it began, as a result, to define piracy in the negative sense, including all the offenses committed on the high seas in the absence of government authorization, without specifying the additional elements characterizing the crime. (Kluber 1861, 376) Ultimately, therefore, the legal notion of travel did not eliminate, once and for all, any doubts as to precisely what all the material conducts covered by the piracy case were, but it provided only a criterion for distinguishing, on the level of legal legality (Hefter 1873, 203), materially identical conduct based on different motivations: the public interest or the private end, thus also demonstrating the ambiguities and contradictions of the institution of the raid.

Another problem, which complicated the elaboration of a legal notion of exhaustive and universal piracy, is the existence of numerous regulatory solutions, mostly different from each other, accepted in the various internal systems of the international community states. (Fiore 1890, 210) Here, an international solution, valid almost everywhere, emerged: the principle of universal repression. According to this principle, the pirate, enemy of mankind, can be captured and prosecuted by any state, despite the origin of the pirate himself or the victim of the attack. In the past, apart from the agreement on the need for universal repression, there was always a lack of a consistent practice and of a strong majority's opinion over the concept of piracy itself, as well as over means and methods of repression of this phenomenon. Therefore, each state had elaborated its own definition of the case, also calibrated on the interests that it specifically intended to protect. (Pella 2008, 165) Consequently, very rarely there was a coincidence in the various state laws and, on the contrary, it was common to find numerous regulatory variations on every single element of the case. In more recent times, another factor further complicated this issue: until the mid-thirties, certain "pirate acts" were considered simple criminal acts, because of the lack of a legal framework of the piracy.

Among the obstacles to a universal discipline of piracy, the lack of a decisive contribution of the legal doctrine, having not been able to find points of agreement, was not irrelevant. In any case, despite the difficulties in finding a universal consensus on the discipline to adopt and the fact that authoritative exponents of the doctrine deemed the stipulation of an international agreement on the sup-

pression of piracy unnecessary, being the customary law considered sufficiently comprehensive, in the early twentieth century the idea of giving an organic and universal arrangement on this issue began to spread among governments. Under the pressure of the League of Nations, a path was undertaken that, over more than half a century, has seen the succession of studies, researches, debates and international agreements, to finally reach the codification of piracy contained in articles 101 and following items of the Convention on the Law of the Sea signed in Montego Bay in 1982 under the guidance of the United Nations and ratified by many states of the international community. Although these articles represent the point of arrival of international consensus, and a decisive step forward with respect to the chaotic disorganization that had reigned for centuries on the subject, following the recent events that have seen the revival of piracy, in particular in the Strait of Malacca and the off coast of Somalia, new needs for further development of the matter seem to be making headway. New pirates, new attack strategies and more advanced technologies are now making the phenomenon increasingly complex and difficult to pursue and to frame, so that even the definition of piracy given by article 101 of UNCLOS is no longer sufficient to include the contemporary methods of piracy. (Graziani 2009, 63)

The road to a shared definition of piracy

If the article 101 of the UNCLOS turns out to be the point of arrival of the consensus on the definition of piracy, the process that led to its adoption begins well before 1982. (Conférence des Nations Unies sur le droit de la mer 1982)

A first step was taken already in 1924, when the League of Nations commissioned the League Council to gather a committee of experts, giving them a mandate to identify the “subjects of international law, the regulation of which by intentional agreement would seem the most desirable and realizable at the present moment.” (League of Nations, Fifth Assembly Recordings, Plenary Session 1924) Piracy was also included among the subjects that the committee deemed important to codify.

The result of this choice was the so-called *Matsuda Draft*, a two-hand text elaborated by the Japanese speaker Matsuda and the Chinese representative Wang Chung Hui, which, however, was not followed: the text was abandoned and piracy was ousted from the list of subjects to be codified, because it was believed that finding a universal agreement on the subject would have been too difficult and that, in any case, the threat deriving from piracy was not large enough to require a codification. (S. A. 1926, 229)

An important role was plaid by the charismatic figure of the representative of the Romanian delegation, Mr. Vespasian Pella, who in 1928 decided to deepen the thesis on the repression of piracy, already exposed two years earlier in a report presented to the Committee of Experts of the League of Nations. According to this report, piracy consists of all acts of violence against people and depredation against objects carried out by a private person acting with *animus furandi*, in places not subject to jurisdiction of any state, undermining the security of the navigation. From the renewed analysis of Pella, the peculiarity and relevance of maritime piracy in international law emerged, because destined to be a point of

reference for the repression of all infringements of common law. (Pella 2008, 260)

