

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky



Diplomová práce

VÝVOJ PŘIROZENÉHO ZÁKONA A JEHO MOŽNÁ APLIKACE
V ČESKÉM SOUDNICTVÍ

Vedoucí práce: doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Autor práce: Marek Panuš

Studijní obor: Filosofie

Ročník: II.

© 2012

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou

v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

22. března 2012,

Děkuji srdečně vedoucímu diplomové práce doc. Tomášovi Machulovi, Ph.D., Th.D.
za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Obsah

Úvod	6
1. Přirozený a pozitivní zákon	8
1.1 Právo	9
1.1.1 Přirozené právo	9
1.1.2 Pozitivní právo	12
1.2 Přirozený zákon	13
1.2.1 Základ přirozeného zákona (práva) v přírodě nebo v Bohu	14
1.2.1.1 Sofisté	14
1.2.1.2 Aristotelés (384-322 př. n. l.).....	15
1.2.1.3 Stoa	16
1.2.1.4 Tomáš Akvinský (1225-1321)	17
1.2.2 Základ přirozeného zákona (práva) v člověku.....	21
1.2.2.1 Hugo Grotius (1583-1654).....	22
1.2.2.2 Thomas Hobbes (1588-1679)	23
1.2.2.3 John Locke (1632-1704).....	25
1.2.2.4 Charles Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (1689-1755).....	27
1.2.2.5 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)	30
1.3 Pozitivní zákon, právní pozitivismus	32
1.3.1 Právní pozitivismus ve Velké Británii	35
1.3.1.1 Jeremy Bentham (1748-1832)	35
1.3.1.2 John Austin (1790-1859)	37
1.3.2 Francouzská škola.....	39
1.3.3 Rakouská škola	40
1.3.4 Německý právní pozitivismus	40
1.3.4.1 Karl Magnus Bergbohm (1849-1927).....	41
1.3.4.2 Georg Jellinek (1851-1911)	42
1.3.4.3 Rudolf von Ihering (1818-1892).....	43

1.4 Iusnaturalismus a iuspozitivismus ve 20. století	45
2. Právní řád a Ústavní soud ČR	48
2.1 Ústavní soud a přirozený zákon	53
3. Přirozený zákon jako možné východisko?	55
Závěr	62
Použité prameny a literatura	64

Úvod

„Jen nebezpečí celé společnosti poruší klidný spánek filosofa a vytáhne ho z jeho postele, ale lze beztretně vraždit jeho bližního pod jeho okny; dá si jen ruce na uši a trochu to odůvodní, aby zabránil přírodě, která se v něm bouří, ztotožnit ho s tím, který je zabíjen.“¹

(Jean-Jacques Rousseau)

Stále více ve mně převládá názor, že by nemalá část populace, jakmile by byla vystavena situacím typu: dát peníze žebrajícímu bezdomovci, zastat se vulgárně napadané ženy apod., zvažovala, jak reagovat, anebo zda vůbec reagovat? Domnívám se, že mravně zdatný jedinec by jistě bez zaváhání nabídl svou pomoc a přišlo by mu to přirozené. Ale když vycházím z obrazu světa, který mě obklopuje, zjišťuji, že přirozeně mravně zdatných jedinců spíše ubývá.

Ačkoliv je zřejmé, že mé tvrzení vychází z omezené osobní zkušenosti. Předpokládám, že by se většina lidí shodla na tom, že akt pomoci či nepáchání bezpráví vyplývá z naší podstaty. Nabízí se otázka, proč tak nečiníme ve větší míře? Možnou odpovědí může být determinované sebestředné chování, které vede jedince pouze k dosažení svých vlastních cílů, jež se ale mnohdy neslučují s cíli ostatních. Z dějin víme, že takové jednání by mohlo vést až k lidské záhubě. Musí pak existovat nástroj, který tomuto zabrání. Nástroj pro restrikcí či úplné zabránění popsaneho konání poskytuje právní systém. Tím nástrojem je právní normativ, který reguluje činy jedinců nebo skupin pod hrozbou sankce.

Ale jelikož má právní systém skrze regulaci chování moc nad jedinci nebo skupinami, nabízí se oprávněné otázky: jaký má základ nebo jak se do něj dostávají hodnoty? Anebo jak je možné, že se v dnešní vyspělé době objevují „špatné“ nebo „děravé“ zákony? Z tohoto tázání se však nabízí i otázka, co nás uschopňuje k výroku, že nějaký zákon je špatný? Je to nějaký vnitřní princip v podobě „kalibrovaného“ zákona nebo pouhý emotivní projev jedince? Anebo je to pouze jedincovo prohlášení sloužící k tomu, aby mohl zákon porušit či obejít? Ačkoli jsou tyto otázky závažné a jsou motivem pro vznik této práce, není v silách této práce kvůli jejich složitosti, aby na ně vyčerpávajícím způsobem odpověděla. To ale nevylučuje, že bychom se měli

¹ ROUSSEAU, J. J. *Rozpravy*. vyd. Praha: Svoboda, 1989. ISBN 80-205-0064-2. s. 80.

vzdát hledání odpovědí, ba naopak. A tak se tato práce pokusí ukázat možné řešení výše položených otázek.

Možnou odpověď nalézám v aplikaci přirozeného zákona, jenž pojmám jako nepsaný regulátor jednání, který je lidem vlastní z hlediska jejich přirozenosti. Dříve však, než se pokusím nastínit, jak přirozený zákon nabízí řešení k výše vyřčeným otázkám, ukáži rozdíl mezi pozitivním a přirozeným právem - jehož základem je právě přirozený zákon. Poté reprezentativním výběrem přirozenoprávních autorů a filosofických směrů představím vývoj přirozeného zákona. Dalším logickým krokem bude obšírnější představení protipólu přirozenoprávních doktrín, a to právního pozitivismu. Vzhledem k tomu, že naším cílem je, jak napovídá název práce, možná aplikace přirozeného zákona v českém soudnictví, budu se dále věnovat současnému právnímu systému v ČR. Pokusím se ukázat, zdali je do něj přirozený zákon implantován, zejména do praxe ústavních soudců. Práci završím úvahou o možné aplikaci přirozeného zákona, jež by případně mohla poskytnout odpovědi na výše vyřčené otázky.

Z navrhnutého postupu vyplývá, že práce bude pro přehlednost dělena do tří hlavních kapitol a několika podkapitol. První kapitola bude pojednávat o rozdílu mezi právem přirozeným a pozitivním, o vývoji přirozeného zákona, o právním pozitivismu a o kritických aspektech přirozenoprávních a pozitivně-právních doktrín. Druhá kapitola bude zkoumat založenost právního systému v ČR, především jaký vliv má přirozenoprávní přístup na praxi Ústavního soudu, jež jako svrchovaná instituce chrání občany, mimo jiné, aby nebyla dotčena jejich přirozenost. Ve třetí kapitole bude prezentována formulace přirozeného zákona, jako možná odpověď na vyřčené otázky, jež mají právně etický charakter.

Vodítkem k tomuto úkonu nám bude mimo jiných publikací, jež jsou uvedeny v seznamu použitých zdrojů a literatury, kniha Stanislava Sousedíka: *Svoboda a lidská práva*², která mapuje přirozený zákon velice věcným způsobem. Jako další zdroj můžeme uvést publikaci Antonína Ignáce Hrdiny a Zdeňka Masopusta: *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*³.

² SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN: 978-80-7429-036-7.

³ HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. vyd. Praha: Leges, 2011. ISBN: 978-80-87212-71-4.

1. Přirozený a pozitivní zákon

Ačkoliv bylo o přirozeném zákonu v historii lidstva mnoho řečeno, neznamená to, že by byly zcela jasné důvody, proč je zavrhován, nebo popírán anebo proč je aplikován. Prozatím předestřeme, že iusnaturalistické teorie byly dominantní do 18. století, ale pak se tyto teorie staly spíše marginálním tématem odborných diskusí. Větší pozornosti se jim znovu dostalo až na začátku 20. století v souvislosti s II. světovou válkou. Což svědčí minimálně o tom, že přirozenoprávní teorie jsou s to poskytovat východiska v období, když lidé pocítují samotné ohrožení přirozenosti, a lidství vůbec. Avšak než přistoupíme k samotným přirozenoprávním přístupům, je žádoucí, aby bylo objasněno to, s čím budeme pracovat. Jedná se zejména o termíny: zákon a právo.

Zdá se, že tyto termíny nám jsou dostatečně jasné a měli bychom být s to je vymežit. Avšak při hlubším zamyšlení nad těmito termíny, se dostatečná znalost mění spíše v interpretační obtíž. Domnívám se, že zřejmě bude naše prostá evidence disponovat poněkud vágními definicemi, než obecně platnými a všeobecně přijímanými výroky v daném politickém systému.⁴

Aby nedošlo k nedorozumění, je třeba předestřít, že náš pohled na zkoumání práva a zákona nebude přísně právní, ale spíše eticko-filosoficko-právní.

⁴ Přestože máme lidskou přirozenost všichni totožnou - všichni jsme lidé mající rozum, hlas, schopnost smíchu atd. - je nutno dodat, že výše uvedené termíny se budou rozdílně chápat v kulturách nebo systémech, které mají vůči nám jiný pohled na člověka. Tímto se dotýkáme problému všeobecné platnosti lidských práv, ale o tom pojednávají jiné publikace. Co je důležité si uvědomit nyní, je to, že ani v konkrétním koherentním systému (Česká republika, Anglie, Německo) nepanuje jasné vyjádření toho, co je právo, a to i když je svou povahou zaměřeno k člověku. Pokusy o definování, jsou spíše partikulární příklady, jež pod uvedené termíny spadají. Anebo tázaného přemáhají při definování práva natolik tíživé pochybnosti, které ale nesouvisí s jeho nevědomostí, nýbrž nedokáže odpovědět kvůli širokému pojetí daného výrazu. Srov. HART, H. L. A. *Pojem práva*. vyd. Praha: Prostor, 2004. ISBN: 80-7260-103-2. s. 21.

1.1 Právo

Jak jsme výše uvedli, nyní pojednáme o tom, co *právo* znamená. Ze své povahy je právo komplikovaným termínem ve smyslu, že ho nelze vymezit jednoznačným pojmem. Budeme-li prostudovávat odbornou literaturu, nedostaneme jednotné určení, ale pouze charakteristické rysy práva.⁵

Weinberger uvádí, že: „*v nejširším slova smyslu právo znamená souhrn právních norem platných v určitém státě.*“⁶ A ptáme-li se po vzniku práva, můžeme se zřejmě shodnout s Machalovou, že: „*existence práva souvisí s fungováním společenských vztahů vazeb. Přesněji, s jejich přirozenou vlastností navozovat a zachovávat rovnost (rovnováhu), kterou lidé hodnotí jako spravedlnost.*“ A dále, že: „*právo jako regulátor a korektor společenských vztahů představuje typ normativity (závaznosti), jejíž základní vlastností není pravidelnost a systematickosti, nýbrž univerzálnost. Vnější projevem této univerzálnosti jsou právní normy, zákony, předpisy, apod.*“⁷ Vidíme, že právo můžeme chápat jako regulátor chování, který se váže k určité společnosti, aby byl zachován stav rovnosti (spravedlnosti) za pomoci univerzálních nástrojů.

V určování práva bychom pak vzhledem k tomu, že není univokálním pojmem, mohli pokračovat dále a dále. Mohli bychom ho zkoumat různou optikou, a zejména ta právní by ho vymezovala jistě jinak než sociální apod. Avšak naše úsilí nebude dále směřovat k určování pojmu práva, ale zaměří se na rozličné založení práva, na jeho metodologii. Primárně, nikoli vyčerpávajíc, můžeme rozlišit základ práva na přirozený a pozitivní.

1.1.1 Přirozené právo

Přirozené právo má svůj doktrinální základ v řeckém myšlení.⁸ V té době bylo přirozené právo spojováno s přírodou, která měla funkci svrchovaného zákonodárce,

⁵ Srov. WEINBERGER, O. *Norma a instituce (úvod do teorie práva)*. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1995. ISBN: 80-210-1123-8. s. 3. a MACHALOVÁ, T. *Úvod do právní filozofie (základní pojmy)*. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2001. ISBN: 80-210-1829-1. s. 53.

⁶ WEINBERGER, *Norma a instituce (úvod do teorie práva)*. s. 3.

⁷ MACHALOVÁ, T. *Úvod do právní filozofie (základní pojmy)*. s. 10.

⁸ Náznaky přirozeného práva jsou již ve starém Orientu, avšak co do doktrinální povahy jsou marginálního významu. Srov. KRŠKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. vyd. Praha: Eurolex

jenž řídí lidské konání a tím i formuje lidské zákony. Ve starověku to, co nebylo v rozporu s přírodou, bylo dobré a spravedlivé, přirozené. Ve středověku⁹ se zdrojem přirozeného práva stává Bůh. V epoše nazývané osvícenství vlivem antropocentrického přístupu se zdrojem přirozeného práva stává lidský rozum.

Sousedík nabízí dělení přirozenoprávních teorií do dvou skupin: klasické (období antiky a středověku) a osvícenských. Tyto skupiny se od sebe liší zdůvodněním společenských mravních norem. Klasické období hledá princip zdůvodnění, který bude přesahovat člověka. Naproti tomu osvícenská epocha klade princip do člověka, do jeho přirozenosti nebo rozumu.¹⁰

Přes progresi zdroje přirozeného práva mu však zůstaly následující rysy:

- a) *„toto právo je nezávislé na lidské vůli, není výtvořem lidským, jde o vyšší, na lidech nezávislé právo,*
- b) *má absolutní platnost, časem a místem neomezenou (platí vždy a všude),*
- c) *je nezměnitelné, zůstává obsahově totéž (obsahově stabilní).“¹¹*

Aby se nám dokreslila prostá povaha přirozeného práva, doplňme ještě jeden bod, který nalézáme u Machalové, a to, že *„přirozeně právní myšlení je dualistické a předpokládá vždy i existenci zákonného práva: přirozené právo tvoří hodnotový, morální základ zákonného práva.“¹²* Aby však nevznikala zbytečná interpretační obtíž, domnívám se, že zákonné právo je u Machalové synonymním vyjádřením pozitivního práva, které se vztahuje k určitému státu. Po tomto vyjasnění vidíme, že přirozené právo je pozitivnímu právu nadřazené. Pozitivní právo by bez přirozeného práva nemělo hodnotový základ, který byl obecný a nezávislý na vůli zákonodárce.

