UNIVERZITA KARLOVA

KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra systematické teologie a filosofie

Bc. Ingrida Hašková

Místo a role přirozeného zákona v Sumě teologické sv. Tomáše Akvinského

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. Mgr. Bc. David Svoboda, Ph.D.

Praha 2021

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Bratislavě dne 5. 2. 2021 Bc. Ingrida Hašková

Bibliografická citace

Místo a role přirozeného zákona v Sumě teologické Tomáše Akvinského.: Diplomová práce /Bc. Ingrida Hašková; doc. Mgr. Bc. David Svoboda, Ph.D. Praha, 2021. 75 s.

Anotace

Práce se zabývá charakteristikou přirozeného zákona v Sumě teologické sv. Tomáše Akvinského, dále tím, co to vlastně přirozený zákon je, a otázkou filozofického problému přirozeného zákona. Cílem práce je poukázat na to, jaké místo a roli má přirozený zákon v Sumě teologické a jaký je jeho význam. V závěru práce se pokusím syntetizovat jednotlivé kapitoly a udělat analytický rozbor přirozeného zákona v Sumě teologické. Práce se taky zabývá i náboženským zdůvodněním lidských práv, dějinami přirozenoprávních teorií, vlastnostmi přirozeného zákona, základními charakteristikami přirozeného zákona a současným diskurzem o přirozeném zákoně.

Klíčová slova

Příkazy přirozeného zákona, Přirozený zákon jako zákon rozumu, Vztah mezi přirozeným zákonem a přirozeným právem, hierarchie zákonů podle sv. Tomáše Akvinského, soustavný výklad přirozenoprávní teorie, dějiny přirozenoprávních teorií, vlastnosti přirozeného zákona, základní charakteristiky přirozeného zákona, náboženské zdůvodnění lidských práv, současný diskurz o přirozeném zákoně, místo a role přirozeného zákona v Sumě teologické

Abstract

The work deals with the characteristics of natural law in the Sum of theological St. Thomas Aquinas, as well as what natural law is and the question of the philosophical problem of natural law. The aim of the work is to point out the place and role of natural law in the Theological Sum. At the end of the work synthesize individual chapter and subchapters and do an analythical analysis of natural law in the Theological Sum. The name of my work is the place and role of the Natural law in the Theological Sum of St. Thomas Aquinas.

Keywords

Orders of natural law, Natural law as the law of reason, Relationship between natural law and natural claim, Place and role of natural law in the Sum Theological, God’s law and hierarchy of law’s.

Počet znaků (včetně mezer): 144 539

Obsah

1. Úvod……6
2. Soustavný výklad přirozenoprávní teorie……7
2.1. Základní dobra……8
2.2. Námitka historického relativizmu……9
2.3. Co to znamená slovo „dobrý“?……10
2.4. Pojem přirozenosti……11
2.5. Teoretický a praktický rozum……13
2.6. Přirozený zákon……14
3. Dějiny přirozenoprávních teorií……17
3.1. Sofisté……19
3.2. Aristoteles……21
3.3. Stoikové……22
3.4. TomášAkvinský……25
4. Vlastnosti přirozeného zákona……28
4.1. Obsahová šeobecnost……28
4.2. Všeobecná platnost – neměnnost……29
4.3 Závaznost přirozeného zákona……30
4.4. Metafyzika přirozeného zákona……32
5. Základní charakteristiky přirozeného zákona……34
5.1. Příkazy přirozeného zákona……34
5.2. Přirozený zákon a jeho vztah k lidské přirozenosti……37
5.3. Přirozený zákon jako účast na věčném zákoně……38
5.4. Přirozený zákon jako zákon rozumu……42
5.5.Vztah mezi přirozeným právem (ius) a přirozeným zákonem (lex)……45
5.6. Přirozený zákon jako soubor tendencí a klonů……46
5.7. Onticko-morální základ přirozeného zákona……48
5.8. Shrnutí……50
6. Místo a role přirozeného zákona v Sumě teologické……51
6.1. Plán Sumy teologické……51
6.2. Místo přirozeného zákona v Sumě teologické……54
6.3. Věčný zákon……59
6.4. Lidský zákon……60
6.5. Starý zákon……61
6.6. Nový zákon……62
6.7. Shrnutí……63
7. Náboženské zdůvodnění lidských práv……63
7.1 Shrnutí o lidských právech ……63
8. Současný diskurz o přirozeném zákoně……65
Závěr……69
Seznam použitých zkratek……71
Seznam literatury……72

1. Úvod

Pojem přirozeného zákona může v současné době celkem dobře vyznít jako exotický výraz, o kterém se buď vůbec neví, anebo který je považován za příliš diskutabilní, resp. překonaný. V různých učebnicích pro střední školy se objevují formulace jako např.: teorie přirozeného zákona byla překonána, přirozený zákon prostě neexistuje atd. Jsou to krátkozraké formulace nauky o přirozeném zákoně. Ve skutečnosti se jedná o fenomén, který byl velice aktuální nejenom ve etice, filosofii a teologii 2. pol. 20. stol. jak dokazují práce některých badatelů jako např. J. Fuchse[1], L. Elderse[2], F. Böckleho[3] a jiných, ale snad nikdy v dějinách nepřestal být aktuálním, stále se vracejícím tématem. Námětem na napsání práce byla samotná osoba sv. Tomáše Akvinského a pojetí přirozeného zákona v jeho velikém díle Suma teologická. Ve své práci budu používat historicko-kritickou metodu.

Ve své práci se pokusím podat výklad nauky sv. Tomáše Akvinského v jeho nejznámějším díle Suma teologická. Cílem práce je zmapovat, jaké je místo a role přirozeného zákona v Sumě teologické. Budu čerpat hlavně z děl *O zákonech v Teologické sum*ě (Tomáš Akvinský, přel. K. Šprunk), *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského* (L. Elders) *a Svoboda a lidská práva* (S. Sousedík). Tomáš dále pojednává o přirozeném zákoně v *Komentáři ke knihám Sentencí Petra Lombardského (1254–1256).*

Tomáš Sumu rozděluje na tři části. Tomáš Sumu nedokončil celou. Třetí část Sumy: *Suplementum tertiae partis Summae theologicae* dokončil jeho žák a sekretář Reginald z Piperna.

Zabývat se naukou o přirozeném zákoně z teologického a etického hlediska není celkem to samé. V této práci se nebudu zabývat jednotlivými důkazy, které by potvrdily existenci přirozeného zákona. Mým záměrem je představit v několika krocích základní rysy nauky o přirozeném zákoně tak, jak ji formuloval sv. Tomáš Akvinský v Sumě teologické.

Tato práce by měla představovat filozoficko-etický přístup k dané problematice. Výraz filozofický přístup neznamená eliminovat „teologicko-metafyzický kontext“, jak říká Arno Anzenbacher. Jde spíše o to, vyloučit možnost odvolávat se na církevní dokumenty, které mluví o této nauce, a prozkoumat tuto problematiku v Sumě teologické. Tato cesta si vyžaduje poctivý analytický přístup k pramenům. Tato nauka o přirozeném zákoně je

[1] Fuchs, J.: Iluze etických relativistů, Academica Bohemica, Praha, 2020.
[2] Elders, L.: Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského, Oikoymenh, Praha, 2003.
[3] Böckle, F.: Fundamentalmoral., 2. vyd. München: Kosel, 1978.

zahrnuta v Tomášově filozofické etice. Pouze filozofickou etiku Tomáš sám nikdy podle tomistických principů nevypracoval. Toto pojednání O zákonech patří k prvkům etickým, celkem jednoznačně.

S uvedeným tématem jsem se obeznámila hlavně z částí Sumy teologické, které jsem získala z internetu, a ze sekundární literatury, kterou uvádím v seznamu použité literatury.

V druhé kapitole po úvodu načrtávám tzv. soustavný výklad přirozenoprávní teorie, kde se jedná o výklad v podání díla Johna Finnise.

V třetí kapitole načrtávám historický kontext a poukazuji na to, že fenomén přirozeného zákona je mnohem starší, než jsou středověké texty k tomuto tématu. Představuji zde východiska, ze kterých Tomáš Akvinský vycházel, když sestavoval svoji nauku. Ve čtvrté kapitole se zaměřím na otázky, které stručně charakterizují zákon v nauce sv. Tomáše Akvinského.

Nesoustřeďuji se pouze na kontext Sumy teologické, ale především se snažím podat důležité črty a charakteristiky přirozeného zákona. Navazuji na vztah přirozeného zákona a přirozeného práva, a lidského práva.

V páté kapitole uvádím vlastnosti přirozeného zákona.

Ve šesté kapitole uvádím místo a roli přirozeného zákona v Sumě teologické a podávám základní charakteristiky přirozeného zákona tak, jak je představen v Sumě teologické. Soustřeďuji se na otázky Sumy, které se úzce dotýkají Věčného, Lidského, Starého a Nového zákona, abych mohla čtenáři předložit to, jaké místo a roli tady sehrává přirozený zákon, a tak dosáhnout toho, co je záměrem této práce. Obsahem sedmé kapitoly je náboženské zdůvodnění práv. V osmé kapitole taky zmiňuji současný diskurz o přirozeném zákoně.

V deváté kapitole uvádím závěr.

Pokud se týče překladů do češtiny, překládala jsem z latinských textů a z dalších textů, které jsou uvedeny v seznamu literatury.

Děkuji doc. Mgr. Bc. Davidovi Svobodovi, Ph.D., že se ujal vedení mé diplomové práce a vytvořil k tomu příjemné prostředí pro vzájemnou spolupráci.

2. Soustavný výklad přirozenoprávní teorie.

V této kapitole se pokusím vyložit nauku sv. Tomáše Akvinského, tak aby její zrekonstruovaná podoba odpovídala dnešnímu způsobu kladení otázek a aby z ní bylo patrné, jak lze její pomocí rozumově zdůvodnit lidská práva. Podobně se takto zaměřil i

australský právní filozof John Finis ve své úspěšné práci.[4]

2.1. Základní dobra.

Nejdříve začnu zdůvodněním lidských práv, a to úvahou o tom, které věci považujeme všichni za dobré. Inspirovala jsem se knihou od pana prof. S. Sousedíka. Slovem „všichni“ zde míním sama sebe a čtenáře této práce. Pokud jde o slovo „dobrý“, je možné ho vykládat v různých významech. Toto slovo při běžném dorozumívání většinou nevyvolává zvláštní obtíže. Zmíním se tedy, že někdy ze stylistických důvodů místo „dobrá věc“ budu říkat ve stejném smyslu „dobro“.

Začnu otázkou, stejně jako pan S. Sousedík ve své eseji Svoboda a lidská práva, které věci pokládáme všichni za dobré? Pan prof. S. Sousedík v této knize rozlišuje čtyři druhy dober. Předně, že všichni považujeme za určité dobro svůj vlastní život a jeho zachování. Za druhé považujeme všichni za dobro přátelství a vůbec na přátelských vztazích založené lidské společenství. Za pomoci jiných lidí, a tedy nějaké formy lidského společenství, které je nám nutně k uchování vlastního života potřeba. Zdá se tedy, že toto dobro není na stejné úrovni s prvním dobrem, nýbrž že je pouhým prostředkem k dosažení dobra prvního. Po jisté stránce to je pravda. Pro přátelství je charakteristické, že přítel není příteli pouhým nástrojem k dosažení jeho vlastních cílů, nýbrž – a to především – předmětem nezištné lásky. Za třetí považují všichni za dobro uchování lidského rodu, tj. péči o jeho nové generace. Uchování lidského rodu lze po určité stránce právem považovat za pouhý nástroj k prodloužení vlastního života např. kvůli pomoci, kterou děti poskytují rodičům ve stáří, ale to není to, oč se mi zde jedná. Uchování lidského rodu, dále pak lásku mezi mužem a ženou považujeme všichni za dobrou věc. *„Jsou však jedinci, kteří zdánlivě uchování lidského rodu za dobro nepokládají, ale i oni podobně jak sebevrazi na základě nějakých zvláštních okolností, nikoli proto, že by uchování lidského rodu za dobré zásadně neuznávali“.*[5] Za čtvrté pokládám já a všichni lidé za dobré poznání samo o sobě. Slovu „poznání“ zde rozumím ve velice širokém smyslu slova. Všichni jistě považujeme za dobré např. praktický typ poznání, jímž disponuje uvážlivý člověk. Namístě je zde otázka, kdo z nás by připustil, že být uvážlivý člověk, tj. být s to rozeznat, jak se v které konkrétní situaci zachovat, je špatné? *„Za dobré pak považujeme i poznání teoretických skutečností o řadě věcí, od věcí běžného života, přes vědecké pravdy, jimiž se zabývají přírodní vědy, až po pravdy týkající se posledních otázek*

[4] Finnis, J.: Natural Law and Natural Law, Oxford, University Press, 1980.
[5] Sousedík, S.: Svoboda a lidská práva, Praha: Vyšehrad, 2010. s. 49.

lidského života, tedy pravdy náležející do oblasti filosofie a náboženství.[6]*“* Uvedla jsem zde čtyři typy věcí, jež všichni považujeme za dobré, a těmto věcem budu říkat „základní dobra“, protože u nich je nám to, že jsou dobré, bezprostředně evidentní. To, že jsem zde rozlišila stejně jako pan prof. S. Sousedík mezi základními dobry právě čtyři, neznamená, že počet čtyř tu má význam jakéhosi „posvátného čísla“. Otázka počtu těchto typů je otevřená. Tomáš Akvinský rozlišuje pouze tři typy, J. Finnis jich rozeznává víc. Osobně se domnívám, že existuje více dober, než jsou čtyři. K těmto bych tam přidala i jiná dobra, např. hru.

2.2. Námitka historického relativismu.

Budu vycházet i dále z knihy od pana S. Sousedíka, Svoboda a lidská práva. Některé věci poznáváme jako dobré tak, že je nám to bezprostředně zřejmé. A to tedy znamená, že zřejmé věci jsou snadno poznatelné a je-li něco snadno poznatelné, je znalost takové věci velmi rozšířená. A nyní to aplikuji na můj případ, a tedy, že velká většina lidí všechna základní dobra zná, a to nasvědčuje tomu, že v této otázce panuje konsenzus. *„Konsenzus lidstva ohledně základních dober je jedním z důležitých východisek přirozenoprávní teorie*.[7]“ Tato teorie má svůj původ ve starověku a rozvíjela se pak hlavně v obdobích, kdy historické a etnografické znalosti byly ještě omezené. To přirozeně vzbuzovalo iluzi o nadčasové platnosti etických „hodnot“. Historizující pohled na realitu a vědomosti o mimoevropských civilizacích se dostaly do povědomí lidí až v novověku. Ve světle těchto vědomostí se přirozenoprávní nauka se svým naivním objektivismem a kognitivismem ukazuje jako plod své doby, který za časovými hranicemi svého vzniku nemůže dlouho setrvat. „*Hodnocení věcí jako dobrých nebo zlých má povšechně vzato svůj proměnlivý základ nejspíše v dobově podmíněných emocionálních vztazích lidí k věcem. Nějaká rozumná forma etického relativismu je proto dnes jediným přijatelným a čestným východiskem morálního uvažování.*[8]*“*

2.3. Co to znamená slovo „dobrý“?

[6] Tamtéž s. 49.
[7] Tamtéž s. 50.
[8] Tamtéž s. 50.

Nyní dále budu navazovat na inspiraci z knihy od pana prof. S. Sousedíka s názvem Svoboda a lidská práva. *„Předně je třeba říct, že ‚dobrý' je sice gramaticky přídavné jméno, ale že se od mnoha jiných těchto jmen, jimiž věci pouze popisujeme, liší tím, že se jím (mimo jiné) dává nějaký pokyn.*[9]" Čili přídavné jméno „dobrý" má imperativní nebo *preskriptivní* význam. I když věty, kde se toto adjektivum používá, bývají většinou oznamovací. Uvedu to na příkladu. Představme si, že s cizincem hovořícím jazykem, který já anebo my ovládáme částečně, navštívíme restauraci s úmyslem poobědvat. Cizinec nerozumí českému jídelnímu lístku a poprosí nás o radu. Naše znalost jeho jazyka je nedostačující na to, abychom byli s to mu názvy jídel překládat, a tak si pomůžeme tím, že mu jednoduše odpovíme: „Jídlo číslo šest je dobré." Pak si položíme dotaz: „Co znamená v této větě ‚dobré'?" A pak se zde objeví další dotaz: „Co to znamená v této větě slovo ‚dobré'?" „*Nemůže být řeči o tom, že bychom jídlo uvedené na jídelním lístku pod číslem šest slovem ‚dobré' nějak popsali či pojmenovali. To je totiž právě to, co podle předpokladu v cizím jazyku neumíme.*[10] Tím pádem vše, co v tomto případě tím slovem vyjádříme, je jenom doporučení čili preskripce, pokyn, totiž: *„Objednejte si číslo šest! nebo: Měl byste si objednat šestku! apod.*[11]"

Jestliže slovo „dobrý" znamená pokyn, pak to nasvědčuje tomu, že „uchovávat si život je dobré" atd. Znamená to, že uchovávání života, přátelství atd. jsou věci, o které máme usilovat. Závěr, který nám z toho plyne, je, že uvedené věty znamenají vlastně „uchovávej život", „usiluj o přátelství" atd.

Avšak tento výklad, který je inspirovaný knihou pana prof. S. Sousedíka Svoboda a lidská práva, ještě není u konce. Naskýtá se zde otázka: „Nemá ve větách označujících čtyři základní dobra slovo „dobrý" kromě zjištěného preskriptivního významu taky jiný význam, a to popisný, deskriptivní? Tomu by mohlo nasvědčovat to, kdybychom u základních čtyř dober nalezli nějakou společnou popisnou vlastnost, na jejím základě by bylo srozumitelné, proč o ně máme usilovat. A touto společnou popisnou vlastností je inklinace. Co to vlastně je? Jde o zachování dobra člověka např. o inklinaci k zachování života.

Základní dobra mají konkrétní společnou deskriptivní vlastnost, ale taky tato deskriptivní vlastnost je nadto zřejmě částí významu slova „dobrý". Čili podle tohoto ve větě „přátelství je dobré" znamená „je dobré" jednak „je předmětem náklonnosti", jednak

[9] Tamtéž. s. 52.
[10] Tamtéž. s. 52.
[11] Tamtéž. s. 52.

„snaž se jej dosáhnout“. Čili suma sumárum ve významu slova „dobrý“ je zahrnuto dvojí, nejdříve jím dáváme pokyny, aby ten, ke komu se obracíme, o tuto věc za určitých podmínek usiloval. Obvyklá přídavná jména, např. „červený“, mají-li význam pouze deskriptivní, slouží nám k tomu, abychom jimi předměty pouze popisovali. Např. přídavné jméno „dobrý“ má ale vždy význam dvojí, jednak deskriptivní a jednak preskriptivní. Výsledek je tedy takový, že dobrý nám tedy slouží jednak k tomu, abychom určitou věc popsali jako něco, co je předmětem naší náklonnosti, jednak abychom i vydali pokyn o tuto věc usilovat.

2.4. Pojem přirozenosti.

Dále zde budu pokračovat v návaznosti na pana prof. S. Sousedíka. Nyní se vrátím k tomu, co jsem řekla na začátku, tedy že se převážná část lidstva shoduje v tom, co považovat za základní dobra. V této souvislosti vznikají některá zjištění:

1. Jaký je původ toho, že se velká většina lidstva shoduje v tom, které věci můžeme pokládat za základní dobra?
2. Co je to vlastně přirozenost?
3. A jakým způsobem dojdeme k poznání přirozenosti?
4. Z jakého důvodu máme o základní dobra, tj. o předměty našich náklonností, usilovat?

Nejdříve začnu odpovědí na první otázku. Protože základní dobra jsou předmětem našich náklonností a my lidé je máme většinou stejné. *„Domluvíme se zde všichni na shodě, že o individuích, která se vyznačují tím, že mají stejné náklonnosti, budeme říkat, že mají stejnou přirozenost.*[12]*“*

„Shodují se však všichni lidé opravdu taky ve svých náklonnostech?[13]*“* To opravdu ne. Dejme tomu příklad s kuřáky. Kuřáci jsou lidé, kteří mají náklonnost si, když se k tomu naskytne příležitost, „zapálit“. Znamená to tedy, že mají kuřáci a nekuřáci rozdílnou taky přirozenost? Odpověď je, že nemají. Každý kuřák se tedy liší svými náklonnostmi od nekuřáka, a tedy je mezi nimi rozdíl. A taky je rozdíl mezi náklonnostmi, jimiž se liší člověk od ne-člověka, např. od kočky anebo andulky. Suma sumárum tedy mezi lidskými náklonnostmi budeme muset lépe rozlišovat a budeme muset rozlišovat mezi náklonnostmi přirozenými a ne-přirozenými, jelikož jejich předmětem jsou nějaká dobra, avšak nikoli základní, např. kuřácký požitek.

[12] Tamtéž.s. 54.
[13] Tamtéž.s.54.

Nyní se pokusím najít odpověď na druhou otázku: „Co je to přirozenost?“ Zdá se, že je to soubor přirozených náklonností. Je to sice správné, ale není to zcela výstižné. Náklonnosti musí být náklonnostmi něčeho. Přirozeností budu rozumět taky i individuum člověka jako takového, v jeho „nahotě“. Nyní mi zde jde především o přirozenost člověka jako takového, ale platí, že přirozenost mají i zvířata a rostliny. Jelikož i zvířata a rostliny jsou zřejmě bytosti vyznačující se jistými náklonnostmi, ba dokonce individua. Ba dokonce i v oblasti neživé přírody mají individua, zjevně, avšak nevědomé „náklonnosti“, např. voda má náklonnost narušovat povrch železných předmětů, síra má náklonnost hořet, za jistých podmínek. Avšak přírodní věci (minerály, rostliny, zvířata) se chovají v souladu se svojí přirozeností nutně. Jelikož člověk je tvor svobodný, pak je tomu radikálně jinak. I člověk má díky své přirozenosti určité náklonnosti, ale jednat v souladu s nimi může, ale nemusí.

K třetí otázce: „Jak vlastně docházíme k poznání přirozenosti?“

V první řadě přirozenost věcí spočívá v jejich charakteristických náklonnostech. Náklonnosti věcí jako takové však nelze vnímat. Na náklonnosti věci pouze usuzujeme, a to na základě toho, jak se věc při svém chování projevuje. Ku příkladu kámen, který leží na pevné podložce, má náklonnost padat, ale já to nevidím. Ale usuzuji to na základě toho, že jiné kameny zbavené podpěry vždy padají. Mě ale zde zajímají přirozené náklonnosti člověka. A ty usuzuji na základě faktického způsobu chování velkého počtu lidí. Pak ještě je velice zásadní, že musíme umět rozlišit náklonnosti přirozené od nepřirozených. Jelikož člověk má svobodu vůle a rozhoduje se i proti přirozeným náklonnostem. A proto je vlastně poznání lidské přirozenosti celkem obtížné. Dále, je známo, že dosažení předmětu přirozených náklonností je spojeno s příjemným pocitem, tak např. příjem potravy. *„Avšak může se stát, že si někdo zvolí za cíl příjemný pocit spojený s nasycováním, a ne cíl uchování života. Pak se tento jev nazývá „obžerstvím“*[14].“ Jedná se tedy o samoúčelný tělesný požitek, který ve skutečnosti není vůbec základním dobrem, spíše naopak dosažení základního dobra, tj. uchování života, opravdu ohrožuje. Častým opakováním vznikne návyk, a tedy neřest. Špatný návyk vede k oslabení přirozených náklonností. Lidské přirozené náklonnosti lze dokonce i likvidovat. Zde mohu uvést příklad toho, jaký zlý vliv může mít na lidské náklonnosti alkoholismus. O silně opilém člověku se říká, že je pod „obraz Boží“. Zde je „obraz Boží“ pojmenování lidské přirozenosti. Avšak již sám Aristoteles řekl a to platí, že

[14] Tamtéž. s. 56.

přirozené je posléze vždy silnější než proti-přirozené a že se v celkovém součtu proti nepřirozenému časem vždy prosadí. A toto vždy platí. Proti-přirozené totiž zaniká, protože není schopné dlouhodobé existence, tedy mravní úpadek, jenž je proti-přirozeným stavem nějakého lidského společenství nevytváří zcela trvalý a neměnný stav. Způsob, jakým člověk, všichni lidé projevují své náklonnosti, je jistý „morální darwinismus“.

Problém však nastane tehdy, když proti přirozeným náklonnostem člověka směřují společenské návyky, které bývají často i soustavně zdůvodňovány a ospravedlňovány. A to vede zcela jasně ke vzniku ideologií, tím myslím nesprávnou soustavu myšlenek cíleně určenou k ovlivnění lidí, třeba jisté skupiny anebo celých společenských skupin. Tyto ideologie mají značný vliv na deformaci poznání našich přirozených náklonností. Typickým rysem ideologie je, že je určena k tomu, aby ovlivňovala naše poznání přímo, nikoli za pomoci svobodné vůle.

Ke čtvrté otázce: „*Proč máme o základní dobra (tj. o předměty našich přirozených náklonností) za určitých podmínek usilovat?*[15]*“* Je to otázka, která se může chápat jako dílčí aspekt obecnějšího problému. Jde o to, jak lze odvodit ze skupiny tvrzení, kterými něco konstatujeme, nějakou větu vyjadřující pokyn či příkaz. Zabývá se tímto dílo Davida Huma Treatise of Human Nature (1740). Základní problém spočívá v tom, že jak lze z věty: „*1. „x je předmětem naší přirozené náklonnosti“, lze vyvodit větu 2. „x má být (=budiž) předmětem naší náklonnosti, či jasněji: máme usilovat o x´“*[16].“ Nyní se pokusím o jistou úvahu. V předchozím výkladu přirozené náklonnosti jsem se zmínila, že poznáme-li o něčem, že je to předmět naší přirozené náklonnosti, poznáváme tím zároveň, že je to dobré, avšak ve významu slova „dobrý“ je zde obsažena nejenom složka deskriptivní, ale i složka preskriptivní čili obsahující jistý pokyn. Tuto úvahu však ještě musím upřesnit, a to tak, že musí kromě uvedeného platit, že obě složky významu slova „dobrý“, totiž deskriptivní „je předmětem naší náklonnosti“ a „preskriptivní „je to, oč máme usilovat“, jsou spojeny nutně, takže je-li něco předmětem naší náklonnosti, je to také nutně něčím, oč máme (za jistých podmínek) usilovat. Pak tedy se zdá, že je zřejmé, že věta 2 z věty 1 skutečně plyne.