Pella's reflections were placed at the basis of a new Convention Draft drawn up in 1932 by the prestigious Harvard Law School, which proposed to collect and summarize the state provisions and the doctrine on piracy. (Dubner and Green 2010, 441) Although the work done by the Harvard research team did not culminate directly in the adoption of a convention, the results of the research conducted were of great inspiration to the Commission of International Law, previously charged with drawing up a draft article on piracy. The result achieved after the Second World War was subject of the scrutiny of the United Nations Conference on the Law of the Sea in Geneva. But in this context, the identification of a unique definition of the case was complicated by the difficulty with finding a vision shared by most of the states present on what the constitutive elements of the crime should be.

There were different points of discussion about the concept of piracy, particularly about who could be considered the author of a piracy act, about the purposes of the piracy act and where the piracy act could be considered. Only later they come to discuss the means by which the crime of piracy should be committed. Further contrasts arose, even on the very usefulness of proceeding with a codification of the matter. The countries of the communist bloc, following the proposal of Czechoslovakia and Albania, tried to oppose the project of regulating piracy, believing that the results of the work carried out so far had not led to adequate results. They therefore proposed to exclude all the articles elaborated by the Commission, and in its place they required the insertion

of a single article formulated by the *Conférence des Nations Unies sur le droit de la mer, Documents Officielles* as follows: "Tous les États sont tenus de poursuivre et de punir les actes de piraterie, tels qu'ils sont définis par le droit international actuel, et de coopérer, dans toute la mesure du possible, à la repression de la piraterie." (Convention des Nations Unies sur le droit de la mer 1982)

What these countries intended to object was the choice made by the Commission not to include crew members of foreign military ships among the possible perpetrators of piracy. The critics became so harsh that, when signing, ratifying and joining, many states denounced the set up established by the rules of the new Convention as not suitable for ensuring freedom of navigation, because it did not include some actions that they would have, in their view, had to fall under the piracy case. Despite all the difficulties that emerged during the preparatory work, in 1958 the Intergovernmental Conference managed, at the end, to transform into a Convention a codification project of the law of the high seas including a widely shared notion of maritime piracy, inclusive of all constituent elements of the case listed in detail, and a regime of repression of the phenomenon (articles 14 to 21). The Convention on the High Seas, opened for signature in Geneva on April 29, 1958, entered into force on September 30, 1962. (Koutrakos 2014, 56)

The success of the Convention adopted, regarding the eight articles dealing with maritime piracy, is testified by the fact that another convention, more than twenty years later, has faithfully taken up its contents: the United Nations Convention on Law of the sea adopted in Montego Bay in 1982, in fact, presents almost the same articles, except for the

replacement of some terms. (Graziani 2009, 65) Let us now analyze in detail the contents of the most significant stages of the coding path in the field of piracy: starting from the Harvard Draft Convention on piracy of 1932, passing through the Geneva Convention on the High Seas of 1958, we will finally reach United Nations Convention on the Law of the Seas of 1982.

The Harvard Draft Convention on Piracy

Harvard's faculty of law, following the declared intent of the League of Nations to proceed to a codification of international law by means of an Expert Committee, in 1930 decided to undertake a research project in support of the Expert Committee. The ultimate goal that the Harvard Law School set itself was to form a draft convention for each topic and, for this purpose, a special Advisory Committee was set up within the faculty to be placed at the helm of the project with a Rapporteur appointed to every single topic. Maritime piracy was also included among the various subjects to be researched. Despite the failure of the Matsuda Draft, the strong resonance of the Vespasian Pella's thesis affirming the importance of piracy as a criminal offense suitable to become a point of reference for the future development of international criminal law, was a great stimulus for researchers.