Výše vyřčené postavení přirozeného práva může ilustrovat následující zamyšlení. Budeme-li sledovat pozitivní zákon – předestřeme, že se jedná o zákon stanovený lidskou vůlí – např. zákon o pozemních komunikacích, smysl a povaha daného zákona budou vycházet z našeho přesvědčení, jak má daná situace proběhnout,

Bohemia, 2005. ISBN: 80-86861-15-5. s. 79-80. a TOMSA, B. *Kapitoly z dějin filosofie práva a státu*. vyd. Praha Karolinum, 2005. ISBN: 80-246-1001-9. s. 19.

⁹ Zde máme na mysli explicitní vyjádření autorů, jež o přirozeném zákoně hovoří v souvislosti s Bohem. Protože určitá souvislost přirozeného zákona a „Boha“ je již ve starověku.

¹⁰ Viz SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 32.

¹¹ RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN: 80-210-1574-8. s. 11.

¹² MACHALOVÁ, T. *Úvod do právní filozofie (základní pojmy)*. s. 58.

co se má stát, nebo co se stát nemá. Ale čím je determinováno naše přesvědčení, a především, čím bude argumentovat pro stanovení průběhu dané situace?

Odpověď na první část otázky může být následující. Uvážíme-li, že jsme schopni kalkulu k dosažení „svého“ cíle. A hodnota cílů je pod různou determinací (ekonomicko-politická, mravní, společenská, emocionální atd.) rozličná, dostáváme se do potíží s nalezením fundamentu pro výnos zákona, který jsme výše označili jako pozitivní. Řešení bychom mohli nalézt v transcendentálním principu našeho kalkulujícího myšlení. Tento princip by zajišťoval, že bychom se neomezovali jen na sebe sama a na náš prospěch, ale na něco vznešenějšího a zároveň nám všem blízkého, což je např. zachování a rozvoj života jako takového. Uvážíme-li, že ti, kdo si tyto hodnoty berou za vlastní, činí tak přirozeně. Potom připadá v úvahu, že bychom tento princip mohli nazvat přirozeným zákonem, jenž bude ovlivňovat naše přesvědčení.

Druhá část otázky se týkala toho, čím lze argumentovat, proč jsme určili danou situaci právě tak a ne jinak. Například: Proč nemůže současně svítit na signalizačním zařízení zelené světlo pro řidiče vozidel jedoucích po komunikaci a zároveň pro přechod pro chodce, který je vyznačen na té samé komunikaci v přímém směru jízdy řidičů vozidel? Zřejmě ne kvůli tomu, že by nehody s chodci zpomalovaly provoz a působily materiální škody, nýbrž proto, že by došlo ke zraněním chodců a řidičů. Podržíme-li tento absurdní příklad, ne proto, že bychom chtěli být označeni jako cynici, dojdeme skrze naše přesvědčení k závěru, že není *dobré, spravedlivé*, aby řidiči vozidel ohrožovali na životech chodce nebo chodci řidiče. A tak dokazujeme, že zelený signál bude svítit vždy jen pro jednu skupinu účastníků za předpokladu, že žádná ze dvou stran (chodci a řidiči vozidel) tento předpis samovolně neporuší a nebude tak přecházet přechod nebo přejíždět vozovku na jiný než zelený signál. A učiní tak nejen z důvodu případné sankce, ale zároveň proto, že by to bylo proti přirozenosti. Pak se ukázalo, že takové pravidlo potvrzujeme prohlášením, že je *dobré*. Tudíž přirozený zákon směřuje k tomu, co je *dobré, správné* atd., respektive je to jeho principem.

Naše úvaha, ačkoliv nebyla všezahrnující, ukázala možný pohled na důvod, proč by mělo být pozitivní právo podřazeno právu přirozenému. Zároveň jsme však implicitně poukázali na obtíže, které přirozené právo provází. Ale tomu, co je *dobré, správné* nebo co je *přirozenost*, se pro tuto chvíli věnovat nebudeme, neboť nám šlo o pouhou ilustraci nadřazenosti přirozeného zákona nad pozitivním právem.

1.1.2 Pozitivní právo

Výše jsme si ukázali, že s přirozeným právem souvisí právo pozitivní. Pozitivní právo je spojeno, jak z adjektiva pozitivní vyplývá, s pozitivismem¹³. Pro upřesnění, právní pozitivismus se liší od filosofického pozitivismu tím, že zkoumá skutečné právo a zákonné texty (kodexy). V právním pozitivismu šlo o to, aby stanovené právo bylo skutečné, aby bylo empiricky ověřitelné. Machalová uvádí, že *„známé je Kelsenovo vymezení tzv. ryzí nauky právní, která představuje jednu za základních linií právního pozitivismu: ryzí nauka právní chce představit právo tak, jak je, ne tak, jaké by mělo být: ptá se po skutečném a možném, ne po ‚ideálním‘ právu.“*¹⁴

Na rozdíl od přirozeného práva, je právo pozitivní spjato s konkrétním státem (místem a časem). Pozitivní právo je závislé na státní moci, jež ho určuje, a tím je výtvořem člověka. Pozitivní právo bychom mohli nazvat v protívě k přirozenému právu právem umělým a monistickým (není jiného práva nebo zákona kromě pozitivního).

Pozitivní právo má následující definiční znaky:

- a) *„zvláštní, státem stanovená nebo uznaná forma,*
- b) *obecná závaznost (ovšem vztahující se pouze k určitému území, tedy užší než u přirozeného práva),*
- c) *možnost státního donucení, vynutitelnost,*
- d) *je obsahově proměnlivé a jen relativně stabilní.“*¹⁵

¹³ Název pozitivismus pochází od **A. Comta** (1798-1857), který tak označil svou doktrínu. Comte ukázal, že lidské poznání může (anti-metafyzicky) zjistit vztahy mezi jevy a formulovat vědecké zákony. *„Kritériem pravdivosti poznání je pak pozorování a experiment, které jsou základem pozitivního poznání, jak je reprezentuje věda.“* Viz FAJKUS, B. *Filosofie a metodologie vědy (vývoj, současnost a perspektivy)*. vyd. Praha: Academia, 2005. ISBN: 80-200-1304-0. s. 60.

¹⁴ MACHALOVÁ, T. *Úvod do právní filozofie (základní pojmy)*. s. 85.

¹⁵ RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 13.

1.2 Přirozený zákon

Pro objasnění vztahu iusnaturalismu a iuspozitivismu je nutné sledovat historický vývoj obou členů vztahu. Zprvu si představíme historický vývoj přirozenoprávních nauk, přičemž budeme samozřejmě klást důraz na přirozený zákon. Podobně budeme postupovat i u práva pozitivního, abychom pak vzájemnou komparací mohli spatřit nejen kritické body přirozenoprávních teorií, ale i zároveň to, jak nám mohou být přínosné.

Nyní je nám zřejmější, co si můžeme představit pod termínem právo a jak na něj v této práci budeme nahlížet. Co nebylo však zcela vyjasněno, je zákon, který s právem souvisí. A tak než přistoupíme k přirozenoprávním doktrínám, pojednáme o tom, co je to zákon.

Uvedeme-li obecnou definici, pak zákon je termín, jenž „*má dvě zcela odlišná užití. První slouží k označení toho, co ustavuje nějaký normativní řád v záležitostech rozumných bytostí (zákon země, zákon Boží, mravní zákon nebo třeba zákony [pravidla] golfu), druhé k označení universálních pravidel či nezbytností v přírodních nebo společenských procesech (zákony pohybu, zákony termodynamiky, zákon nabídky a poptávky). Zákon v prvním smyslu můžeme nazvat ‚normativní zákon‘, v druhém ‚deskriptivní zákon‘ nebo ‚vědecký zákon‘.*“¹⁶

Z uvedené definice vyplývá, že zákon je z právního hlediska normou. A jako je přirozené a pozitivní právo, existuje zákon přirozený a pozitivní. Shrneme-li rysy přirozeného práva, můžeme vymezit, že přirozený zákon je univerzální, mající obecnou platnost a jeho základ se nalézá buď v přírodě, v Bohu nebo v lidském rozumu. Níže proto pojednáme za prvé o základu přirozeného zákona v přírodě a v Bohu, a za druhé o založení v samotném člověku.

¹⁶ MILLER, D. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. vyd. Brno Barrister & Principal, 2000. ISBN: 80-85947-56-0. s. 571.

1.2.1 Základ přirozeného zákona (práva) v přírodě nebo v Bohu

1.2.1.1 Sofisté

Pátráme-li v odborné literatuře, zjistíme, že první myslitelé, kteří užívali a formulovali přirozené právo a zákon, byli sofisté. Sofisté, jakožto „učitelé“ ctností za úplatu, nabízeli své služby ve všech odvětvích. Učili jedince rétorickým dovednostem, aby mohl dosahovat svých cílů, které se převážně týkaly umění vládnout. Ale neexistoval jednotný systém učení, což vedlo sofisty k tomu, aby svou doktrínu něčím upevnili a dali ji tak jistější základ.

Pro sofisty platilo, že „každý člověk je sám pro sebe měřítkem všech věcí, tedy i pravdy.“¹⁷ Jenže tím zároveň sofistická doktrína vázla v subjektivně-epistemologickém relativismu, a to sofisty motivovalo k bádání po rozlišení toho, co platí ve společnosti stále a co jen nahodile. Hledali zákon, jenž je všem lidem společný (přirozený), což by ho činilo obecně platným, protože umělý, tj. takový, jenž vzniká na základě lidských ustanovení, je proměnlivý a mnohdy neplatí.

Pro sofisty přirozené právo pramenilo z pojetí tehdejší kosmogonie. Příroda a vesmír (řec. *fysis*) byly chápány jako zdroj přirozeného práva, jež musí být všemi uznáno. Zákonitosti objevující se ve *fysis* byly nazvány přirozeným zákonem, jenž je všeobecně platný a všichni lidé ho musí tím pádem uznat a podřizovat mu své umělé zákony. Sofisté pak na tomto rozlišení určili, co je spravedlivé na základě přirozeného zákona (*fysis*) a co je spravedlivé na základě uměle vytvořeného zákona (řec. *nomos*).¹⁸

Přirozený zákon se stal východiskem pro zákony umělé. Panovník tak mohl umělé zákony obhajovat tím, že vycházejí z přirozeného zákona a jsou tím pádem spravedlivé. Příroda přece lidem ukazuje, co je přirozené a spravedlivé. Nutno dodat, že „učitelé ctností“ vykreslovali přírodu tak, že silnější má právo mít se lépe než chudák. Je logické, že co do morálního obsahu nám sofistická doktrína příliš nenabízí. Avšak ono rozdělení a hledání společného základu práva, bylo pro další rozvoj přirozeného zákona podstatné.

¹⁷ RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 21

¹⁸ Srov. RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 20. a SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 35.

1.2.1.2 Aristotelés (384-322 př. n. l.)

Přirozené právo dostává u Aristotela jiný charakter, než jak jsme viděli výše u sofistů anebo jak ho pojímal jeho učitel Platón (427-347 př. n. l.), jenž přirozené právo spojoval se světem idejí - s nejvyšší ideou, tj. ideou dobra; který však nenahlídne každý občan, ale pouze zákonodárce (filosof).¹⁹

Aristotelés s Platónovým „idealistickým“ pojetím nesouhlasí a přirozené právo, jakožto neměnné a všude platné, klade do člověka, do jeho přirozenosti, kterou sdílí s ostatními lidmi. Přirozenost je obecně u Aristotela to, čím věc je. Aristotelés pojímá člověka teleologicky, jako rozumového a politického (společenského) živočicha, který svým jednáním má spět ke svému cíli, kterým je blaženým životem.²⁰

Přirozený zákon je v Aristotelově doktríně nepsané ustanovení, aby člověk jednal v souladu se svou přirozeností a dosáhl blaženého života. Avšak ne každý občan dosahuje svého účelu v *polis* dokonale a ne každý občan je tak spravedlivý²¹. Je tudíž zapotřebí psaného zákona tam, „*kde jest nespravedlnost*.“²²

Aristotelés rozlišuje právo *politické* (pozitivní), jež je proměnlivé a na kterém se lidé shodli, a právo *prosté* (přirozené), jež platí vždy a všude bez ohledu, zdali se lidem líbí, či nikoliv.²³ Aristoteles si je vědom proměnlivosti lidmi stanovených zákonů a onu

¹⁹ Srov. PLATÓN, *Ústava*. 484b a 508e. (PLATÓN. *Ústava*. vyd. Praha: Oikomenh, 2005. ISBN: 80-7298-142-0 s. 233 a s. 264).

²⁰ Neměli bychom však opomíjet fakt, že Aristotelés zastával tezi přirozeného otroctví, a tím tedy musíme rozlišit mezi svobodným člověkem a člověkem jakožto otrokem. Když tedy Aristotelés hovoří o člověku a dosažení blaženého života, myslí tím spíše svobodného člověka. Otroky Aristotelés vymezuje následovně: „*Bytosti tedy, které se tolik rozlišují, kolik duše od těla a člověk od zvířete – a to jest u všech těch, jejichž úkol záleží v užívání sil tělesných a u nichž je to nejlepším výkonem -, jsou od přirozenosti otroky, pro něž jest lépe, aby byli tímto způsobem ovládnáni, zrovna jako u zmíněných bytostí. Neboť ten jest od přirozenosti otrokem, kdo může náležeti jinému – proto také jinému náleží – a který jest rozumu jen tak účastněn, že hlas jeho vnímá, ale sám rozumu nemá*. Viz ARISTOTELEŠ. *Politika I*, 1254b 15-25. (ARISTOTELEŠ. *Politika I*, vyd. Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN: 80-86005-92-5.)