2.5. Teoretický a praktický rozum.

Podle Tomáše Akvinského je lidský rozum poznávací schopnost disponující dvojím

[15] Tamtéž s. 58.
[16] Tamtéž s. 59.

typem poznání, teoretickým a praktickým. Teoretické poznání se dovršuje zdůvodněným věděním, že je něco tak a tak. Praktické poznání vrcholí ve zdůvodněném poznání, že něco má být tak a tak. Lidský rozum poznává určité věci zároveň teoreticky i prakticky. To znamená, že pozná-li, že je něco předmětem naší přirozené náklonnosti (což je teoretické poznání), poznává to zároveň i jako to, čeho má být námi dosaženo čili oč máme usilovat (poznává to tedy i prakticky). Nyní to budu chtít upřesnit. Každá věc, jež má tu vlastnost, že je předmětem naší náklonnosti, má i vlastnost, že v našem praktickém rozumu vyvolává odpovídající preskripci. Čili obě vlastnosti, které jsem uvedla, jak vlastnost „být předmětem naší náklonnosti“, tak i „vyvolávat v našem rozumu odpovídající preskripci“, jsou vlastnosti deskriptivní. Že je náš rozum zařízen tak, abychom mohli poznávat první deskriptivní vlastnost („být předmětem naší náklonnosti“) zároveň s preskripcí, kterou v nás vyvolává druhá deskriptivní vlastnost, je jenom pouhou nutnou podmínkou, abychom je mohli poznávat jako nutně spojené. Že je takto poznáváme skutečně, toho příčinou je poznaná věc sama (tj. že věc sama, veskrze nezávisle na našem poznání, může být jednak předmětem naší náklonnosti, jednak je s to vyvolávat v našem rozumu odpovídající preskripci). Pokud se vrátím k východisku této úvahy nebo výkladu, kde otázka zněla: „Proč máme usilovat o základní dobra, za jistých podmínek? Odpověď tedy zní: „Protože nás k tomu nabádá čili dává nám pokyn náš praktický rozum.

2.6. Přirozený zákon.

Nyní se pokusím vymezit přirozený zákon. Přirozený zákon lze vymezit jako praktickým rozumem poznaný předmět nějaké naší přirozené náklonnosti. Praktické poznání určitého předmětu spočívá všeobecně vzato ve formulování pokynu, že o tento předmět máme usilovat, anebo se mu vyhnout. Poznáme-li tedy nějaký předmět přirozené náklonnosti praktickým rozumem, znamená to, že formulujeme pokyn, a právě tento naším rozumem formulovaný pokyn je přirozeným zákonem.

Víme, tedy, že naše náklonnosti nevycházejí vždy z přirozenosti, ale někdy i z něčeho, co se k přirozenosti nahodile pojí a co pak člověka „naklání“ k různým předmětům, z nichž některé mohou přirozeným náklonnostem odporovat. Tak např. opilci mnohdy pociťují náklonnost k agresi, ale tato náklonnost není zřejmě přirozená, ale je vyvolána alkoholem. Předmět přirozené náklonnosti dává podnět k formulaci přirozeného zákona teprve, je-li tato náklonnost poznána, např.: *„Novorozené dítě má samozřejmě určité*

přirozené náklonnosti, ale ty pro ně ještě nejsou zákonem. Nerozumné dítě se jimi řídí tak, jako se ve svých životních projevech řídí náklonnosti své přirozenosti zvířata, rostliny a minerály, tj. nevědomě a nutně.[17][18]" Až rozvojem rozumového poznání a na něm závislé svobody rozhodování dochází u člověka k pochopení jeho přirozených náklonností, a tudíž i k poznání přirozeného zákona. Čili suma sumárum, mravnost je pojem, kterému takhle předběžně můžeme rozumět a podle toho je vztah shody či neshody lidského skutku s přirozeným zákonem. Čili s ohledem na mravnost pokládáme některé skutky za mravně dobré a jiné za mravně špatné, či jiné zase jenom za špatné, či zlé. Nyní si položíme otázku, jaké typy poznání nám přirozené zákony udělují? A z čeho je vlastně poznáme? Čili suma sumárum, je nám tedy známo, že přirozený zákon je prakticky poznaným předmětem přirozené náklonnosti čili, že je pokynem k úsilí o dosažení jistého konkrétního předmětu. A tímto předmětem jsou vždy jenom základní dobra, o kterých jsem se již zmínila. Ale protože je těchto základních dober více, rozdělila jsem je zde do čtyř typů a inspirovala jsem se přitom panem prof. Sousedíkem a jeho knihou Svoboda a lidská práva. Pak tedy existuje pluralita přirozených zákonů, a to v závislosti na pluralitě základních dober.

Prvním základním přirozeným zákonem a dobrem je, že máme usilovat o zachování svého života a varovat se věcí, které vedou k jeho ztrátě. To je základní a sám sebou zřejmý zákon. Další z něho odvozené zákony jsou, že si máme obstarávat věci k uchování života potřebné, tj. potravu, oděv, příbytek, ale taky např. kvalitní životní prostředí. Sem také mohu zařadit i věci užitečné k rozvoji a obohacení života, třeba i duchovního.

Důležitá poznámka je, že přirozený zákon nám dává kromě povinnosti i jistá práva. Čili např. pokud má člověk povinnost uchovávat si svůj život, také má na to jisté právo. A jestli má člověk právo na život, pak mají ostatní lidé povinnost jeho život respektovat K tomu tedy mohu ještě zmínit, že má-li člověk čili všichni lidé právo obstarávat si věci, k životu potřebné nebo užitečné, pak mají druzí lidé povinnost mu v tom nebránit. Eventuálně mu k takovým věcem, pokud je to potřebné, pomáhat.

„Druhé základní přirozené právo a taky dobro ke kterému směřuje i naše přirozená náklonnost je přátelství v širokém slova smyslu[19]." Nikoli tedy pouze přátelství jednoho s

[17] Tamtéž s. 62.
[18] České slovo „náklonnost" užíváme v běžné řeči pouze, mluvíme-li o lidech. My zde dáváme tomuto slovu širší význam, který se používal v aristotelské tradici. V tomto významu je přirozenost každého jsoucna (živého a neživého) zdrojem určitých náklonností: např. Kámen zdvižený ze země má náklonnost padat, semeno má náklonnost klíčit, kočka má náklonnost lovit myši apod. Náklonnosti věcí se projevují jejich chováním. Přírodní vědy popisují pravidelnost v chování jsoucen a vyjadřují je v některých případech tzv. přírodními zákony.
[19] Tamtéž s. 63.

jedním, nýbrž veškerá na obecném principu přátelství (bratrství, solidarita) založená společenství (rodinná, kmenová, státní). Co tedy tím říkám, když se zde zmiňuji o společenství a o společenstvích (mn. č.) založených na přátelství? Není to v tom smyslu takové společenství, které je jenom pouhým prostředkem k dosahování individuálních dober, ale takové, které patří do kategorie dober základních, o jehož dosažení a uchování máme usilovat i tehdy, když to pro nás uvedeným způsobem bezprostředně užitečné není. A tohle je důvodem, proč zde mluvím o společenství založeném na přátelství, protože pro přátelství je charakteristická určitá nezištnost a tato věc je velice důležitá. Čili suma sumárum je přirozeným zákonem usilovat o takové společenství, které je založené na přátelství, resp. usilovat o jeho zachování a zdokonalování. A toho se dosahuje za pomoci spravedlnosti. Když tedy přirozený zákon přikazuje usilovat o vznik a trvání společenství založeného na přátelství, plyne z toho právo každého člověka na uznání jeho lidské důstojnosti a povinnost ostatních tuto důstojnost respektovat, a to právě proto, že se jedná o důstojnost spočívající v samotném lidství jako takovém (nikoli v něčem k ní přidaném, jako je třeba vzdělání, akademický titul, šlechtický titul či majetek apod.). Všichni lidé bez ohledu na rasu či společenské postavení jsou si tedy rovni. Je to tedy mimořádná důstojnost, která je odlišná od hodnoty, jakou má třeba zvíře anebo dřevo, a souvisí s odůvodněním lidských práv.

Třetím základním přirozeným právem a dobrem je uchování lidského rodu, které má své východisko v přirozené vzájemné náklonnosti muže a ženy, která umožňuje poznání přirozeného zákona shodujícího se obsahově s oním biblickým „ploďte se a množte se“ (Gn 1,28)[20]. Dále, co se týče tzv. trvalé pohlavní zdrženlivosti, pokud je ve službách vyššího cíle, přirozený zákon ji ovšem nevylučuje. Pak tedy, co se týče manželství, to nemusí být výhradně na úrovni přirozeného zákona výslovně monogamní, ale vyžaduje se jeho trvalost a věrnost manželů, která umožňuje následnou péči o potomstvo. Pak tedy, co se týče osobní důstojnosti člověka, ta si vyžaduje dobrovolnost manželského spojení, pouta. Kromě toho je zde jistý příkaz Boží k uchovávání prostředí přírody ve stavu, který by umožňoval zdravý život budoucích generací, který souvisí s péčí o potomstvo a současně právo budoucích generací vyžadovat od generace žijící tomu odpovídající způsob chování.

Čtvrtým základním dobrem a přirozeným zákonem je poznání. Tady je namístě otázka, jaký přirozený zákon z naší náklonnosti k poznání plyne a co vlastně tento zákon

[20] Tamtéž. s. 64. Jedná se o pozitvní příkaz Boží, který koinciduje s příkazem přirozeného zákona.

přikazuje? To, co by měl každý člověk bez výjimky znát. A tohle se patrně liší podle stupně kulturní vyspělosti společnosti, v níž žije. Např. třeba řidič kamionu musí mít taky určité znalosti, ale jsou to znalosti odlišné od těch, které má třeba lékař. Čili suma sumárum při zjišťování toho, co je obsahem přirozeného zákona týkajícího se poznání, musíme postupovat opatrně, protože obsahem tohoto zákona smí být pouze takový příkaz, který se týká člověka jako takového, bez ohledu na zvláštní okolnosti dané historicky, podmíněným rázem společnosti, ke které přináleží, a taky pochopitelně jistým postavením, které v ní zaujímá. Pokud to tedy vezmeme z tohoto hlediska, tak má člověk usilovat o takové poznatky, které mu umožňují dosahování předchozích typů základních příkazů přirozeného zákona. Nyní se mi naskýtá otázka, který je předmět, o jehož poznání má pak člověk usilovat jako základní dobro? Je to vlastně celek jsoucna a poslání, které v rámci tohoto celku člověk má. Přirozený zákon tedy stanovuje, že člověk má usilovat, jak se říká, o „smysl života“. Je to tedy jistá lidská náklonnost k tomuto typu poznání spolu s jeho existenciálním kontextem. Pokud však člověk chce plně dosáhnout cíle této náklonnosti, je to i pro jedince k tomuto účelu nejlépe vybavené od přírody obtížné. Avšak tedy za pomoci své přirozené vybavenosti jej dosahujeme vždy pouze v nějakém stupni. A je namístě se zmínit také o tom, že touto náklonností jsou vybaveni i ti, kteří v ni vůbec nevěří a pokládají ji za bezpředmětnou, a to jsou agnostikové a skeptici. Suma sumárum tedy náklonnost k pochopení smyslu je všelidská, ale je současně taky lidská. A to je právě důvodem toho, že se na ní zakládá důstojnost osoby člověka.

3. Dějiny přirozenoprávních teorií.

Vybrat nejdůležitější filozofické podněty k přirozenému zákonu není jednoduchá role. Kdybychom důkladně nahlédli do dějin antické filozofie, jistě bychom nebyli překvapeni zjištěním, že k přirozenému zákonu existuje neporovnatelně mnohem více příspěvků než je uvedených v této kapitole. Tomáš ve své nauce o zákonech rozlišuje tyto druhy zákonů: věčný, přirozený a Boží zákon. Z nich je podle hierarchie nejvyšší Boží zákon, který je plánem Božího rozumu a Boží moudrosti. Společně tvoří hierarchii. Pro člověka je nejběžnější zákon psaný, občanský, který řídí všechny činnosti tvorů. Ostatní zákony včetně lidských zákonů jsou odvozeny od Věčného zákona. Napříč tomu bylo nutné učinit jistou selekci a představit zde pouze ty příspěvky, které se zdají být s nahlédnutím k celkovému kontextu této práce ty nejdůležitější.

Sofisté mohou být chápáni jako ti, kteří připravují půdu systematické reflexi o zákonech

a svůj filozofický zájem obracejí na člověka. Stoikové představují ne jenom zakladatele nauky o přirozeném zákoně, ale taky snad nejdůležitější antický pramen pro Tomášovu koncepci přirozeného zákona.

„*Řekové se v tomto období nechávali svazovat pravidly anebo zvyky a upřednostňovali dát vlastní přirozenosti přístup*.“[21]

„*Platón kritizoval sofisty, kteří kladli do protikladu přirozenost a zákon, řec. nomos vomos. Taky odmítal názor, že by přirozenost měla být chápána pouze jako látka, která by mohla všechno určovat proto, že ve světe panuje vždy jistý záměr a umění a ty vyžadují intelekt. A kromě toho každá přirozenost odlišného druhu věci je závislá na nějaké „ideji*“

Podle Aristotela se přirozenost vztahuje k činnosti a pohybu. Aristoteles se vrátil k předsokratovské tradici. Hlavní části *Corpus Aristotelicum*, které pojednávají o přirozenosti, jsou první kapitola druhé knihy Fyziky a čtvrtá kapitola páté knihy Metafyziky. U předsokratiků převládala tendence redukovat přirozenost na látku, ale u Aristotela je to látka. Plótinos navrhl celkem nový pohled: přirozenost je řec. *hypostaze*, tj. zprostředkovaný projev Jednoho, který je odvozen od duše, tj. z duše nižšího stupně ležící mezi Světovou duší a hmotnými věcmi. Jejich funkcí je řídit kosmické dění. A pak sv. Augustin vymezil běžný význam slova přirozenost: *„Přirozenost není nic jiného než to, co se chápe jako něco jsoucího ve svém rodu*.“[22] Píše, že v tomto smyslu se i o Bohu vypovídá, že je přirozenost. Jeho hledisko je dějinné a teologické. Ve středověku byl výraz „kniha přírody“ velice hojně používaný. Tak např. pro Jana Scota Eriugenu je svět teofanií. *„Podle Huga od sv. Viktora je svět jako popsaná kniha psaná Bohem.“*[23]

Kromě jiných mistrů následoval Aristotela v této otázce zkoumání přírodních jevů sv. Albert Veliký. Pro mnohé středověké teology nebyla příroda pouze zrcadlem vyšší neviditelné skutečnosti, ale viděli v ní nástroj Boží starostlivosti o živé bytosti. Tak např. Alanus ab Insulis nazval přírodu *„Dítětem Božím a rodičkou věcí*“. Svět byl zobrazován jako nádherně uspořádaný. Všechna jsoucna jsou hierarchicky uspořádaná. Pak je zde Dionýsova myšlenka hierarchizace, která dosáhla v druhé polovině 12. století tak silného vlivu jako myšlenka evoluce v 19. století.[24]

V díle Sumě proti pohanům sv. Tomáš Akvinský píše: „*Dílo přírody předpokládá tvořící*

[21] Srov. Heinimann, F.: Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Anthithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts; M. Pohlenz, Nomos und Physis, s. 418–438.
[22] Augustin, De moribus eccl. 2,2 přirozenost není nic jiného než to, co se chápe jako něco jsoucího ve svém rodu.
[23] Hugo od sv. Victora, Didasc.VIII.: De tribus diebus (PL 176,814).
[24] Viz Chenu, M. D.: La théologie au douziéme siècle, s. 33.

dílo Boží.[25] "

Toto tvrzení se jasně zakládá na účelovosti, kterou přirozené věci projevují ve svých různorodých aktivitách. Tomáš v tomto smyslu zmiňuje, že věci v sobě obsahují princip pohybu, pokud jsou jím uvedené pohyby vlastní. Např. jedněm přírodním tělesům je vlastní, aby se pohybovala, a těm druhým, aby byla pohybována. Obojí však mají přirozenou potenci k jim vlastním formám a určitou přirozenou touhu jich nabývat, avšak dosahují toho příčinným působením zvenku. Na druhé straně věci, které jsou uměle zhotovené, nemají přirozenou potenci ke svým formám, které jsou jim přidělené člověkem.

Tohle Tomášovo rozdělení je celkem jednoznačné. V Sumě proti pohanům (III. c. 65.) Tomáš píše: „*Dílo přírody předpokládá tvořící dílo Boží.*[26]"

Tomáš podotýká, že přirozenost je subjektem pohybu, pokud je nazývána látkou. Kromě toho Tomáš odkazuje k přirozenosti jako k *principium passivum.*[27] Přirozenost podle něho nelze považovat za *principium motivum* (efficiens) anebo za *causa se movens.*[28]

3.1. Sofisté.

První zmínky o všeobecném mravním principu se objevují už v antické filozofii několik století před n. l. Polemika o přirozeném zákoně by mohla začínat myšlenkami Hérakleita z Efezu[29], který je pokládán za zakladatele nauky o logu. *Logos* představuje univerzální věčný řád, který zabezpečuje jednotu a neměnnost. Bez univerzálního principu by nebylo možné mluvit o něčem, jako je přirozený zákon. Hérakleitos nabádá k následování logu, které je základním požadavkem jeho etiky. Vzhledem k rozsahu a celkovému záměru této práce je zde Hérakleitos zmíněn pouze okrajově. Abychom pochopili etický univerzalismus stoiků, je zmínka o tom nepostradatelná.

V druhé polovině 5. stol. př. Kr. začal být pojem přirozenosti používán k označení lidské přirozenosti. Toto období bylo výrazným obdobím politických změn, kdy byla aristokracie nahrazena demokracií a kdy vznikají řecké městské státy. Demokraticky uspořádaný stát jako takový začal pociťovat taky potřebu vzdělání. V souvislosti s tím se

[25] Suma contra gentiles III., c. 65.
[26] Tamtéž. III. c. 65.
[27] Akvinský,T. : *In VIII. Phys.* Lec 8, n. 7; *In caelo,* lec. 3, n. 4; II., lec. 2, n. 6; lec. 3, n. 2; III. lect. 7, n. 8–9.
[28] Weisheipl, J. A.: Nature and Motion in the Midlle ages, s. 21.
[29] Do této kapitoly by mohl být zařazen nejenom Hérakleitos, ale samozřejmě mnoho dalších autorů, např. Platon, Aristoteles atd.

objevují tzv. sofisté – znalci, kteří putují od města k městu. Jsou zváni k různým veřejným přednáškám, organizují různé semináře a nabízejí své znalosti. Tito muži přicházejí s důležitými impulzy, které později povedou k tomu, že problematika týkající se lidské přirozenosti a taky povahy zákonů začne být systematicky reflektována.[30] Jejich náznaky se ještě zdaleka nedají považovat za ucelenou nauku.

Jedním ze základních témat sofistického myšlení vůbec byla sporná problematika mezi *fysis a nomos.*[31] Pojem *fysi*s bychom mohli v kontextu sofistického myšlení přeložit nejenom jako přirozenost, příroda, ale i jako podstata – pravá podstata věci. Pojem *nomos* oproti tomu znamenal nejenom zákon, ale taky konvenci – určitou dohodu stanovenou lidmi.[32] Sofističtí učenci byli na počátku svého působení jako všichni filozofové zaměření na hledání pravdy, proto kladli taky důraz na již zmíněnou *fysis* – pravou podstatu věci na rozdíl od toho, čemu lidi pouze věří a co by mohli nazvat pojmem *nomos.* V souvislosti s tím se snažili vytvořit nový jazyk, který by byl odlišný od jazyka mýtu. Ustálený archaický jazyk pro ně představoval systém nepřesných a zavádějících výrazů souvisejících s pojmem *nomos*, který byl už koncem roku r. 450 př. Kr. spojen se znehodnocující konotací. Znamenal totiž zlý zvyk dávat věcem nesprávné názvy, čímž je samozřejmě zabráněno poznání pravdy.

Sofisté začali na základě bohaté rozmanitosti zákonů v jednotlivých řeckých městských státech velice správně rozlišovat mezi zákony vytvořenými člověkem (*nomos) a* „zákonem“, který vychází z přirozenosti, přírody (*fysis*)[33]: „Spravedlnost je tedy nepřekračovat zákony obce, ve které je někdo občanem. Pro sebe nejprospěšněji by tedy užíval člověk spravedlnosti, pokud by si před svědky vážil zákonů, beze svědků však požadavků přírody. Protože nařízení zákonů jsou umělá, nařízení přírody však jsou nutná a nařízení zákonů jsou dohodnutá, ne přirozená, nařízení přírody jsou však přirozená, ne domluvená.“[34]

Někteří sofisté učili, že lidé jsou si svou přirozeností rovni, „umělý“ lidský zákon slouží

[30] Srov. Ricken, F: Antická filosofie, s. 39n.
[31] Tamtéž, s.39n.
[32] Srov. Voegelin, F: Ordo and History, s.310.
[33] Sofisté začali vnímat celkem zásadní rozdíly mezi tím, co vychází z lidského ustanovení, popřípadě z lidské přirozenosti. Do tohoto rozlišení patří instituce otroctví, proto byl sofista Antifon, který ji považoval za úplně nepřirozenou, několik století před Kr. hlasatelem všeobecné rovnosti mezi lidmi. Začínají se taky objevovat tendence, které jsou projevem nesouhlasu s rasovými rozdíly. Sofisté se taky tím, že zastávají naturalismus proti konvenční morálce, hlásí k hédonistickému utilitarismu. Hlásají taky, že člověk má usilovat o to, co je prospěšné, přičemž prospěšnost chápou právě v hédonistickém smyslu. Právní řád považují za prostředek, který neprospívá lidské přirozenosti (Srov. Graeser, Řecká filosofie, s.87-90; o zajímavé kritice různých zákonů a právních norem dle Antifona viz tamtéž, s.90-93)
[34] Antifon, Fr. B44/ZPM, s.169.

pak prý k potlačování slabých a omezení jejich svobody silnými. Zhruba takové názory vyznával Antifon (5. stol. př. Kr.). Zajímavým dokladem, že rozlišení mezi přirozeným a pozitivním zákonem přesáhlo odborně filosofickou diskusi a přešlo do povědomí řecké společnosti, je postava Antigony ze Sofoklovy tragédie. Sofoklés ve svém dramatu předvádí Antigonu, jež proti výslovnému zákazu vládce Théb Kreonta pohřbí mrtvolu svého bratra Polyneika padlého v boji proti tomuto městu.

3.2. Aristoteles.

Jeden z velkých řeckých myslitelů, který měl na rozvoj přirozenoprávní teorie vliv, byl Aristoteles (384–322). Aristoteles rozlišoval mezi přirozeným právem, jež nezávisí na lidském ustanovení a je všude stejné, a zákony stanovenými lidmi, které jsou výsledkem úvahy a případně hlasování.

Přirozené právo u něho úzce souvisí s pojmem přirozenosti. Pak se zde naskýtá otázka, co to vlastně je přirozená povaha věci čili „přirozenost“ nějaké věci. Podle Aristotela je přirozenost nějaké věci v ní samé přítomný zdroj jejích charakteristických vnějších projevů. Na přirozenost usuzujeme z jejích charakteristických vnějších projevů, jde o to, jak se věci chovají, pokud je neomezuje zvenku nějaký vnější vliv.

Pokud si vezmu nějaký příklad, tak jedinec nemá jistou obecně pojatou přirozenost sám, nýbrž sdílí ji s určitým počtem dalších lidí, kteří jsou mu blízcí čili jsou jedinci stejného druhu. Jaká je však přirozenost člověka? Člověk se řečí čili zvuky, které vydává, vyjadřuje hlavně kvůli tomu, aby se s ostatními dohodl na tom, co je užitečné, co je spravedlivé a vůbec, co je třeba dělat a čemu se je potřeba se vyhnout. Pokud řeč jakožto znak člověka slouží k dorozumění s jinými, je podle Aristotela člověk společenskou bytostí. Taky zvířata mají „společenskou“ přirozenost, třeba kočky, ale ta se uskutečňuje bez dorozumívání za pomoci řeči. Dále, co se týče člověka, jeho společenská povaha se projevuje tím, že vytváří komunitu, rodinu, která slouží k přetrvávání lidského rodu. Rodiny však nejsou soběstačné v obstarávání svých potřeb, a tak se sdružují ve státy, *polis*. Což jsou větší celky. Podle Aristotela *polis* nevytvářejí jednotlivci, ale rodiny, větší celky. Stát je v Aristotelově pojetí přirozeně vznikající společenská jednotka. Je to první společenská jednotka, která je zcela soběstačná. Mezi tím, co je pro člověka přirozené, a normou, která je pozitivní a lidmi stanovená, podle Aristotela není žádná propast, kterou by nebylo možné překonat. Pokud se má zajistit, aby ve státu panovala spravedlnost, musí pozitivní zákon vyjadřovat zákon přirozený. Aristoteles je velkým teoretikem

spravedlnosti. Třeba zásadní je jeho rozdělení spravedlnosti na komutativní a distributivní a vyjádření rozdílu mezi nimi pomocí matematických prostředků. Rovněž Aristotelovy příspěvky k tématu dobrovolnosti byly v rámci přirozenoprávní teorie rozvíjeny a mají dodnes zásadní význam např. při zjišťování odpovědnosti za způsobenou škodu.