The Rapporteur responsible for following the work on piracy was Professor Bingham of the Stanford University, who, together with a group of technical collaborators on the subject, managed to develop a text that later became known as the Harvard Draft Convention on Piracy. The merit of the

work carried out by the research team was to elaborate a much more detailed text than Matsuda's in various aspects. The draft agreement was accompanied by a document that exhaustively illustrated what the most relevant piracy laws at the time were, and a report that summarized the whole doctrinal debate on piracy until 1932, while Matsuda Draft did not mention any doctrinal opinion, only various national practices or jurisprudential cases were listed. (Geiss and Petrig 2009, 38) The articles of the Draft Convention on Piracy (S. A. 1932, 26) were 19 in total and the definition of the behaviors that integrate the case of piracy was given in article 3:

"Piracy is any of the following acts, committed in a place not within the territorial jurisdiction of any state:

- 1) Any act of violence or of depredation committed with intention to rob, rape, wound, enslave, imprison or kill a person or with intent to steal or destroy property, for private ends without *bona fide* purpose of asserting a claim of right, provided that the act is connected with an attack on or from the sea or in or from the air. If the act is connected with an attack which starts from on board ship, either that ship or another ship which is involved must be a pirate ship or a ship without national character.
- 2) Any act of voluntary participation in the operation of a ship with knowledge of facts which make it a pirate ship.
- 3) Any act of instigation or of an intentional facilitation of an act described in paragraph 1 or paragraph 2 of this article."

In the following article, the convention provides the definition of a pirate ship:

“A ship is a pirate ship when it is devoted by the persons in dominant control to the purpose of committing an act described in the first sentence of paragraph 1 of article 3, or to the purpose of committing any similar act within the territory of a state by descent from the high sea, provided in either case that the purposes of the persons in dominant control are not definitely limited to committing such acts against ships or territory subject to the jurisdiction of the state to which the ship belongs. A ship does not cease to be a pirate ship after the commission of an act described in paragraph 1 of article 3, or after the commission of any similar act within the territory of a state by descent from the high sea, as long as it continues under the same control.”

The articles 3 and 4 have inspired the current definition of piracy (Ellerman and Forbes 2011, 24), contained in article 101 of UNCLOS. In fact, compared to the previous attempt of the *Matsuda Draft*, the behaviors that now went to integrate the case were specifically listed and the hypothesis of attacks “in the air” or “coming from the air” was also included, as also foreseen by article 101 of UNCLOS, where we speak of “aircraft.”

The work carried out by the group of researchers of the Harvard Law School proved to have great value and did not go unnoticed: in the mid-1950s, in fact, it would be placed at the basis of the work carried out by the Commission on International Law which then will lead to the Convention of the High Sea of 1958, which, in turn, will be fundamental for the adoption of UNCLOS.

The Geneva Convention on the High Seas

In 1954 the United Nations General Assembly commissioned the International Law Commission to lay the foundations for a future international agreement on the law of the sea. The resulting text was prepared by the Dutch speaker François and published in the same year under the title of *Regime of the High Seas*. The six articles on international piracy that the text contained were mostly a French translation of the 1932 *Harvard's Draft Convention on Piracy*. In 1958 the General Assembly decided to hold a conference on the Law of the Sea, which took place in Geneva from February 24 to April 27 of the following year. 86 states participated in the conference, in addition to specialized United Nations agencies and other intergovernmental organizations, but the attention paid to the legal regime of piracy was not particularly relevant. Piracy was, in fact, more than anything else now perceived only as a historical phenomenon, and not as a potential and dangerous threat, and even a proposal emerged from the Uruguayan delegation, which was then not accepted, to omit any provision in the matter, justifying that piracy "no longer constituted a general problem." (United Nations 1958, 78) An amendment was also subsequently submitted by the delegations of Czechoslovakia and Albania, to the unapproved final, with which an attempt was made to group all the forecasts regarding the phenomenon in a single article stating that "All states are bound to take proceedings against and to punish acts of piracy, as defined by present international law, and to cooperate to the full possible extent in the repression of piracy." (United Nations 1958, 78) To justify the proposed amendment, it was alleged that it would be disproportionate to introduce eight articles

in the draft text concerning a problem no longer perceived as contemporary, and the Romanian delegation also demonstrated the same opinion.

Despite the unfavorable views expressed by these delegations, the majority of states participating in the conference, however, remained firm on the need to provide for a detailed regime of piracy and the eight articles of the draft were voted on and therefore included, partially amended, in the Convention on the Law of the High Seas of April 29, 1958, to numbers 14 and following. But the path to obtaining the approval of these eight articles was not easy: there were numerous problems that the conference had to face, given the great confusion that had prevailed for centuries on the subject and the huge variety of forecasts in the individual national laws so that the debate touched on all the crucial issues of the case. Regarding possible material perpetrators of the fact, the doubt was raised whether, in addition to the acts committed by simple individuals, the violence and depredations by the crew of military ships should also be included in the concept of piracy. (Munari 2009, 336) Great supporters of the inclusion thesis were the Soviet Union and the entire block of the communist countries, also following an episode that occurred in the China Sea: in 1954, military units of the Nationalist government of Formosa captured some commercial ships, and the communist block reacted to the news with a harsh piracy charge against the Chinese government in exile. The final choice of the Geneva Conference, however, moved in the sense of not including among the material authors of the fact also members of crews of state military forces, because it was believed that this was contrary to international maritime custom.