²¹ Zkráceně uvedme, že Aristotelés ukazuje spravedlivé jako to, co je zákonné. Spravedlnost Aristotelés však dále ukazuje jako nejvyšší ctnost a nazývá ji spravedlností *obecnou*, protože „*ten, kdo ji má, dovede ctností užívati i vůči druhému, a nikoli jen pro sebe; neboť mnozí dovedou ctností užívati ve vlastních záležitostech, v těch však, které se vztahují k druhému, nedovedou*.“ K obecné spravedlnosti ještě Aristotelés uvádí další dvě formy (*částecné*) spravedlnosti. Jedná se o spravedlnost *rozdíleci* (distributivní) a *opravnou*. Spravedlnost distributivní zajišťuje rovné přisouzení statků osobám na základě geometrické úměry. V tomto smyslu se jedná o čtyřčlenný vztah: dvě osoby a dvě věci. Spravedlnost opravná má za cíl uvádět narušené vztahy do aritmetické rovnosti. Pokud osoba utrpí újmu, musí být tato újma vyrovnána. Opravná spravedlnost hledí pouze na škodu, a nikoli na vztah přisouzení statků, jak je tomu u spravedlnosti distributivní. Srov. ARISTOTELEŠ, *EN*, 1129b-1133b (ARISTOTELEŠ, *Etika Nikomachova*. vyd. Praha: Petr Rezek, 2009. ISBN: 978-80-86027-29-6. s. 124-134.).

²² Viz ARISTOTELEŠ, *EN*, 1134a. s. 136.

²³ Tamtéž. ARISTOTELEŠ, *EN*, 1134b. s. 137.

nestálost řeší založením na něčem „nehybném“.²⁴ Jak uvádí Sousedík, „*pozitivní zákon má vyjadřovat zákon přirozený, tak aby ve státu panovala spravedlnost.*“²⁵

1.2.1.3 Stoa

Etická koncepce stoiků je pojímána jako vrchol přirozenoprávní teorie starověku.²⁶ Stoické učení se zakládalo na učení mravnosti odrážející se z přírody jakožto „dokonalé osoby“. Příroda je harmonická složenina skládající se z fyzických prvků prostoupených Bohem, který dává přírodě rozumovou stránku. Toto panteistické pojetí přírody vedlo k formulacím, že moudrý člověk má žít ve shodě s *fysis*.

Fysis je celek obsahující božskou rozumnost, který člověku s absolutní platností ukládá, jaké chování je dobré a jaké zlé. Tuto formulaci „(...) *stoický filosof považoval za výron světové inteligence, rozumu, společného celé přírodě a nazýval ho zákonem obecným. Není to v podstatě nic jiného, než právo přirozené.*“²⁷

Nabízí se otázka, jak probíhá přitakání člověka k žití v souladu s přírodou? Odpověď na tuto otázku nalézá stoické učení v lidské přirozenosti. Jejich doktrína je postavena na vývoji lidské přirozenosti. Člověk se narodí a je mu přirozené se chránit před negativními věcmi, zachovávat se. Takové jednání bychom mohli označit jako sebestředné, jež stoikové vysvětlují tím, že člověk má po narození tzv. prvotní pud o sebe sama (řec. *oikeiōsis*).²⁸ Prvotní pud, sebezájem, který je stoiky pokládán za východisko k přirozenému zákonu, je výbavou v období vývoje lidské přirozenosti, kdy člověk není s to uvažovat a je více animální než rozumový. Ale pokud se člověk dále správně vyvíjí, odklání se od svého sebezájmu a směřuje k rozumovému chování, dosáhne souladu s přírodou. To, co k tomuto cíli člověka vede je zdatnost, ctnost.

Viděli jsme, že stoikové zastávali vývoj lidské přirozenosti. Od sebezájmu až ke ctnostem, jež nám pomáhají dosáhnout souladu s přírodou, v které je obsažen božský

²⁴ Výrazem „nehybné“ zde nemáme na mysli Boha jakožto *nehybného hybatele*, neboť Aristotelův přirozený zákon je založen na lidské přirozenosti, aniž by byl garantován Bohem (jak je tomu, jak uvidíme, u sv. Tomáše).

²⁵ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 36.

²⁶ Srov. KRŠKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. s. 79.

²⁷ RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 55.

²⁸ Sousedík uvádí, že *oikeiōsis* není snadno do češtiny přeložitelný termín. Přes toto úskalí nám nabízí možné uchopení tohoto termínu, jako „orientaci člověka na věci lidské přirozenosti blízké, pro něj vhodné, takové, o nichž si člověk bezprostředně uvědomuje, že ho (smím-li si vypomoci daleko později vzniklým termínem) „neodcizují“ jeho vlastnímu lidství.“ Viz SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 38. My zde budeme na místo termínu *oikeiōsis* užívat ekvivalentní termín „sebezájem“.

princip rozumnosti, jenž je stálý, zajišťující přirozený zákon. Přirozený zákon je pak zdrojem pro lidský zákon. Pokud je lidský zákon v rozporu s přirozeným, není zákonem.²⁹

Na stoické doktríně je velice zajímavé, že skrze ctnosti můžeme dosáhnout souladu s přírodou, respektive s božským principem, který svou rozumností stanovuje přirozený zákon prostupující celou přírodu. Vidíme, že základ přirozeného zákona je v božském principu. Z toho plyne, že stoická nauka ovlivnila západoevropské přirozenoprávní nauky.³⁰

1.2.1.4 Tomáš Akvinský (1225-1321)

Doposud jsme se věnovali přirozenému zákonu způsobem, který ukazoval jeho obecné rysy, tj. že přesahuje jedince a že by měl být základem pro právo pozitivní. Když nyní budeme charakterizovat přirozený zákon u sv. Tomáše, budeme mu věnovat více prostoru, než u výše uvedených doktrín. Náš zájem se jednoduše zakládá na systematickosti Akvinského doktríny. Je to myšlení, které přijímá učení Aristotela, stoiků a křesťanství, ale nikoli eklekticky. Byl to právě Tomáš Akvinský, jenž se zákonu (nejen přirozenému) věnoval ve vrcholné scholastice velice obšírně.

Dříve však, než se zaměříme na Akvinského pojetí přirozeného zákona, je žádoucí si stručně vyjasnit, proč jsme v našem exkurzu od stoického pojetí přistoupili právě až k Tomášovi. Tento skok nebyl učiněn z nerozvážnosti či z opomenutí jiných doktrín,³¹ ale z věcného důvodu, neboť sv. Tomáš je myslitelem, který nejen že se

²⁹ RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 55.

³⁰ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 39.

³¹ Z rozsahových důvodů „mezeru“ mezi stoickou doktrínou a sv. Tomášem stručně nastíníme v této poznámce pod čarou. Římské myšlení bylo do velké míry ovlivněno stoickým učením. Doložme Sousedíkovou citací **Cicera** (106-43 př. n. l.): „Pravý zákon spočívající v správném pochopení je v souladu s přirozeností, rozlévá se na všechny, neodporuje se, platí ustavičně... Nemůžeme být tohoto zákona zbaveni ani rozhodnutím senátu ani lidu a neplatí také jiný zákon v Římě a jiný v Athénách, jiný nyní a jiný v budoucnosti, nýbrž jeden zákon, a to ustavičný a neměnný, bude vždy platit pro všechny národy a bude jeden společný jakoby učitel a panovník všech, totiž bůh.“ Viz SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 38. Ze stoického učení pocházejí i názory **Marca Aurelia** (121-180), který preferoval myšlenku rovnosti. Srov. KRSKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. s. 104.

Na římském právním myšlení je zajímavé, že ačkoliv má své základy v řeckém myšlení, v určitých ohledech ono řecké myšlení přesahuje. Jak ukazuje Rázková: „To, čím (římští právníci) své řecké kolegy předstihli, je vzácná živost jejich právnícké logiky, která právo neustále přibližovala životu. Římské právo mělo plynulou historii a hluboce ovlivnilo např. právo křesťanské církve, které se neaplikovalo jen na příslušníky duchovního stavu.“ Viz RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 116.

Další promyšlení přirozeného zákona nalézáme v počátcích křesťanství, ale zejména v období nazývaném se patristika. S tímto zřetelem je vhodné zmínit sv. **Augustina** (354-430). Augustinovo pojetí přirozeného zákona se logicky váže s jeho dílem *De civitate Dei*. Sv. Augustin vnímá přirozený zákon jakožto věčný

zevrubně zabýval zákonem jako takovým, ale „je vlastně první, kdo o *ius positivum* (pozitivním právu) hovoří.“³²

Sv. Tomáš se o zákonu explicitně vyjadřuje ve ST. I-II 90-97.³³ Ve svém pojednání sv. Tomáš klade otázku, zdali je zákon jakožto měřítko, které vede člověka v jeho konání, nebo nekonání, věcí rozumu? Akvinský odpovídá, že lidské konání je řízeno rozumem, praktickým rozumem.³⁴ Z rozumu vychází prvotní impuls k nějakému činu. Zákon je tím pádem věcí rozumu, protože rozum je prvním principem³⁵ v našem konání, jak sv. Tomáš ukazuje, co je principem v některém rodu, je mírou či pravidlem tohoto rodu.³⁶

Je-li zákon založen v rozumu, nehrozí riziko, že bude zákon zaměřen k osobnímu prospěchu? Sv. Tomáš toto odmítá, protože rozum iniciující naše chování je zaměřen na poslední cíl lidského života, kterým je blaženost. Té by však nedosáhl sebestředným jednáním. Navíc Akvinský dodává, že člověk – jakožto nedokonalý je zaměřen k dokonalému – směřuje k dokonalé společnosti.³⁷ Tomáš dále ukazuje, že dávat zákony „...náleží buď všemu lidu, nebo nějaké veřejné osobě, která se stará o všechny lid.“³⁸ Zákony se vyhláší, aby jim zákon nabyl platnost.

Zrekapitulujeme-li výše řečené, obecně zákon je věcí praktického rozumu vydaným a vyhlášeným k obecnému dobru tím, kdo má péči o společnost. To, co bylo doposud uvedeno, chápeme jako položení základu autora *Teologické sumy* pro to, aby ukázal, co je přirozený zákon (lat. *lex naturalis*). Sv. Tomáš k přirozenému zákonu

zákon (*lex aeterna*), což je označení pro věčnou Pravdu, nejvyšší Rozum. „Podle sv. Augustina Bůh vepsal přirozený zákon do srdcí všech rozumně myslících bytostí.“ RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 80. a srov. HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 65.

³² KRŠKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. s. 155.

³³ Vycházíme z překladu Tomášovy Teologické sumy od Karla Šprunka (ŠPRUNK, K. *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*. vyd. Praha: Krystal, 2003. ISBN 80-85929-59-7.) a dále SIGMUND, P. E. *St. Thomas Aquinas On Politics And Ethics*, vyd. W. W. Norton & Company, 1988. ISBN: 0-393-95243-6.

³⁴ Jedná se o rozlišení rozumu jakožto stále jedné mohutnosti. Teoretický rozum je zaměřen na poznání pravdy a poznání obecně bez nároku na konání. Praktický rozum je zaměřen na poznání pravdy kvůli konání (činnosti). Komplexnější pochopení vztahu teoretického a praktického rozumu nalezneme např. na <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/practical-reason-med/>.

³⁵ Myslíme zde tradiční význam prvních principů. To znamená, že prvními principy jsou nazývány takové principy, které nepředpokládají žádné jiné principy kromě principu sporu. Od prvních principů něco vzniká a v našem případě se jedná o lidské konání. První principy můžeme rozdělit na teoretické (vše, co se děje, se neděje bez příčiny) a praktické (např. čiň dobré, vyhýbej se zlému, žij družně, pospolu s ostatními). Srov. REGAN, R. J. *Aquinas, On Law, Morality, and Politics*. vyd. Hackett Publishing Company, 2002. ISBN: 0-87220-663-7. s. 215.

³⁶ Tomáš Akvinský, ST I-II, q. 90, 1.

³⁷ Tamtéž. ST I-II, q. 90, 2. (Srov. SIGMUND, P. E. *St. Thomas Aquinas On Politics And Ethics* s. 44.)

³⁸ Tamtéž. ST I-II, q. 90, 3.

dospívá skrze dokázání věčného zákona (lat. *lex aeterna*), tzn. zákona, který může být označen jako věčný.

Sv. Tomáš dokazuje, že existuje zákon, který je věčný, neboť je-li Bůh vládcem všeho, zahrnuje v sobě tím pádem i zákon. Takový zákon je věčný z důvodu samotné neproměnlivosti Boha. Věčný zákon je Boží plán pro Vesmír a všechno stvořené.³⁹

Můžeme si položit otázku, zdali Akvinského věčný zákon není námi hledaný přirozený zákon, jako je tomu u sv. Augustina? Odpověď zní, že Akvinského věčný zákon není synonymem pro zákon přirozený. Věčný zákon v sobě zahrnuje vše, co je v Božím rozumu. A tak jsou věčným zákonem řízeny všechny entity, které se ze své přirozenosti vztahují - mají sklon - k věčnému zákonu, a tím dosahují svého cíle.

Přirozenost věcí a více animálních tvorů je však odlišná od naší lidské přirozenosti. Diference je dána přítomností rozumu. Jak uvádí sv. Tomáš: „*Avšak rozumový tvor je mezi všemi ostatními tvory podřízen Boží prozřetelnosti vznešenějším způsobem, pokud se sám podílí na prozřetelnosti tím, že prozřetelně pečuje o sebe a o jiné. Tedy i on má podíl na věčném rozumu a tak má přirozený sklon k náležitým úkonům a k náležitému cíli. A taková účast rozumového tvora se nazývá přirozeným zákonem.*“⁴⁰ Jak poznamenává J. Maritain – myslitel rozvíjející učení sv. Tomáše –, cíl všech pian je, aby souzněla, tj. aby vzdálenost tónů odpovídala normě dané stupnice. Pokud ale piana nedosahují tohoto cíle, je nutné je naladit, nebo se jich zbavit jako bezcenných, neboť nenaplnují svůj cíl. Ale člověk může sám ze své přirozenosti rozumem odhalit cíle, podle kterých by měla lidská vůle jednat, aby byl s těmito cíli v souladu.⁴¹ Přirozený zákon je tedy rozumová účast člověka na věčném zákoně. Tato účast se děje skrze lidskou přirozenost a náš rozum, který přirozeně (prakticky) poznává dobro jakožto předměty naší náklonosti a chce jich dosáhnout.

Tomáš Akvinský mimo věčného a přirozeného zákona pojednává v Sumě teologické ještě o zákonu lidském (pozitivním) a Božím. Boží zákon má např. podobu přikázání v Písmu svatém, což je lidsky ustanovené Boží zjevení. Uvedme, že rozdíl mezi věčným a Božím zákonem tkví v tom, že věčný zákon je jakýsi věčný řád, který je totožný s Bohem, a tím je nestvořený, ale Boží zákon je naopak Bohem vyhlášený v čase.