Další věc, jíž je potřeba si všimnout, je, že Aristoteles nečiní přirozený zákon nějak závislý na bohu, jak ho on pojmenoval „nehybném hybateli". Aristotelův bůh není něčím transcendentním ani něčím mimosvětským. Bůh je podle pojetí Aristotela součástí světa. Aristoteles míní, že jeho bůh nemá nějaký vztah k přirozenému zákonu a nijak ho ani negarantuje. Přirozený zákon platí v rámci aristotelské teorie jaksi sám sebou, nezávisle. Čili suma sumárum jednají-li lidé proti přirozenosti, pak na to doplácí. Ale co se týče jedince, o tom se to samé říci nedá. Co se týče Boží existence, Aristoteles boha nazývá Prvním Hybatelem, který je neustále ponořený v blaženém seberozjímání, takže svět a to, co se v něm odehrává, ani nepoznává. Tohle pak celkem jednoznačně dobře vysvětluje to, co Aristoteles nikde nesděluje, tedy že by jeho bůh měl nějaký vztah k přirozenému zákonu čili ho tím pádem „garantoval".

3.3. Stoikové.

Za vlastní zakladatele nauky o přirozeném zákoně v antice jsou pokládáni stoikové[35], kteří byli zaměření především prakticky. V jejich filozofickém systému, který tvoří logika, fyzika a etika, stojí nejvýš etika.[36] K problematice přirozeného zákona stoikové přinesli fyziku a etiku, ale nejvýš stojí etika.[37] K problematice přirozeného zákona stoikové přinesli velmi důležité podněty. Jedním z nejdůležitějších příspěvků stoického myšlení k problematice přirozeného zákona je myšlenka univerzálního řádu. Na základě toho jsou stoikové přesvědčení, že existují etické hodnoty, které platí vždy a všude, ať už se jedná o kteroukoli část světa[38], čímž postavili etiku na pevný základ. Přicházejí taky několik století před Kristem s jistým kosmopolitismem a myšlenkou rovnosti všech lidí.[39]

Obraz světa, jak ho formulovala *stoa*, odpovídá panteismu. Bůh je považován za jakýsi

[35] Srov. Weber, H: Všeobecná morální teologie, s. 98.
[36] Srov. FS, heslo Stoicismus, s. 412.
[37] Tamtéž. s. 412.
[38] Srov. Simon, Y. R.: The traditional of Natural Law, s.30n.
[39] Zdůrazňování lidské přirozenosti a racionální stránky člověka spolu s faktem, že stoická filozofie je bytostně spojena s panteismem, vede k jakémusi kosmopolitnímu uspořádání světa, kde mají své místo bohové i lidé. Celé toto kosmopolitní uspořádání je podřízeno věčnému Božímu zákonu. (Konigtum) (Srov. HWP, heslo Stoa, s. 183.)

světový rozum, který přesahuje všechno stvořené, všechno organizuje a řídí. V takovém modelu mají všechny události i věci své místo a svůj význam. Všechny události a všechno dění jsou také z tohoto důvodu ospravedlnitelné a vysvětlitelné. *Stoa* byla vůbec první, kdo zformuloval a rozvinul úvahy o teleologickém uspořádání světa v duchu panteismu[40]. Základním pojmem stoické etiky je pojem přirozenost – příroda *(natura*), který bezpochyby vyžaduje vysvětlení. Původní význam tohoto slova je pravděpodobně mytologický. Jeho základem je představa *všeobsahujícího univerza* jako živého bytí (bytosti), které se stále rozvíjí. Toto prapůvodní bytí je totožné jak s jakousi prapůvodní nezformovanou látkou, tak také s tím, co teď aktuálně existuje jako výsledek onoho stálého a věčného vývoje.

Z ontologického hlediska se výraz přirozenost vztahuje na všechno jsoucí, které se uskutečňuje zároveň společně s Boží tvořící silou. Božství v tomto modelu neznamená, že by Bůh existoval někde mimo své stvoření, ale Bůh a svět tvoří jednotu. V této jednotě paradoxně spočívá božství Boha.[41] V kontextu přírodní filozofie pojem *fysis z*ahrnuje neživou přírodu, rostliny a zvířata. Je chápán jako princip, který živý organizmus utváří zevnitř podle určitého řádu. Mohli bychom říct, že představuje teleologický princip, který překračuje vesmír.

Fysis znamená organizovaný pohyb a taky počátek tohoto pohybu. *Stoa* chápe svět jako celek, který obsahuje vnitřní uspořádávající princip, podobně jako je tomu v jakémkoli jiném živém organizmu.[42] Z uvedených příkladů je zřejmé, že význam pojmu přirozenost zdaleka není jednoznačný. Význam tohoto pojmu je nejenom široký, ale také těžce vymezitelný. Snad by bylo možné říct, že právě šířkou svého obsahu a svojí mnohoznačností se stává dokonce nesrozumitelným.[43]

Pojem přirozenosti[44] má zásadní význam v etické nauce stoiků, protože správně jednat znamená jednat podle přirozenosti. Přirozenost (příroda) je nositelem jistého řádu, nepsaného, vrozeného zákona, kterému se člověk nemusí učit, protože se s ním narodil. Za hlavní představitele stoické školy se pokládají Zenón, Hérakleitos z Efezu, Kleantes a

---

[40] Srov. HWP, heslo Stoa, s.180n.

[41] Srov. Böckle, F.: Fundamentalmoral., 2.vyd. München: Kosel, 1978 s.236n.

[42] Srov. HWP, heslo Stoa, s.180n. Své místo zde má i nauka o logu, jehož účelem je všechno dění organizovat a řídit. Logos může být také chápán jako oheň anebo *pneuma,* které proniká celé univerzum, všechno spojuje a tvoří celek. Logos tak vlastně vytváří odstupňovanou říši jsoucna, protože všechno proniká v rozdílné intenzitě. Stoickou filozofií je postaven téměř na roveň Bohu (srov. tamtéž).

[43] V dějinách filozofie, zvláště pokud přihlédneme k přírodní filozofii, neexistuje pojem, který by byl více dvouznačný a současně také nesrozumitelnější než právě pojem *fysis*. Do latiny byl přeložen jako *natura.*

[44] V historii existovaly snahy právě z důvodu jeho nevymezenosti a nejasnosti se ho zcela vzdát. Novověká věda poté tento pojem opět objevuje. Představuje pro ni všechno, co se dá zkoumat, pozorovat (srov. HWP, heslo Natur, s.956n.).

o několik staletí později Cicero, který zároveň definuje základní pojem stoické etiky: *aestimabile*[45]*,* tedy to, co je hodnotné, co si zaslouží ocenění. V kontextu stoického myšlení je hodnotné to, co je ve shodě s přirozeností, resp. přírodou (*natura).* Pojem přirozenost se těší takové důležitosti, že se objevuje v definici první povinnosti (*officium*) pro člověka vůbec, kterou je možné považovat za první příkaz přirozeného zákona. Cicero nezůstává pouze u formulování prvního příkazu (*officium)*, ale formuluje ještě další příkazy, které se vztahují k přirozenému zákonu. První z těchto dalších příkazů se vztahuje podobně jako u sv. Tomáše Akvinského k zachování individua, tj. k zachování sebe samého. Druhá oblast formulovaná Cicerem se týká plození, zachování potomstva a rodinného života. Tuto rovinu bychom našli v Akvinského pojednání o přirozeném zákoně. Cicero vychází z porovnání lidského života a života zvířat, ale nezůstává pouze u toho, co mají zvířata a člověk společné. Poukazuje na racionální stránku lidské přirozenosti a na společný úděl všech živočichů, kterým je sexuální žádostivost, plození a výchova potomstva.

Stoická etika by mohla být nazvána *„etikou rozumu"*, a to právě z tohoto důvodu, že její základní premisy odkazují k životu, který je veden v souladu s rozumovou přirozeností[46] člověka. Stoikové mluví o rozumu, který je na jedné straně věčný a neměnný, na druhé straně je obsažen v lidské přirozenosti, a tedy vlastní všem lidem. Tento zákon (rozumu) nemůže být změněn ani zrušen. Je všude stejně závazný a vždy platný, nepotřebuje být nikým vyhlašován, jeho původcem je Bůh. Jeho přestoupení je vždy trestné, i kdyby přestupek nebyl potrestán zákonnou autoritou. Dále by mohla být ještě také nazvána *„teleologickou etikou"*, protože rozumová lidská přirozenost podle stoické nauky participuje na božím rozumu. Z tohoto důvodu se dá mluvit o životě, který je v souladu jako s lidskou, tak také s božskou přirozeností.

Hlavní myšlenkou stoické etiky je tedy myšlenka participace lidského rozumu na božím rozumu.[47] Lidský rozum je pak chápán jako *„potomek a část"* božího rozumu, který určuje všechno dění. Štěstí a cíl lidského života spočívají v tom, že člověk podle přirozenosti přizpůsobí, zaměří svůj život.

Stoický ideál moudrosti je nanejvýš praktický. Stoická moudrost měla být dosažitelná

[45] srov. Ricken, F.: Antická filosofie, s.111. (Tento pojem představuje stoickou nauku o hodnotě.)

[46] Pojem přirozenosti, tak jak ho vidíme u stoiků, se vyskytuje ve dvou rovinách. Na jedné straně je tímto pojmem míněna racionální přirozenost člověka, na druhé straně taky animální přirozenost zvířat. Lidská přirozenost je charakteristická právě svojí racionalitou, a proto štěstí člověka spočívá v životě podle rozumu. (Srov. Simon, Die alte Stoa, s.72n.)

[47] Srov. HWP, heslo Stoa, s. 181n.

v normálním občanském a rodinném životě, kdy se člověk stará o hmotné záležitosti[48] a vychovává své děti. Moudrý není takový člověk, který všechno ví, ale takový, který správně jedná.

Etický model stoiků je postaven na souladu člověka s přirozeností, umožňuje člověku rozumným způsobem realizovat jeho svobodu a být naplno sebou samým. Osvobozením člověka se stoikové snažili přispět k spravedlivějšímu a harmoničtějšímu uspořádání lidské společnosti.

Přirozený zákon jako takový samozřejmě není vynálezem stoiků. *Stoa* pouze pokračovala v určité tradici, převzala základní myšlenky, rozpracovala je a popularizovala. Jádrem stoické etiky se stala původní koncepce navržená Zenonem a rozpracovaná jeho následovníky. V starověku měla *stoa* veliký vliv na patristiku a křesťanskou teologii. Byla inspirující i pro celou západní kulturu a civilizaci jako takovou, kterou inspirovala svými myšlenkami o filozofii státu a filozofii práva a svůj vliv měla i na morální filozofii.[49]

3.4. Tomáš Akvinský

Nyní se podíváme na syntézu, kterou vytvořil na základě antické historie a křesťanských předchůdců sv. Tomáš Akvinský (1225–1274) o přirozenosti a přirozeném zákoně. Tomáš byl především teolog. Tomášovi žáci se pak pokusili dát jeho nauku dohromady, a až po čase tyto názory vznikly jako ucelená „aristotelsko-tomistická koncepce“. Avšak v současné době se tento název nepoužívá, protože konkrétnější historické výzkumy z 20. století dokázaly, že Tomášova nauka poukazuje nejenom na aristotelismus a je mnohem širší co do svého obsahu. Co se týče jeho etiky, je její celkový rámec ovlivněn stoickou koncepcí. Do takto vzniklého stoického rámce pak Tomáš vložil vše podstatné, co se dalo použít z etických příspěvků Aristotelových. Jako celek Tomášovy etiky je zabudován do celkových souvislostí novoplatónskou metafyzikou ovlivněné filosofické soustavy. Suma sumárum vznikl originální útvar, který byl nazván tomizmus. Co se týče postoje sv. Tomáše, uznává existenci přirozeného zákona, ale v souhlasu se stoiky sumarizuje, že přirozený zákon není „soběstačný“, ale že jeho platnost

[48] Stoikové měli vyvážený vztah k majetku, k hmotným věcem a také ke kulturním a intelektuálním statkům. V otázce vlastnictví a všeho indiferentního zastávali umírněné stanovisko. (Srov. HWP, heslo:Stoa, s. 182.)

[49] Srov. HWP, heslo Stoa, s. 183.

je založena na zákonu vyšším, kterému Tomáš říká „věčný zákon“, latinsky *lex aeterna. „Pokud jde o otázku zákona, tak všeobecně jím Tomáš rozumí příkazy praktického rozumu, formulované tím, kdo dočasně řídí společnost, a týkající se způsobu, jímž se členové této společnosti mají chovat*.“[50]

Tomáš však praktický rozum samozřejmě chápe jinak než Aristoteles. Jedná se o dva způsoby, jimiž se projevuje jedna jediná rozumová schopnost. Teoreticky se rozum projevuje tím, že o poznávané věci něco konstatuje. Prakticky pak tím, že stranám téže věci něco přikazuje. Suma sumárum v jazykovém projevu tedy činnost teoretického rozumu ústí ve výrok (deskripci), např.: *„Dveře jsou otevřené.“* Je to tedy činnost praktického rozumu v nějaký pokyn (preskripci), např.: *„Otevři okno!“* Tomáš Akvinský spolu s Aristotelem uznává, že první hybatel, Bůh, poznává jakožto bytost naprosto nezávislá jenom sám sebe. Ale k tomu se něco připojuje, co tomu dává úplně nový smysl. Bůh poznává podle Tomáše sám sebe nejdokonalejším myslitelným způsobem, tedy poznává, jak je jeho podstata nedokonale napodobitelná věcmi od Boha odlišnými, tj. možnými jsoucny. Pozná-li Bůh sám sebe tímto způsobem, poznává pak ovšem pouze v zrcadle své vlastní podstaty – přirozenosti (esence)[51] stvořitelných věcí. Pokud se Bůh rozhodne některé z těchto věcí stvořit, poznává je nejen jako možné, ale taky jako existující sám ze sebe. Čili jenom připomenu, že z výkladu Aristotela a taky vlastně i Tomáše je charakteristické, že přirozenost věcí je prvotním zdrojem charakteristického chování věcí, tak jako je třeba pro zlato přirozené, že vlivu vody odolává, pro ovci je přirozené, že se živí rostlinami. Čili Bůh tedy tím, že poznává čili koncipuje přirozenosti možných věcí, poznává i na této jejich přirozenosti založený způsob chování. Připojí-li k tomuto poznání i vůli, aby se možná jsoucna, budou-li stvořena, takto – tj. v souladu se svou přirozeností chovala i ve skutečnosti, je předmětem Božího poznání a s ním spojeného rozhodnutí Boží vůle to, co nazýváme věčným zákonem. Věčný zákon je věcně totožný s Bohem samotným. Je vůči světu transcendentní, ale u stoiků je světu imanentní. Věčný zákon Bůh nemůže formulovat libovolně, nýbrž v souladu se svojí podstatou. Je potřeba zde uvést, že Tomášova nauka se kromě zvířat, přírodnin, rostlin týká také i lidí. Také každý člověka má přirozenost a v ní zakotvený charakteristický způsob jednání. Ten je vymezen touto přirozeností. Je zde ale rozdíl, protože přírodní věci pod úrovní člověka se chovají v souladu se svou přirozeností nutně, člověk je však naprosto svobodná bytost,

[50] Sth. I, II, 91, 1 corp.

[51] Mezi termíny „esence“ a „přirozenost“ je sice podle nauky Tomáše Akvinského jistý významový rozdíl, ale je tak malý, že ho zde nebudu uvažovat.

a tedy suma sumárum chovat se způsobem vymezeným věčným zákonem tudíž může, ale nemusí, protože k tomu není přirozeností donucován. Avšak tato skutečnost nás přivádí již k jinému typu zákona a jím je přirozený zákon, kterým se zde v celé práci zabývám. Zde je namístě otázka, proč vlastně Tomáš přirozený zákon zavádí vedle věčného zákona? Důvodem je sám člověk. Aby člověk mohl věčný zákon zachovávat, musí jej na rozdíl od kamenů, rostlin a zvířat poznat čili mu musí být nějakým způsobem vyhlášen. Podle Tomáše Bůh může věčný zákon lidem vyhlásit přímo. Tak se stalo např. když Bůh předal desky Desatera Mojžíši na Hoře Sinaj. Avšak to bylo něco mimořádného. Obvykle Bůh zjevuje věčný zákon člověku prostřednictvím „náklonností" lidské přirozenosti. Tyto náklonnosti podle Tomáše doprovází lidskou přirozenost jednak, nakolik je substancí, a jednak, nakolik je přirozeností živočicha a taky přirozeností rozumového.[52] Přirozený zákon pak spočívá v poznání, hlavně v praktickém poznání té které jednotlivé náklonnosti. Uvedu zde pro objasnění příklad. Člověk, nakolik je podstatou, má přirozenou náklonnost uchovat si existenci. Teoretické poznání této skutečnosti právě spočívá v tomto zjištění, totiž, že „člověk má mezi jinými tuto přirozenou náklonnost". Praktické poznání z toho vyplývá „nesmíš spáchat sebevraždu", „musíš si obstarávat potravu", „nesmíš zbytečně poškozovat své zdraví" apod. Čili závěrem můžu říci, když už mám připraveny všechny pojmové nástroje, v čem přirozený zákon spočívá. Přirozený zákon spočívá co do podstaty v praktickém poznání přirozených náklonností k určitému předmětu. Řekla jsem, „co do svého podstaty", a to proto, že Tomáš k přirozenému zákonu připočítává také to, co z prakticky poznané přirozené náklonnosti vyplývá a lze z ní vyvodit. Namístě je zde otázka: Jaký je rozdíl mezi přirozeným zákonem a věčným zákonem a jaký je mezi nimi dvěma vztah? Nejdůležitější je, že Boží zákon je v Božím rozumu nazírajícím Boží podstatu, kdežto přirozený zákon je v lidském rozumu chápajícím přirozenost lidskou. Přirozený zákon je jakousi promulgací, vyhlášením vůle nejvyššího zákonodárce člověku. Oba zákony se liší i svým rozsahem. Věčný zákon se týká všech stvořených věcí, kdežto přirozený zákon platí pouze v lidské oblasti. Dále, na druhé straně Tomáš říká, že přirozený zákon je o tom, co má člověk dělat, totéž, co o tom říká zákon věčný.

Další podstatná věc je, že člověk je na základě jedné ze svých přirozených náklonností společenská bytost, proto jedním z předpisů přirozeného zákona je, aby člověk žil ve společnosti. Dále je člověk na základě přirozeného zákona podroben i zákonodárné moci, protože společnost, kterou je stát, není bez zákonodárné moci vůbec myslitelná. Proto

[52] Sth. I, II, 94, 2.

občanská společnost vyhlašuje zákony, jež Tomáš nazývá státní čili občanské, *leges civiles*. Faktem je, že některé občanské zákony víceméně jenom reprodukují přirozené zákony, ale takových zákonů je ve skutečnosti málo. Občanské zákony spíše vyjadřují „konkretizaci" přirozených zákonů, která směřuje k uspokojení potřeb společnosti, které jsou historicky proměnlivé. Tyto upřesňující věci neplynou formálně logicky z norem přirozeného práva jako z předpokladů (axiomů), platí totiž, že těmto normám nesmí odporovat. Platí totiž, že pozitivní právní norma, která odporuje přirozenému zákonu, je „právní" pouze podle jména. Suma sumárum přirozené zákony tvoří v Tomášově pojetí jakési „mantinely", v jejichž rámci se může na základě praktických úvah „svobodně" rozvíjet státní legislativa. Proto „svobodně", protože úvahy, jaká právní norma je v určité konkrétní situaci nejvhodnější, nemusí vždycky vést k jednoznačnému výsledku.

Motivem, abychom přirozený a na něm založený občanský zákon zachovávali, je především úcta a láska k Bohu, tedy k věčnému zákonu, který je s Bohem identický a na němž je založen přirozený zákon. A to, co mě a všechny k tomu zavazuje, jsou přirozené sankce (odměny, tresty), jež Bůh za zachování, resp. porušování zákona uděluje.

4. Vlastnosti přirozeného zákona.

4.1. Obsahová všeobecnost.

I v této části se budu inspirovat knihou od prof. Sousedíka Svoboda a lidská práva. *„Přirozené zákony jsou obsahově všeobecné ze své povahy.*[53]*"* To tedy znamená, že nedávají konkrétní návod, jak se má člověk chovat v jednotlivých situacích.

Jsou to prostě jakési meze, ve kterých musíme my sami uváženě rozhodnout, jaký způsob jednání je v dané situaci nejvhodnější. Pokud to vezmu z obecné roviny, je tedy jasné, co nám přirozený zákon velí, že si máme uchovávat život, a jasné je i to, že z toho lze odvodit, že si máme obstarávat obživu. Všechno dokonale ilustruje v konkrétním příkladu sv. Tomáš Akvinský. Píše: „*Přirozený zákon může být v některých případech i vadný: jak co do správnosti... tak co do známosti. Příčinou toho je, že někteří lidé mají rozum zkažený vášněmi nebo špatným návykem nebo špatným stavem přirozenosti.*[54]" Zde se mohu zmínit o jednom příkladu s Germány, kteří nepovažovali loupež za nepravost. Sv. Tomáš Akvinský chce zde výrazem „přirozený zákon" zřejmě říct „to, co se někdy považuje za

[53] Sousedík, S.: Svoboda a lidská práva, Vyšehrad, 2010, s. 66.
[54] Citát sv. Tomáše Akvinského přebírám z knihy Svoboda lidská práva, s. 66, kde jsou uvedeny citační údaje.

přirozený zákon“. Z toho nám vyplývá, že sv. Tomáš Akvinský rozumí přirozeným zákonem kromě jistých zásad pro život i jeho všeobecné závěry, které je z něho možné přirozenou cestou odvodit. A kromě toho i praktické věty, které lze z přirozeného zákona odvodit, zde pojmenujeme „normy“.

4.2. Všeobecnost platnosti – neměnnost.

„*Etické zásady, které jsou uznávány v různých dobách a v různých civilizacích či kulturách, se tedy vzájemně odlišují.*[55] “ Z toho tedy vyplývá, jak jsem uvedla již předtím, že to vede k neodůvodněné relativizaci platnosti mravních norem. Avšak realita je taková, že za vnější pestrostí těchto norem stojí podstatná jednota přirozeného zákona, která je vnitřní a je podmíněna jeho přirozeností. Čili suma sumárum, z přirozeného zákona se získávají konkrétní normy procesem rozumového usuzování, přičemž jejich platnost je intersubjektivně dostupná, a to je důvodem toho, že tyto normy mohou být i námětem k racionálnímu, eventuálně interkulturnímu dialogu. Z hlediska historického je přirozený zákon v jistých lidských společnostech neměnný.

Víme, že jeho zdrojem je přirozenost člověka se jeho náklonnostmi. Suma sumárum se lidská přirozenost co do svých náklonností nemůže měnit, protože kdyby se změnila, přestala by být tím, čemu říkáme přirozenost člověka. Ale je úplně jiná věc říci, že přirozenost, ať je co do své podstaty neměnná, se může konkrétním způsobem měnit vlivem něčeho vnějšího, co k ní přistoupí a nepodstatně ji modifikuje. Např. člověk se svou přirozeností může proměnit ze zdravého v nemocného, z nevzdělaného na vzdělaného atd. Lidská přirozenost jako taková je tedy neměnná, ale i proměnlivá „akcidentálně“ např. vlivem historicky měnících se potřeb.

Důležité je zde rozlišení mezi tím, co je přirozený zákon (a na něm se zakládající přirozené čili lidské právo) a co je normou, která přirozený zákon rozvíjí. Je důležité rozlišit mezi partikulárními např. pouze v naší civilizaci uznávanými „lidskými právy“ a mezi skutečnými právy člověka platnými univerzálně. Těchto druhých, realistických je podstatně jméně.

Nyní si položíme otázku, jaký je vztah mezi přirozeným zákonem a pozitivním zákonem. Pozitivní zákon tak, jako ho zde budeme chápat, je zákon, který je vyhlášený nějakou lidskou zákonodární mocí a jí na obvykle veřejně dostupném místě zveřejněný.

[55] Tamtéž, s. 67.

Pozitivní zákon může předně přirozený zákon či nějakou z něj přímo plynoucí normu „kopírovat“ tj. vyjadřovat totéž, co vyjadřuje přirozený zákon. Čili suma sumárum v tom případě se jedná v podstatě o zákon přirozený, ke kterému je zvenku doplněno jenom formální vyhlášení jistým zákonodárcem čili člověkem. Další případ je, pokud pozitivní zákon jistým způsobem vymezuje to, co říká přirozený zákon, ale tak, že to, co je takto pozitivním zákonem vymezeno, nelze z přirozeného zákona logickými prostředky jednoznačně vyvodit. Přirozený zákon ponechává větší počet vymezení, ale žádné z těchto vymezení nesmí přirozenému zákonu odporovat, ale tato jednotlivá vymezení mohou odporovat jenom sobě navzájem. Pak tedy zákonodárná moc vybírá některá z těchto vymezení a vyhlašuje je pak za zákony. A takto vzniklé zákony nazýváme pozitivní. Příkaz přirozeného zákona je pro ty, kteří podléhají pozitivnímu zákonu, aby jej respektovali, a to i tehdy, když osobně nepokládají jistý pozitivní zákon za nejvhodnější způsob, jak konkretizovat požadavky přirozeného zákona. Teď však zmíním jiný případ. Může se stát, že ve státě zákonodárná moc vyhlásí takový zákon, který přirozenému zákonu odporuje. Čili takový zákon není v pravém smyslu zákonem a podobá se matematické „rovnici“, jejíž pravá strana není rovna levé. Občané daného státu, na které se takovýto „zákon“ vztahuje, jej nemusí, ba dokonce v některých případech ani nesmí respektovat, přičemž za výjimečných okolností je možno proti
takovéto moci povstat a snažit se ji svrhnout. Ale pokud jde o použití násilí, je to omezeno cílem, kterého se chce tímto dosáhnout, čili je v tom i jistý stupeň mravně dovoleného násilí.