As for the purposes of piracy, it was discussed whether the acts of the case should be carried out exclusively for *animus furandi*, therefore for the exclusive purpose of plundering and plundering, or if they could include different purposes, both private and politically subversive. The doubts about the place where the crime was committed were opposed to the thesis of the understanding of acts carried out only on the high seas or in places not subject to the jurisdiction of any state, to the thesis of the prosecution of acts of violence and depredation committed also in territorial waters. Although in Geneva, at the end, the first thesis prevailed, it is worth mentioning, as it will be discussed in greater detail later, that the problem re-emerges today very lively and is concrete especially in the Somali seas, where the new pirates, equipped with small fast boats, prefer far offshore attacks. On the other hand, as regards to the nature of the command envisaged by international law on piracy, it was debated whether states should be considered obliged to repress the phenomenon or if there was only a generic duty to cooperate in law enforcement.

Finally, with the progress of the works, they also came to discuss what means could be used to carry out piracy: in particular, the need was felt to establish whether, in addition to ships, aircraft could also be included. In this second direction, the work of the Commission ultimately developed. The balance between the positions of the multiple delegations involved led to a result in the regulation of the matter that did not differ much from Pella's thesis, but above all from the Harvard Law School paper under the guidance of Professor Bingham. Article 15 of the Convention states:

“Piracy consists of any of the following acts:

- 1) Any illegal act of violence, detention or any act of depredation, committed for private ends by the crew or the passengers of a private ship or a private aircraft, and directed:
 - (a) On the high seas, against another ship or aircraft, or against persons or property on board such ship or aircraft;
 - (b) Against a ship, aircraft, persons or property in a place outside the jurisdiction of any state.
- 2) Any act of voluntary participation in the operation of a ship or of an aircraft with knowledge of facts making it a pirate ship or aircraft.
- 3) Any act of inciting or of intentionally facilitating an act described in subparagraph 1 or subparagraph 2 of this article.”

The influence of the Harvard Draft is immediately evident, but with respect to the definition of piracy provided therein, in addition to any act of violence and depredation, acts of detention are included among the material conduct. Instead, the references to the intent with which the acts must be carried out disappear (“intent to rob, rape, wound, enslave, imprison or kill a person or with the intent to still or destroy property”), only the need remaining that the perpetrators of the facts act by pursuing private ends.

In article 17 of the Convention, a definition of a pirate ship is given, which is also similar to that contained in the Harvard Draft, but the provision is lacking here that a ship remains a pirate even if the commission of acts falling under the piracy case occurs in territorial waters following the descent from the sea: “A ship or aircraft is considered a pirate ship or

aircraft if it is intended by the persons in dominant control to be used for the purpose of committing one of the acts referred to in article 15. The same applies if the ship or aircraft has been used to commit any such act, so long as it remains under the control of the persons guilty of that act.”

The Geneva Convention then provides that who commits the acts described in article 15 is the member of the crew of a ship or a state aircraft or who mutinied and have taken total control of the vehicle—such acts must be assimilated to those carried out by a private vehicle. Regarding the conservation of the nationality of the ship or aircraft responsible for piracy, the provisions established by the laws in force in the state of origin of the vehicle are valid: therefore, there is no mandatory loss of the nationality of origin when carrying out piracy acts and this will happen only if contemplated by internal laws. The Convention, then, in article 19, transposes the principle of universal jurisdiction establishing that, it is up to any state to capture pirate vehicles on the high seas or in places not subject to any state jurisdiction. This capture, according to article 21, however, can only be carried out by military ships or aircraft, or by means in government service and authorized for these purposes. The decision of the penalties that must be imposed on those responsible for piracy and any measures that must be applied with regard to captured ships, is still, according to article 19, and as a corollary of the principle of universal jurisdiction, to the courts of the bad state, held to judge, however, in respect of the rights of any third parties in good faith. In the event that a state proceeds to capture a vehicle, suspecting that it is a pirate ship or aircraft, but without such suspicion being supported by appropriate circumstances, it will then be liable to compensate for any

damage thus caused to the state of nationality of the ship or aircraft illegitimately caught.