³⁹ Srov. REGAN, R. J. *Aquinas, On Law, Morality, and Politics*. s. 213.

⁴⁰ Tomáš Akvinský, ST I-II q. 91,2.

⁴¹ Srov. SIGMUND, P. E. *St. Thomas Aquinas On Politics And Ethics*. s. 205.

Protože lidem nestačí napomenutí, aby se přestali chovat nectnostně, existuje pozitivní zákon. Ten je tu kvůli tomu, aby strachem z trestu navracel jedince k ctnostnému chování. Aby byl pozitivní zákon spravedlivý, odvozuje se z přirozeného zákona dvojitým způsobem.

První je *odvození z principu* a to tak, že z obecného tvrzení odvozujeme vyplývající tvrzení. „Např. ‚nesmí se zabíjet‘ lze odvodit jako jakýsi závěr z principu ‚nikomu se nesmí působit zlo‘.“⁴²

Druhý způsob je *odvození na způsob určení*. Co je odvození ve smyslu určení nám autor *Teologické sumy* explanuje tím, že přirozený zákon stanoví, že má být zločinec potrestán, ale přesný postup trestu stanoven není.⁴³ Vyhlášíme-li pozitivním zákonem metodu trestu, činíme tak, podle sv. Tomáše, bližší určení přirozeného zákona.

Po obecném vymezení pozitivního zákona se sv. Tomáš dále zabývá jeho prozí. Pozitivní zákon je vzhledem ke svému cíli, jímž je společné dobro, formulován obecně. Má vést člověka ke ctnostem postupně, což znamená, že nedokonalý člověk je příkazy vychován, a tak je mu osvětlována cesta k ctnostnému životu, a ne pouze ukázán cíl, který by byl pro něj nedosažitelný.

Tomáš svou 96. kvéstii zakončuje pohledem na lidské jednání mimo doslovné znění pozitivního zákona. Člověk může jednat mimo zákon, když je onen pozitivní zákon v rozporu s vlastním cílem, dobrem. Dalším případem, kdy může člověk jednat proti liteře, nastává ve chvíli, když zákonodárce ustavil zákon, jehož striktním dodržáním by nebylo dosaženo obecné prospěšnosti. Jak však Tomáš dodává: „*Je však třeba uvážít, že není-li zachování liteř zákona spojeno s bezprostředním nebezpečím, jemuž by bylo nutno ihned čelit, není kdokoli oprávněn vykládat, co je pro obec (stát) užitečné, a co nikoli.*“⁴⁴

Z toho, co jsme uvedli o Akvinského doktríně, je patrné, že přirozený zákon je založen na našem praktickém poznání Božího plánu. Díky tomuto poznání ze své přirozenosti chceme dosáhnout společného dobra. Náš cíl se přirozeně promítá v ustavování pozitivního zákona.

Prozatím doktrínu sv. Tomáše opustíme a ponecháme ji bez kritických poznámek, které více vyniknou až po rozvinutí pozitivistických přístupů k právu.

⁴² Tomáš Akvinský, ST II-I q. 95, 2.

⁴³ Tamtéž. ST II-I q. 95, 2.

⁴⁴ Tamtéž. ST II-I q. 96.

1.2.2 Základ přirozeného zákona (práva) v člověku

U Tomášovy nauky jsme viděli, že cílem bylo společné dobro společnosti. Jeho koncepce přirozeného zákona byla založena na participaci na věčném zákoně (Božím rozumu) a člověk svou přirozeností může Boží plán nahlédnout. Avšak koncepce sv. Tomáše byla ve větší míře renesančním a následně osvícenským antropocentrickým myšlením odmítána.⁴⁵ A ani není překvapivé, že středověké hodnoty, teokratický přístup ke světu, myšlenka že člověk je tu pro společnost, patří minulosti. Člověk je silným a nezávislým individuem, což se pochopitelně odráží i v oblasti přirozeného zákona.

Přirozenoprávní koncepce 17. a 18. století jsou aplikací „nové“ filosofie. Jedná se o aplikaci: „*nominalismu, voluntarismu a ockhamovského individualismu a spojenou s racionalistickou, axiomatickou a subjektivistickou interpretací textů.*“⁴⁶ To má za následek, že se nehledá základ v nadpřirozeném světě, ale v samotném člověku, v jeho rozumu. Přirozený zákon je tedy odbožštěn.

Tento nový přístup se zrcadlí i ve státoprávních formulacích. Novověké teorie odsuzují středověkou představu státu vládnoucích a ovládaných. Logicky se tak nové doktríny stávají nástrojem buržoazie bojující proti feudalismu. Člověk je individuem a společnost je tu pro člověka. Člověk do společnosti vstupuje svým rozhodnutím, tím, že uzavírá (společenskou) smlouvu se státem o zajištění svých přirozených práv, což je

⁴⁵ Ačkoli se renesance a osvícenství liší od středověku, bylo by neuváživé tvrdit, že zmíněné epochy nebyly středověkem ovlivněny v kladném smyslu. Dále bychom neměli opomíjet fakt, že Akvinského pojetí přirozeného zákona jakožto určité deskripce Božího plánu, bylo odmítáno již ve středověku voluntaristy. Příkladem nám může být voluntaristické pojetí františkána **J. D. Scota** (1265/66-1308) a nominalisty **Williama Ockhama** (1287-1347). Duns Scotus a Ockham nesouhlasili s tím, že by Bůh jednal pouze na základě rozumu, že by mu byl podřízen. Voluntaristé tvrdí, že Bůh může v zásadě rozhodnout díky vůli jinak, protože je absolutně svobodný. Tudíž na vůli je kladen důraz, který bychom u sv. Tomáše marně hledali. Voluntaristické chápání bezesporu hraje svou roli v novověkém přechodu k jedinci a jeho chování. Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 83-85 a KRŠKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. s. 184-188.

Dodejme, že lze nalézt myslitele, kteří svými doktrínami zaujímali střední pozici mezi Tomášem a voluntaristy. Např. **Francisco Suárez** (1548-1617) pokračuje v pojetí přirozeného zákona jakožto participace lidské přirozenosti na věčném zákoně. Je to schopnost rozumové přirozenosti rozlišit, co je zlé a co je dobré. Ale Suárez se liší od sv. Tomáše vymezením věčného zákona, který je: „*svobodné nařízení Boží vůle ustavující řád, který má být sledován buď obecně všemi částmi universa ve vztahu k obecnému dobru... anebo má být převážně sledován rozumovými bytostmi v jejich svobodném konání.*“ Viz DOYLE, J. P. *Collected Studies On Francisco Suárez S. J. (1548-1617)*. vyd. Leuven University Press, 2011. ISBN: 978-9058677372. s. 319. Pozitivní právo pak Suárez dělí na civilní a kanonické. Civilní zákon se zakládá v lidské vůli a je správný, pakliže nepřikazuje věci, které jsou proti rozumu a přirozenému nebo božskému zákonu. Takový zákon pak není zákonem. Tamtéž. s. 363. a HEIDER, D. *Kdo byl František Suárez?(život a dílo vynikajícího doktora)*. vyd. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2009. ISBN: 978-80-7412-024-4. s. 60-72.

⁴⁶ KRŠKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. s. 255.

očividně protiva vůči tradičnímu středověkému pojetí. Autoři, kteří se zabývali teoriemi společenský smluv a racionalizací práva, jsou řazeni pod myšlenkový proud nesoucí název kontraktualismus .

1.2.2.1 Hugo Grotius (1583-1654)

Grotiovo myšlení se chápe jako první systematický pokus reflektující požadavky nové epochy.⁴⁷ Ačkoliv jeho primární zájem spočíval v právu národů (lat. *ius gentium*), přirozeným zákonem se zabýval neméně zevrubně. Hlavní přínos Grotiova učení v přirozenoprávní oblasti spočívá v tom, že přirozený zákon primárně neváže k Bohu. Přirozený zákon je založený na naší přirozenosti, na našem rozumu, který je s to vyvodit z pozorování faktů všeobecně platné příkazy, kterými determinuje chování jedince. „...neboť matkou přirozeného práva je sama lidská přirozenost, jež by nás, a to i kdybychom nic nepotřebovali, vedla k vytvoření vzájemného společenství.“⁴⁸

Naše přirozenost je charakterizována dvěma základními příkazy rozumu: *touhou pro sebezachování a sociálním pudem*. První příkaz vyjadřuje individualitu jedince a v druhém příkazu je zahrnuta potřeba pro zachování společnosti.⁴⁹

Shrňme, že přirozený zákon primárně vychází z rozumové přirozenosti, a ne z Boží vůle. Jak říká Grotius: „*A to totiž, co jsme řekli, by mělo jakési místo, i kdybychom připustili, což bez největšího hříchu nelze učinit, že Bůh neexistuje nebo že se nestará o lidské záležitosti.*“⁵⁰ Na druhou stranu je nutné dodat, že v Grotiově doktríně přirozený zákon přes řečené z Boha určitým způsobem vychází. Bůh je tvůrcem všeho, takže v obecné rovině je i tvůrcem přirozeného zákona. Ačkoliv se tedy Grotius Boha jakožto základu přirozeného práva zcela nevyvaroval, jeho doktrína se přibližuje antropocentrickému pojetí více, než jak jsme mohli v předchozích podkapitolách vidět.

Dodejme, co se týče pozitivního zákona, že by měl být odvozeno z přirozeného zákona. Pozitivní právo je dále Grotiem děleno na *ius gentium* a právo vnitrostátní (lat. *ius civile*). S vnitrostátní právem je spojena jeho kontraktuální pozice. Myslíme zde

⁴⁷ Srov. GERLOCH, A. *Teorie práva*. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. ISBN: 978-80-7380-023-9. s. 238.

⁴⁸ HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 147.

⁴⁹ Tamtéž. s. 146-147.

⁵⁰ Tamtéž. s. 147.

jeho vymezení státu, který vzniká na základě smlouvy, jako výsledek uvědomělé činnosti lidí.⁵¹

1.2.2.2 Thomas Hobbes (1588-1679)

U předešlých myslitelů jsme viděli, že byt' se liší základem přirozeného zákona, neliší se pohledem na přirozenost člověka. Jak sv. Tomáš, tak i Grotius přijímají Aristotelovo vymezení člověka jakožto tvora společenského. Tvora, který ze své přirozenosti inklinuje k soužití s ostatními lidmi. Avšak s tím, co jsme nyní uvedli, by jistě nesouhlasil Thomas Hobbes.⁵² Člověk není svou přirozeností veden ke společnému soužití, ale naopak do *války všech proti všem*. Do války, kde „*není pojem majetku, panství, není rozdíl mezi ‚mým‘ a ‚tvým‘. Platí jen to, že každému náleží to, co si může vzít, a to jak dlouho, dokud si to udrží.*“⁵³

Hobbes své tvrzení zakládá na stanovení rozporů v přirozenosti. Rozpory jsou tři: soutěživost, nedůvěřivost a touha po slávě. Jak je uvedeno v *Leviathanovi*: „*První žene lidi, aby napadali pro zisk, druhá pro bezpečnost a třetí pro čest a vážnost.*“⁵⁴ Je zřejmé, že takové egocentrické chování by vedlo k záhubě. Takové chování, jež pramení z naší přirozenosti, Hobbes nazývá jako *přirozený stav* člověka, jako jeho přirozené právo na všechno.⁵⁵ Člověk je svobodný a může dle svého uvážení dosáhnout čehokoliv. Nabízí se prostá otázka. Je-li přirozený stav člověka bojem na smrt, co je restrikcí, jež omezí takové chování stanovením toho, co se má dělat, nebo naopak nemá? Hobbes odpovídá: „*Přirozený zákon, lex naturalis, je příkaz nebo obecné pravidlo, objevené rozumem, které člověku zakazuje dělati to, co mu ničí život nebo bere prostředky, kterými by mohl život zachovati; jakož i zanedbávati, to čím by podle svého rozumu nejlépe mohl jej zachovávat.*“⁵⁶

⁵¹ Tamtéž. s. 148.

⁵² Zřejmě není důvod, abychom se neshodli se Sousedíkem (SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva* s. 89), že nepanuje shoda v Hobbesově výkladu. Není v naší moci, abychom mohli zohlednit námitky, jež se váží k jeho učení, a tím důsledně představit jeho nauku. Jde nám o zjednodušené představení Hobbesovy přirozenoprávní teorie. Pro bližší představu navrhuji odkaz, kde jsou uvedeny námitky vůči Hobbesovu učení:

http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=18&Itemid=8.

⁵³ Thomas Hobbes, *Leviathan* kap. XIII. (HOBBS, T. *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. vyd. Praha: Melantrich, 1941. ISBN: neuvedeno. s. 165.)

⁵⁴ Tamtéž. kap. XIII., s. 162.

⁵⁵ Tamtéž. kap. XIV., s. 165-166.

⁵⁶ Tamtéž. kap. XIV., s. 166.