Další důležitá věc je, že pozitivní zákony musí být respektovány občany v daném státě a k tomuto musí být nejdříve zákonodárnou mocí vyhlášeny. Dále, co se týče jejich zachovávání, zavazuje státní moc občany pomocí stanovených sankcí a jsou jimi tresty a odměny, které státní moc uděluje za porušování, resp. zachovávání zákonů. Dále, každý takovýto zákon má svou závaznost čili obligaci, kterou rozumíme typický způsob „nucení“ pomocí sankcí (čili tresty a odměny), jimiž se stát snaží docílit, aby byly respektovány. Suma sumárum pozitivní zákon, který by nebyl provázen sankcí, by ty občany, kterým je určen, nezavazoval, a proto musí být vždy provázen sankcí, aby nebyl chápán jako rada anebo doporučení apod.

4.3. Závaznost přirozeného zákona.

Na úvod chci zdůraznit, že pozitivní zákon je závazný a jeho závaznost pochází ze

sankcí, které jsou k němu zákonodárnou mocí přidány. Jak je to však s přirozeným zákonem? Je namístě si položit i tuto otázku. Navážeme na to, co jsem již uvedla v předchozím úseku. Že tedy některé přirozenoprávní teorie se na to, co jsem řekla o přirozeném zákonu či pozitivním zákonu, omezují. To znamená, že stojí na nestabilních základech a jsou suma sumárum nedostatečné. Čili tedy pozitivní zákony jsou pro občany závazné jenom tehdy, pokud jejich závaznost pochází ze sankcí, které jsou k nim zákonodárnou mocí připojeny. Kromě toho každý pozitivní zákon musí být vyhlášen zákonodárnou mocí nějakého státu. Dále pak jak je to s přirozeným zákonem? Pak je zde namístě otázka, z čeho by měla jeho závaznost pocházet? Důležité je zmínit zde, že přirozený zákon má preskriptivní povahu a je nám jím dán jistý pokyn. Ale proč bychom měli tento pokyn akceptovat či respektovat? Jsou zde nějaké sankce, které pro nás z něho plynou? Pokud ano, tak jaké? Měl by nás možná zavazovat posvátnou úctou, kterou v nás vzbuzuje? Zavazuje nás vůbec? Pokud ano, tak čím? Je zde několik řešení.

První řešení má svůj původ ve srovnání přirozeného zákona s pozitivním zákonem. Čili jak jsem se již zmínila dříve, že pozitivní zákon je pro nás jasně závazný, daný státem, zákonodárcem „umělou“ stanovenou sankcí. Pak analogicky, podobně přirozený zákon taky snad bude mít v sobě jistou sankci? Avšak místo sankce „umělé“ je to sankce „přírodní“, tj. od samé přírody pocházející. Je zde naše přirozená náklonnost k vlastnictví určitého předmětu, pak tedy se snažíme dosáhnout vlastnictví tohoto předmětu dosáhnout. Čili naše přirozená náklonnost nám velí jistou přirozenou potřebou dosáhnout vlastnictví tohoto předmětu, takže jednáme-li v rozporu se zákonem, který nám velí, abychom usilovali o předmět své náklonnosti, protože pokud ho nedosáhneme, tak trpíme tím, že naše přirozená potřeba není uspokojena. A takhle vzniká vlastně „přirozená“ sankce z této neuspokojené potřeby za porušení přirozeného zákona. Tato úvaha nám však zjednoduší skutečnost, protože v životě se často ocitáme v situacích, kdy se jednoho předmětu naší přirozené náklonnosti musíme zříct ve prospěch jiného předmětu, např. matka se vzdává potravy ve prospěch svého dítěte. Suma sumárum však je člověk k takovému jednání zavázán jenom díky jistému silnějšímu poutu za jistých podmínek a jím je třeba vztah matky a dítěte. Pak tedy zde nejde jenom o uspokojení či neuspokojení potřeb.

Pak je tady druhé řešení, které nám nabízí samo otázku, jestli by nás přirozený zákon nemohl zavazovat nějakými „ušlechtilejšími“ pohnutkami, než je zákon pozitivní. Pokud jde o přirozený zákon, je sám sebou tak vznešený, že nás zdá se zavazuje vlivem úcty k němu, kterou v nás přirozeně vyvolává. Takové řešení můžeme eventuálně přijmout, ale je pak potřeba zde vysvětlit pár věcí. Nejdříve otázka, proč by v nás měl mravní zákon

minimálně na základě toho, co v něm je, vyvolávat nějakou mimořádnou úctu? Třeba ke gravitačnímu zákonu žádnou úctu nepociťujeme, proč tedy k přirozenému zákonu? Pochopitelně, že ne. Ale podle mravního zákona jednáme jinak než podle gravitačního zákona. Podle mravního zákona jednáme svobodně, dobrovolně, a ne z donucení, jak je tomu podle zákona gravitačního. Suma sumárum, i v případě, že by došlo k tomu, že by v nás nějakým způsobem přirozený zákon úctu vzbuzoval, ani zdaleka by nás tím ještě k ničemu nezavazoval, protože úcta k něčemu či někomu nás může jenom motivovat, a to je vše. Motivováni jsme něčím, jestliže nás to přitahuje k nějakému jednání, abychom tento předmět dosáhli. Taková např. bytost je „atraktivní“. Naproti tomu jsme zavázáni k jistému jednání, jehož předmět nemusí být nutně atraktivní. Například když mladý, zamilovaný muž má motiv, aby miloval svou dívku, protože je krásná, atraktivní mladá žena, ale problém může pro něho nastat v momentu, pokud se jeho motiv stane závazným, a to je v momentu, když s ní uzavře manželství. Zavázán již pak zůstává i po několika letech manželství, když už jeho žena nebude „atraktivní“ (v předchozím smyslu).

Ještě se nám zde naskýtá jiné řešení. Mohu si dát závazek sám sobě k zachovávání přirozeného zákona. Dejme tomu, že jsou mi přirozené mravní zákony z nějakého důvodu blízké, např. tím, že jsem dostala dobrou mravní výchovu v dětství, a tak si proto umíním, že se jimi budu natrvalo ve svém životě řídit. Konec konců, proč ne?
Čili závaznost přirozeného mravního zákona by měla zdroj v mém vlastním rozhodnutí, a zavazoval by tedy k respektování zákona sám sebe. Pak tedy si mohu sám sobě dát nějakou konkrétní sankci za každé porušení přirozeného zákona, a tak jsem sám sebe jednoznačně ale nezavázal. Proč? Protože závaznost zákona je založena na mém vlastním svobodném rozhodnutí a není zde důvodu, proč bych jej mohl svým vlastním svobodným rozhodnutím znovu odvolat. Ale zde se nabízí otázka, proč bych to dělal? Znamenalo by to zpronevěru sobě samému.

Čili můžeme zde sumarizovat, že přirozený zákon nás k ničemu nezavazuje, i když nám něco přikazuje. Mou tezí a tezí nás všech (myšleno čtenářů) je, že lidská práva plynou z přirozeného zákona. Ale pokud by opravdu tomu bylo tak, že přirozený zákon nás k ničemu nezavazuje, pak by nás taky nezavazoval ani k respektování lidských práv.
To ale znamená špatnou zprávu pro lidská práva.

4.4. Metafyzika přirozeného zákona.

Podle mého subjektivního názoru je přirozený zákon závazný. Ale k tomuto tvrzení je potřebné, abych dokázala argumenty existenci Boží, která se v tomto argumentu

implicitně předpokládá. V tomto momentě musím opustit prostor filosofické etiky a dostávám se do prostoru oblasti metafyziky, tzn. vycházím z tvrzení, jimž se dá maximálně pouze věřit. Jelikož já sama jsem křesťanka, a tedy připisuji své víře vysokou hodnotu. Avšak dovolávat se tu víry nechci a ani to nebudu realizovat. Avšak o Bohu má co vypovídat filozofie a její disciplína metafyzika. Pokud se jedná o Boží existenci, rozlišují se obvykle důkazy *a priori* (ontologické) *a aposteriori* (kosmologické). Apriorní důkaz je spojován se sv. Anselmem z Canterburry (+1109). Důkaz filosofické tradice např. sv. Tomáše Akvinského byl zamítnut. Pokud jde o kosmologické důkazy, tyto byly v prvních dvou třetinách 20. století přehlíženy. Ale v poslední třetině 20. století došlo k vzniku analytické metafyziky a probudil se o ně znovu zájem. Průkopnickou práci v této oblasti vykonal současný anglický filosof Swinburn, který analyzoval kosmologické důkazy existence Boha současnými metodami a na základě toho některé z nich přesvědčivě reformuloval. Jeho impuls měl značný ohlas a problematika jím uvedená je dnes předmětem živých diskusí. Jeho důvody jsou reduktivní, a to odpovídá Aristotelem zavedenému rozlišení mezi postupem *dioti* a *hoti*. Tento filosof se těmito otázkami zabýval v knize The Existence of God. Kromě toho je potřeba zde zmínit důkaz Boží existence podle Kurta Gödela (+1978), který je formulován jako apriorní důkaz. Důkaz má deduktivní povahu a je platný. Ale je potřeba brát v úvahu otázku axiomů, ze kterých tento důkaz vychází. Tyto důkazy se zdají přijatelné. Zdá se, že je jasné, že Bůh je bytostí na každé jiné bytosti nezávislou a poznávající. Kromě toho Bůh poznává i něco od sebe odlišného a zde nastane problém.

Problém nastane proto, protože poznávat něco od sebe odlišného znamená své poznání vždy tomuto odlišnému přizpůsobit, a tedy se ocitnout na něm v jakési subtilní závislosti. Nyní se budu zabývat pohledem Aristotela na Boží existenci. Bůh je pro něho první nehybný Hybatel, jak o něm píše ve své 12. knize Metafyziky a jemu poznání věcí od sebe odlišných nepřipisuje, ale ani neodpírá.

Ale sv. Tomáš Akvinský má zde následující řešení. Pokud poznává Bůh sám sebe, poznává se tím nejdokonalejším možným způsobem, a tedy i bytost nedokonale napodobitelnou věcmi od sebe odlišnými. Je-li tomu tak, pak Bůh sám, jeho vlastní „podstata“, je tím, čím Bůh poznává všechny možné od sebe odlišné věci. Ale v tom případě Bůh není na těchto věcech závislý, nýbrž je tomu spíše naopak: věci jsou závislé na něm. Poznává-li Bůh sám sebe jako nedokonale napodobitelný kámen, rostlinu či člověka, můžu říct, že Bůh má ideu kamene, rostliny či člověka. Ideje nejsou tedy od Boha odlišné entity, jak to říkal sám Platón, ale jsou s Bohem identické předměty jeho

poznání, podle kterých Bůh, pokud se rozhodne tak učinit, může věci od sebe odlišné i stvořit. Obsahem ideje např. člověka je tedy jeho přirozenost člověka, obsahem ideje rostliny je tedy přirozenost rostliny a obě tyto ideje spolu se svými přirozenými náklonnostmi mají. Bůh tedy poznává přirozené náklonnosti, které člověk jako bytost má a chce, aby se jimi svobodně řídil. Patří sem i bytosti z infrahumánní oblasti, tj. rostliny, zvířata a minerály mají přirozenost a přirozené náklonnosti a také tato jsoucna se jimi řídí, ale nutně. Myslím zde tzv. nižší jsoucna.

5. Základní charakteristiky přirozeného zákona.

V této kapitole představím uvedení do problematiky, která vzniká při důkladnějším pohledu na nauku o přirozeném zákoně, tak jak ji formuloval sv. Tomáš Akvinský. Rozsah této kapitoly nám dovoluje pouze stručně nahlédnout na některé problémy související s Akvinského konceptem *lex naturalis*. V této kapitole se budu zabývat základními příkazy přirozeného zákona, dále se dotknu Q. 91 Sumy teologické, pak podílu *lex naturalis* na *lex aeterna*, původu přirozeného zákona, přirozeného zákona jako zákona rozumu, dále pak vztahu mezi přirozeným zákonem a přirozeným právem, přirozeného zákona a jeho vztahu k lidské přirozenosti, přirozeného zákona chápaného jako souboru tendencí a sklonů, onticko-morálního základu přirozeného zákona, a v poslední části shrnu to, co jsem chtěla představit a porozumět v nauce sv. Tomáše Akvinského o přirozeném zákoně a zahrnout to do kontextu Sumy teologické s důrazem na místo a roli, kterou v ní *lex naturalis* sehrává.

5.1. Příkazy přirozeného zákona.

Základní příkaz přirozeného zákona je sice pouze jeden, ale vztahují se k němu dále tři příkazy, které jsou rozumem vnímány jako lidská dobra. Dobrem podle sv. Tomáše Akvinského je všechno, k čemu má člověk přirozený sklon[56] a to je vnímatelné lidským rozumem[57]. O takovéto dobro by měl člověk usilovat. Rozumné hodnocení toho, k čemu má člověk sklony, a to je možné považovat za dobro, je základní charakteristikou

[56] Přirozené sklony samy o sobě nestačí k tomu, aby tvořily přirozený zákon. *„Tvoří část z něho, protože jsou řízeny rozumem.... "*K tomu srov. Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě, s.60.pozn. e.

[57] Dobro je tedy podle sv. Tomáše všechno, k čemu má člověk přirozený sklon. Tohle dobro je však uchopováno rozumem. Jakékoli lidské dobro v kontextu přirozených sklonů a nauky o přirozeném zákoně podle Akvinského je to, co člověk poznává svým rozumem. Přirozené sklony a rozum od sebe nelze oddělovat, jako kdyby se jednalo o dvě reálné od sebe oddělené skutečnosti. Pokud hovoříme o lidské přirozenosti, je potřeba vzít v úvahu, že lidská přirozenost sama o sobě je racionální, nelze tedy hovořit o lidské přirozenosti, která by nebyla racionální.

Tomášovy etiky.[58] Opakem dobrých skutků jsou skutky zlé a opovržení hodné. Tomáš dále říká, že příkazy přirozeného zákona se odvozují podle řádu přirozených sklonů.[59]

„... všechno to, k čemu má člověk přirozený sklon, rozum přirozeně vnímá jako dobro a v důsledku toho jako něco, co se má činit. Jeho opak vnímá jako zlo, kterému je potřeba se vyhnout. Podle řádu přirozených sklonů se tedy odvozuje řád příkazů přirozeného zákona.".[60]

Tomáš Akvinský říká, že k přirozenému zákonu patří všeobecné příkazy, které jsou známé všem lidem a taky méně všeobecné příkazy[61], které mohou být považovány za závěry všeobecných principů.[62] Z těchto míst lze tedy usuzovat, že příkazů přirozeného zákona je více, ne jenom jeden anebo několik dalších, které explicitně formuloval sv. Tomáš Akvinský. Tomáš nestanovil počet příkazů. V následující úvaze se krátce podívám na problematiku spojenou s dalšími všeobecnými příkazy přirozeného zákona.

Podle sv. Tomáše Akvinského k přirozenému zákonu patří lidská vlastnost jednat dle rozumu, protože k tomu má člověk přirozený sklon.[63] Tedy je to přirozený příkaz. Jednat podle rozumu tedy náleží k všeobecným principům přirozeného zákona.[64] Tomáš sám se v tomhle smyslu vyjadřuje na různých místech: *„V lidských úkonech se pak říká o dobru a zlu až poté, co se přirovnají k rozumu, protože jak říká Dionysius: ... dobro člověka je bytí podle rozumu, zlo je však to, co je proti rozumu. Dobro každé věci spočívá v tom, že se tato věc shoduje se svojí formou, a zlo, že se protiví řádu své formy. Je tedy zřejmé, že rozdíl mezi dobrem a zlem svazován se přirovnává ve své podstatě k rozumu, totiž že předmět je mu přiměřený anebo nepřiměřený. Některé skutky se pak nazývají lidskými anebo mravními podle toho, že se shodují s rozumem."* [65]

---

[58] Dobro, o které jde v Tomášově pojetí *lex naturalis*, je vždy spojeno s rozumem. Správné pojednání je v Tomášově etice vlastně synonymem rozumného jednání. (Srov. Štěpinová, Pojetí pravdy, s.73n.)

[59] Úsudky praktického rozumu, které jsou ve své vlastní podstatě přirozeným zákonem, vychází z toho, co rozumu předkládají přirozené sklony jako konkrétně lidská dobra. Z těchto formulací praktického rozumu poté vycházejí jednotlivé příkazy přirozeného zákona. (Srov. Rhonheimer, The Cognitive Structure, s.27.)

[60] Sth I.-II., Q. 94, a.2, c: *„... omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae."*

[61] K odvozeným, resp. méně všeobecným příkazům přirozeného zákona patří např. příkaz, že svěřené věci se mají vrátit (srov. Sth I.-II., Q.94, a. 4, c.), anebo že zločinec má být potrestán (srov. Tamtéž, Q. 95, a. 2, c.), atd.

[62] Srov. Sth I.-II., Q. 94, a.6, c.:*"... ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota; quedam autem secundaria praecepta magis propria, quae quasi conclusiones proprinquae principiis."*

[63] Srov. Sth I.-II., Q. 94, a. 4, c.: "*...ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem."*

[64] Srov. Sth I.-II., Q. 94, a. 4,c.:*"... Apud omnes enim hoc rectum est verum, ut secundum rationem agatur".*

[65] Sth I.-II., Q. 18, a. 5, c: *„In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem : quia, ut Dionysius dicit...., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est*

Skutky, které jsou ve shodě s rozumem, se podle sv. Tomáše Akvinského nazývají dobrými mravy[66], další všeobecné mravní příkazy přirozeného zákona, které jsou samy sebou evidentní a nemusí být vyhlášené, se týkají vztahu k Bohu a k člověku.[67]

Za další všeobecný příkaz přirozeného zákona je možné považovat pravidlo nikomu nečinit zlo, o kterém se sv. Tomáš vyjadřuje na dvou místech. Nejdříve je to vyjádřené v kontextu jeho výkladu o tom, že každý lidský zákon je odvozený z přirozeného zákona.[68]

Jiná zmínka o tomto příkazu je obsažena v Tomášově důkazu, že všechny mravní příkazy Starého zákona je možné převést na deset příkazů Desatera. Příkaz nečinit nikomu zlo tu vysloveně není zmíněn. Tomáš ho však zařazuje mezi první a všeobecné příkazy, které jsou tak evidentní, že nemusí být vyhlášeny, protože jsou samy sebou evidentní a jsou vepsané do lidského rozumu, jsou tedy známé všem lidem.

Přikázání milovat Boha a bližního je podle sv. Tomáše Akvinského celkem evidentní[69] a náleží k prvním obecným příkazům přirozeného zákona právě tak, jako např. první příkaz zákona, konat dobro a varovat se zla[70]: *„Některé věci se tedy odvozují ze všeobecných principů přirozeného zákona na způsob závěrů jako např. to, že se nemá zabíjet, může být odvozené jako jakýsi závěr z toho, že se nikomu nemá činit zlo.“*

K dalším nesporným všeobecným příkazům přirozeného zákona bychom mohli dále zařadit např. příkaz jednat dobrovolně, protože lidské jednání zahrnuje nejen racionalitu, ale také svobodu jednání, která vychází z vůle. „*Proto sv. Tomáš Akvinský hovoří o tom, že skutky, aby byly skutečně lidské, musí být taky dobrovolné.*“[71] Kolik je vlastně všeobecných příkazů přirozeného zákona? Prof. S. Sousedík ve své knize Svoboda a lidská práva vyjmenovává čtyři základní příkazy přirozeného zákona a pokouší se utvořit pojem přirozeného zákona. Říká zde*: „Přirozený zákon lze vymezit jako praktickým*

---

praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.

[66] Srov. Sth I.-II., Q.100, a. 1, a. 1, c.: *"...praecepta moralia...sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant."*

[67] *Srov. Sth I.-II., Q.100, a. 11, c.*

[68] Srov. Sth I.-II., Q. 95, a. 2, c.: "*Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum : sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum."*

[69] Podobně se sv. Tomáš Akvinský vyjadřuje i na jiných místech, např. v Sth I.-II., Q. 100, a. 3, ad. 1.

[70] Srov. Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě, s. 140n.

[71] Srov. Sth I.-II., Q. 18, a. 6, c.*: „Ita autem quod est ex parte voluntaris, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas ititur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt volurntarii.*" K tomu srov.dále tamtéž, Q.1, a.1, c.

rozumem poznaný předmět nějaké naší přirozené náklonnosti. Praktické poznání určitého předmětu spočívá ve formulování pokynu, že o tento předmět máme usilovat anebo se mu máme vyhýbat." V podstatě prof. Sousedík říká, že když můj rozum formuluje pokyn, tak to je vlastně přirozený zákon. Tolik tedy k definici přirozeného zákona. Mezi čtyři příkazy přirozeného zákona patří podle něho tyto: život a jeho uchování jako první. Druhým je podle něho přátelství v širokém smyslu slova. Myslí tím přátelství v širokém smyslu slova založené na obecném principu přátelství, které se rovná solidaritě. A solidarita je založena na společenství, např. státním, rodinném, pak se jmenuje solidarita státní, rodinná atd. Kromě toho hovoří o jisté charakteristice tohoto společenství, kterou je nezištnost. Třetím příkazem přirozeného zákona je uchování lidského rodu a zdůrazňuje zde, že manželství na úrovni přirozeného zákona nemusí být monogamní, ale požaduje se jeho trvalost a věrnost manželu. Čtvrtým příkazem přirozeného zákona je poznání. Vyplývá to z naší náklonnosti k samotnému poznání. Prof. S. Sousedík uvádí, že obsahem tohoto příkazu zákona smí být jenom příkaz, který se týká jenom člověka jako takového, bez ohledu na historicky dané okolnosti podmíněné rázem společnosti a jeho postavení v ní. Kromě toho uvádí, že existuje pluralita přirozených zákonů, v závislosti na pluralitě dober.

5.2. Přirozený zákon a jeho vztah k lidské přirozenosti.

O přirozeném zákoně sv. Tomáš Akvinský hovoří hlavně ve svém nejznámějším díle Sumě teologické, ale kromě ní i v jiných dílech. V prvním článku Sth I-II. Q. 94 Tomáš říká: *„... přirozený zákon není žádná schopnost duše ani žádost".*[72] A každý zákon je druh příkazu jak říká sv. Tomáš Akvinský v Sth I-II., Q. 92, 2 tedy i přirozený zákon je druhem příkazu, a zákon je to, co patří k našemu rozumu. (Srov. Sth I-II. Q. 90, 1) Existuje větší množství příkazů přirozeného zákona a příkazy přirozeného zákona jsou praktickému rozumu člověka samy sebou evidentní.[73] Něco je samo sebou zřejmé dvěma způsoby: za prvé samo o sobě a to tak, pokud větný predikát je obsažen v pojmu subjektu. Ale pro toho, kdo nezná definici subjektu, taková věta nebude zřejmá sama sebou, např.: *„Člověk je rozumová bytost.*" Pro toho, kdo neví, co je „člověk", tato věta není zřejmá, ale kdo řekne „člověk", říká „rozumová bytost", to je věta, která je zřejmá sama sebou. Za druhé pro nás. To jsou věty, jejichž termíny jsou známé nám všem, např. „*Každý celek je větší než jeho část*." Ale některé věty jsou samy sebou zřejmé pouze pro moudré lidi, tj. takové,

[72] Aristoteles uvádí na tomto citovaném místě jako příklady žádosti lásku, hněv, strach, touhu apod.
[73] Zřejmé je to, jehož pravdivost je zjevná a nepochybná, co nepotřebuje vysvětlení.

kteří rozumějí významu termínů takovýchto vět. Např. pro toho, kdo ví, že anděl je těleso, je zřejmé, že anděl není v místě cirkumskriptivně, tj. opisně (hmotná tělesa), jsou místem jakoby popsané, protože rozměry tělesa se kryjí s rozměry místa, ale to není zřejmé pro nevědomé, kteří to nechápou. Takto chce sv. Tomáš Akvinský popsat otázku přirozeného zákona v Sth I-II., Q. 94.

Slovo „*přirozený*“ souvisí se slovem přirozenost. Podle sv. Tomáše Akvinského je přirozenost věci to, co je věc anebo co je její existence, pokud je principem činnosti. Existují podle sv. Tomáše Akvinského tyto významy slova *„přirozené“:* První význam označuje, že je opakem slova „umělého“, „*zhotoveného*“. Přirozené je to, co je dané na základě přirozenosti bez přičinění člověka. Druhý význam slova *„přirozené*“ je, že je opakem slova „*nepřirozeného“*, či „*protipřirozeného*“, „násilného“. Přirozené je to, co se děje ve shodě se sklony *„přirozenosti*“, a násilné se děje proti nim. Např. pro člověka je přirozené jednat svobodně, ale nepřirozené je být k něčemu nucen. Třetí význam slova *„přirozené*“ je to, co nepřesahuje síly a požadavky dané přirozeností, např. vzkřísit mrtvého k životu je pro člověka nadpřirozené. Přirozený zákon je *„přirozený*“, protože lidský rozum dospívá k jeho poznání prostřednictvím lidské přirozenosti. Přirozená snaživost je sklon daný samotnou přirozeností, ne však na základě poznání, např. sklon přirozenosti k bytí, sklon zraku k vidění, sklon vůle ke štěstí jako cíli života. Každá přirozená snaživost vyplývá z přirozenosti nutně. Každý člověk jedná pro cíl na základě svého rozumu a vůle. Řím 2,14: *„Pokud národy, které nemají zákon, přirozeně činí to, co zákon vyžaduje...“*

Přirozeným zákonem podle sv. Tomáše Akvinského každý poznává a je si vědom toho, co je dobré, a toho, co je zlé. Míra má být jistá, jak se říká v Metafyzice: *„Myšlenky lidí jsou nejisté a naše úmysly nemají trvání.“* (Mdr 9,14) Z toho jednoznačně vyplývá, že z lidského rozumu nemůže povstat žádný přirozený zákon.