The provisions of the Convention, and not only those relating to piracy, were immediately met with general success, confirmed by the fact that, after entering into force on September 30, 1962, it has 63 participating states and has been almost totally resumed by the Convention on the Law of the Sea adopted in Montego Bay in 1982.

Piracy under the United Nations Convention on the Law of the Sea (UNCLOS)

Between 1973 and 1982, the Third United Nations Conference on the Law of the Sea was held, which led to the adoption, on December 10, 1982, in Montego Bay, of the United Nations Convention on the Law of the Sea (UNCLOS). The attention paid to piracy was, as for the Geneva Convention on the High Sea, rather marginal: the articles dedicated to the problem remained eight, from 100 to 107, and mostly reproduced the content of those of the Geneva Convention. However, some slight changes, compared to the codification of 1958, were reported, thus giving the new discipline a firmer approach, already evident from the letter of article 100 of the UNCLOS. With respect to the same provision foreseen in article 14 of the Geneva Convention, the programmatic provision contained therein calls the states to collaborate in fighting piracy with a greater tone decision: if previously the states were only required to cooperate “within the limits of possible” (Geiss and Petrig 2009, 38), the new article 100 now refers to “maximum collaboration” in tackling the phenomenon (Graziani 2009, 70).

To better understand the discipline of the matter according to the Montego Bay convention, it is useful to proceed separately to an analysis of the definition of piracy and half pirate, contained in articles 101 and 103 of the UNCLOS. From this point, it is necessary to go into the merits of the discipline provided by the remaining articles, and, finally, to analyze in detail what is the legal position of ships on the high seas and the powers attributable to states in the fight against piracy, having regard also to other articles of the convention.

In article 101, UNCLOS provides a definition of piracy, almost entirely taken from the analogous article 15 of the Geneva Convention:

“Piracy consists of any of the following acts:

- (a) any illegal acts of violence or detention, or any act of depredation, committed for private ends by the crew or the passengers of a private ship or a private aircraft, and directed:
 - (i) on the high seas, against another ship or aircraft, or against persons or property on board such ship or aircraft;
 - (ii) against a ship, aircraft, persons or property in a place outside the jurisdiction of any state;
- (b) any act of voluntary participation in the operation of a ship or of an aircraft with knowledge of facts making it a pirate ship or aircraft;
- (c) any act of inciting or of intentionally facilitating an act described in subparagraph (a) or (b).”

To fully understand the case as envisaged by the Convention in question, it is useful to analyze its individual constituent elements in detail.

The material conduct that integrates piracy is made up of all illegal acts of detention or violence to things or people or acts of dispossession or depredation (such as robbery and looting). The concept of violence, as understood by the Convention, does not only include material violence, but also moral violence, carried out with serious threats against the life or integrity of the passive subjects of the crime. If there is no violence, however, for example in the case of subtraction, from one individual to another, of a ship or its cargo, there is no piracy: in this case we speak of fraudulent conduct, not an integral piracy. Another circumstance not covered by this case is the simple possession of a ship or its cargo, when they have emerged from the sphere of possession of the owner following events independent of the will of those who appropriate it (for example, due to the occurrence of a shipwreck, or due to the loss of cargo of the ship underway, etc.).

In order to distinguish piracy from other materially similar criminal figures (e.g. maritime terrorism), it is also essential to have regard to the private nature of the acts committed, which can emerge from the same points of view. Firstly, it requires that material perpetrators of the crime are members of the crew of a private ship, acting on their own behalf and not in execution of a government delegation. In this context, we should regard the debate that took place during the work for the Geneva Conference on the possibility that the authors could also be equipped with military ships, and on its solution in the negative, already mentioned in the previous paragraph. Another element in which the private nature of the act must be manifested is the good: the perpetrators of the fact must not act with subversive political purposes

but for private purposes. According to the traditional order, the requirement is integrated when the acts are carried out with *animus furandi*, that is, with the intent to rob for profit. It seems, however, that it cannot be excluded from the private ends required by article 101, even if the perpetrators of the acts do act for private purposes other than profit: this is the case, for example, of the robbery, kidnapping or violence committed for hatred or revenge. (Munari 2009, 336)

Proceeding then in the analysis of the elements that make up the case of piracy according to article 101, it is necessary to mention the need for the presence of two ships: the one that attacks, or the pirate ship, and the one victim of the attack, which can in this case be both private and public. The criterion of the two ships allows to distinguish the case of piracy from simple acts of violence, robbery or kidnapping, carried out on board of a single ship on the high seas. The only exception admitted to the criterion of the two ships, results from letter (a) of article 101: the hypothesis of piracy committed by the crew or passengers of a ship (or an aircraft) to the detriment of people or goods located in a territory not under the jurisdiction of any state, and therefore not on board of a second ship (or of a second aircraft).