Hobbes dále uvádí, že je první a základní přirozený zákon, který stanovuje, aby byl vyhledáván a zachováván *mír*. Z tohoto prvního zákona Hobbes vyvozuje druhý přirozený zákon, který můžeme charakterizovat jako *vzdání se svého práva na vše* a spokojení se s omezenou svobodou vůči ostatním, kteří učiní to samé jako my, a to z důvodu, abychom získali klid a pocit bezpečí. Jak říká Hobbes: „*To je zákon evangelia: co nechceš, aby ti činili jiní, nečiň ani ty jim, a to je zákon všech lidí: Cokoli žádáš od jiných, aby tobě činili, to čiň jim!*“⁵⁷

Druhý přirozený zákon v sobě implicitně zahrnuje teorii smlouvy, neboť Hobbes popisuje, že když se někdo vzdává svého práva, činí tak z důvodu, že obdrží jiné právo nebo že obdrží jiné dobro. Akt, jímž si lidé postupují svá práva, Hobbes nazývá smlouvou. Dodejme však, že Hobbes upozorňuje, že existuje právo, kterého se nelze vzdát, a to právo odporu proti těm, kteří by na nás chtěli zabít.⁵⁸

Z druhého přirozeného zákona je vyvozen třetí: „*at' lidé vykonávají sjednané úmluvy!*“⁵⁹ Tato norma potvrzuje platnost a závaznost smluv. Avšak samotné vyřčení normy nestačí. Aby bylo zajištěno, že se tak bude dít, a že jedna ze stran neporuší smlouvu, musí vzniknout nějaká donucovací moc. Taková moc bude donucovat dodržení smlouvy hrozbou vyšší sankce, než by byl zisk z porušení smlouvy. Hobbes dodává, že taková moc není možná, pokud se nezřídí stát. „*Podstata spravedlnosti záleží totiž v zachování platných smluv. Jenže platnost smluv začíná teprve se zřízením občanské moci dosti silné, aby lidi donutila zachovávat smlouvy.*“⁶⁰

Hobbes dále vyvozuje řadu přirozených zákonů. Není nutné je tu všechny citovat.⁶¹ Co je však žádoucí si uvědomit, je jejich povaha. V Hobbesově pojetí přirozený zákon není zákon ve vlastním slova smyslu. Ony přirozené zákony jsou spíše příkazy rozumu, mravní příkazy, které jsou však obecné a neměnné.⁶² Zákon ve vlastním smyslu je zákon přikázaný právoplatným vládcem nebo souborem vládců. V takovém pozitivním zákoně je přirozený zákon obsažen, aby se regulovala přirozená práva občanů ve státě. Hobbes uvádí: „*Vzdávám se svého práva vládnouti sobě a odevzdám toto právo tomuto muži nebo tomuto souboru mužů, jestliže jim také ty odevzdáš své právo a stejně jako já je zplnomocníš ke všemu a uznáš jejich činy za své.*

⁵⁷ Tamtéž. kap. XIV., s. 167.

⁵⁸ Tamtéž. kap. XIV., s. 168-169.

⁵⁹ Tamtéž. kap. XV., s. 177.

⁶⁰ Tamtéž. kap. XV., s. 178.

⁶¹ Hobbes uvádí celou řadu přirozených zákonů, ale všechny přirozené zákony mají společný obsah, přikazují *pokoj* a *mír*, aby byl zachován život. Hobbesovy přirozené zákony lze tedy obsahově shrnout do jednoho. Srov. tamtéž. kap. XV., s. 190.

⁶² Tamtéž. kap. XV., s. 191.

*Když se to stane, nazývá se množství takto sjednocené v jednu osobu pospolitost, obec, stát, latinsky civitas. Tak se zrodil tento veliký Leviathan nebo, abych to řekl uctivěji, tento smrtelný bůh, kterému jsme povinni děkovat za to, že pod záštitou Boha nesmrtelného máme na světě pokoj a ochranu.*⁶³

Shrneme-li výše řečené, vidíme, že Hobbes vymezuje přirozenost člověka jako složku tří svárů. Člověk není již společenským živočichem, nýbrž „egocentrickým“ tvorem s nárokem na to, co si dokáže vydobýt. To, co omezuje takovou svobodu, jsou zákony. Hobbesovy přirozené zákony jsou chápány jako obecné a neměnné normy odvozené rozumem. Přirozené zákony (příkazy rozumu) mají omezit naše přirozená práva na cokoli, ale pouze ve formě zákonů pozitivních. Tyto pozitivní zákony, zákony v pravém slova smyslu, vydává zákonodárce, tj. jedinec či soubor pověřený k vládnutí, absolutní autorita.

Ačkoli Hobbes rozpracovává přirozenoprávní teorii stavějící na lidském rozumu, tak se zároveň svou kontraktualistickou doktrínou přibližuje právnímu pozitivismu, protože zákon v pravém smyslu je pouze pozitivní zákon.

1.2.2.3 John Locke (1632-1704)

Jak jsme si výše ukázali, Hobbes tvrdil, že náš přirozený stav je stavem války. Restrikcí tohoto stavu je smlouva mezi lidmi o postoupení si práv, tzn. vznik politického společenství, které dohlíží na dodržování smlouvy. Hobbesova teorie společenské smlouvy vychází z našeho přirozeného stavu. Přestože je přirozený stav člověka základem i pro doktrínu Johna Locka, přirozený stav a přirozenost je Lockem pojímána diametrálně odlišně od Hobbesovy doktríny.⁶⁴

Podle Locka se lidé nacházejí od přirozenosti ve stavu dokonalé svobody, což znamená, že mohou jednat, zacházet s osobami a majetkem, „*jak považují za vhodné, v mezích přirozeného zákona, aniž žádají povolení nebo závisí na vůli kohokoli jiného.*“⁶⁵ Zde vidíme onu zmíněnou rozdílnost vůči Hobbesovu pojetí. Přirozený stav není přirozeným právem všech na všechno za každou cenu, ale je to jednání vymezené

⁶³ Tamtéž. kap. XVII., s. 205.

⁶⁴ Locke je v své doktríně, co se týče přirozeného zákona, nekonzistentní. Přirozený zákon nechápe jako Hobbes (výsledek racionální činnosti), ale jako princip naší přirozenosti. Jak uvádí Sousedík (SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 97) nebo Rázková (RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 112.), Locke toto dále nerozvádí a poznamenává, že tyto principy jsou z Boží vůle.

⁶⁵ LOCKE, J. *Dvě pojednání o vládě*. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965. ISBN: neuvedeno. s. 140.

přirozeným zákonem, který je již v přirozeném stavu obsažen. Přirozený zákon v Lockově pojetí, který vychází z našeho rozumu, určuje, aby byl chráněn život, respektována svoboda a soukromý majetek.⁶⁶

Z toho, co jsme doposud uvedli, je patrné, že přirozený stav člověka je stavem rovnosti, kde je obsaženo právo na zachování života, svobodu jakožto nekontrolované jednání omezené pouze přirozeným zákonem a soukromý majek. Aby byla tato práva zachována, má každý člověk aplikaci přirozeného zákona ve svých rukou, protože v přirozeném stavu není nikdo, kdo by byl nadřazen druhému. A zároveň je člověk vykonavatelem trestu nad těmi, co se vůči přirozenému zákonu prohřeší. Uložený trest je však v souladu s rozumem a svědomím. Tyto dvě složky stanoví trest úměrný prohřešku vůči přirozeným právům člověka.

Vyvstává otázka, zda člověk potřebuje nějaké společenství a pozitivní zákony, když je podle Locka tím, kdo se přirozeným zákonem řídí a zároveň trestá ty, co se proviní vůči tomuto zákonu? Odpověď zní: Ano. A to nejen z důvodu, že Locke vnímá člověka, jako tvora společenského,⁶⁷ ale kvůli tomu, že i když člověk není v přirozeném stavu ve válce proti všem, jak tomu bylo u Hobbesa, hrozí, že nebudou jeho přirozená práva dodržována. Lidé z nejrůznějších důvodů, zejména ze své nedokonalosti, činí to, co je neslučitelné s přirozenými právy a stejně tak i s osobním vlastnictvím⁶⁸. Nelze najít toho, kdo je v přirozeném stavu dokonale spravedlivý, aby mohl bezchybně soudit nebo náležitě vykonávat rozsudek. A tak, než aby byla přirozená práva v ohrožení a lidé žili v obavách, je lepší se seskupit a utvořit politickou společnost, což znamená uzavřít společenskou smlouvu.

Společenská smlouva značí dva akty: První akt je dobrovolné seskupení osob a druhý akt, tj. utvoření politické společnosti, znamená, že se člověk vzdává svého přirozeného stavu a přirozené moci, čímž se podrobí společné autoritě, která stanoví zákony pro ochranu přirozených práv. „(...) *politická společnost je tam a pouze tam, kde se každý z členů vzdal této přirozené moci a odevzdal ji do rukou společenství. (...) A toto se děje, kdykoli nějaký počet lidí ve stavu přirozeném vstoupí do společnosti, aby*

⁶⁶ Tamtéž. *Druhé pojednání o vládě*, kap. II. § 4, s. 141.

⁶⁷ Tamtéž. *Druhé pojednání o vládě*, kap. VII. § 77, s. 175.

⁶⁸ Locke definuje vlastnictví skrze práci. „*Ačkoliv země a všichni nižší tvorové jsou společní všem lidem, přece každý člověk má vlastnictví své vlastní osoby. Na tuto nikdo nemá právo mimo něho samotného. To, že to (člověk) vyňal ze společného stavu, do něhož to příroda postavila, připojilo touto prací k tomu něco, co vylučuje společné právo jiných lidí. Ježto tato „práce“ je nesporným vlastnictvím pracovníka, nikdo mimo něho nemůže mít právo na to, k čemu toto bylo jednou připojeno, aspoň tam, kde toho je dost a kde to je jako dobré ponecháno společně pro jiné.*“ A takto Locke postupuje i u vlastnictví půdy. Srov. tamtéž. *Druhé pojednání o vládě*, kap. V. § 27-32, s. 152-154.

*vytvořil jeden lid, jedno politické těleso pod jednou svrchovanou vládou nebo jinak, když se k nim kdokoli připojí a splyne s nějakou vládou již zřízenou*⁶⁹

Politické společenství je tu tedy jako vykonavatel přirozeného zákona, garant přirozených práv, a ne jako u Hobbese ochránce holého života. Toto společenství disponuje pozitivními zákony, které konkretizují přirozená práva v „*juristicko-technické rovině s jeho mocenskou garancí.*“⁷⁰ Což znamená, že přirozená práva se v politickém seskupení mění na práva občanská. Doplňme, že v politickém společenství bude dosaženo plné garance přirozených práv jen tehdy, pokud bude státní moc rozdělena, a to na *zákonodárnou* (utváří pozitivní zákony na základě zákonů přirozených), *výkonnou* (vykonává a zároveň kontroluje vydávané zákony a ze své povahy je zákonodárné moci oddělená) a *federativní* (má v moci mír nebo válku vůči ostatním svazkům mimo daný stát).⁷¹

1.2.2.4 Charles Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (1689-1755)

De Montesquieu se primárně zabýval mezinárodním právem. Hledal odpověď na otázku, proč se v různých státech vyskytují rozličné zákony. Jeho přístup k právu byl sociologický, a proto rozdílnost zákonů toho nebo onoho státu zdůvodňoval „*ekonomickými, geografickými, klimatickými, náboženskými a politickými podmínkami.*“⁷² Ve svých státoprávních úvahách není zastáncem teorie společenských smluv, přesto na své předchůdce navazuje promyšlením přirozeného zákona a původního stavu člověka. Na Locka navazuje v rozdělení státní moci jakožto nutné podmínky občanských svobod. Jeho doktrína měla vliv na liberalistické teorie a na ústavodárce USA. Přes nepochybný přínos tohoto myslitele pro moderní právo se v našem výkladu omezíme pouze na jeho přirozenoprávní úvahy.

De Montesquieu říká, že „*zákony jsou v nejširším slova smyslu nutné vztahy, které vyplývají z povahy věcí. V tomto smyslu slova mají všechny bytosti své zákony: Bůh má své zákony, hmotný svět má své zákony, tvorové mají své zákony, člověk má své*

⁶⁹ Tamtéž. *Druhé pojednání o vládě*. kap. VII. § 87-88, s. 179-180.

⁷⁰ RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 115.

⁷¹ Srov. LOCKE, J. *Dvě pojednání o vládě*. s. 202-209.

⁷² HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 165.

*zákony*⁷³ Jelikož vesmír nebyl stvořen *slepým osudem*, má pevné a neměnné zákony dané *původní příčinou*, podle kterých se vše řídí. Zákony vyjadřují vztah jednak mezi Bohem a stvořeným a jednak mezi různými tvory navzájem. Pojem zákona v tomto pojetí nemá normativní charakter, ale je vyjádřením sociologického faktu.

Vztahem k Bohu je řízen i člověk. Avšak člověk je ze své přirozenosti nedokonalý a porušuje nejen zákony dané Bohem, nýbrž i ty zákony, které si dává sám. Člověk by mohl „zapomenout“ na Boha, na sebe sama, a i na ostatní, kteří s ním žijí ve společnosti. A tak se člověku připomíná Bůh zákony náboženskými a podobně tak filosofové činí zákony morálními a zákonodárci zákony politickými a občanskými.⁷⁴

Přirozený zákon⁷⁵ vznikl utvářením naší přirozenosti v období, kdy nebylo lidského společenství. De Montesquieu uvádí, že v našem původním stavu jsme byli neobyčejně bázlivý a plní pocitu nerovnosti. Z tohoto stavu se vyvozuje, že člověk usiloval o zachování sebe sama. A tak prvním přirozeným zákonem je *mír*. Dále je doplněno, že k pocitu slabosti se váže pud ukojit hlad. Druhý přirozený zákon je *hledat si potravu*. Třetím přirozeným zákonem je přirozený pud *hledat útočiště jeden u druhého*. Poněvadž z vlastní slabosti je nám příjemnější družít s ostatními, o to víc s jedinci opačného pohlaví. Pojednání o přirozeném zákoně je zakončeno čtvrtým přirozeným zákonem, a to, *touhou žít ve společenství*. De Montesquieu ze své úvahy logicky odmítá, že člověk měl od počátku touhu podrobovat si druhé, jak uvádí Hobbes.⁷⁶

Pozitivní zákon vzniká tím, že se lidé nacházejí ve společnosti a pozbývají pocitu bázně, který měli před jejím vznikem. Jedinci chtějí maximalizovat své dovednosti a získat co nejvíc, a to vede k válce mezi jedinci. Společenství si uvědomují svou sílu, což má stejný výsledek jako u jedinců, tzn. válku. A tak de Montesquieu uvádí, že: *„tyto dva druhy války vytvoří zákony mezi lidmi. Vzhledem k tomu, že lidé*

⁷³ MONTESQUIEU, CH. L. de S. *O duchu zákonů*. Praha: Oikoymenth, 2010. ISBN: 978-80-7298-405-3. s. 33.

⁷⁴ Tamtéž. s. 35.

⁷⁵ Dodejme, že přirozené zákony de Montesquieu chápe spíše jako zákony přírody. I když uvádí, že nejdůležitější z přirozených zákonů je ten, co nám vnuká myšlenku o Bohu, dodává, že nejsme s to v našem předstátním stavu rozsáhlého bádání. Tudiž nečiníme úvahy o Stvořiteli, ale soustředíme se pouze na své přežití, na základní potřeby. A tak se domnívám, že de Montesquieu u člověka v původním stavu (člověka primitivního) povyšuje emotivně animální složku nad rozumovou složku lidské přirozenosti. Člověk se k rozumnosti vyvíjí, tak jako se dítě socializuje do společnosti. Srov. tamtéž. s. 36.