5.3. Přirozený zákon jako účast na věčném zákoně.

Přirozený zákon v pojetí sv. Tomáše Akvinského vychází jako každý zákon z věčného zákona. Tomáš přirovnává věčný zákon k nejvyššímu vládci, kterému jsou podřízeni a závisí na něm všichni ostatní vládcové. Analogicky k tomu Tomáš vysvětluje, že všechny zákony, které existují, jsou spravedlivé a sledují dobro společnosti.

Přirozený zákon je v očích sv. Tomáše Akvinského nejcennější Boží dílo v člověku, jistou přímou účastí na jeho moudrosti, dobrotě a jeho svobodě plynoucí z věčného zá-

kona. Proto je v Sumě Teologické všeobecná definice zákona v Q.90, kterou Tomáš předkládá, aplikovatelná na všechny druhy zákonů vyjmenovaných v Q. 91, a především na Věčný zákon (*Lex aeterna)* v Q.93, z kterého všechny ostatní povstávají. Totiž, když se přirozený zákon vyjadřuje rozumovým úsudkem, má charakter příkazu kladeného zvenku, ale současně zůstává skutečností, že je zapsaný v srdci člověka, tj. v samotné lidské přirozenosti jeho duchovních schopností rozumu a vůle, a tedy tkví v samotném jádru svobodné činnosti člověka. Tomáš Akvinský po prostudování otázky o věčném zákoně ihned v následující otázce rozebírá přirozený zákon. Tím chce ukázat, že pojem přirozeného zákona nabývá svůj plný význam v spojitosti s věčným zákonem.

Pokud hovoříme o věčném zákoně, máme společně se sv. Tomášem na mysli teologický pojem zároveň s etickou reflexí o Bohu jediném, první příčině každého bytí, které je řízeno Božím rozumem.[74] Věčný zákon je vložen do přirozeného zákona, proto je potřebné přirozenost a přirozený zákon vidět v tomto kontextu.

Bůh jedná skrze svůj intelekt a vůli. Pak věčný zákon představuje Boží moudrost, která všechno řídí a vede všechno k náležitému cíli.[75] Do něho patří všechny pohyby *(motiones*) z oblasti přírody i oblasti dějin, a praxe jako lidské skutky, a události (*actus*). Událost je speciální účast na zákoně stejně jako skutky člověka. Rozumný tvor se podle sv. Tomáše Akvinského zúčastňuje na Boží prozřetelnosti jakýmsi výjimečným způsobem a dle míry účasti na této prozřetelnosti je schopen postarat se o sebe i o druhé.[76] Věčný Boží plán zahrnuje všechno stvoření, ale nerozumní živočichové a lidé se na něm zúčastňují každý svým subjektivním způsobem.

Nejdříve je potřeba přijmout pojem všeobecné účasti aplikované na celé stvoření: „*Jelikož všechno, co je podřízeno Boží prozřetelnosti, je spravováno a měřeno věčným zákonem. Je zřejmé, že všechno má nějakou účast na věčném zákoně.[77]"* Člověk není pasivním pozorovatelem, poznává „*světlem svého intelektu"* přirozený pořádek ve světě, uskutečňující myšlenku Stvořitele. Proto jeho účast na věčném zákoně bude rozdílná od věcí, které jsou stvořené. Mezi přirozeným zákonem nerozumných tvorů a přirozeným zákonem, který náleží rozumovým bytostem, existuje nesmírný rozdíl spočívající v

---

[74] Sth I.-II., Q. 91, a. 1: *„…tota communitas universi gubernatur ratione divina.*"

[75] Sth I.-II., Q. 93, a. 1:*„..ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*."

[76] Sth I.-II., Q. 91, a. 2, c.: *„Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens."*

[77] Sth I.-II., Q. 91, a. 2: *„Cum omnia quae divinae providentiae subduntur a lege aeternis regulentur et mensurentur....manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam."*

rozdílnosti této účasti.

Rozdíl se chápe ve smyslu učení stoiků, kteří považovali vesmír za *„oživenou bytost*“, na rozumu, kterého mají všechna stvoření odpovídající účast. Tomáš rozlišuje dva způsoby participace na věčném zákoně, a to všeobecnou a zvláštní. U nerozumných tvorů je věčný zákon vtištěn na způsob „slepých přirozených instinktů“ a představuje jakýsi zákonný příkaz. Každý tvor má určitou substanciální formu, která je vnitřním hybným principem (*interius principium motivum*) jeho akcí a reakcí. Z této substanciální formy vyplývají určité přirozené sklony *(inclinationes naturales)* každého tvora, který na jejich základě směřuje k svým druhově specifickým přirozeným cílům. Rozumová bytost má účast i na samotné Boží prozřetelnosti a dokáže vést sebe. Samotné vtištění *„Božího světla v nás*“, tj. věčného zákona, má sílu vlastního vyhlášení, protože její přirozený sklon k náležitému úkonu a cíli obsahuje zřejmý rozumový princip.

V následující analýze přirozeného zákona zdůrazníme, že jeho realizace ve tvorech se nevykonává prostřednictvím přirozenosti, ale prostřednictvím přirozených sklonů. V III. kapitole Tomáš Akvinský hovoří o lidské přirozenosti, o přirozeném zákoně, kterou charakterizují přirozené sklony, chápe člověka celostně s jeho animalitou a racionalitou (*animal rationale*). Tedy celý člověk se zúčastňuje na věčném zákoně způsobem všeobecným, tak jako i zvláštním.

Všeobecný způsob účasti na věčném zákoně představují nejen přirozené sklony jako u bytosti přírodní, ale Tomáš Akvinský je doplňuje o ty sklony[78], které charakterizují člověka také jako bytost rozumovou tím, že ho naklánějí k získávání vědomostí, k osvojování si ctností, k vidění Boha.

Speciální způsob účasti charakterizuje jeho rozumová povaha jednání, ve kterém všechny lidské sklony a dobra procházejí intelektuálním vývojem. Takže v lidských skutcích je možné registrovat rozumový pořádek (*ordo rationalis)*. A z tohoto hlediska u člověka přirozený zákon je zákonem ve vlastním smyslu slova. U nerozumných tvorů, které konají na způsob *„slepých instinktů“*, hovoříme o zákoně pouze v metaforickém smyslu slova.[79] Každý rozumný tvor dokáže rozlišit alespoň základní principy přirozeného zákona a intelektuální činností rozšiřovat své poznání a tím participovat ve

[78] Sth I.-II., Q. 94, a. 2: *„Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicul homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod quod in societate vivat."*

[79] Sth I.-II., Q. 94, a.2, ad 3 : *„...partipatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationalis voactur... in creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem."*

větší anebo menší míře na věčném zákoně,[80] a to nejenom z materiálního aspektu, ale taky i z morálního.

Přirozený zákon je zákonem vepsaným do celé lidské bytosti. Je přímým dílem Toho, který člověka stvořil ke svému obrazu zjevenému v jeho duchovní přirozenosti, v jeho rozumné svobodné vůli. Požadavky přirozeného zákona mají svůj pramen současně v Bohu a v naší lidské přirozenosti. Po té přirozené sklony tvoří svazek množství energie, aspirací vnitřně navzájem propojených. Ponechávají si své zvláštní cíle, ale v dynamické syntéze působí společně jakoby v jediném organickém celku. Bude velice důležité definovat strukturu činnosti rozumu a jeho způsob účasti na přirozeném zákoně tak, abychom v něm neviděli pouze schopnost vyčíst to, co je přirozeně dáno, a formulovat to jako povinnost, ale potvrdit i jeho aktivní účast tím, že samotný zákon dokáže utvářet a sledovat ho.

Tomáš Akvinský rozlišuje dvojaké působení zákona. Každý zákon je nějakým pravidlem a mírou, ale pouze v Bohu je jako v tom, kdo řídí a měří, co je vlastní pouze rozumu. Druhým způsobem ve stvořeních je zákon jako v tom, co je měřitelné a řízené[81], pokud je k něčemu nakláni. Tedy všemu stvoření patří zákon, nakolik ono participuje na pořádku, který spravuje a řídí Bůh.[82] Toto rozlišení působení zákona umožní Tomášovi přivádět všechny zákony k svému prameni, kterým je věčný zákon. Proto lidský rozum nebude nejvyšší normou a mírou svých skutků, a tedy budou muset podléhat jinému kritériu míry.[83]

Pokud v prvním případě lidský rozum dokáže ustanovovat zákony, pak je mírou měřící (*mensura mensurans*), v druhém případě by měl účast na vyšším zákoně jako míra měřená (*mensura mensurata)*. Přirozený zákon svojí účastí na věčném zákoně vylučuje možnost, aby byl ustanoven člověkem, ale lidský rozum dává předpoklad, aby ho postřehl, poznával a vyjádřil abstraktně intencionálními pojmy.

Tomáš se zabývá nejen analýzou a problematikou věčného zákona, ale také otázkou, jestli věčný zákon vůbec existuje. K řešení této otázky vychází ze všeobecného pojmu zákona:

„A tak ze čtyřech výpovědí může být odvozena definice zákona, který není nic jiného než

---

[80] Sth I.-II., Q. 93, a. 2: *„V**eritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principita communia legis naturalis; in aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis, et secundum hoc etiam...cognoscunt legem aeternam.*"

[81] *Sth I.-II.Q. 90, a. 1, ad 1: „Lex sit regula quaedam et mensura...uno modo sicut in mensurante et regulante et hoc est proprium rationis... Alio modo sicut in regulato et mensurato."*

[82] *Sth I.-II. Q. 90, a. 3, ad 1: „... unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis."*

[83] Sth I.-II. Q. 19, a. 3-4.

určité nařízení rozumu k všeobecnému dobru, vyhlášené tím, kdo se stará o společnost.“[84]

Podle tohoto vyjádření je zákon rozumné ustanovení, které sleduje všeobecné blaho a je vyhlášeno veřejnou autoritou. Tomáš dále předpokládá, že všechny věci a jakékoli dění ve světe jsou řízeny Boží prozřetelností[85], která existuje v Bohu a má povahu zákona. Tomáš se taky zabývá otázkou, jestli je Věčný zákon ta nejvyšší idea *(ratio)*[86]existující v Bohu. Tomáš Akvinský tedy existenci věčného zákona staví na věčné Boží prozřetelnosti, která řídí všechno dění ve světe a má povahu zákona.[87]

Každý člověk poznává věčný zákon způsobem, který je mu přiměřený, a obsah přirozeného zákona je omezený na cíle lidské přirozenosti, tj. netýká se celého projektu věčného zákona. Všechny věci, na kterých se rozum nějakým způsobem podílí, mají sklon k vlastním úkonům a cílům. Podle sv. Tomáše Akvinského má každý člověk účast, tj. podíl na přirozeném zákoně a Tomáš Akvinský na tuto otázku odpovídá takto: *„Je do nás vtištěno světlo Boží tváře, Hospodin.“*

Člověk jako rozumný tvor je mezi všemi ostatními tvory podřazený Boží prozřetelnosti. Přirozený zákon neznamená nic jiného než podíl člověka na věčném zákoně. Prvotní zaměření našich úkonů k jejich cíli se nutně děje skrze přirozený zákon, protože je pravdou, že i rozumní a nerozumní tvorové se podílejí na přirozeném zákoně. Sv. Augustin říká: „*Věčným zákonem jsou věci dokonale uspořádané*.“ Tomáš ho v Sumě teologické často cituje. Přirozený zákon je v člověku stvořený, v čase. Přičemž platí, že v podstatných věcech se tyto dva zákony shodují.

5.4. Přirozený zákon jako zákon rozumu.

Sv. Tomáš Akvinský se v této problematice zabývá otázkou, jestli existuje více příkazů

---

[84] Sth. I.-II., Q. 90. a. 4 c.: *„Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quendam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam cummunitatis habet, promulgata.“*

[85] Prozřetelnost sv. Tomáš definuje v Sth I., Q. 22, a.1, c.: *„Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur."*

[86] Sth I., Q. 15, a. 3, c: „Sv. Tomáš vychází z Platona, který považuje ideje za principy poznání věcí a jejich vzniku. Pokud jsou ideje v Boží mysli, vztahují se k oběma dvěma. Idea se může vztahovat jak praktickému, tak i k teoretickému poznání. Pokud se vztahuje k praktickému poznání, a je tedy principem vytváření věcí, nazývá se vzor (exemplář), pokud se vztahuje k spekulativnímu vědění, a je tedy principem poznání věcí, nazývá se pojem (ratio). (K tomu srov. Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické Sumě, s. 44, pozn, a.)

[87] Tento zákon je dán člověku jako rozumnému tvoru a vede ho k jeho vlastnímu cíli: *„...Lex, sicut dictum est, est quedam ratio divinae providentiae gubernantis, rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo; in hoc enim felicitas eius consistit, ut supra (...) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit ut Deo adhaera.*"(Summa contra Gentium, 115)

přirozeného zákona, anebo pouze jeden. Hovoří o úloze rozumu vzhledem k prvnímu příkazu přirozeného zákona a naznačuje možný způsob konkretizace všeobecného mravního principu. Přirozený zákon má v celé Akvinského koncepci zákona tu nejdůležitější roli, společně s lidským zákonem. Akvinský tvrdí, že rozum je *„vlastní princip lidských skutků*“.[88] Je tím, co odlišuje člověka od zvířete a co činí lidské jednání (skutky) lidským.[89]

Tomáš dokonce říká, že člověk, který ve svém jednání vychází z rozumu a vůle, si toto jednání přivlastňuje právě svým rozumem a vůlí. Za plně lidský skutek Tomáš pokládá pouze takový skutek, který vychází z rozumové úvahy: „*Člověk se odlišuje od ostatních tvorů tím, že je pánem svých skutků. Proto se nazývají ve vlastním slova smyslu lidskými skutky, nad kterými je člověk pánem. Člověk je pánem svých skutků prostřednictvím rozumu a vůle, proto se svobodné rozhodování nazývá schopností rozumu a vůle.“*[90]

Míra jednání je podle sv. Tomáše Akvinského dána nejen rozumem, ale také vůlí. Sv. Tomáš Akvinský rozlišuje dva způsoby pohybu vůle. První způsob představuje její svobodu a nezávislost na předmětu chtění, druhý způsob představuje její nutné, resp. zdůvodněné směřování k nějakému předmětu volby. Prvním Hybatelem vůle je Bůh, který neruší svobodu volby. Vůle je zaměřená na dobro, protože člověk nutně touží po blaženosti. Následně sv. Tomáš Akvinský moc jednoduše vysvětluje etymologii slova zákon. Latinský výraz *lex* (zákon) je odvozen od slova *ligare* (vázat). Zákon tedy zavazuje člověka k určitému jednání, je mírou, je pravidlem jeho jednání. Tomáš Akvinský říká, že touto mírou je pro člověka právě rozum.

Pak Tomáš Akvinský vysvětluje, v čem spočívá role rozumu. Říká, že jednání jakékoli věci je dobré tehdy, pokud odpovídá její formě. Protože formou člověka je jeho racionalita, vyplývá z toho, že lidské jednání je dobré pouze tehdy, pokud je v souladu se správným rozumem. „*Zákon je podle Tomáše Akvinského záležitostí rozumu*.“[91]

Lidský rozum poznává přirozený zákon, ale současně ho i vytváří. Přirozený zákon je v našem rozumu vyhlašovaný tím, že ho rozum poznává na základě bytostných sklonů

---

[88] Sth I.-II., Q. 1, a. 1, ad 3.

[89] Specifickým znakem člověka jako "*rozumného živočicha*" je právě jeho racionalita. Pouze na základě svého rozumu se člověk stává skutečnou morální lidskou bytostí. Pokud rozvíjí své vrozené sklony v souhlasu s rozumem, stávají se tyto sklony ctnostmi, pokud by je rozvíjel proti rozumu, staly by se neřestmi (Srov. Bourke, Rigt Reason, s.107)

[90] Sth I.-II., Q. 1, a. 1, c.: „Člověk se odlišuje od ostatních tvorů tím, že je pánem svých skutků. Proto se nazývají ve vlastním slova smyslu lidskými skutky, nad kterými je člověk pánem. Člověk je pánem svých skutků prostřednictvím rozumu a vůle, proto se svobodné rozhodování nazývá schopností rozumu a vůle."

[91] Srov. Sth I.-II., Q.90, a. 1, c.

přirozenosti, ale lidský rozum ho nikdy nestanovuje ani ho nedává. Každý Boží zákon je vydán a vyhlášen vždy Bohem. Lidský rozum není mírou věcí. Boží zákon je pouze jeden. Každý zákon je zaměřený k cíli, který zákonodárce zamýšlí, ale přirozený zákon je všech lidí a je pouze jeden. Z Žid 7, 12: *„Pokud se mění kněžství, nutně nastává i změna zákona.“* Sv. Augustin říká: *„Mezi zákonem a Evangeliem je drobný rozdíl – strach (timor) řec. a láska (amor) řec.“* Z listu Řím 7,23: *„Pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje moje mysl a činí mně zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy.*“ Zákon je věcí rozumu, Pars prima secundae Q.90.,1 *(aliquid rationis),* který je přísně duchovní schopností. Sv. Tomáš Akvinský v návaznosti na Aristotela rozlišuje rozum teoretický a praktický (*ratio speculativa et practica)*. Teoretický rozum člověka zákon tvoří a praktický rozum ho uplatňuje v praxi.

Praktický rozum poznává to, co má člověk vykonat. Zákony jsou praktickým rozumem vytvářeny jako principy závěrů, protože tento rozum to v podstatě předpisuje a něco pouze tvrdí. Teoretický rozum zaznamenává nějaká fakta, konstatuje to, co je. Neodlišují se od sebe dvě různé schopnosti, jako je např. zrak a sluch, ale jsou to jako dvě různé funkce jednoho a toho samého rozumu.

V obou případech jde o zprostředkování něčeho všeobecného a zvláštního, jež je přijato ze smyslové zkušenosti. Poté je základní rozumovou činností pojmové poznání univerzálií a rozdělování pojmů do soudů a úsudků. V přirozeném zákoně jde zásadně o praktický rozum, *ratio practica.*

V Q. 94, 2, O přirozeném zákoně sv. Tomáš vychází ze srovnání teoretického a praktického rozumu. Jako teoretický rozum ve své činnosti předpokládá první, nedokazatelný a o sobě zřejmý teoretický princip, tak i praktický rozum předpokládá první, nedokazatelný a o sobě zřejmý prakticko-normativní princip.

„*Prvním principem teoretického rozumu je princip sporu, který tvrdí, že bytí a nebytí se vylučují, že tedy to samé se nedá současně tvrdit a současně popírat. Obdobně k tomu, první princip praktického rozumu tvrdí, že dobro a ne-dobro se vylučují.“*[92] Tyto první principy dané přirozeně *(naturaliter*) netvoří v člověku zvláštní schopnost, ale patří k nějaké zvláštní pohotovosti.

„*V teoretické činnosti rozumu působí jako rozumové postihnutí zásad (intellectus*

[92] De Veritate I., art. 1: *„Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum ete primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra ratione faciendum et prosequendum et malum vitandum. Et super hoc fundatur omnia alia pracepta legis naturae.*

principiorum) a v poznávání praktického rozumu povstává jako všeobecně mravní princip řízení činnosti synderéza.“[93] „*Tyto principy jsou nám přirozeně známé a předcházejí každé jiné usuzování. Poznáme je intuitivně a mají apriorní charakter*.“[94]

5.5. Vztah mezi přirozeným právem (ius) a přirozeným zákonem (lex).

Východiskem k odhalování právního pořádku a z něho vyplývajícího zákona je reálná skutečnost. Spojitost mezi pojmy zákon a přirozenost, kterou je potřebné objasnit, pokud máme hovořit o přirozeném zákoně a snažit se mu porozumět. Tomáš rozvíjí porozumění přirozeného zákona takto: „*Tak jak bytí je to, co je první a zásadně uchopeno, tak i dobro je tím, co je nejdříve a zásadně uchopeno praktickým rozumem, který je uspořádaný ke konání. Totiž každý, kdo koná, koná pro cíl, který má charakter dobra. Proto je taky první zásada v pořádku praktického rozumu ta, kterou opíráme o dobro, co je: Dobro je to, po čem všichni touží.“*[95] Zde mohu uvést jako příklad dobra zachování lidského života a stavění se proti jeho ztrátě. *„V existujících bytostech se tedy odhaluje pramen pohybu, schopnosti: projít z jednoho stavu do druhého stavu, díky vnějšímu impulzu, ke kterému přirozeně inklinuje.*“[96]

Proto, aby nastala nějaká činnost, jsou nutné dva elementy: bytí vnitřní *(přirozenost*) a bytí vnější *(impulz*). Člověk tím, že poznává věci přirozeným způsobem jako dobré, taky touží přirozeným způsobem po jejich dosažení. Odkud pochází i příkaz přirozeného zákona. Právo konat dle takového, a ne jiného zákona, není z příkazu vůle zákonodárce, ale proto, že pro dané bytí je vlastní konat ve směru cíle jako motivu, který toto konání zapříčinil. Odhalujeme právní pořádek *(ius)*, který je konstituovaný přirozeností věcí (*natura*) a uspořádaný k jejich vlastním cílům, které dosahují skrze inklinace a vzbuzené konání.

Sv. Tomáš Akvinský v druhém článku Sth I-II., Q. 92 vyjmenovává úkony zákona:

---

[93] Sth. I., Q. 79, a. 12.: *„Prima autem principia speculabium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum...et princípia operabilium."*

[94] Sv. Tomáš rozlišuje poznání intuitivní a diskurzivní. Prvním aktem rozumového poznání je intuice bytí a tomuto aktu Tomáš říká postřehující rozum, od kterého se odvíjí další uvažování (*meditatio*) a co je činnost uvažujícího rozumu (*ratio*). Poté pojmy, jako je uvažování *(consideratio*), úsudek *(iudicium*), přemýšlení (*cogitatio*), úsudek *(iudicium*), přemýšlení (*cogitatio, relfexe*) se úkony diskurzivního procesu celé mysle lidské mysle. Přitom nejde o dvě schopnosti rozumu, ale o dva úkony rozumu odlišné svým cílem. (Sth I., Q. 79, 8)

[95].Sth I.-II. Q. 94, a. 2, resp.

[96] Termín inklinace (*lat. Inclinatio – sklon, náchylnost)* vyjadřuje postoj, nasměrování, uspořádání, tendenci, přirozenou žádost jako následek vnitřní organizace či dispozice k úkonům, které z ní vychází, zaměřené na odpovídající cíl tvořící určenou oblast.

zakazovat, poroučet, dovolovat a trestat. Jsou nazvány *„úkony zákona*“, ne v tom smyslu, že zákon je vykonává jako nějaká schopnost, ale v tom smyslu, že zákon se z nich skládá. Pokud je účinkem zákona činit lidi dobrými, zákon tohoto účinku dosahuje těmito čtyřmi „úkony“.

Tedy právní pořádek (*ius)* je ukrytý v právní normě (*lex)*, kterou jsou nejdříve přirozenosti věcí, tak jak byly Bohem a zákonodárcem stvořeny a konstituovány. Tak se přirozené věci řídí zákony své přirozenosti nutným a nevědomým způsobem, pak tak člověk jako rozumová bytost dokáže v sobě poznat přirozený zákon, ale i vědomě ho následovat. Z toho vyplývá, že před pozitivním (lidským) zákonem tkví v lidské přirozenosti přirozený zákon, který je nejen poznávaný, ale je taky povinen se o něj opírat ve svém jednání. Musíme připomenout, že pokud vlastní příčinou zákona je stanovující rozum, tak pro lidské jednání je nutné nejen racionální poznání, ale hýbající lidská vůle. Vzhledem k lidskému jednání jde o mravní přirozený zákon. Smysl pojmů „přirozenost“, „inklinace“ a „zákon“ navzájem souvisí a je taky vnitřně vázán s ontickým stavem bytí. Podle inklinací přirozenosti věci se vymezuje pořádek příkazů zákona přirozenosti. Přirozenost vyznačuje cíl, tj. dobro v tom smyslu, že z bytí vychází proporcionální inklinace k jeho proporcionálnímu konání, jehož je důvodem. Jinak řečeno, každé bytí přirozeným způsobem touží po sobě vlastním, odpovídajícím dobru, které je současně i jeho právním pořádkem a dokonalostí.

5.6. Onticko-morální základ přirozeného zákona.

Základ pojmů „*přirozenost*“ a *„zákon*“ navzájem souvisí a je vnitřně svázán s ontickým stavem bytí, jelikož podle stavu přirozenosti věci se vymezuje pořádek příkazů zákona přirozenosti.

Základ pořádku příkazů zákona přirozenosti se nachází na terénu práva (*ius),* čili na přirozených usměrněních věcí k něčemu. Naproti tomu zákon *(lex)* vyjadřuje právní normu víceméně jednoznačnou. Normy zákona se mají konkretizovat tak, aby formulovaný systém právních norem byl přizpůsobený rozumným přirozeným inklinacím, které vyjadřují jistý *„pořádek – relaci* “ odpovídající všem lidem.

V případě člověka reálná relace působící mezi osobami stanovuje základ práva (*ius*) a charakterizuje se svébytnou povinností *(debitum*) konat anebo od konání upustit vzhledem k dobru osoby. Pro porozumění zákona je důležitý fakt svázání konání člověka s jeho přirozeností, element bytí vnitřní, následně zas s předmětovým, vnějším elementem,

který plyne od cíle-dobra.