Finally, to complete the analysis of the constituent elements of the case in points of the article 101, the *locus commissi delicti* is essential: in order to speak of piracy according to UNCLOS, the acts must be carried out on the high seas or in a territory not subject to the jurisdiction of any state. Pursuant to this provision, therefore, the same material conduct held on the high seas (or in a place outside the jurisdiction of any state) or in territorial waters, integrates different cases. In the first case, it is actually piracy according to *iuris*

gentium, to which the discipline of UNCLOS refers (and the Geneva Convention), in the second case there are, instead, acts of armed robbery at sea, otherwise defined as piracy by analogy, whose prosecution is left to the power of the state in whose territorial waters they are committed, according to the rules in force therein.

If the constituent elements of the case are those analyzed above and contained in letters (a), (c) and (b) of article 101, they identify two other behaviors similar to piracy: the conscious and voluntary participation in the realization of pirate acts and every action which aims to instigate, encourage and encourage its commission. With these forecasts it was intended to create a sort of opening of the case to the case in which, in practice, a real act of piracy has not yet been completed, but a ship and the people on board are sailing with the intention of committing one. To be better understood, this provision should be read in conjunction with article 103 of the Convention, which provides a definition of pirate ships: "A ship or aircraft is considered a pirate ship or aircraft if it is intended by the persons in dominant control to be used for the purpose of committing one of the acts referred to in article 101. The same applies if the ship or aircraft has been used to commit any such act, so long as it remains under the control of the persons guilty of that act." It is undoubtedly evident the practical usefulness of these forecasts providing states with important tools for the prevention of piracy: in fact, they have the right to stop the ship before the act is completed as well as a valid legal title to proceed to the indictment of the people on board. (Graziani 2009, 70)

The new concept of Piracy under UNCLOS

It has already been mentioned that the Montego Bay Convention dedicates eight articles, from 100 to 107, to piracy, which are largely an almost faithful reproduction of the same articles of the 1958 Geneva Convention. It has already been seen that, in article 100, there is a programmatic provision on the need for cooperation between states in the fight against piracy, while in articles 101 and 103 there is a detailed description of the conduct that integrates the actual case of piracy and the half pirate. In the previous paragraph, it was specified that, according to UNCLOS, the pirate vehicle can only be made up of private ships or aircraft. This is generally true, although there is an exception, foreseen by article 102. This exception, however, confirms the general rule: according to this article, if the acts integrating the material conduct pursuant to article 101 are committed by a public ship or aircraft, if the crew on board has mutinied and taken control of them, they equate to acts committed by private vehicles. In such a circumstance, we want to free the flag state of the vehicle from responsibility for the crimes committed by the staff and the persons on board, who have rebelled and acted on their own behalf, thus carrying out real piracy. As for the loss or preservation of the nationality of the ship or aircraft, article 104 intervenes, which does not differ from what was previously provided for in the Geneva Convention in this regard. If the vehicle assumes the status of pirate vehicle, the nationality of origin of this is preserved, if required by the laws of the flag state. Finally, the last three articles of UNCLOS regarding piracy provide for the regime for the seizure of pirate vehicles.

Article 105, reproducing the text of article 19 of the Geneva Convention, sets out the principle of universal jurisdiction which is applied to piracy as a crime *iuris gentium* with respect to the normal regime from the high seas. The seizure of a pirate ship on the high seas (or in a place outside the jurisdiction of any state), and the consequent arrest of the subjects on board, is incumbent on any state indiscriminately by the flag or nationality of the guilty of piracy. Furthermore, article 105 prescribes that the courts of the bad state must decide the penalties to be imposed and the measures to be applied against the seized means (taking into account the rights of third parties in good faith).

Article 106 is also the almost complete reproduction of the text of an article of the Geneva Convention, number 20, and provides for the case (not at all impossible in practice) of the capture of a ship unfoundedly suspected of piracy by a vehicle in public service. In this circumstance, lacking sufficient evidence to deduce that the ship is committing or is about to commit the acts described in article 101, the captive state is liable towards the flag state of the seized ship for the damage caused.