⁷⁶ Tamtéž. s. 35-37.

*jsou obyvateli tak veliké planety, že nutně musí vzniknout různé národy, musí mít zákony pro upravení vztahu, který je mezi těmito národy: tak vzniká právo mezinárodní.*⁷⁷

Mezinárodní právo má být založeno na zásadě, že v období míru si mají národy projevovat co nejvíce dobra, v období války co nejméně zla do té míry, aby nebyly ohroženy jejich skutečné zájmy.

Pozitivní zákony upravují vztahy: vládnoucích a ovládaných (právo *politické*, tzn. veřejné), všech občanů (právo *civilní*, tzn. soukromé). Pozitivní zákony jsou založeny na lidské racionalitě. Zákony musí být:

- a) přizpůsobeny danému národu, kde mají být aplikovány,
- b) vztaženy k povaze a zásadám vlády, což znamená, že jednak vládu tvoří (právo veřejné) a jednak ji udržují ve funkčnosti (právo soukromé)
- c) vztaženy ke geografickým a technickým údajům v daném území,
- d) vztaženy ke stupni svobody⁷⁸ garantované ústavou, náboženství, bohatství, mravům a způsobům občanů,
- e) vztaženy ke svému vzniku a cíli, který zákonodárce stanovil.⁷⁹

De Montesquieu pojímá zákon moderním způsobem. To má za následek odvrácení se od přirozenoprávní tradice 17. - 18. století, protože z přirozeného zákona neodvozuje smluvní teorii vzniku společenství. Společenství dle něj vzniká ze samotného přirozeného zákona. Aby však bylo společenství zachováno, musí se racionálně ustanovit pozitivní zákony, které mají konkrétní vztah např.: k podnebí, majetku, náboženství, ... Z této úvahy vyplývá, že nemohou existovat zákony, které by byly pro všechny společenství platné. Přirozený zákon je v lidském společenství nahrazen zákonem pozitivním, který odpovídá charakteru vlády v tom či onom státě. A protože se usiluje o zachování společenství a míru mezi národy, můžeme tvrdit, že rozum při ustavování pozitivních zákonů zohledňuje zákony přirozené.

⁷⁷ Tamtéž. s. 37.

⁷⁸ De Montesquieu ve své doktríně pojímá svobodu jako právo dělat všechno, co dovolují pozitivní zákony. Srov. HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 168.

⁷⁹ MONTESQUIEU, CH. L. de S. *O duchu zákonů*. s. 39.

1.2.2.5 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Rousseau navazuje na kontraktualistické teorie. Popisuje přirozený⁸⁰ stav člověka jako vesměs stav rovnosti mezi ostatními lidmi, kde není majetku, ani sváru a ani přílišného sblížení s ostatními. Jediná nerovnost, která se v tomto stavu vyskytuje, je fyzická (věk, síla, nemoci). Ale i tato nerovnost je vyvážena, protože člověk má přirozeně vrozený soucit, „*kerý tím, že v každém jednotlivci oslabuje lásku k sobě, přispívá k uchování celého druhu. Soucit nás nutí spěchat bez uvažování na pomoc těm, které vidíme trpět. V přírodním stavu nahrazuje zákony, mravy i ctnost s tou výhodou, že se nikdo nepokouší neposlechnout jeho sladký hlas.*“⁸¹ Řečené můžeme pokládat za přirozený zákon, který obsahuje dva prvky: zachování sebe sama a zachování druhých.

Pokud byl člověk ve svém přirozeném stavu svobodný a v rovnosti k druhým, co se stalo, že se ve společnosti vzniká nerovnost? Tou příčinou je náš kalkulující rozum a následná touha po blahobytu a soukromém vlastnictvím. První soukromý majetek vznikal tím, že nějaký člověk prohlásil o půdě, na které stál, že je jeho a přesvědčil o tom ostatní, aniž by na to měl nějaký reálný nárok. To, že člověk vlastní nebo nevlastní půdu *de facto* znamená dělení lidí na bohaté a chudé, což se odráží i ve státu. Není překvapením, že majetková nerovnost způsobuje i nerovnost mravní, protože člověk touží po majetku a chce ho nabýt i nemorálním jednáním. Ve společnosti tak vzniká nerovnost nikoli fyzická, ale mravní „*Uchvatitelství bohatých, krádeže chudých a bezuzdné vášně potlačily přirozený soucit i prozatím slabý hlas spravedlnosti a udělaly lidi lakomými, ctižádostivými a zlými.*“⁸²

Východiskem z této situace se zdá být návrat k přirozenému stavu, kde není nerovnost a mravní úpadek, ale ani soukromý majetek. Na druhou stranu si Rousseau uvědomuje, že tento krok již není v jeho době proveditelný. Proto přichází s řešením v podobě společenské smlouvy, která zní: „*Každý z nás dává svou osobu a všechnu svou moc pod nejvyšší řízení obecné vůle; a přijímáme zároveň každého člena jako nedělitelnou součást.*“⁸³ Tato společenská smlouva říká, že se jedinec vzdává své

⁸⁰ Rousseau užívá výraz přírodní nebo také prvotní k vyjádření toho, co je lidem původní, co jim bylo dáno přírodou, co jim je přirozené. Z toho důvodu se domnívám, že je možné pojmy přirozený a přírodní chápat synonymně s ohledem na Rousseauův obrat k romantismu.

⁸¹ ROUSSEAU, J. J. *Rozpravy*. s. 80.

⁸² Tamtéž. s. 101.

⁸³ HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 171.

přirozené moci (danou silami jedince), aby získal občanskou svobodu, která je vymezena obecnou vůlí,⁸⁴ a vlastnické právo v pozitivním titulu.

Domnívám se, že z toho plyne, že Rousseau nebojuje proti soukromému vlastnictví jako takovému. Na druhou stranu z hlediska obecné vůle není žádoucí, aby jeden měl majetku tolik, že se v něm „topí“ a druhý trpěl chudobou. Dále je evidentní, že obraz obecné vůle odpovídá demokratickému pojetí státu. Co se týče zákonů, tak Rousseau uvádí, že všechna spravedlnost pochází od Boha, ale my nejsme s to ji přijímat. Z toho důvodu potřebujeme zákony, „*aby se spojila práva s povinnostmi a aby se spravedlnost přivedla zpět ke svému účelu.*“⁸⁵ Na zákonech by se měl účastnit všechen lid, aby tím vyjádřil souhlas s těmito pozitivními zákony. A s ohledem na řečené se domnívám, že lidé při podílení se na ustavování pozitivních zákonů do nich přenášejí zákon přirozený, neboť co více vyjadřuje rovnost, než péče o zachování sebe sama a zároveň i druhých.

⁸⁴ Rozumějme tomu tak, že obecná vůle směřuje ke společnému zájmu a je tvořena vůlemi lidí. Srov. HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 172.

⁸⁵ HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 173.

1.3 Pozitivní zákon, právní pozitivismus

Z našeho dosavadního exkursu je patrné, že přirozenoprávní teorie s přihlédnutím k doktrinálnímu založení myslitelů usilují o to, aby byl přirozený zákon promítán do tvorby zákonů pozitivních. Přirozený zákon je společný všem lidem, neboť je spjat s naší přirozeností a vyjadřuje „normu“, dle které mají lidé tvořit své pozitivní zákony. Dále jsme viděli, že přirozenoprávní nauky se snaží dokázat, že člověk má díky své přirozenosti určitá subjektivní⁸⁶ práva, která by měla předcházet objektivním právům.

Iusnaturalisté při tomto kroku vychází z předpokladů, jež se stávají terčem kritiky z řad empiristicky orientovaných myslitelů.⁸⁷ Je tedy žádoucí zohlednit kromě přirozenoprávních nauk též nauky zabývající se pozitivním právem jakožto právem skutečným, které je non-kognitivního charakteru. A tak po vyložení přirozenoprávních teorií je nejhodnější chvíle k obsírnějšímu pojednání o právním pozitivismu.

Ačkoli je vznik právního pozitivismu převážně spojován s koncem 18. století, myšlenka pozitivního práva je daleko starší. Učiníme tedy historickou odbočku, abychom uvedli, že s myšlenkou pozitivního uchopení práva se setkáváme již u Epikura (341-270 př. n. l.). Jeho učení je založeno na *rozkoších*. Epikuros uvádí, že motivem lidského chování je *rozkoš* a *bolest*. Rozkoš je v lidské přirozenosti a určuje náklonnost člověka. Bolest je člověku nepřirozená, a tudíž se člověk snaží bolesti vyvarovat. Nicméně v Epikurově doktríně nešlo o to, aby se člověk primárně dožadoval rozkoší. Člověk by měl chtít dosáhnout psychického a fyzického klidu (řec. *ataraxie*), protože některé slasti působí bolest, a to jak tělu, tak i duši. Jak píše Arno Anzenbacher: „*Proto je podle Epikura „radou chytrosti“ vsadit v kalkulu slasti a strasti na ataraxii.*“⁸⁸

⁸⁶ Právo můžeme dále dělit na *subjektivní* a *objektivní*. Objektivní právo je souhrn právních norem jako obecně závazných pravidel chování stanovených či uznaných státem (resp. mezinárodním společenstvím států). Subjektivní právo představuje možnost chování, zaručenou právním subjektům objektivním právem. Vztah objektivního a subjektivního práva je determinován tím, zdali na právo nahlížíme z přirozenoprávního nebo pozitivistického úhlu. V tom prvním případě subjektivní právo předchází pozitivnímu právu. A tak pokud by zákonodárce postupoval v ustanovování objektivního práva v rozporu s přirozeným, bylo by to protiprávní jednání. Z pozitivistické pozice vidíme přirozeně opak, a to, že subjektivní právo a právní povinnosti vyplývá z objektivního práva. Srov. GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 19.

⁸⁷ Jedna z dominantních námitek proti přirozenoprávním koncepcím, a tím i proti přirozenému zákonu je tzv. Humeův zákon (**David Hume** (1711-1776)). Viz ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. vyd. Praha: Academia, 2001. ISBN: 80-200-0917-5. s. 255. Tedy, že nelze pouze z toho *co je* vyvodit to, *co má být* (z nějakého popisu (deskripce) nelze vyvodit imperativní tvrzení).

⁸⁸ ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. s. 25.

Epikurova úvaha o lidském jednání se přenáší i do pojetí práva. Právo je podle něj smlouva, kterou se lidé zavazují, že budou dodržovat mír a vzájemný duševní klid. A jak uvádí Rázková: „*Je-li právo smlouvou, pak je zřejmé, že není právo přirozené, které by platilo bez ohledu na lidské ujednání. Není tedy žádné přirozené spravedlnosti nebo práva, které by měly základ v kosmických zákonech nebo ve vůli Boha, ale přirozené právo jiného druhu tryskající jediné z lidské přirozenosti která touží po tom, co je prospěšné*“.⁸⁹ Abychom tomu dobře rozuměli, Epikuros nepopírá přirozené právo jakožto právo založené v lidské přirozenosti. Ale Epikurovo přirozené právo není neměnné a obecně nepopírá bezprávi,⁹⁰ vyjadřuje pouze to, co je prospěšné vzhledem ke vztahům v daných zemích. A když uvážíme smluvní založení práva, Epikurovo přirozené právo je spíše právem pozitivním.

Dalším směrem, kde se setkáváme s pozitivním uchopením práva, je skepticismus. Skeptikové zastávali učení, že není možné dosáhnout objektivního poznání. Vše je nedokonalé a nemáme s ničím jistotu. Právo a spravedlnost jsou díly člověka. Karneadés z Kyrény (213-129 př. n. l.) pomocí příkladu ukazuje, že přirozené právo a spravedlnost neexistují: „*Dva trosečníci připlavali k prknu, prkno unese jen jednoho. Kdo má právo a pravdu? Oba jsou v situaci krajní nouze, oba potřebují zachránit*“.⁹¹ Z toho plyne povaha práva. Je jen jedno právo, jež je relativní, tzn. pozitivní právo.

Skrze naši odbočku se přes Epikura a skepticismus dostáváme k právnímu pozitivismu na sklonku 18. století, který představoval společně s historickoprávní školou⁹² reakci na přirozenoprávní doktríny. Iuspozitivisté vzhledem ke svému důrazu na empirii odmítali přirozenoprávní nauky, jež právo zakládaly na metafysickém

⁸⁹ RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 172.

⁹⁰ „*Bud' spravedlivým jen potud, pokud ti to slouží k prospěchu, máš-li větší užitek z bezprávi, čiň je*“.
Tamtéž. s. 173.

⁹¹ KRŠKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. s. 82.

⁹² Základy pro historickoprávní doktrínu, která byla dominantní v Německu, pochází od **Edmunda Burkeho** (1729-1797), který odmítal stavět právní teorie na lidské přirozenosti. „*To, co vtiskuje normám a principům jejich charakter, jsou okolnosti; tyto principy a normy proto nemohou být abstraktně posuzovány jako dobré nebo špatné, ale mohou být hodnoceny pouze v kontextu konkrétní společnosti. Zatímco funkční ústavy jsou výsledkem uvažování mnoha jedinců v průběhu věků, teorie o vládnutí – dokonce i takové, které se pouze snaží o popis ústav – jsou produktem jednotlivých omezených inteligencí, přičemž jedince je pošetilý, zatímco lidstvo moudré*“.
Viz MILLER, D. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. s. 49.