V tomto kontextu je srozumitelný popis zákona jako pravidla a míry (racionální) konání, odehrávající se v konajícím subjektu.../.../ Základní popis práva (*ius)* vyjadřuje tento pramenný smysl zákona, který tkví ve struktuře bytí jako podmětné reálné relaci přizpůsobování, vyměřování, uspořádání k cíli, jakým je aktualizace *potenciality.*[97]

Důležitým ontickým základem přirozeného zákona je fakt existence relačního bytí: reálná relace existující mezi dvěma podměty (koreláty), mezi kterými existuje vazba. Není to pouze myšlená relace, pokud si uvědomíme, že reálná relace způsobuje reálné účinky a domáhá se reálných činů člověka. M. A. Krąpiec píše: „*Bezprostředním cílem tohoto existujícího pořádku je reálné dobro druhého člověka. Náš rozum je schopen rozumět a vyčíst charakter tohoto dobra. Vyčítajíc postřehneme v člověku odpovídající hierarchii dober.* Označená je základními inklinacemi člověka*: „k zachování svého individuálního života, k zachování lidského života přes jeho odevzdávání svým dětem".*[98]V nich se ukazuje existence právního pořádku, který vyčteme z uspořádání k dobru člověka. Pojem přirozené právo, přirozený zákon a individualizmus se úzce spojuje s dnešní dobou. Problém individuální svobody člověka a lidské přirozenosti přinášel na společenském poli možnosti *„rekonstrukce"* přirozeného zákona anebo teorie společenské smlouvy. Odmítnutí poznat lidskou přirozenost přinášelo indiferentní postoje nejen k existenci objektivního přirozeného zákona a všeobecných morálních zásad, ale i k individuální *jinakosti* vůči světu a jiným lidem.

V problému správného lidského konání leží nadále otázka, zda existuje v člověku přirozený zákon (*lex naturalis)* nezávislý na jeho vůli, jehož cílem i podmětem je pouze on sám? V dějinách evropského práva od římského císařství inklinují k sobě dvě mezi sebou zápasící tradice zákona spojené s vyjadřováním právního pořádku: racionální tradice spojená s chápáním zákona jako pořádku dobra a racionální správnosti (*ordo boni ac recti*), se kterou se váže klasická definice zákona: zákon je jisté zařízení rozumu pro společné dobro vyhlášené tím, kdo se stará o společnost; a voluntaristická tradice, která se opírá o zásadu *„všechno, co se líbí vladařovi, má sílu zákona*." V prvním případě právo hledá své zdůvodnění v reálné skutečnosti, z které člověk dokáže intelektem vyčíst právní pořádek bytostně svázaný s bytími jako podměty práva. V druhém případě zákonodárným pravidlem se stává vůle a je blízká právnímu konvencionalizmu, ve kterém právní norma je dílem oblíbením si něčeho, co se stane zákonnou formou skrze vůli vládce *(jedince*

[97] K. Stępień, Bład antropologiczny w dziedzinie prawa, In: ZWM, 5(2003), s. 280.
[98] M. A.Krąpiec, Filozofia prawa, In: PEF, 5 (2003), s. 280.

společnosti). V obou tendencích je vidět spojitost s chápáním člověka, nakolik obraz člověka leží v základech formulací právního pořádku jako normy, která zavazuje lidské chování.

5. 7. Přirozený zákon jako soubor tendencí a sklonů.

Sv. Tomáš Akvinský dále říká, že příkazy přirozeného zákona se odvozují dle řádu přirozených sklonů: *„... všechno to, k čemu má člověk přirozený sklon, rozum přirozeně vnímá jako dobro, a v důsledku toho jako něco, co se má činit. Jeho opak vnímá jako zlo, kterému je potřeba se vyhnout. Podle řádu přirozených sklonů se tedy odvozuje řád příkazů přirozeného zákona*."[99]

V následujícím textu dané otázky sv. Tomáš pokračuje stručným výčtem jednotlivých oblastí přirozených sklonů.[100]

Cílem těchto oblastí je naznačit možný směr konkretizace všeobecného příkazu přirozeného zákona. Pokud však řád přikázání přirozeného zákona je odvozen od jednotlivých přirozených sklonů člověka, je pak samozřejmě otázkou, o jaké sklony se vlastně jedná. Tomáš uvádí tři oblasti přirozených sklonů, které ani zdaleka nevyčerpávají všechny sklony, které člověk může mít. Akvinského tři oblasti přirozených sklonů pouze načrtávají nejzákladnější oblasti, které se týkají lidského života. K jednotlivým sklonům Akvinský přiřazuje konkrétní typy dober.

V první rovině sklonů jde o zachování sebe samého, což je podle sv. Tomáše Akvinského společné všem podstatám, protože každá podstata touží po zachování svého bytí, a to podle své přirozenosti. V tomto sklonu jde tedy o všechno, co slouží k zachování lidského života, a tomu, co by ho poškozovalo, je potřeba se vyhnout: *„... podstatným sklonem člověka je sklon k dobru podle přirozenosti, kterou sdílí se všemi substancemi, každá substance totiž touží po zachování svého bytí podle své přirozenosti. A podle tohoto sklonu se k přirozenému zákonu vztahuje všechno to, prostřednictvím čeho se zachovává život člověka a zabraňuje se tak opačnému."*[101]

---

[99].Sth I.-II., Q. 94, a. 2.c.: *„omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem,ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*."

[100] Tomáš uvádí tři oblasti přirozených sklonů. V současné diskuzi o přirozených sklonech se však ukazuje, že není vůbec jednoduché podat přesnou definici, případně blíže určit, co vlastně ony přirozené sklony jsou.

[101] Sth I.-II., Q. 94, a.2, c.: „*...Inest enim proprio inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis : prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et noctrarium impeditur*."

V druhé skupině sklonů jde o zachování druhu, což je společné všem živočichům. Akvinský uvádí, že k tomuto sklonu patří všechno, co živočichy naučila sama příroda a konkrétně uvádí pohlavní spojení muže a ženy a výchovu dětí.[102]

„Za druhé je v člověku sklon k něčemu více speciálnímu podle přirozenosti, kterou sdílí s ostatními živočichy. A podle toho se má za to, že k přirozenému zákonu patří to, co příroda naučila všechny živočichy, jako je spojení muže a ženy, výchova dětí a podobné věci."[103]

Do třetí kategorie sklonů patří dobra a hodnoty, které jsou vlastní člověku jako rozumové bytosti. Podle sv. Tomáše Akvinského má každý člověk nejen schopnost, ale také sklon k tomu, aby poznával Boha, proto v třetí skupině sklonů hovoří o poznání Boha. Dále hovoří o sklonu člověka žít ve společnosti a dodává, že k této skupině patří nejen dva zmíněné sklony, ale také všechny ostatní hodnoty a příkazy, které logicky patří k třetí skupině sklonů. Jako příklady sv. Tomáš Akvinský uvádí varování se nevědomosti a neurážení těch, se kterými člověk žije ve společné domácnosti. *„Za třetí je v člověku sklon podle rozumové přirozenosti, která je mu vlastní. Tak má člověk přirozený sklon k tomu, že poznává pravdu o Bohu, a k tomu, že žije ve společnosti. A podle toho patří k přirozenému zákonu všechno, co patří k tomuto sklonu. Totiž, aby člověk odmítl nevědomost, aby neurážel ty, se kterými je povinen společně se sdílet a podobné věci, které se k tomuto vztahují."*[104]

Tolik tedy sv. Tomáš Akvinský o jednotlivých oblastech přirozených sklonů, které ani zdaleka nevyčerpávají problém nekonkrétnosti a všeobecnosti přirozeného zákona. Sv. Tomášem načrtnuté jednotlivé oblasti přirozených sklonů mají pouze naznačit možný způsob konkretizace všeobecné povahy přirozeného zákona. Přirozený sklon představuje tzv. nelibovolnou tendenci, tj. jakousi danost, kterou člověk dostává při narození, nerozhoduje o ní. Z vypovězeného je evidentní, že se jedná částečně o biologické

---

[102] Tamtéž. Q.94, a.2, c. K druhému sklonu by snad bylo vhodné doplnit, že sexuální spojení je dáno víceméně biologicky, a to, co následuje, jako např. výchova dětí, už tak samozřejmé není. Nedá se tedy říci, že by i výchova dětí byla něčím čistě přirozeným, pro všechny samozřejmým. Plození a výchova potomků patří sice k přirozenému zákonu, ale neznamená to, že by k zanedbání jejich výchovy nemohlo dojít. Tato informace jistě z druhé oblasti sklonů nevyplývá. Tomáš se zajímavě vyjadřuje k tomu, co je primárním účelem manželství. Druhotným účelem je pak společný život manželů, jejich vzájemné doplňování a obohacování.

[103] Tamtéž. Q. 94, a. 2, c.: *„... Secundo inest hominis inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia."*

[104] Tamtéž. Q. 94, a. 2, c.: *„Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vivet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huismodi quae ad hoc spectant."*

dispozice zahrnující fyzické i psychické vlastnosti člověka, částečně o duchovní schopnosti, kterými jsou rozum a vůle. Sv. Tomáš pojímá člověka jako duchovně-tělesné bytí, což se odráží i v jeho koncepci přirozených sklonů. V šestém článku Sth I-II, Q. 91 sv. Tomáš hovoří o existenci *„hříšného sklonu“*. Tato slova jsou překladem latinského *„Fomes“,* někdy se taky hovoří *o „fomes pecati“*. *„Fomes“* doslovně znamená *„prachno“,* tj. lehce vznětlivá látka, která slouží na rozdělání ohně. Jde o sklon člověka, který nepochází z lidské přirozenosti, tak jak ji stvořil Bůh, ale z přirozenosti, která je narušena prvotním hříchem. Záleží na tendenci k smyslovosti odporující vědění našeho rozumu.

5.8. Shrnutí.

V této kapitole jsem chtěla podat základní charakteristiky přirozeného zákona očima sv. Tomáše Akvinského, vyjádřit vztah přirozeného zákona k lidské přirozenosti, a tak připravit čtenáře na další kapitolu, kde konkrétně budu chtít najít místo přirozeného zákona a jeho roli v Sumě teologické. Tím jsem chtěla dospět k porozumění toho, co v sobě tato problematika obsahuje, na koho sv. Tomáš Akvinský navazuje, že vlastně tato otázka je tak stará jako lidstvo samo. Že příkazy přirozeného zákona úzce souvisejí podle sv. Tomáše s naším a Božím rozumem. Máme přirozeně rozumné tendence a sklony, podle kterých se vždy nějak chováme a vykonáváme jisté úkony dobrovolně. Tomáš zdůrazňuje při lidském rozhodování dobrovolnost našich činů. Učinila jsem tímto způsobem i to, že jsem čtenáře uvedla do širšího kontextu této problematiky. Přirozený zákon obsahuje v sobě implicitně i morální zákon, podle kterého jsme schopni se v dané situaci rozhodnout. Tomášova nauka je jedinečná i proto, že byl velice ovlivněn sv. Albertem Velikým, který byl ovlivněn Araby.

Sv. Tomáš Akvinský přirozený zákon zaměřil na člověka. Základ pořádku příkazů přirozeného zákona se nachází v terénu přirozeného práva. Zákon vyjadřuje právní normu, která je víc anebo méně jednoznačná. Normy zákona se takto konkretizují, anebo spíše se mají konkretizovat tak, abych definovaný systém právních norem byl přizpůsobený rozumným, přirozeným inklinacím, které vyjadřují jistou relaci-pořádek odpovídající všem lidem, jak jsem již uvedla v kapitole 5.7. Toto velice jasně popisuje M. A. Krąpiec v Czlowiek i prawo naturalne a Filozofia prawa*: „I. Kant tím, že ponechal morálním normám regulování vnitřní strany lidské svobody, dal zákonu pouze vnější shodu činu s právní normou bez ohledu na pohnutky, které ten čin vyvolaly. Zabývajíc se vnějšími normami, odlišil pozitivní zákon, pocházející z vůle zákonodárce, od zákona přirozenosti*

obsaženého v apriorních zásadách svědomí. Proto zákon přirozenosti zavazuje vždy, dokonce bez pozitivního uzákonění. Je to zákon s proměnlivým obsahem, ale je základem a poslední instancí pro pozitivní zákon. Pokud bychom totiž přijímali pouze pozitivní zákon, tak bychom ho museli předejít přirozenou normou, která zdůvodňuje autoritu zákonodárce tohoto zákona. Pokud zákon přirozenosti, který je obsažen v apriorních zásadách vědomí, se vyjadřuje v kategorickém imperativu jako formální zásadě, pak obsah zákona dodává vláda (stát), která je nadempirická vůle veřejnosti.“[105] Na tuto problematiku navazuje sv. Tomáš v Sth I.-II., Q.96 O moci lidského zákona, což v podstatě znamená, jakou sílu, účinky a závazky má pro člověka zákon. Každý zákon podle sv. Tomáše nás zavazuje ve svědomí.

6. Místo a role přirozeného zákona v Sumě Teologické.

Pokud chceme přistoupit ke zkoumání místa a role přirozeného zákona v Sumě teologické, musíme svoji pozornost soustředit na Q. 94, kde se nám ukazuje to, že přirozený zákon patří do základu křesťanské morálky. Místo a role přirozeného zákona v Sumě teologické si nesmí vzájemně odporovat, proto se tato teze stala předmětem zkoumání této kapitoly a celé mé práce. Místo přirozeného zákona je bezpochyby velice důležité a role přirozeného zákona v Sumě teologické je velice klíčová. Budeme zkoumat, v čem spočívají a jak společně vzájemně souvisejí. Sv. Tomáš Akvinský na jiném místě definuje přirozený zákon takto: „*Přirozený zákon není nic jiného než poznání dané člověku přirozeně, kterým je řízen k náležitému jednání ve vlastních činnostech.“*[106]

6.1. Plán Sumy Teologické.

Sv. Tomáš Akvinský rozděluje Sumu teologickou na tři velké části: První část *(Prima Pars)*. V této části se pojednává o Bohu jako takovém a o tom, co On není, ale pochází od něho. Cílem je popsat Boží vlastnosti, tak abychom byli schopni si představit, jaký Bůh je a jaký není. Abychom Boha neidealizovali.

V této části je umístěn přirozený zákon, konkrétně na I.-II., Q.94, která se dělí na 6 článků (six articles). Otázka je umístěna ihned za Q.93, která pojednává o věčném zákoně,

[105] Krąpiec, M. A.: Filozofia prawa, v: PEF, 3 (2002), s. 507.
[106] Sth. III, Suppl. 65, 1.

protože se k němu přirozený zákon přirozeně vztahuje, hlavně na Desatero příkazů Božích. Přirozený zákon je umístěn na konci *Primae Partis*. Druhá část (Secunda Pars) popisuje pohyb člověka k Bohu. Sv. Tomáš v této části pojednává o tom, jak Bůh působí vnitřně v člověku i navenek, aby mu pomohl k jeho návratu zpět k Bohu, který je jeho cílem. Toto je klíčovou rolí Druhé části (*Secundae Partis*). Tomáš tuto část dělí na dva díly, které jsou určovány svou vlastní povahou. Každý díl je velice specifického charakteru. První díl této části *(Prima Secundae)* nejdříve univerzálně zkoumá všeobecné poznatky, které vedou k uspořádání a řízení jednotlivých skutků, tj. hledají se ty prvky, které mohou patřit každému lidskému skutku.

V Sumě teologické najdeme charakteristický přístup scholastické metody k teologii, která se vyznačuje dvěma navzájem se doplňujícími črtami. Je to akceptace autorit ve smyslu studia velkých starověkých děl jako pramenů poznání a základů
vyučování. Druhou črtou je použití dialektiky jako hlavního nástroje rozumové činnosti ve vědeckých pracích. Často diskutovanou otázku o vlivu Aristotela na díla sv. Tomáše Akvinského stručně opisuje Jean-Pierre Torrell, OP[107] předkládaje rozmanité názory významných komentátorů. Podle jeho názoru se mnoha chybným příkladům vyhneme, pokud vezmeme v úvahu reálný obsah formule, kterou sv. Tomáš často opakuje – a to ne pouze vzhledem k Aristotelovi: *intentio auctoris*, co je potřeba chápat jako jeho úsilí vyjádřit to, co autor „*chce říct"*. Co se týče Aristotela – P. Torrell, OP dále poznamenává: „Sv. Tomáš se cítil být odpovědným zastoupit ho a pokračovat dále, aby dopověděl věci, na které nemohl myslet z nedostatku světla křesťanského zjevení. Aristoteles si to nedokázal ověřit a Tomáš právě toto „*chtěl říct"*.

Zkoumá jeho díla a předkládá je v apoštolské perspektivě, aby plnil roli teologa a zdokonaloval své dílo moudrosti, tak jak se to naučil ve dvou školách, v škole sv. Pavla a Aristotela: *„Hlásat pravdu a vyvracet omyly."* Druhý díl Druhé části (*Secunda Secundae)* je mnohem specifičtější. Celkový plán Sumy teologické má svůj střed v Druhé části v sledovaném pohybu rozumného tvora k Bohu. Aplikují se v něm poznatky prozkoumané v Prvním dílu, aby se prezentovaly a analyzovaly různé druhy lidských činností. Třetí část (*Tertia Pars*) poukazuje na Krista, který jako člověk je naší cestou k dosažení Boha. V Prologu Třetí části nám sv. Tomáš znova na to krátce popíše doposud prozkoumanou cestu: *„Protože náš Spasitel, Pan Ježíš Kristus… se nám ukázal jako cesta pravdy, kterou je možné dojít ke vzkříšení a k blaženosti nesmrtelného života, je potřebné na dovršení*

[107] Servais, P.: Les sources de la morale chrétienne, Paris: Éditions du Cerf, 1990, s.226.

celého teologického díla po úvahách o posledním cíli lidského života, o ctnostech a neřestech, aby pokračovala naše úvaha o Spasiteli všech lidí, nejdříve o něm samotném, poté o jeho dobrodiních, kterými obdařil lidské pokolení.“

Scholastika spěla ke svému vrcholu, když dokázala plodně spojit víru, která naslouchá, s rozumem, který zkoumá. Celou Sumu teologickou sv. Tomáše lze dle tradice Otců rozdělit na *teologii*, která je předložena v prvních otázkách První části, a *ekonomii,* která zahrnuje všechna ostatní témata prezentována v dalších třech částech Sumy teologické. Takto utvořený plán Sumy teologické sv. Tomáše naznačuje složité, a přece blízké propojení těchto částí v jednotě jejich dvou navzájem protichůdně působících pohybů. Tomášova teologie se opírá o sv. Písmo a patristickou tradici a poté o logiku a dialektiku na druhé straně. Suma teologická představovala v 13. st. jedinečné dílo. Svůj záměr, tj. roli celé Sumy teologické vyslovil sv. Tomáš v Prologu člověka jako rozumového tvora k Bohu.

Přičemž tento pohyb (*motus)* je cestou (*via)* za pomoci, které je nám poznání Boha odevzdáno a současně prostřednictvím Krista, tak jak se to uvádí v Třetí části. Základním principem a cílem tohoto pohybu je Kristus. Protože pohyb, *motus rationalis creaturae in Deum,* není možný bez Krista, *qui nobis est via tendendi in Deum.* Celá Suma teologická takto dostává ujasněnou a ucelenou strukturu, tj. kristocentrickou. Suma má kromě jiného samozřejmě eschatologický rozměr, který je založen na završení tohoto úžasného pohybu člověka vracejícího se k Bohu jako svému vlastnímu bytostnému principu a základu.

Toto všechno se objasňuje v Třetí části Sumy teologické. V Sumě lze postřehnout neoplatónskou myšlenku vycházení *(exitus*) a návratu *(reditus)*, která se objevuje v prvních dvou částech, přičemž Třetí část není celkem úplně a dostatečně integrována do celku Sumy teologické. Tomáš umírá dříve, než mohl splnit roli svého díla.

V každém tématu každé části Sumy teologické se neustále objevuje rozvrh Sumy teologické s přiměřeným vlastním vymezením zachovávajíc přitom postavu Boha jako transcendentního Boha, který se zjevuje, a tak osvětluje všechny lidské pravdy a celý jejich smysl. Celé Tomášovo dílo je posvátnou naukou, nakolik vstupuje do tajemství *(mysterium)*, tj. do reality, kterou může zachytit pouze víra milujícího. Pokud se sv. Tomáš zmiňuje o Bohu, ví to, co Bůh není, ale přece hledá pokorné cesty k jeho poznání. Poznání Boha podle něho je nejdokonalejším poznáním a zároveň nejnepřesnějším a nejušlechtilejším, a to takovým, které jde nejdále a nejvýš až tak vysoce, že osvětluje všechno ostatní, co je zamlženo.

6. 2. Místo přirozeného zákona v Sumě Teologické.

Vysloveně o přirozeném zákoně sv. Tomáš Akvinský pojednává v Teologické sumě I.-II., v Q.94 otázce, která je patřičně pojmenována: *De legi naturali.* Zde načrtnuté pojednání o přirozeném zákoně vychází hlavně z uvedené části Teologické sumy. Sv. Tomáš Akvinský se v této části zabývá větším množstvím problémů týkajících se přirozeného zákona. Tomáš dává tuto otázku přirozeného zákona na konec Sumy teologické. Přirozený zákon v pojetí sv. Tomáše Akvinského vychází jako každý zákon z Věčného zákona, přičemž rozlišuje hierarchii zákonů. Tomáš přirovnává věčný zákon k nejvyššímu vládci, kterému jsou podřízeni všichni a závisí na něm všichni ostatní vládcové. Analogicky k tomu sv. Tomáš vysvětluje, že všechny zákony, které existují, jsou spravedlivé a sledují dobro společnosti a odvozují se od tohoto věčného zákona: *„... idea vlády se odvozuje od prvního vládce k jiným jako plán toho, co se má vykonat v obci, vychází od krále a jednotlivými nařízeními prochází na nejnižší správce... Protože tedy věčný zákon je ideje vlády v nejvyšším vládci je nutno, aby se všechny ideje vlády, které jsou v nižších vládcích odvozovaly od věčného zákona. (...). Proto se všechny zákony odvozují od věčného zákona, nakolik jsou rozumné.“ Tomáš v této souvislosti cituje Kajetána, podle kterého rozdíl mezi věčným zákonem a ostatními zákony spočívá v tom, že věčný zákon existuje v Bohu, a je tedy rozdíl samotným Bohem. Všechny ostatní zákony neexistují v Bohu, ale jsou jeho účinky v rozumných tvorech. Kajetán pokládá věčný zákon za příčinu všech ostatních zákonů, které z něho vycházejí. Zákon existující v Bohu je věčný zákon. Ostatní zákony jsou časné. (Srov. tamtéž.).“*[108]

V takovém případě se však morální závazek chápe v zúženém pohledu jako povinnost vůči vladaři, představenému, Bohu atd. V takovém případě by bylo možné jednoduše vidět v zákoně vůli zákonodárce, která se obrací na naši vůli „zvenku“, aby ji donutila k poslušnosti. Avšak zákon, který by se subjektu vnucoval autoritativním způsobem, může vyvolat opačný problém, tedy úplnou svobodu nevázanosti založenou na radikalizaci a prvenství vůle před rozumem. Roli přirozeného zákona bude potřeba chápat v širších souvislostech s jeho funkcí a příbuzností k jiným aspektům lidských skutků.

[108] Sth I-II, Q–93, a. 3, c: *„... ratio gubernationis a primo ad secundos derivatur: sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores adminnistratores... Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, neccese est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur... Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna.“*

Pravidlem lidského jednání je zákon, který mravně zavazuje. Avšak je otázka, jestli se přirozený zákon vztahuje na celou oblast mravního jednání. K tomu je potřeba zvážit, že mravní ctnost je sklon a trvalá dispozice konat to, co je mravně dobré. V úkonu ctnosti lze tedy rozlišit dvojí: za prvé jeho předmět anebo to, čeho se zákon týká, např. projevy úcty k rodičům. Předmětem ctnosti je vždycky mravní dobro. Proto jednat ctnostně znamená z hlediska předmětu ctnosti – jednat mravně dobře. Za druhé lze v úkonu ctnosti rozlišit způsob, kterým je konán. Ten je dán tím, že úkon vychází z trvale zakořeněného habitu. Proto jednat ctnostně znamená z hlediska způsobu ctnosti jednat pevně s potěšením. Podle sv. Tomáše Akvinského jsou ctnostné skutky uvažovány v dvou druzích případů. Za prvé jsou uvažovány jako ctnostné samy v sobě, to znamená, že jsou uvažovány jako všeobecně i mravně dobré. Za druhé jsou ctnostné skutky uvažovány jako určité úkony, v jejich vlastních druzích, což znamená uvažovány jednotlivě jako zvláštní případy. Tedy ne všechny ctnostné skutky jsou předepsány přirozeným zákonem.

V třetím článku Sth I.-II., Q.94 ad 2 Tomáš říká: „*Přirozeností člověka můžeme chápat za prvé přirozenost, která je vlastní člověku, a v tomto smyslu všechny hříchy, pokud jsou proti rozumu, jsou taky proti přirozenosti. (Je to rovina lidské přirozenosti, tzv. „ “prostého bytí“) Za druhé můžeme přirozeností chápat přirozenost, kterou má člověk společnou s jinými živočichy, a v tomto smyslu se o některých speciálních hříších říká, že jsou proti přirozenosti, např. proti sexuálnímu styku muže a ženy, který je přirozený všem živočichům, je homosexuální styk, který je všeobecně označován jako hřích proti přirozenosti.“* (Toto je rovina „živočišného života“.) Poté sv. Tomáš rozlišuje ještě třetí rovinu tzv. „rozumového života“. Jsou tři roviny v člověku, které ale netvoří jednotu. Všechny tyto roviny jsou „ponořeny“ do sféry rozumu, a jsou proto skutečně lidské.

Ve čtvrtém článku Sth I-II, Q. 94 sv. Tomáš Akvinský pojednává o přirozenosti ve zlém stavu. Přirozeností, která je ve zlém stavu, se nemyslí přirozenost uvažovaná v její esenci (ta se nemění), ale přirozenost uvažovaná ve vztahu či schopnosti k něčemu. Lidská přirozenost jako taková má sklony bytostně dobré, protože jsou totožné s přirozeností a mají kořen v rozumu. Ale lidská přirozenost uvažovaná empiricky může mít v určité sociální skupině i sklony zlé. Teologové rozlišují „přirozenost“ a její různé stavy, např. prvotní stav (před pádem) a stav po pádu.