Finally, at the end of the discipline concerning piracy, article 107 of the UNCLOS clarifies what are the means authorized to accomplish the capture of pirate ships and to conduct operations to combat piracy: only state ships and aircraft, particularly warships and military aircraft. In fact, the article in question reads: "A seizure on account of piracy may be carried out only by warships or military aircraft, or other ships or aircraft clearly marked and identifiable as being on government service and authorized to that effect."

The measures given to States to combat piracy under UNCLOS

As we have seen, the Geneva Convention on the High Seas first, and the Montego Bay Convention on the Law of the Sea then, transpose and codify, in the matter of piracy, a principle already in force at international level, that is, the principle of universal jurisdiction. This principle represents, however, an exception to the normal legal regime valid for the high seas. In fact, there is no particular territorial sovereignty and respect for the law must be guaranteed by the individual states, called to govern on ships flying their flag. The registration of a ship thus becomes the technical means of identifying which state from time to time, in practice, is legitimized to exercise its jurisdiction. (Reale 2018, 37) The corollary of this system is that, under international law, no state is normally authorized to interfere with the freedom of navigation of a vessel flying another flag, unless the master of that vessel, or the state of origin of the same, does not grant the right to visit and control. This exclusivity of police powers on national ships, however, sometimes finds exceptions, given by the need to contrast and punish the damage to fundamental interests of the international community.

Piracy, as already mentioned, is one of those behaviors that harm fundamental interests and, in contrast to it, international law confers states with a series of powers: some specifically concerning only it (i.e. the right to seize the pirate vehicle and of the assets aboard and the right to arrest those responsible for piracy), others instead concerning, in general, various criminal cases (in this case it is the right to visit and the right to pursue). Article 110 of the UNCLOS entitles right of visit (in English right of visit) and provides

that a ship in government service, which in the high sea is faced with other means, can suspect, based on reasonable circumstances, that said vehicle is a pirate vehicle. First of all, the governmental ship has the right to approach it and proceed with the control of the documents and its nationality (flag investigation right). Secondly, if the suspicions persist, further checks can be carried out with the utmost respect. If at the end, however, these suspicions are unfounded, the ship that has undergone the checks must be compensated for any damage or loss caused. If, on the other hand, it emerges that the ship is pirated, the content of the article 105 UNCLOS will be applied.

Basically, it is possible to affirm that the right of visit granted to military ships or government services of a state actually consists of three different faculties: the right to order the arrest of the suspect vehicle in order to make a visit, to board that vehicle and, finally, to carry out the necessary checks on it. As for the right of hot pursuit, however, article 111 establishes that a coastal state has the right to have foreign flags flying and pursued and stopped even on the high seas, when it has founded reason to suspect that they have violated laws or regulations in force within its territory. In this case, however, essential requirements are that the pursuit begins in inland waters, in the territorial sea or in the contiguous area of the state whose right is allegedly infringed and that it is continuous and never interrupted. In order for the pursuit to begin, it is also required that the coastal state authorities have issued a stop order with a visual or sound signal at a sufficient distance for it to be perceived by the foreign ship ordered and that the operation is carried out by military ships or in government service enabled for this. If the right of visit and the right

of pursuit are attributed to the states for the (suspected) commission of a multiplicity of criminal hypotheses, article 105 of the UNCLOS then sets out a series of powers provided specifically only for the fight against piracy: (a) the power to seize the pirate vehicle (or vehicle captured by piracy and kept under pirate control); (b) the power to arrest persons held responsible for piracy; (c) the power to requisition items on board the pirate ship.

Finally, it is important to note that the alarm generated by piracy in the international community is such as to allow states to take preventive measures: that is, a state has the right to act not only against a pirate ship caught in the commission of piracy or immediately after, but also when (there is legitimate suspicion that) the means is about to perform such acts, although it has not yet put them into practice.

References

Braccesi, Lorenzo. 2004. *Pirateria nell'adriatico antico*. Venice: Hesperia.

Conférence des Nations Unies sur le droit de la mer. 1982. United Nations. https://un.org/depts/los/convention_agreements/texts/unclos/unclos_f.pdf (accessed 14th February 2020).

Convention des Nations Unies sur le droit de la mer. 1982. United Nations. [https://https://treaties.un.org](https://treaties.un.org) (accessed 12th February 2020).

Dubner, Barry; Green, Karen. 2010. On the Creation of a New Legal Regime to try Sea Pirates. *Journal of Maritime Law & Commerce* 41, no. 3, 439–464.