Německá historickoprávní škola se zabývala ve shodě s jejím názvem studiem právní historie. Její hlavní představitel byl **Friedrich Carl von Savigny** (1779-1861). Savigny vyjadřoval názor, „*že právo není prioritním plodem zákonodárstvím, nýbrž právního obyčeje, a že jeho charakter je určován především „duchem národa*“.
Viz HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 177.
A tak právo není něčím, co se rodí s člověkem, ale je to produkt dějin (duchu národa). Neměnné (přirozené) právo není. Právo vzniká z obyčeje a národního přesvědčení, později z právní vědy.

charakteru. K tomuto odmítnutí již z části došlo u Hobbese nebo Locka. Avšak ani u jednoho z těchto myslitelů nedochází k popření přirozeného zákona či práva. Takovému popření přirozeného práva či zákona dochází až v právním pozitivismu, protože, „*správné právo, respektive objektivně platné hodnoty, nelze určit ryze kognitivně.*“⁹³ Z tohoto plyne, že přirozenoprávní nauky jsou pro právní pozitivisty součástí etiky nebo jiné disciplíny, ale ne právní. Další bod přirozenoprávních doktrín, který se stal terčem kritiky, byl subjektivní přístup k právu. Podle právních pozitivistů je právo uzavřený logický systém, z kterého objektivně vyvodíme správná rozhodnutí bez ohledu na politické nebo morální hodnoty. Pozitivní právo by v tomto smyslu bylo dokonale jasné bez nutnosti výkladu či posouzení. Dovolím si tvrdit, že tento závěr je nyní pokládán za zcela nekorespondující s realitou a můžeme souhlasit se Sousedíkem, když píše: „*Představa, že právo je (nebo by mohlo být) nějakým dokonalým deduktivním systémem, je nesprávná. Je iluzorní, že by práci soudce mohly časem nahradit nějaké vhodné způsobem programované počítače, a to nikoli snad pro technickou náročnost, ale z povahy věci.*“⁹⁴

Byť jsme se výše ohradili vůči právnímu pozitivismu, činili jsme tak vzhledem k současným zkušenostem, výše uvedená pozice právního pozitivismu byla dána povahou doby. Bylo by mylné, domnívat se, že pozitivismus neprošel vývojem a že by byl jako směr absolutně jednotný.

Iuspozitivismus se počátkem 19. století dělí následujícím způsobem:

- a) *„právní pozitivismus ve Velké Británii,*
- b) *francouzská škola právní exegeze, založená na právně dogmatickém výkladu právních kodexů (Code civil),*
- c) *rakouská škola právní exegeze (ABGB),*
- d) *právní pozitivismus v Německu, jehož předchůdcem je německá historická škola.*“⁹⁵

⁹³ WEINBERGER, O. *Norma a instituce (úvod do teorie práva)*. s. 57.

⁹⁴ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 117.

⁹⁵ GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 244.

1.3.1 Právní pozitivismus ve Velké Británii

Anglický právní systém, jak později uvidíme, je odlišný od právního přístupu kontinentální Evropy. Anglický právní systém je založen na zvykovém právu, což jsou, zjednodušeně řečeno, právní zvyklosti, jež nejsou ve vlastním smyslu normativně upraveny. To, co právní zvyklosti „kodifikuje“, jsou soudní precedenty, které jsou pak vzorem pro rozhodování v podobných věcech. Tento systém však přináší určitou nepřehlednost. A tato nepřehlednost se stala motivem pro anglické právní pozitivisty Jeremyho Benthama a Johna Austina, aby bylo v Anglii vytvořeno systematické uspořádání precedentů, tj. zákoník.

1.3.1.1 Jeremy Bentham (1748-1832)

Základním kamenem Benthamova myšlení je položení si otázky: „*K čemu to je?*“⁹⁶ Z této otázky vychází Benthamovo pojetí práva, kterému můžeme přisoudit dva základní rysy. Prvním rysem práva je užitečnost a druhý rys je ten, že právo pramení pouze z vůle suveréna nějakého státu. Bentham zastává názor, zřejmě v návaznosti na Epikura, že příroda postavila lidi pod vládu potěšení a bolesti. Určitým potlačením tohoto lidského stavu je princip užitečnosti, „*který každé jednání schvaluje či odmítá podle toho, zda směřuje ke zvětšování nebo zmenšování štěstí toho, o jehož zájem jde, čili – což je jinými slovy totéž – k tomu, aby toto štěstí narůstalo nebo aby se mu bránilo.*“⁹⁷ Tento princip je vlastní každé věci, člověku, vládě. Tento princip má jednoduše dovést společnost nebo jedince, který ho uplatňuje, k potěšení, a tím zabránit bolesti. Vystává otázka, zdali jedinec uplatňuje ve svém konání princip užitečnosti, když směřuje k dosažení vlastního potěšení, které však může být bolestí pro společnost. Bentham by na to odpověděl, že ne. Princip užitečnosti je aplikován jen tehdy, když jednání směřuje nebo neodporuje společnému potěšení. Z toho pak vyplývá, že právo, které tvoří zákonodárce, by mělo přikazovat takové jednání, jež bude vést k potěšení společnosti.

⁹⁶ Srov. Driver, Julia, "The History of Utilitarianism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>.

⁹⁷ HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 188.

Pro dosažení potěšení je důležité stanovit jeho kvalitativní hodnotu, v opačném případě kvalitativní hodnotu bolesti. K tomuto stanovení nám, dle Benthamy, slouží sedm okolností:

- a) intenzita,
- b) trvání,
- c) jistota či nejistota,
- d) blízkost či vzdálenost,
- e) plodnost,
- f) čistota,
- g) rozsah.⁹⁸

Domnívám se, že pojmy: intenzita, trvání, jistota či nejistota, blízkost či vzdálenost potěšení nebo bolesti není nutno vysvětlovat. Pro přehlednost je však vhodné uvést, že plodností Bentham myslí to, že po potěšení bude následovat potěšení, v případě bolesti bude následovat bolest. Čistota v případě potěšení ukazuje, že je vyloučeno z potěšení zakoušet bolest, v případě čistoty bolesti je vyloučeno zakoušení potěšení. A rozsah určuje počet jedinců, kterých se potěšení nebo bolest týká.

Výše jsme uvedli, že zákonodárce by měl brát v potaz princip užitečnosti, aby společnost prožívala co nejvíce potěšení. Avšak jednání, které povede k potěšení společnosti, může vést k bolesti jednotlivce. A z tohoto důvodu musí být zvaženo při aplikaci jednání dalších šest okolností, které se týkají jedince. Sledujeme (1.) hodnotu potěšení nebo (2.) hodnotu bolesti, jež vyplývá z první aplikace onoho jednání. Dalším faktorem k uvážení je (3.) hodnota potěšení, která vychází z prvního potěšení – jedná se o čistou plodnost potěšení, anebo zdali nevzniká z prvního potěšení bolest – jedná se o nečistou plodnost potěšení. A opačný postup pak samozřejmě platí u stanovování (4.) hodnoty bolesti. Podle Benthamy bychom pak měli na jedné straně (5.) sečíst veškeré hodnoty potěšení a na straně druhé hodnoty bolesti. Když bude kvantitativně převažovat hodnota potěšení, znamená to slovy Benthamy: „*celkově dobrou tendenci daného jednání pro celek s ohledem na zájmy tohoto jednotlivce; bude-li na straně bolesti, bude to znamenat jeho celkově špatnou tendenci pro celek.*“⁹⁹ Posledním (6.) faktorem je počet osob, ke kterým se váže ono jednání. Pokud je součet osob, ke kterým se váže

⁹⁸ Tamtéž. s. 190.

⁹⁹ Tamtéž. s. 191.

hodnota potěšení vyšší než součet osob, ke kterým se váže hodnota bolesti, má jednání dobrou tendenci, jinak řečeno, jednání je aplikovatelné.

Když jsme si ve stručnosti představili princip užitečnosti, přejdeme nyní k Bethamovu vymezení práva. Právo je: „*soubor znaků vyjevující chtění, které formuloval nebo si osvojil suverén nějakého státu a které se týkají chování, jež je v určitém případě povinna respektovat osoba nebo skupina osob, o kterých lze mít za to, že v daném konkrétním případě jsou podřízeny jeho moci nebo které v daném případě jeho moci podřízeny jsou; takové chtění, které pokud jde o své naplnění, očekává určité zamýšlené události, které takovým prohlášením může za určité situace přivodit a s vyhlídkou na něž, jak se má za to, má působit jako motiv na ty, o jejichž chování jde.*“¹⁰⁰

Bentham uvádí, že právo je silné díky pozitivním zákonům, neboť mají sílu uvést motivy práva do chodu, „*takové zákony lze označit za jeho podpůrné přívěsky.*“¹⁰¹ Označení *podpůrné přívěsky* můžeme chápat nejen jako vyjádření imperativního charakteru práva, který jedince motivuje, aby konal v souladu s právem, ale i jako přímý základ práva.

Co se týče Benthamova vztahu k přirozenému právu, můžeme říci, že je velmi negativní. Bentham jakékoli přirozené právo neuznává a chápe ho jako výmysl, který by se neměl brát vážně, natož aby jím bylo ovlivňováno právo pozitivní. Jak Bentham říká: „*Jak se věci mají podle pravdy? Mají se tak, že nic takového jako přirozená práva předcházející ustanovení státu neexistuje, že neexistují žádná taková práva, která by se stavěla proti právům z (pozitivního) práva vyplývajícím a stála by proti nim.*“¹⁰²

1.3.1.2 John Austin (1790-1859)

Austin vymezuje právo jako „*pravidlo, které pro usměrňování rozumné bytosti stanoví rozumná bytost, která má nad ní moc. V tomto nejširším významu, nerozšiřováním dále obrazně či cestou analogie, zahrnuje slovo právo toto: zákony, které Bůh dává svým lidským tvůrcům, a zákony, které lidé dávají lidem.*“¹⁰³

¹⁰⁰ Tamtéž. s. 192.

¹⁰¹ Tamtéž. s. 192.

¹⁰² Tamtéž. s. 193.

¹⁰³ Tamtéž. s. 195.

Z tohoto vymezení můžeme vyvodit, že Austin dělí zákony na *Boží a lidské*. Austin ukazuje, že zákony od Boha bývají označovány jako přirozený zákon nebo přirozené právo. Právě tyto Boží zákony jsou však jediným skutečným přirozeným zákonem, o kterém lze prohlásit bez metaforického vyjádření, že je to zákon, příkaz. Druhý zákon, jak jsme viděli, je zákon lidský. Austin analytickým přístupem lidské zákony dále rozlišuje na pozitivní a „pozitivně morální“.

Objasněme si nejdříve první zmíněné. Pozitivní zákony jsou takové zákony, jež vydává politicky nadřizený politicky podřízeným. Jsou to příkazy či povinnosti, které jsou sankcionovány nebo vynucovány rizikem, že nastoupí postih. Tyto zákony jsou pak předmětem právní vědy a jsou to zákony v pravém slova smyslu. Druhým typem jsou zákony pozitivně morální, respektive je Austin výslovně nazývá jako pravidla řazená pod pozitivní morálku.¹⁰⁴ Nejedná se o zákony v pravém slova smyslu, ale o pravidla, jež jsou „vytvářena a vynucovaná pouhým míněním, tj. názory a pocity, jichž se, pokud jde o lidské chování, přidržuje nebo jež sdílí nějaká určitá skupina lidí.“¹⁰⁵ Austin tam řadí výrazy jako *zákon módy, zákon cti*, ale i *mezinárodní právo*.

Shrneme-li výše řečené, tak Austin dělí zákony do tří skupin: Boží, pozitivní morálky a pozitivního práva. Předmětem právní vědy je pouze pozitivní zákon, který je vyhlášen nositelem politické moci. To samé můžeme říci i o právu, neboť: „*Veškeré právo v pravém slova smyslu je právo pozitivní. Je totiž tvořeno či dáváno svým individuálním či kolektivním autorem, čili existuje v důsledku postavení či zařazení svého individuálního či kolektivního autora.*“¹⁰⁶ Co se týče zdroje pozitivního práva, Austin popírá, že by pozitivní právo mělo jiný pramen, než je vůle zákonodárce. To opírá o argument, že i když se pozitivní morálka nebo Boží zákon shoduje s pozitivním právem a mohlo by se zdát, že pozitivní právo je jistým způsobem založeno právě buď na Božím zákonu, nebo pozitivní morálce, je to omyl. Ačkoli se nevyklučuje podobnost mezi uvedenými členy, pozitivní právo je výlučně dílem suveréna, který dodržování zajišťuje sankcemi. Austin toto vysvětluje tím, že lidé dodržovali určité obyčeje ještě před tím, než se staly pozitivním zákonem. Z toho důvodu „*lidé si představují, že obyčejové zákony existují jako pozitivní zákony v důsledku postavení soukromých osob,*

¹⁰⁴ Je vhodné vysvětlit, proč Austin užívá adjektiva pozitivní před substantivem morálka. Adjektivum pozitivní označuje vše, co je vyhlášeno (položeno) lidmi, co skutečně je. Protože Austin tvrdí, že pramenem morálky je člověk, nazývá ji pozitivní morálka, aby ji oddělil od Božího zákona. Srov. tamtéž. s. 196.

¹⁰⁵ Tamtéž. s. 195.

¹⁰⁶ Tamtéž. s. 197.

*u nichž obyčejně povstaly.*¹⁰⁷ Je nyní zřetelné, že podobně jako Bentham ani Austin nepřipouštěl, že by pozitivní právo mělo jiný základ než v nositeli politické moci.

1.3.2 Francouzská škola

Francouzská škola právní exegeze vychází z občanského zákoníku *Code civil* (nazýván i jako *Code Napoléon*) z roku 1804. Tento zákoník byl vytvořen komisí, jež jmenoval Napoleon Bonaparte. Do čela této komise byl jmenován francouzský právník Francois Denis Tronchet (1726-1806), ale tvůrčím „duchem“ kodifikační komise byl právník Jean Étienne Marie Portalis (1746-1807), jež navázal na římskoprávní instituce uspořádané v racionálním schématu přirozenoprávního přístupu, které dále spojil s Montesquieovo naukou o vztazích zákona a zároveň s empirickými hledisky, čímž vyhověl buržoazním požadavkům Francie na počátku 19. století.¹⁰⁸

Jak uvádí Gerloch, francouzská škola měla tři ideje exegetického přístupu. Tím prvním je *ztotožnění práva se zákonem*. Právo se nemusí interpretovat, neboť zákon jasně vymezuje, co je právo. Takové pojetí práva má za následek, že úloha soudce je v pouhé reprodukci zákona. Druhým bodem je *princip dělby moci*, a to na zákonodárnou a výkonnou moc. A třetím bodem je *představa o úplnosti právního systému*. Tato představa říká, že co zákon nezakazuje, je dovoleno.¹⁰⁹

Z uvedených exegetických přístupů vyplývá fakt, že francouzská škola nevychází z obecných úvah o právu, ale spíš z jeho obdivu. Z toho hlediska plyne logická konsekvence, že takový přístup k právu je nepružný a nedokáže reagovat na společenský vývoj. A tak výlučná orientace pouze na *Code Napoléon* zapříčinila, že francouzská škola právní exegeze ztrácí na svém významu a je nahrazena novými pozitivně právními doktrínami, jež dokázaly odstranit strnulost zákoníků.¹¹⁰

¹⁰⁷ Tamtéž. s. 198.