Přirozený zákon nepředepisuje způsob ctnosti, ale pouze předmět ctnosti. (Srov. I.-II., Q. 18, 9 ad.2). Přirozenost není pouze přirozený zákon. Z přirozenosti však vyplývají rozličné tendence dle různých „vrstev“ přirozenosti. Ale ani tyto tendence nejsou přirozený zákon, přirozený zákon se jimi pouze projevuje. Lidská mysl poznává

přirozený zákon skrze přirozené sklony. Přirozený zákon jsou tedy příkazy rozumu, ve kterých rozum předkládá objekty přirozených tendencí jako cíle, ke kterým má člověk směřovat. Zvláště to, jak se podílí na vytváření duchovního a psychického prostředí, ve kterém má lidská aktivita své místo. Umístění studia zákona mezi traktáty o vnitřních principech, jako jsou pohotovosti, ctnosti, hříchy a Traktát o milosti jsou záměrné. Sv. Tomáš Akvinský zdůrazňuje prvenství ctnosti a rozlišuje (podle vzoru sv. Augustina) čtyři hlavní mravní ctnosti: opatrnost (rozumnost), spravedlnost, statečnost (mužnost) a umírněnost. Rozumnost vybírá v každém případě prostředky vhodné k dosažení zamýšleného cíle. Spravedlnost dává každému, co mu náleží. Statečnost učí snášet zlo, vystavit se pro dobro nebezpečí a necouvnout, pokud to vyžaduje situace ani před smrtí. Umírněnost nás učí míře a rovnováze všude tam, kde působí afekty anebo hnutí smyslovosti. Poté sv. Tomáš Akvinský rozlišuje v oblasti smyslové snaživosti dvě schopnosti: dychtivost (*appetitus concupiscibilis)* a vznětlivost (*appetitus irrascibili*s). Předmětem dychtivosti je dobro jako smyslům člověka příjemné (úkony: láska, touha, potěšení a jejich opak). Předmětem vznětlivosti je dobro, které je těžké (úkony: naděje, odvaha a jejich opak, hněv). Sv. Tomáš chápe ctnost jako trvalou dispozici k dobrému jednání. (Srov. Sth, I.-II., Q. 100, 12). Jelikož dobro se nachází i v tom, co je samo o sobě zlé, např.: někdo se nazývá dobrým zlodějem, proto, že si počíná tak, jak to odpovídá jeho cíli.

Dobrotu člověka mohu soudit, jednak pokud jde o člověka jako takového, jednak pokud jde o člověka jako část společnosti. To jsou dvě hlediska. Člověk jako takový je „jednoduše“ dobrý, pokud je dobrý po mravní stránce. Člověk jako část společnosti je dobrý, pokud má správný vztah ke společnému dobru. Ale člověk „jako člověk“ je částí společnosti, a proto člověk není dobrý, pokud nemá správný vztah ke společnému dobru. K úplné dobrotě člověka patří, aby člověk byl dobrý sám k sobě a dobrý jako část celku. Ale stává se, že někdo je dobrý občan, ale není „jednoduše“ dobrý. Poté je dobrý pouze „po jisté stránce“. Lidský rozum je principem cnosti, pokud poznává, co je dobré, a řídí k tomu činnost vůle.

Sv. Tomáš nejdříve sleduje vliv Božího zákona a milosti uvnitř duše skrze rozhodnutí poučeného rozumu, získané pohotovosti, vnuknutí, dary Ducha sv. blaženosti. Zákon jako vnější instrukce se obrací k člověku jemu nejvhodnějším způsobem, tj. je adresován rozumu. U sv. Tomáše tak vstupuje do rozhodování člověka od nejimanentnějších pohnutek, bytostně spojených s lidskou přirozeností, až po explicitně vyjádřenou normu morální. Z celého zákonodárství, vycházejícího z Boží moudrosti a daného člověku, se

kulminačním bodem stává poslední traktát o zákonu Evangelia nazvaný také Nový zákon. Tomáš přirozeně navazuje na další otázku o milosti, protože zákon Evangelia je již svojí povahou milostí Ducha svatého a je dán prostřednictvím víry v Krista. Tak zákon prochází v milost, aby rozum byl poučen zkouškou víry.

Mezi zákony, kterými se sv. Tomáš Akvinský zabývá, má nejdůležitější místo přirozený zákon. Sv. Tomáš ho definuje takto: *„Přirozený zákon není nic jiného než poznání dané člověku přirozeně, kterým je řízen k náležitému jednání ve vlastních činnostech, tak jak odpovídají jeho přirozenosti.“* [109] Přičemž v Sumě teologické uvádí více definicí přirozeného zákona. V prvním článku Sth I.- II., Q.94 ad 2 sv. Tomáš říká: *„Říká se, že synderesis je zákon našeho rozumu, protože je to habitus obsahující příkazy přirozeného zákona, které jsou prvními principy lidského jednání.“*[110]

Poznání toho, co je náležité, je člověku dáno „přirozeně“, tj. rozum to poznává lehce (alespoň ve všeobecných zásadách). Od přirozeně daného poznání toho, co je dobré a co je zlé, je nutno odlišit filozofické zdůvodnění tohoto poznání, tedy teorii přirozeného zákona. V této teorii se řeší problém, jaký je vztah mezi přirozeným zákonem a Bohem. Jde hlavně o dvě otázky. První se týká obsahu přirozeného zákona: Je obsah přirozeného zákona určen Bohem, anebo je stanoven nezávisle na Bohu pouze lidským rozumem na základě lidské přirozenosti?

Známá je taky zmínka, jejímž autorem je Hugo Grotius (1583-1655), který o přirozeném zákoně napsal: „*To, co jsme řekli, by do jisté míry platilo, i kdybychom připustili – co nelze připustit bez krajní bezbožnosti –, že Bůh neexistuje anebo, že věci lidí se Ho nijak netýkají.“*[111] Druhá otázka se týká závaznosti přirozeného zákona. Je přirozený zákon závazný sám sebou, anebo se stává závazným až rozhodnutím Boha? Jak na to odpovídá sv. Tomáš Akvinský?

Podle interpretace Jacquesa Maritaina v díle La loi naturelle ou loi non écrite, Akvinský odpovídá na tuto první otázku takto: „*Autorem přirozeného zákona je sám Boží rozum.*

---

[109] Sth III, Suppl. 65,1.

[110] Synderesis se nazývá zákonem pouze ve vlastním smyslu. Proto nelze vlastnosti synderésy přenášet na mravní zákon ve vlastním smyslu. Přirozený zákon se liší od *synderesis* v tom, že *synderesis* je habitus, který záleží ve sklonu a lehkosti poznávat principy praktického řádu. Kým přirozený zákon je aktuální poznání, habitus principů mravního řádu je člověku vrozený (podobně jako habitus principů teoretického rozumu). - Mravní svědomí, *synderesis* je poté aplikace přirozeného zákona na jednotlivé případy. Tomáš sám svědomí a *synderesis* nerozlišoval. (Srov. Sth I, Q. 79, 13) Habitus není schopnost být činný (jak rozum, tak vůle), ale nachází se v jisté schopnosti jako její trvalá dispozice k dobré anebo zlé činnosti. Jak se říká, že myslíme rozumem a chceme vůlí, tak taky lze říct, že jsme činní habitem, tj. zvykem, tj. např. že myslíme dobře disponovaným rozumem anebo chceme dobře disponovanou vůlí. (Srov. Sth I-II., Q. 90,1)

[111] Srov. Grisez, G.: The first principle, s.184.

Bůh prohlašuje ustanovení tohoto zákona prostřednictvím lidské přirozenosti, a to jejich bytostných sklonů. Lze tedy říci, že přirozený zákon je pravidlo lidských skutků, které závisí na lidské přirozenosti ukazující ustanovení Božího rozumu a které je poznáváno lidským rozumem na základě bytostných sklonů přirozenosti.“[112]

Podle jiné interpretace Karla Šprunka v díle sv. Tomáš Akvinský, O zákonech v Teologické sumě, Akvinský odpovídá na tuto druhou otázku takto: *„Závaznost přirozeného zákona vyplývá z veřejného zákona (zákona Boží moudrosti), protože přirozený zákon je účastí na věčném zákoně. Všechny zákony zavazují ve svědomí, proto jsou odvozeny od věčného zákona.“*[113]

V pojednání Karla Šprunka Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě se uvádí, že je potřeba rozlišovat postup, kterým poznáváme přirozený zákon, a postup, kterým je přirozený zákon ustanovován. Při ustanovování přirozeného zákona je podle interpretace z výše uvedeného zdroje Karla Šprunka u sv. Tomáše na počátku Boží rozum, přičemž lidský rozum zde nemá žádnou iniciativu a ani autoritu. Kromě jiného jsou i pozdější teorie např. Jacquesa Maritaina,[114] kde je na počátku ustanovení přirozeného zákona lidský rozum, který konstatuje, že určitý skutek je anebo není ve shodě s lidskou přirozeností. Na základě tohoto zjištění rozum vidí, že tento skutek je mravně dobrý anebo mravně špatný, tj. má mravní kvalitu. Nakonec, protože Bůh je nejvyšší zárukou všeobecného řádu, Boží vůle skutek mravně nedovolený zakáže a skutek, který je mravně žádoucí, přikáže.

Konečným principem je Boží vůle. Z tohoto je pak zřejmé, proč Hugo Grotius mohl říct, že na mravní kvalitě skutků by se nic nezměnilo, kdyby *per absurdum* – Bůh neexistoval. Poté je taky zřejmé, že lze říci, že s Hugem de Grotiem počala sekularizace přirozeného zákona. Tyto dvě zmíněné teorie pokládají přirozený zákon pouze za indikační *(lex indicativa)*, avšak nepřikazující *(lex praecipiers*), protože přirozenost sama o sobě nezahrnuje žádnou povinnost a neplyne z ní žádný zákon. Z přirozeného zákona jsou odvozeny dva principy postavené na bázi určitých druhů příkazů. První jsou takové principy, které jsou společné jako první principy, v absolutním smyslu (Q. 94, 2). Druhé jsou principy zvláště pro určitou oblast (Q. 94, 4), jsou to tedy nutné závěry ze společných principů. První principy jsou obsaženy v Desateru Božích přikázání. Druhé principy jsou obsaženy v Desateru 4.-10. Kromě toho se vyčleňují příkazy, které jsou odvozeny z

[112] Maritain, J.: La loi naturelle ou loi non écrité,Édition universitaires Fribourg Suisse, 1986, s.110-114.
[113] Šprunk, K.: O zákonech v Teologické sumě, Krystal OP, 2003, s.10.
[114] Maritain, J.: La loi naturelle ou loi non écrité Édition universitaires Fribourg Suisse, 1986, s.110-114.

principů přirozeného zákona, a jsou tři. První jsou odvozené obecným rozumem jako nutné závěry z principů pro civilizované společenství (Q. 92, 2; 95, 4; I.-II. 57, 3). Sem patří i právo národů (ius gentium). Druhé jsou odvozeny rozumem zákonodárce, tj. vládce krajiny jako bližší určení principů pro konkrétní situace (Q.95,2; 95,4). Sem patří lidský zákon. Třetí jsou odvozeny rozumem moudrých jako vzdálenější závěry z principů (Q.100,1; 100,3; 100,11; 94,3). Sem se začleňuje mravní zkušenost lidstva a Boží zákon, pokud jsou tyto příkazy zjeveny. Tyto příkazy poznáváme vírou, ale taky přirozeným rozumem, i když ne všichni lidé, ale pouze ti moudří lidé po důkladnější úvaze (Srov. Q 100, 11).

Sv. Tomáš Akvinský zde říká, že přicházejí k lidu od Boha skrze učení moudrých lidí (Q. 100, 3). Např. *„Před šedinami povstaň a starci vzdej poctu“ (Lev 19, 32).* Posledním třetím druhem příkazů jsou příkazy pouze zjevené (Q 100, 1), ke kterým se začleňuje Boží zákon.

6.3. Věčný zákon.

Tato otázka je analyzována v Sth I.-II. Q.93, která se dělí na šest článků. Sv. Tomáš uvažuje a zároveň předkládá čtenáři, v čem spočívá věčný zákon, tj. Boží zákon v návaznosti na sv. Augustina, jehož zde často cituje. Sv. Augustin říká: *„Bůh stvořil jednotlivé věci dle jejich vlastních idejí – ratio.“* Jak jsem se zmínila v podkapitole 3.3, že přirozený zákon má svoji účast na věčném zákoně. Role věčného zákona v Sumě teologické je velice důležitá, protože k definování toho, co v sobě věčný zákon obsahuje, čerpá sv. Tomáš hlavně od sv. Augustina, Aristotela, Prvního listu Korintským, Listu Galatským, Listu Římanům a v některých bodech i Joba. Abychom však byli schopni porozumět Tomášovu textu, je potřeba číst komentáře k Sumě teologické a rozličné interpretace a uskutečnit jejich analýzu.

Já čerpám z knihy, která představuje pojednání sv. Tomáše Akvinského o všech zákonech, resp. o tzv. hierarchii zákonů. Karel Šprunk nám v ní předkládá pouze ty otázky Sumy teologické, které se zabývají zákonem. Otázka pojmu zákona je velice úzce spojena s tím, že zákon je vyhlášen. Základem všech zákonů, které sv. Tomáš Rozlišuje, je věčný zákon. Zákon je vyhlašovaným Slovem, logos, s velký es. Slovo je v Bohu jméno osoby. Je to tedy druhá Boží osoba Boží Trojice, které se podle sv. Tomáše přivlastňuje poznání.

Cesta zjevování Božího zákona je rozdělena na dvě etapy, a to na Starý zákon a na Zákon evangelia, tedy Nový zákon, který se vtiskuje podobně jako přirozený zákon do

srdce člověka. Věčný zákon je výrazem Boží prozřetelnosti v celém světe. (Sth I.-II., Q. 91,1). Prostřednictvím přirozeného zákona byl uložen lidskému stvoření věčný zákon. Člověk ho dokáže ve stvořeních, která jsou obdařena logikou, odhalovat skrze poznání přirozených sklonů, hluboce zakořeněných ve všem, co existuje. Sv. Tomáš nachází spojitost Božího působení v člověku zevnitř i zvenku.

Druhý článek Q.93 pojednává o známosti věčného zákona všem lidem. V třetím článku analyzuje sv. Tomáš to nejdůležitější, jestli je věčný zákon základem a podstatou každého zákona, tj. i lidských zákonů. Další otázka, kterou sv. Tomáš čtenáři v této Q.93 předkládá ve čtvrtém článku, je, jestli je všechno to, co existuje, nutně a současně je věčné je podřízeno existenci věčného zákona. Dalo by se říci existenci samotného Boha. V předposledním pátém článku se sv. Tomáši naskýtá otázka, jestli přírodní nahodilé věci jsou podřízeny věčnému zákonu. Nakonec k této otázce lze konstatovat, že věčný zákon je idea Boží moudrosti, která řídí všechny činy člověka ke svému předem určenému cíli. Bůh koná skrze svůj intelekt a vůli. To, čím řídí svět, má ve svém původu charakter zákona.

6.4. Lidský zákon.

O lidském zákonu a síle lidského zákona se pojednává v Sth I.-II., Q 95 a Q. 96. Lidský zákon má svůj pramen ve věčném zákoně. Je to zákon napsaný člověkem. Tento zákon je zákonem, který si sám sobě stanovil člověk. Základní východisko pro sv. Tomáše Akvinského představuje Aristoteles a Izidor. Cílem a smyslem každého lidského zákona je dobrota člověka. Ve čtvrtém článku Q.95 nám Tomáš předkládá Izidorovo rozčlenění lidských zákonů anebo lidského práva. Lidský zákon je odvozen z přirozeného zákona. Tímto způsobem sem sv. Tomáš Akvinský zakomponuje i přirozený zákon, který má v těchto otázkách své místo a roli. Pod lidské zákony anebo práva spadá právo národů (ius gentium). K právu národů přináleží přirozené právo. Izidor se zde o tom v Q. 95, 4 zmiňuje tak, že zákony se stejnou platností se neliší formálně, ale pouze materiálně. Lidský zákon v každém státě vždy stanoví ten, kdo v něm vládne, tj. zákonodárce státu. Závisí to na tom, jaká je v státě forma vlády. Poté nám podle toho sv. Tomáš předkládá, jaké formy vlády rozlišuje a od koho přitom čerpá. Je to hlavně Aristoteles. Existuje tedy pět forem vlády. Monarchie, ve které vládne vždy jeden člověk, který stanovuje lidský zákon, dále je to oligarchie, která představuje vládu pouze několik bohatých a mocných lidí, třetí formou vlády je demokracie, čtvrtá forma vlády je tyranie, která je zlá, protože

v ní není nijakého zákona, pátá a současně poslední forma vlády je smíšená forma vlády, která se skládá ze čtyř předcházejících a je ta nejlepší. V tomto článku se uvádí i důležitá skutečnost, že součástí zákona je řízení lidských skutků a podle toho sv. Tomáš Akvinský rozčleňuje zákony na takové, podle toho, čeho se týkají samy o sobě, např. *Lex Iulia* – Juliův zákon, který je zákonem o cizoložství, anebo jiný zákon *Lex Cornelia* – Kornéliův zákon o vrazích. O tom, jaké účinky má lidský zákon, pojednává sv. Tomáš Akvinský v třetím článku Q.96, který se dělí na 6 článků. Tomáš říká: *„Zákon je pravidlo a míra lidských skutků.“* (Sth I.-II., Q. 90, 1-2) Přičemž v rámci tohoto kontextu nezapomíná zdůraznit, že tato míra má být velice jistá, proto aby neselhala v některých případech. Proto by měly být všechny lidské zákony zaměřeny pouze ke společnému dobru, které je cílem každého zákona, tak jako to říká Izidor, kterého sv. Tomáš Akvinský často cituje. Záměrem lidského zákona je ctnost a přivádění lidí k ní. V druhém článku Sth I.-II., Q.96 ad 3, sv. Tomáš říká: *„Přirozený zákon je určitý podíl na věčném zákoně v nás, zatímco lidský zákon je více vzdálený od věčného zákona. Lidský zákon je vždy vydáván jako určité pravidlo jednání člověka, protože zákon má být možným ve shodě s přirozeností a ve shodě s obyčeji země. Síla zákona spočívá v tom jednat ctnostně. Síla zákona je dána vnitřním habitem, který člověk má. Lidský zákon je odvozen od přirozeného zákona, kterému odporují všechny neřesti, a tak lidský zákon má potlačovat všechny neřesti. Záměrem každého zákonodárce státu je činit občany ctnostnými. Všechny zákony se stanovují na to, co je reálné, že se děje ve státě častěji. To sv. Tomáš říká v Q.96, ad 1 a 2: „Princip řízení se musí týkat mnoha věcí.“ Protože ctnost je cílem zákona, nikdy nespadá pod příkaz zákona. Takhle sv. Tomáš říká v Sth I.-II., Q. 100, 9, ad 2: „Cíl, ke kterému směřuje záměr zákonodárce, nespadá pod příkaz zákona.“*

6.5. Starý zákon.

Starým zákonem sv. Tomáš rozumí všechny zákonné předpisy, které jsou obsaženy v Pentateuchu, tj. v pěti knihách Mojžíšových. To znamená, že je v nich umístěn i přirozený zákon a má důležitou roli. Sedm příkazů z Desatera poznáváme přirozeným způsobem a můžeme říci, že jsou potvrzeny vírou v Boha. Buď je poznává rozum naplněný vírou v Boží existenci, anebo je poznává pouze víra sama o sobě, pokud je přirozený rozum člověka slabý. O samotném Starém zákoně pojednává sv. Tomáš v Sth I.-II., Q. 98. O jednotlivých příkazech Starého zákona se nejdříve uvažuje o jejich

rozlišení v Q.99 a poté o kategoriích příkazů, které jsou podle sv. Tomáše tři, a to tyto: příkazy mravní, obřadní a tzv. příkazy soudní.

Obřadní příkazy předepisují různé obřady, tj. vnější úkony, kterými člověk uctívá Boha a je jim věnována Q. 101-103. O mravních příkazech Starého zákona pojednává sv. Tomáš Akvinský v Sth I.-II., Q. 100, kterou rozděluje na dvanáct článků, a kromě jiného je tato problematika probrána v Q. 107, kde sv. Tomáš ukazuje ve dvou článcích srovnání Starého zákona s Novým zákonem. Starý zákon je dán věřícím lidem, protože bez víry není možné zalíbit se Bohu (Žid 11,6). Soudní příkazy určují určitý způsob spravedlnosti mezi lidmi a je jim věnována Q.94 a 105.

Při analýze Q. 107 zjišťujeme, že zde sv. Tomáš vychází hlavně ze sv. Augustina, Listu Římanům, Listu Židům, z Knihy Levitikus a Knihy Deuteronomium. Všechny tyto otázky jsou umístěny v Sumě teologické ihned za předcházejícími otázkami, které taky pojednávají o zákonech, a poslední je Q. 97, která nám předkládá pojednání o tom, jestli je možné měnit zákony k dobru člověka. V Q. 97 sv. Tomáš hovoří o tom, že ve Starém zákoně jsou uložena přikázání lásky: „*Budeš milovat svého bližního.“ (Lev 19,18) a dále „Budeš milovat Hospodina svého Boha.“ (Dt 6,5)* se podle sv. Tomáše neodlišují. Ale sv. Augustin říká o tom v knize Proti Manichejcům následující: „*Stará smlouva obsahovala přislíbení věcí dočasných.“*

6. 7. Nový zákon.

Sv. Tomáš Akvinský charakterizuje obsah Nového zákona takto: „*K zákonu evangelia patří dvě věci: Jedna především, totiž sama milost Ducha svatého, dána uvnitř, druhá patří k zákonu evangelia druhotně, totiž poučky (documentaria) víry a příkazy, které uspořádávají cítění a skutky člověka.“* (*Sth I.-II., Q. 106, 1*) V otázce 107 Sumy teologické jde o charakter Nového zákona po mravní stránce a o srovnání Starého zákona s Novým zákonem. Nový zákon podle sv. Tomáše nepředstavuje neplnění Starého zákona, ale je zákonem lásky, který „krotí ducha“. Nový zákon je dokonalým zákonem, protože příkazy kteréhokoli zákona se týkají ctností. Nový zákon je sv. Tomášem nazván jako *„zákon víry*“. *(Sth I.-II., Q. 106, 1 et 2)*. Cílem Nového zákona je oddanost Bohu. Sv. Tomáš cituje sv. Augustina, který v knize Proti Adimantovi říká: „*Mezi zákonem a evangeliem je drobný rozdíl – strach (timor) a láska (amor).“* (*Augustin, Contra Adimantum 17, Manichaei discipulum*). Nový zákon by měl být naplněním Starého zákona.

V Sth Q. 107, 3 ad 1 sv. Tomáš hovoří o vztahu mezi Starým zákonem a Novým zákonem. Tento vztah nám umožňuje v kontextu Tomášovy nauky o zákonech pochopit místo a roli přirozeného zákona v Novém zákoně. V Novém zákoně se nám předkládá k uvěření explicitně a celkem otevřeně, ale v Starém zákoně je to implicitně a v obrazu. Tedy pod zorným úhlem pohledu víry je Nový zákon obsažen ve Starém zákoně. Celá podstata příkazů Nového zákona je obsažena v Starém zákoně, ale explicitní vyjádření příkazů Nového zákona je větší než implicitní vyjádření Starého zákona.

6. 8. Shrnutí.

Celá koncepce přirozeného zákona v Sumě teologické je rozložena do všech otázek, které pojednávají o zákoně jako takovém vůbec. Není možné jednou větou shrnout roli a místo přirozeného zákona v Sumě teologické. Při dobré snaze udělat analýzu, o kterou se v této práci snažím, všech otázek pojednávajících o přirozeném zákoně, zjišťujeme, že je uložen v každém příkazu podle Tomášovy nauky. Je evidentní, že idea zákona je převzata z politického pořádku. Všeobecná definice (Q.90) zákona, jak ji sv. Tomáš předkládá, je přesná a zároveň velice pružná, aby mohla být aplikována na každý druh zákona. Přičemž čtenáři je zřejmé, že každá kategorie zákona má své místo v harmonické hierarchii různých druhů zákonů, které Tomáš rozlišil.

7. Náboženské zdůvodnění lidských práv.

O lidských právech se v současné době mluví hodně. Diskutabilní zůstává to, že nedovedeme vysvětlit, proč lidská práva respektovat. A pak, jaká jsou kritéria na tvoření lidských práv? V Listině základních lidských práv a svobod se mluví o neporušitelnosti přirozených práv člověka. Idea lidských práv vyrostla na přirozenoprávní teorii a lidská práva se taky v české ústavě nazývají přirozenými. Avšak aktuálně to připadá mnohým v 21. stol. zastaralé. A tak se tato teorie ocitla ve stavu jakési nouze. Lidská práva jsou do jisté míry chápána jako univerzálně platné normy společenského života, které je povinno zákonodárství při formulaci zákonů respektovat. A kromě toho jsou to i normy mravní a jejich studiem se zabývá filozofická etika. Lidská práva jsou, pokud se týče jejich ideje, chápána jako univerzálně platné normy. Co se týče podstaty lidských práv, jsou to nepsané normy, a tedy jsou to normy mravní, a tedy se jejich studiem zabývá etika, která je

filosofická disciplína. A etiku dělíme na individuální a sociální. Tím pádem z toho vyplývá, že studium lidských práv náleží do oblasti sociální etiky. Dále, co se týče prohlášení lidských práv za státní zákony, došlo k tomu koncem 18. stol. ve Virginii a krátce poté ve Francii. Všeobecná deklarace lidských práv, která byla vyhlášena na půdě OSN v roce 1948, je v mezníku lidských práv historický dokument. Tento dokument se může zdát jenom jako pouhé vnější tvrzení. Kromě toho se jimi zabývá i právní věda. Ale v této kapitole se především budu zabývat náboženským zdůvodněním lidských práv.