Ellerman, Bruce A.; Forbes, Andrew. 2011. *Piracy and Maritime Crime: Historical and Modern Case Studies*. Newport: Naval War College Press.

Fiore, Pasquale. 1890. *Le droit international codifié et sa sanction juridique*. Paris: Hachette.

Geiss, Robert; Petrig, Anna. 2011. *Piracy and Armed Robbery at Sea: The Legal Framework for Counter-Piracy Operations in Somalia and the Gulf of Aden*. New York: Oxford University Press.

Graziani, Francesca. 2009. *Il contrasto alla pirateria marittima nel diritto internazionale*. Naples: Editoriale Scientifica.

Hefter, Andre. 1873. *Le droit international de l'Europe*. Paris: Cotellon Editor.

Kluber, J. L. 1861. *Droit de gens moderne de l'Europe*. Paris. EL Editor.

Koutrakos, Panos. 2014. *The Law and Practice of Piracy at Sea: European and International Perspectives*. Oxford: Hart Publishing.

Kraska, James. 2011. *Contemporary Maritime Piracy*. Santa Barbara: Praeger.

League of Nations. 1924. League of Nations Fifth Assembly Recordings, Plenary Session 1924. United Nations. <https://archive.unu.edu> (accessed 9th February 2020).

Leeson, Peter T. 2009. *The Invisible Hook: The Hidden Economics of Pirates*. Princeton: Princeton University Press.

Munari, Francesco. 2009. La "nuova" pirateria e il diritto internazionale. Spunti per una riflessione. *Rivista di Diritto Internazionale* 92, no. 2, 325–362.

Pella, Vespasien. 1928. *La répression de la piraterie*. Leiden: Brill.

Reale, Giuseppe. 2018. *La moderna pirateria marittima. Problematiche giuridiche, proposte, possibili soluzioni*. Campobasso: Edizioni Scientifiche.

Rediker, Marcus. 2004. *Villians of All Nations: Atlantic Piracy in the Golden Age*. Boston: Beacon Press.

S. A. 1926. *Supplement to the American Journal of international Law*. New York: Cambridge University Press.

S. A. 1932. *Harvard Research in International Law, Draft Convention and Comment on Piracy*. *American Journal of International Law* 26. Supplement. New York: Cambridge University Press.

Scharf, Michael P. 2015. *Prosecuting Maritime Piracy: Domestic Solutions to International Crimes*. New York: Cambridge University Press.

United Nations. 1958. Conference on the Law of the Sea, 24 February–27 April. Official Records. https://legal.un.org/diplomaticconferences/1958_los/ (accessed 14th February 2020).

United Nations. 1958. Summary Records of the International Law Commission, 327th Meeting 1955. New York: United Nations.

Impressum

Res novae je znanstvena recenzirana periodična publikacija, ki jo izdaja Katoliški inštitut. Izhaja dvakrat letno v elektronski in tiskani obliki. Revija pokriva široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, zgodovina). Vsebinsko jedro se nahaja v povezovanju osebne in ekonomske svobode z družbeno etično odgovornostjo. Revija objavlja izvirne znanstvene in pregledne znanstvene članke. Izvirni znanstveni članki prinašajo avtorjevo samostojno, kritično in inovativno obravnavo izbrane tematike z njegovimi lastnimi tezami ali zaključki, pregledni znanstveni članki pa kritično prikazujejo kontekst izbrane tematike ob upoštevanju tradicionalnih in sodobnih dognanj določene znanstvene discipline. Revija objavlja prispevke v slovenskem in v angleškem jeziku. Objave v *Res novae* se ne honorirajo, prispevki pa morajo biti izvirni in ne smejo biti predhodno objavljeni v nobeni drugi znanstveni reviji. Za objavo v *Res novae* veljajo mednarodni etični standardi znanstvenega raziskovanja, citiranja in navajanja literature. Prispevke je treba poslati na naslov: simon.malmenvall@kat-inst.si. Vsak prispevek je ocenjen z najmanj enim recenzentskim mnenjem. Postopek recenzentskega pregleda naj ne bi trajal več kot tri mesece.



»Gospodarstvo namreč za svoje pravilno delovanje potrebuje etiko; ne katerekoli etike, temveč etiko, ki je človekova prijateljica.«

**(zaslužni papež Benedikt XVI.,
*Ljubezen v resnici, št. 45)***