Pro člověka, který je věřící, je víra důvodem, proč lidská práva uznává a respektuje. Podle učení Bible člověk mezi stvořenými věcmi zastává mimořádné postavení. Budu zde čerpat i já ze slov Bible: Bůh řekl: „*Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad veškerou zemí.“ Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl Božím obrazem, jako muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Ploďte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.*“ (Gn 1, 26, 28) Kromě toho člověk je schopen života podle nauky víry jenom ve společenství. Plyne to i z Písma, již z výše uvedeného úryvku. V podstatě předávání lidského života bez členství v nějakém společenství je zcela nemožné. Ale je zde i myšlenka zcela nezávislých jedinců, kteří se ve společenských poměrech ocitají teprve svobodně uzavřenou smlouvou, jak je možno ji shlédnout u novověkých kontraktualistů J. Locka, T. Hobbese, se ve svatém Písmu nevyskytuje. V této kapitole je důležité se zmínit, že život ve společnosti, která je z rozhodnutí Božího údělem člověka, si nelze představit bez jistých pravidel soužití a zákonů. Zde se nabízí otázka, jaká je v křesťanském náboženství v těchto zákonech základní myšlenka, která svědčí ve prospěch lidských práv? Odpověď vychází z Listu Římanům 2, 14. To znamená, že podle nauky víry jsou tyto zákony poznatelné rozumem, ale Bůh o nich lidi poučuje nezávisle na tom. To znamená, že pokud je každý člověk díky svému lidství výhradně určen k tomu, aby se vztahoval k Bohu, nesmí nikdy sloužit druhému člověku za nástroj k uspokojování jeho vlastních potřeb. V podstatě člověk s člověkem nesmí nikdy zacházet tak jako se zvířetem, rostlinou či nějakým jiným neživým materiálem. Ale tohle v podstatě neznamená, že člověk člověku nikdy nemůže sloužit jako nástroj. Další věc, která charakterizuje člověka, je lidská důstojnost *(dignitatis hominis)*. A tedy z toho vyplývá, že principem mravních zákonů vymezujících práva a povinnosti člověka musí být respekt k důstojnosti lidské osoby. Z toho tedy plyne, že každý má povinnost respektovat důstojnost člověka i svou vlastní a za jistých podmínek

i podporovat její projevy. Zde se naskýtá další otázka: *„Jaká konkrétně lidská práva náleží do nauky víry lidem?“* Starý a Nový zákon neobsahují žádný kodex lidských práv, který by byl zpracovaný. Ale existují však v dějinách jisté pokusy takový kodex na tomto křesťanském základu sestavit a je jím Charta lidských práv amerických katolíků z února 1947. Pro tuto mou práci je zásadní, že mnohé morální předpisy, na které narážíme jak ve Starém zákoně, tak i v Novém zákoně, vyjadřují některá lidská práva, či lze z nich taková lidská práva vyvodit. Pokusím se zde uvést alespoň příklad Desatera Božích přikázaní. Desatero přikázaní se v Písmu svatém vyskytuje ve dvou verzích. Jednak je obsaženo v knize Exodus 20, 2-17 a pak v knize Starého zákona Deuteronomium 5, 6-21. Rozdíly mezi oběma verzemi jsou zcela minimální.

8. Současný diskurz o přirozeném zákoně.

Nyní se dotknu tématu, které se v literatuře věnuje přirozenému zákonu a nazývá se „nová teorie přirozeného zákona“ (The new natural law theory). Cílem bude navázat na historický kontext věnovaný otázce přirozeného zákona. Současná diskuse týkající se přirozeného zákona je velice obsáhlá a má tři zásadní protagonisty Germaina Griseze, Josepha Boyla a Johna Finnise. Škola, kterou rozvinul Grisez, hledá odpovědi na problematická místa scholastické teorie přirozeného zákona a klasické morální teologie. Velké množství otázek vyplývajících z nauky o přirozeném zákoně, tak jak ji formuloval Tomáš, vedlo některé autory ke snaze tyto otázky zodpovědět a jedním z nich byl i Germain Grisez. Představitelé této teorie se snaží zodpovědět některé otázky vyplývající z tomistické etiky, jež jsou předmětem dlouholeté diskuse. Podle této nové teorie přirozeného zákona klasická morální teologie zredukovala křesťanský život pouze na to, aby se člověk nedostal do pekla a usiloval o nebeskou odměnu. A v důsledku této redukce zaměřila morální teologie svůj pohled jen na eschatologii a odhlédla od reálného života teď a tady. Scholastické teorii přirozeného zákona se vytýká, že morálka pro ni znamená přizpůsobit se nějakému vzoru, čímž se vytrácí prostor pro svobodu člověka a jeho osobní rozvoj. Scholastickou morálku tato škola charakterizuje spíše jako směr, který stanovuje různé zákazy, než aby vedl člověka k jeho celkovému rozvoji.102 Scholastická nauka nevěnovala dostatečnou pozornost tomu, co vlastně představuje lidské dobro. Zásadní bod, kde klasická morální teologie chybuje, představuje podle interpretů nové teorie přirozeného zákona její strnulost, jež člověku brání, aby reagoval na nové možnosti, které život přináší. Pokud vezmu v úvahu tyto nedostatky a ve srovnání s nimi se zdá, že existují

ještě zásadnější skutečnosti, na nichž stojí nová teorie přirozeného zákona. Jedním ze základů této školy je kritika scholastické nauky o přirozeném zákoně, která má postupovat deduktivně od statického k deontickému. Jednotlivé normy odvozuje z lidské přirozenosti, postupuje tedy od toho „co je“, k tomu, „co má být“. Základní rys nové teorie přirozeného zákona spočívá v rozdílu mezi teoretickým a praktickým rozumem. Podle představitelů této školy „má být“ nemůže být odvozeno z „je“ jednoduše proto, že praktická pravda nemůže být odvozena z teoretické, neboť závěr úsudku může obsahovat pouze to, co je v premisách. Mravní skutečnost se tak nemůže zakládat na „teoretických pravdách metafyzické nebo filosofické antropologie“. Zástupci této školy vymezují kompetence teoretického a praktického rozumu. Teoretický rozum zkoumá realitu, je zaměřený na hledání pravdy, používá induktivní a deduktivní metodu usuzování a výsledkem jeho činnosti je teoretická pravda. Za pomoci tohoto způsobu usuzování můžeme formulovat např. přírodní zákony anebo zákony společensky vědních oborů. Ve srovnání s teoretickým rozumem má praktický rozum přesně opačný cíl, tj. nezkoumat realitu bytí, tj. neabstrahovat realitu od bytí, ale vnášet realitu do bytí. Tato skutečnost je evidentní při rozhodování člověka v nejrůznějších životních situacích, ať už se jedná o důležité životní rozhodnutí, nebo jde o každodenní maličkosti. Teoretický a praktický rozum tak v jistém smyslu spolupracují a doplňují se. Nyní se podívám na samotné principy formulované zakladatelem této školy, tj. Germainem Grisezem.103 Přibližně před 40 lety publikoval článek, ve kterém čtenářům nabízí výklad druhého článku 94. otázky Teologické Sumy I-II Tomáše Akvinského. Na samotném začátku svého textu Grisez píše, že předmětem jeho zájmu bude jen první příkaz přirozeného zákona, tak jak jej formuloval sám Tomáš.104 Grisez zásadně odlišuje dvě na první pohled podobné formulace. První z nich zní: „Konej dobro a vyhýbej se zlému“.105 Je to věta, kterou podle Griseze někteří interpreti Tomášovy teorie přirozeného zákona chápou jako první princip praktického rozumu. Druhá věta zní: „Dobro je třeba konat a usilovat o něj, zlu je třeba se vyhýbat.106“ Grisez ve svém článku ukazuje, že tyto dvě na první pohled podobné formulace se od sebe ve skutečnosti zásadně liší a náleží k úplně jiným naukovým oblastem. Záměr svého článku Grisez představuje v 5 bodech. V první části článku se snaží zrekonstruovat první příkaz přirozeného zákona podle sv. Tomáše Akvinského, aby mohl následně ukázat, že všeobecně rozšířená interpretace daného textu je nesprávná. V druhé části vysvětluje, že Tomášem použité výrazy „dobro“ a „zlo“ bývají mylně redukovány jen na mravní kvality. Grisez poukazuje na skutečnost, že právě tyto výrazy by měly být vysvětleny v kontextu finální kauzality. Ve třetím bodě se Grisez staví proti mylné interpretaci prvního příkazu

přirozeného zákona, která jím rozumí spíše negativní příkazy a limity jako zdroj lidského jednání. Ve čtvrté části článku poukazuje na to, že první příkaz přirozeného zákona není v první řadě imperativ, přestože se jedná o skutečný příkaz. V poslední části se pak Grisez zabývá otázkou, zda a jakým způsobem jsou příkazy přirozeného zákona odvozeny z prvního principu přirozeného zákona. Nyní soustředím svou pozornost jen na ty nejdůležitější body Grisezova textu. Jedním z nich je místo, kde se zabývá výkladem pojmů „dobro“ a „zlo“ a vysvětluje rozdíl mezi dvěma formulacemi, z nichž každá jiným způsobem nabádá ke konání dobra. Grisez zdůrazňuje, že je zde důležité uvědomit si význam finální příčiny. První příkaz přirozeného zákona je neodmyslitelně spojen s dobrem jako cílem.107 Finální příčinu v Akvinského koncepci zákona Grisez pokládá za jeden ze základních prvků. Je-li tedy potřeba výslovně usilovat o dobro, znamená to totéž jako usilovat o cíl, a tedy k němu i směřovat. Správnost nebo nesprávnost se neměří vztahem k statické přirozenosti, ale vztahem k cíli, který směřuje k dobru shodujícímu se s přirozeností. Z toho vyplývá, jak musíme v daném kontextu rozumět tomu, co představuje zlo. Jednání se už nepoměřuje nějakým zákonem, případně vnějším pravidlem, ale tím, že nedospělo ke svému cíli.108 V důsledku skutečnosti, že sv. Tomáš Akvinský formuloval první příkaz jako usilování o cíl, podle Griseze vysvítá, že se nejedná primárně o cíl jako o dobro v morálním smyslu. Zatímco dobro a zlo v morálním smyslu představují vnitřní kvalitu jednání, „cíl přesahuje moralitu a vytváří pro ni vnější základ.109“ Dobra, o něž jde v případě přirozeného zákona a o něž je potřeba usilovat, představují předmět přirozených sklonů, ale nelze tvrdit, že by se jednalo jen o dobra v mravním smyslu slova. Dobra vyplývající z dynamiky přirozených sklonů představují základní hodnoty pro celkovou realizaci člověka a přesahují výhradně mravní stránku dobra jako takového. Další charakteristikou dobra v kontextu dané diskuze je to, že se jedná o lidské dobro. Praktický rozum sleduje dobro přirozených sklonů, které jsou předmětem lidského jednání. Jde tedy o dobro člověka. Po tomto vyjádření Grisez vysvětluje, že koncepce sv. Tomáše Akvinského nemůže být pro silný důraz na cíl ztotožněna s utilitarismem nebo konsekvencionalismem. V pojímání Tomáše Akvinského je dobro chápáno v závislosti na dobrých či zlých vnějších důsledcích, ale má svou vnitřní hodnotu. Jednání a cíl nepředstavují pouze vnější veličiny, ale existuje mezi nimi vnitřní vztah. Lidské jednání není jenom pouhým gestem, např. ve smyslu behaviorismu, ale je i předmětem volby. Zlý skutek se nemůže stát dobrým na základě okolností, protože lidské jednání má hodnotu samo v sobě. Zlý skutek je zlý sám v sobě a dobrý skutek je dobrý sám v sobě. Grisezova interpretace Tomáše Akvinského je jistě dobře míněnou snahou

poopravit mylné názory a zodpovědět na částečně nesprávné interpretace týkající se ne jenom Tomášova pojímání přirozeného zákona, ale také celkového kontextu tomistické etiky. Od doby, kdy Germain Grisez publikoval svůj článek, v němž formuloval základní principy pro tzv. „novou teorii přirozeného zákona“, uběhlo několik desítek let. A toto období bylo dostatečně dlouhé na to, aby jeho názory byly důkladně zhodnoceny. Jedním z kritiků, resp. Těch, kdo ukazují na základní rozdíly mezi učením sv. Tomáše Akvinského a jeho interpretací Germainem Grisezem, je Ralph McInerny. McInerny ve svém článku Grisez and Thomism poukazuje na některé rozdíly mezi Tomášem Akvinským a Grisezem. McInerny se domnívá, že rozdíly mezi oběma jsou zásadní a můžeme je sledovat již v počátcích jejich nauky. Podle Ralpha McInernyho představuje jeden z rozdílů mezi oběma autory přesná formulace příkazů jednotlivých dober vyplývajících z přirozených sklonů a s tím dále související chápání dobra jako takového.110 Existuje mnoho problémových okruhů, které se týkají „nové teorie přirozeného zákona“. Např. se zabývají následujícími tématy: 1. Zda je tato teorie křesťanská? 2. Zda je první princip praktického rozumu evidentní a zřejmý všem? 3. Zda je nová teorie přirozeného zákona racionalistická? 4. Dále otázkou základních dober, jejich objektivity a počtu. 5. Rozlišování dober na smyslové a rozumové. 6. Otázkou základních instrumentálních dober, dále podstatných dober, která odpovídají lidské přirozenosti a také reflexivních dober, která se týkají různých aspektů člověka atd.111 Sv. Tomáš Akvinský ve své koncepci přirozeného zákona mluví o prvním principu praktického rozumu a prvním příkazu přirozeného zákona. Současně však na některých místech říká, že jsou i jiné všem zřejmé příkazy přirozeného zákona. Vzniká tedy otázka, kolik je vlastně těch základních, pro všechny evidentních příkazů a jaký je jejich obsah? V úvahách autorů, kteří se zabývají touto otázkou, bychom našli různé odpovědi. Na základě analýzy některých děl, ve kterých sv. Tomáš Akvinský rozvíjí svojí koncepci, lze oprávněně tvrdit, že načrtává pouze základní rysy své nauky a nikde nepodává úplný výklad takových příkazů a principů. Celá koncepce přirozeného zákona, tak jak ji sv. Tomáš Akvinský zformuloval, se nachází v teologickém kontextu. Co by pak z této koncepce sv. Tomáše Akvinského zbylo, kdybychom se tohoto kontextu zcela vzdali a ptali se na filosofický význam této nauky, představuje velkou otázku. Výsledkem by byl zřejmě člověk s rozumem, svobodnou vůlí a přirozenými sklony. Tento model přirozeného zákona není na druhou stranu neznámý. Vytvořilo ho totiž osvícenství, kdy vznikla idea přirozeného práva, která nepotřebuje Boha jako svůj základ. I když došlo k této redukci, jejím výsledkem byl přece jen sympatický důsledek a tím byla idea lidských

práv vyhlášená koncem 18. století.112 Kromě toho je zde problematika norem, která svým způsobem zapadá do nové teorie přirozeného zákona. Představuje však další otevřenou otázku, která v různých komentářích naráží na mnohé problémy. Otázka zde zní, jak by měl vypadat způsob konkretizace všeobecného mravního principu, abychom se dopracovali k jednotlivým normám v rámci etického diskurzu? I v tomto případě platí, že Tomáš Akvinský načrtává pouze základní rysy své nauky a uvádí jenom základní principy.

Závěr.

Závěrečná úvaha je pojímána jako syntéza celé práce a zároveň odpověď na záměr práce. Pojednání sv. Tomáše Akvinského v Sumě teologické o přirozeném zákoně patří nepochybně k pramenům etického myšlení, protože sv. Tomáš přirozený zákon pokládá za nejdůležitější ze všech zákonů. To, co spojuje přirozené hodnoty, které povstávají z rozumné lidské přirozenosti s nadpřirozeným darem, přijatým vírou, je společný cíl, který se projevuje skrze vrozené sklony po dobru, pravdě a štěstí. Jich nemůžeme dokonale dosáhnout a vlastnit svými vlastními silami, protože si to vyžaduje Boží pomoc a tím spíš, když se nacházíme ve stavu narušené přirozenosti (*natura corrupta*). Sv. Tomáš nám nabízí odpověď na to, jestli jsou naše rozhodnutí ponechána libovůli, anebo existují objektivně, všeobecně platná hlediska, která musíme při rozhodování respektovat? Naše volba je svobodná v tom, že se neomezuje na částečná a náhodná dobra. Toto je pouze jeden z jeho důležitých bodů, kterým člověk, protože se jako jediný z tvorů aktivně podílí na Boží prozřetelnosti a tím vykonává vládu nad sebou samým i ostatním stvořením. Takovou výsadu nemá žádný z tvorů. Člověk stojí v Tomášově myšlení mezi Bohem a celým stvořením. O důstojnosti člověka zde nemůže být nejmenších pochybností. Není v ní determinace, která by odporovala základnímu sklonu k pravdě a ke každému dobru. Z tohoto hlediska z přirozenosti našich duchovních schopností povstává svoboda. Existuje nějaká poslední nejvyšší norma všech zákonů, jejichž součástí je implicitně i přirozený zákon, která rozhoduje o jejich spravedlnosti, anebo je právo pouze věcí a otázkou dohody?

To jsou zde otázky, které se nám bezprostředně mohou vynořovat při reflexi o přirozeném zákoně. Celá Tomášova teorie zákona se nám snaží ukázat, že mravní zásady ani základ právních norem nejsou relativní, ale vycházejí přímo z objektivního řádu člověka a světa.

Snažila jsem se poukázat na skutečnou hodnotu přirozeného zákona, jeho podstatu a smysl v kontextu takovém, jak nám ho předkládá sám Tomáš Akvinský v Sumě teologické. Tato reálná hodnota neztrácí v Sumě teologické své vlastní naplnění, ale právě naopak ho nachází.

Zde by bylo dobré zdůraznit pojem *participatio*, který používá sv. Tomáš i v rovině bytí jako *actus essendi* v jeho dynamickém působení. To mu umožňuje používat tento pojem ve filozofických úvahách. Akvinského koncepce přirozeného zákona podává jisté stabilní prvky, na které nemůžeme zapomenout, pokud nechceme vystavit nebezpečí mylné interpretace jeho dílo Suma teologická. Do této kategorie můžeme jistě zařadit teologický kontext, do kterého je vložena v Sumě teologické i nauka o přirozeném zákoně. Sv. Tomáš Akvinský nepojednává o přirozeném zákoně separovaně od věčného zákona. Je to zřejmé i z metodického hlediska, že se nejdříve věnuje věčnému zákonu a poté přistupuje k přirozenému zákonu. Věčný zákon je pro sv. Tomáše pramenem jakékoli zákonnosti a každý zákon, pokud je spravedlivý, jak říká sv. Tomáš Akvinský, je od něho v jistém smyslu odvozen.

Bez existence věčného zákona by sv. Tomáš o přirozeném zákoně v Sumě teologické pravděpodobně vůbec nehovořil. Přirozený zákon se prolíná jako nit všemi možnými zákony, které sv. Tomáš v Sumě teologické vyjmenovává. Linie se začíná Q. 90 a končí se Q. 108. Přičemž v každé můžeme sledovat jeho projevy. Je zákonem dynamickým bez limitace a exteriority. Má univerzální charakter. Zkoumáním přirozeného zákona jsme došli k vrcholu Sumy teologické, kterým mají být tři otázky o zákoně Q. 106-108.

Kromě jiného nelze opomenout významného autora z křesťanského starověku, který měl na Tomáše rozhodující vliv, jímž je sv. Augustinus Aurelius. Jeho krásné a hluboké úvahy o věčném zákoně inspirovaly sv. Tomáše do takové míry, že sv. Augustina pojal jako jednoho z nejdůležitějších autorů pro svou nauku. Kromě něho se samozřejmě odvolává na další autory, kteří jeho koncepci přirozeného zákona obohatili. Akvinský byl nepochybně originálním myslitelem.

Seznam použitých zkratek.

a. articulus

c. corpus

Q. Questio

Lec. Lectio

PL Patrologia latina (vyd. J.P. Migne)

ScG …Summa contra Gentiles

Sth …..Summa Theologie

Označení slovníků:

HWP Historisches Wörter Buch der Philosophie

ZPM Zlomky předsokratovských myslitelů

FS Filosofický slovník

Seznam literatury:

Prameny:

Aquinas, T.: Quastiones disputatae. Tomus 1: De Veritate. Taurini: Marietti, 1949. Summa contra Gentiles: De veritate catholicae fidei. Řím, 1984. (čes. překlad: Suma proti pohanům J. T. Bahounek, OP, Olonouc, 1983)

Aquinas, T.: Summa Theologiae. Sv. I. Torino – Roma: Marietti, 1950. (čes. překlad Suma teologická. P. E. Soukup, OP, Edice Krystal, Olomouc, 1937-1940) http://www.krystal.op.cz (Poslední návštěva 17.6.2021).

Augustinus, A.: De diversis questionibus LXXXIII. Patrologia Latina 40, 11-100. Paris 1861. De libero arbitrio libri III. Patrologia Latina 32, 1221-1310. Paris 1865.

Akvinský, T.: Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě. Přel. K. Šprunk. 1. vyd. Praha: Krystal OP, Edice Aquinata, 2003. 139 s. ISBN 80-85929-59-7.

Chenu, M. – D.: Tomáš Akvinský, Přel. Vojtěch Pola. 1.vyd. Praha: Volvox Globator, 2000. 138 s. ISBN 80-7207-389-3.
Fuchs, J.: Iluze etických relativistů. Praha: Academica Bohemica. 2002. 392 s. ISBN 978 8090 724 952.
Kant, I.: Kritika praktického rozumu. Bratislava: Archa, 1990.

Ricken, F.: Antická filosofie. Přel. D. Mik. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. 230 s. ISBN 80-7182-134-9.

Sobotka M., sestavil Machovec, D.: Zlomky předsokratovských myslitelů. Vybral a přel. Karel Svoboda. 2.vyd. Praha: SPN, 1989. 137 s. ISBN neuvedeno

Sekundární literatura:

Anzenbacher, A.: Úvod do etiky, Přel. K. Šprunk. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. 292 s. ISBN 80-7113-111-3.

Bahounek, J.: Politické myšlení sv. Tomáše. 1.vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1995. 249 s. ISBN 80-2101162-9.

Blaščíková, A.: Etika ctnosti podľa Tomáša Akvinského, Nitra: Univerzita konštantína Filozofa v Nitre, 2009, 142s. ISBN 978-8094-475-9.

Bourkle, Vermon J.: Rigt Reason in Contemporary Ethics. The Thomist: A Speculative Quaterly Rewiew of Theology and Philosophy, 1974. 38, s. 106-124.: http://lop.net/Thomist/institutions/explore.htm. (Poslední návštěva 17.6.2021).

Böckle, Franz: Fundamentalmoral. 2.vyd. Muenchen: Kosel, 1978. ISBN 3-466-20124-1.

Chabada, M.: Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve, Bratislava: Vydavateľstvo UK, 104 s. ISBN 978-80-223-3524-9.

Elders, L.: Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského. Přel. Andrea Cejnarová. 1.vyd. Praha: Oikoymenh, 2003. 446 s. ISBN 80-72-98-014-9.

Graeser, A.: Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sokrates a sokratikové, Platón a Aristoteles. Přel. Miroslav Petříček. 1.vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. 445 s. ISBN 80-7298-019-X.

Grotius, H.: Prolegomena to the law of War and Peace, Přel. Francis Kelsey, Bobs-Meriill Company, 1955. 43 s. ISBN B001KYLILU

Kenny, A.: Tomáš o lidském duchu. Přel. K. Šprunk a S. Sousedík. 1.vyd. Praha: Krystal OP, 1997. 147 s. ISBN 80-85929-18-X.

Křesťanství a filosofie, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 146 s. ISBN 80-8579508-6.

Krapiec, OP, M. Albert: Prawo naturalne. Lublin: Katolicki Universytet Lubelski, 1975. ISBN neuvedno

Sousedík, S.: Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ. Esej. 1.vyd. Praha: Vyšehrad, Edice Moderní myšlení, 2010. 132 s. ISBN 978-80-7429-036-7.

Servais, P.: Les sources de la morale chrétienne, Fribourg: Éditions Universtitas, Paris: Éditions du Cerf, 1990. 226 s. ISBN neuvedeno

The revival of Natural Law: Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School. Aldershot – Burlington: Ashgate, 2000. ISBN neuvedeno

Chenu, M. – D.: "La plan de la Somme théologique de saint Thomas." Rth, 47, 1939.

Simon, H. a M.: Die alte Stoa und ihr Naturbegriff: ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus. Berlín: Aufbau, 1956. ISBN neuvedeno.

Simon, Y. R. M.: The tradition of Natural Law: A Philosopher´s Reflections. New York: Fordham University, 1992. ISBN 0-8232-0641-6.

Stepien, K.: Blad antropologiczny w dziendzinie prawa, In: Zlomky předsokratovských myslitelů. 5, 2003.

Štepinová, M.: Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského. In: Tomáš Akvinský, O pravdě, O mysli. 1224/25–1274. Přeložila a úvodní studii napsala Martina Věra Štěpinová, OP. 1.vyd. Praha: Krystal, 2003. 358 s. ISBN 80-85929-60-0.

Rhonheimer, M: The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity. The Tomist, 2003, 67, s.1-44.: http://lop.net/Thomist/institutions/explore.htm. (Poslední návštěva 17.6.2021).

Torrell, J.-P.: Initiation a saint Thomas d´Aquin. Sa personne et son oevre, Fribourg, Paris: Éditions universitaires, Éditions Cerf, 1993.
Voegelin, E.: Order and History, Srov. Zv.2: The World of the Polis. Baton Rouge – London: Lusiana State University Press, 1991.

Volek, P.: Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského: vo svetle súčasných

komentárov. 1.vyd. Ružomberok: Katolícka Univerzita, 2003. 459 s. ISBN 80-89039-23-5.

Weber, H.: Všeobecná morální teologie. Přel. Miroslav Kratochvíl. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. 366 s. ISBN 80-7021-292-6.

Weisheipl, J.A.: "Nature and Motion ind the Middle Ages."