¹⁰⁸ Srov. RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 190.

¹⁰⁹ GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 245.

¹¹⁰ KRŠKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. s. 540.

1.3.3 Rakouská škola

Právní exegeze v Rakousku byla postavena na obdobném přístupu jako škola francouzská. Výchozí literou byl *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* (zkr. ABGD) z roku 1811. Tento všeobecný občanský zákoník se však obsahově lišil od francouzského *Code Napoléon*. Tato odlišnost byla způsobena neúplnou osvícenskou proměnou Rakouska. To znamená, že rakouský zákoník plně nerefletoval buržoazní požadavky, protože obsahoval i feudální pozůstatky. Nebude pro nás překvapující, že tato směs zapříčinila to, že rakouská škola neměla příliš velký vliv. Jak dodává Rázková: „*Jakmile buržoazie v polovině minulého století (19. století) upevnila svou politickou moc i v Rakousku, byl tím osud rakouské právní exegeze zpečetěn.*“¹¹¹

1.3.4 Německý právní pozitivismus

Německý právní pozitivismus vychází z historickoprávní školy. Von Savigny, jak bylo výše poznamenáno, chápal ideální právo jako právo obyčejové, tj. takové, které je prověřené historií. Avšak pod Savignyho optikou takovým právem je nikoli německé právo, ale právo římské. Tento Savignyho závěr je poněkud v rozporu se samotnou historickoprávní školou. Další následek plynoucí ze Savignyho pohledu na právo je, že pramenem práva není zákon, ale historicky prověřený obyčej, čímž se zpochybňuje tradiční iuspozitivistické pojetí, že pramenem práva je pouze pozitivní zákon. A tak ono zpochybnění bylo ústředním motivem vývoje právního pozitivismu v Německu.

V německém právním pozitivismu nebyly aplikovány exegetické přístupy, jež jsme viděli výše u francouzské a rakouské právní doktríny. Německý právní pozitivismus odmítal tvrzení historickoprávní školy, že základem práva je *duch národa*. Naopak, německý právní pozitivismus zdůrazňoval státní prvek jakožto základ práva a rovněž ztotožnění práva a zákona. Německý pozitivismus je chápán „*jako formální teorie práva výrazně etatistického zaměření, v němž stát vstupuje jako vrcholný tvůrčí a existenční prvek práva.*“¹¹²

¹¹¹ RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 194.

¹¹² RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 207.

1.3.4.1 Karl Magnus Bergbohm (1849-1927)

Abychom jasněji viděli kontrast mezi německým právním pozitivismem a iusnaturalismem, zaměříme se na Karla Magnuse Bergbohma. Bergbohm se ve své knize *Jurisprudence a právní filosofie. Kritická pojednání.*, jak uvádí Hrdina s Masopustem, ostře vymezuje vůči dualistickému pojetí práva, jež zastávají přirozenoprávní doktríny.¹¹³ Podle Bergbohma je jediným právem právo pozitivní. Pokud připustíme existenci ne-pozitivního práva,¹¹⁴ ba že by mohlo zaujmout post práva pozitivního, musí být předložena stanoviska, jak ne-pozitivní právo reguluje vnější životní poměry a lidské jednání. Stanoviska však nejsou z praktických a logických důvodů přípustná. Tudíž pozitivní právo, které je dáno státem, nemůže být přirozeným nahrazeno. Avšak tento závěr není překvapivý, neboť se domnívám, že minimálně žádná z námi uvedených přirozenoprávních doktrín netvrdila, aby bylo pozitivní právo přímo nahrazeno právem přirozeným, neboť tím by byl popřen samotný dualismus přirozeného práva. Možná z podobného důvodu Bergbohm uvádí, že spíše je představitelný přístup umírněných iusnaturalistů, kteří chtějí, aby přirozené právo vyplňovalo to, co je v pozitivním právu neurčené. Ale i tento přístup Bergbohm také důrazně vyvrací, neboť *„pozitivní právo nemá vůbec žádné mezery; a ono tvrzení je i zavádějící, protože ideální právo může z oblasti subjektivních představ do objektivně fungujících norem proniknout jen za cenu klamu. (...) Nikdy (pozitivní právo) nepotřebuje doplnění zvenčí, protože je v každém okamžiku úplné, neboť jeho vnitřní plodnost, jeho logická síla rozpínavosti ve vlastním oboru pokrývá v každém okamžiku celou potřebu právních výroků.“*¹¹⁵

Bergbohm tvrdí, že vztah mezi pozitivním a ne-pozitivním právem je nemožný. Přirozené právo chápe jako soka pozitivního práva, který zpochybňuje legitimitu pozitivního práva, čímž navazuje na myšlenkové názory anglických iuspozitivistů.

¹¹³ Srov. HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 200-202.

¹¹⁴ Bergbohm ne-pozitivní právo, tj. právo přirozené, označuje též jako ideální. Avšak adjektivum ideální v tomto případě konotuje spíše negativní přístup k přirozenému právu.

¹¹⁵ HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 202.

1.3.4.2 Georg Jellinek (1851-1911)

Jellinekova právní doktrína se do určité míry vymyká vůči výše zmíněným. V jeho pozitivistickém pohledu na právo se objevují sociologické a psychologické rysy, a vztah faktického a normativního (*co je a má být*).

Jellinek ukazuje, že v určitých státech je zakořeněná sociální nebo náboženská zvyklost takovým způsobem, že i když je v rozporu s pozitivní právem, právní sankce jsou vůči této zvyklosti bezmocné. Ačkoli bude pozitivní právo vynucováno, lidé ho přesto nebudou respektovat.¹¹⁶ Z tohoto následku Jellinek vyvozuje, že *„podstatným znakem práva není donucovat, nýbrž záruka, jejíž pouhou odrůdou jest donucení. Normy právní nejsou tak normami donucovacími, jako spíše zaručenými.“*¹¹⁷

Psychologický výklad práva se pak zrcadlí, když Jellinek zkoumá, co je příčinou, že státní vůle reprezentuje vůli lidskou. Jellinek uvádí, že člověk není zaměřen na své okolí jako na pouhou danou skutečnost, ale že na okolí hledí jako na budoucí normu, pro své závěry. Mluvíme o vztahu faktického a normativního. Výsledkem tohoto vztahu je síla *facticity*, která vtiskuje lidskému souzení určitou funkční předlohu pro pozdější aplikaci. Podle Jellineka například mravné neposuzujeme podle všeobecných zásad, ale podle toho, jak je uznáváno konkrétním národem či jiným společenstvím, čili je vyhodnoceno jako norma. Vztah faktického a normativního je dále zřetelný u vzniku práva. Každý národ zprvu uznává za právo to, co se provádí jako právo (to, co je). Opakovanou aplikací vzniká představa o tom, že toto právo je norma (to, co má být). Následná norma se pak přijímá jako příkaz autority společenství a stává se normou právní. Jellinekovými slovy právo vzniká: *„z všeobecné psychické vlastnosti, jež na skutečné, jež se stále opakuje, hledí jako na normativní.“*¹¹⁸

Výše jsme uvedli, že jsou normy mravní (ale i společenské atd.) a právní. Vystává otázka, jak se normy právní liší od ostatních? Jellinek odlišuje normy právní od ostatních tím, že jim připisuje následující znaky:

- a) *„Jsou to normy pro vnější chování se lidí k sobě.*
- b) *Jsou to normy, jež vycházejí od vnější uznané autority.*

¹¹⁶ Jako příklad může být uveden „vývoz“ demokracie Spojenými státy americkými do zemí, kde je dominantní islám.

¹¹⁷ HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 205.

¹¹⁸ Tamtéž. s. 207.

c) *Jsou to normy, jichž závaznost zaručena je vnějšími mocnostmi.*¹¹⁹

Z výše uvedeného můžeme vyvodit, že pozitivní právo je soubor norem, které pocházejí od vnější uznané autority, a tyto normy upravují vnější vztahy mezi lidmi opírající se o garanci uznané autority.

Přirozené právo Jellinek pojímá spíše jako sociální statut člověka jako „*souhrn požadavků, jež společnost neb jednotlivé třídy společenské průběhem dob se změnivší kladou na mocnosti právotvorné.*“¹²⁰ Nauky říkající, že člověk má nějaká práva od přírody, však Jellinek odmítá.¹²¹

1.3.4.3 Rudolf von Ihering (1818-1892)

Německý právní pozitivismus v klasickém pojetí je završen doktrínou Rudolfa von Iheringa. Ihering ve svém pozdějším učení daleko více kladl důraz na sociologický přístup v pozitivním právu než např. výše zmíněný Jellinek. Von Ihering se tím řadí mezi představitele, tzv. *zájmové jurisprudence*¹²², kde je kladen důraz na lidský zájem jakožto motivaci ke konání. Skrze svůj sociologický přístup odmítá, že by se právní věda měla výlučně zabývat pouze svými pojmy. Právo má být praktické, tzn. účelové. Účelem práva je dle von Iheringa zachování míru, ale jeho prostředkem je boj proti bezpráví. „*Právo není pojem, nýbrž živou silou. Proto spravedlnost, která drží v jedné ruce váhy, jimiž odvažuje právo, má ve své ruce meč, aby právo uhájila. Meč bez vah představuje holé násilí, váhy bez meče symbolizují bezmocné právo. Obojí patří k sobě a dokonalý právní systém panuje pouze tam, kde síla, jakou spravedlnost vládne mečem, vyrovnává se dovednosti, jakou umí zacházet s vahami.*“¹²³

Von Iheringovo pojetí práva dává základ novým sociologickým směrům právního pozitivismu, jež reagují na progresi lidského konání a zároveň na nedostatky pojmové jurisprudence. Z povahy jeho doktríny je patrné, že se nevyhraňoval vůči

¹¹⁹ Tamtéž. s. 204.

¹²⁰ Tamtéž. s. 208.

¹²¹ Srov. GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 249.

¹²² *Zájmová jurisprudence* je směr, jenž zkoumá sociální vztahy, aby se daly stanovit příčiny konfliktů. Tento směr spatřoval v lidském zájmu motivaci pro přechod z toho *co je* k tomu, *co má být*. Mimo von Iheringa byl dalším představitelem této školy **Philip Heck** (1858-1934), jenž zdůrazňoval, že právo slouží jako regulátor konfliktů, aby nepřerostly únosnou mez. Právě ono studování zájmů vede k určité eliminaci konfliktů. Heck dále zastával názor, že soudce není pouhými ústy zákona, ale že ho dotváří. Je tedy patrný odklon od klasického pojetí právního pozitivismu. Srov. tamtéž. s. 265.

¹²³ Viz KRŠKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. s. 212.

přirozenému právu tak jako Bergbohm. Zdá se, že non-kognitivní charakter pozitivního práva je ve von Iheringovu pojetí oslaben sociologickým přístupem, poznáním lidského zájmu. Je však nutno dodat, že von Ihering ponechává právu pozitivní charakter, že forma práva je dána státem, čímž se zaručuje jeho vynutitelnost.¹²⁴

¹²⁴ Srov. RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. s. 213.

1.4 Iusnaturalismus a iuspozitivismus ve 20. století

V našem dějinném exkurzu jsme viděli, že zákony a právo vyjadřují dobové požadavky. Dobové požadavky 18. století stály za kritikou přirozenoprávních teorií. A to samé se stalo právnímu pozitivismu v první polovině 20. století. Jak píše Sousedík: „*Je to období po druhé světové válce, kdy vírou v právní pozitivismus otřásl poznání, že mohou existovat státy s rozvinutým a dobře fungujícím právním systémem, který však slouží cílům výslovně nehumánním.*“¹²⁵ Tak obraz skládající se ze strachu a hrůzy, diametrálně jiný než ten na sklonku 18. století, vyvolal opět zájem o přirozenoprávní teorie. Neboť bylo odhaleno, jak pozitivní zákon, i když je v souladu s platným (pozitivním) právem, je v absolutním rozporu s morálními hodnotami, základními lidskými hodnotami. Dalším důvodem pro renesanci iusnaturalismu byla potřeba odsoudit hrůzné činy, a to právě skrze odkaz na přirozené právo. Byť byl rozmach iusnaturalismu v poválečném období silný, přesto se již dominantním směrem, jak tomu bylo před nástupem klasického právního pozitivismu, nestal. V současné době tedy převládá pozitivistické pojmání práva, které do jisté míry zohledňuje i přirozená práva, zdali tak činí dostatečným způsobem, je otázka jiná.

Viděli jsme, že přirozenoprávní doktríny rozlišují, co je platný pozitivní zákon, platné právo a co je zákon v souladu s přirozenoprávními kritérii. Iusnaturalistické doktríny 20. století se pokouší nalézt řešení, aby nevznikaly „platné“ zákony na způsob nacistického nebo totalitního práva.

Například Gustav Radbruch (1878-1949), který původně patřil k právním pozitivistům, ale pak se stal spíše iusnaturalistou, se po druhé světové válce snažil vyřešit konflikt pozitivního práva s přirozeným následovně. Radbruch se domníval, že pozitivní právo máme akceptovat, i když je obsahově nespravedlivé a neúčelné. Avšak existuje výjimka, kdy toto neplatí, a to když pozitivní právo je v nesnesitelném (extrémním) rozporu se spravedlností¹²⁶. Této Radbruchovy tezi, jak uvádí Holländer, se dostalo většího vysvětlení skrze Spolkový ústavní soud SRN, který stanovil dvě podmínky k tomu, aby byl vadný právní předpis zrušen *ex tunc* (jako by nikdy

¹²⁵ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 127.

¹²⁶ Radbruch uvádí: „*Právo je vůle ke spravedlnosti. Spravedlnost však znamená: bez ohledu na osobu měřit všem podle stejného měřítka. (...) Jestliže zákony vědomě popírají vůli ke spravedlnosti, například lidem libovolně přiznávají a upírají lidská práva, pak tyto zákony postrádají platnost, pak jim lid není povinen žádnou poslušností, pak i právníci musí najít odvahu upřít jim charakter.*“ HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 332.

neexistoval). První podmínkou je rozpor pozitivní normy se základními principy spravedlnosti. Druhou podmínkou je, že rozpor musí být evidentní a musí dosáhnout nenesitelné míry.¹²⁷

Další iusnaturalistický myslitel Lon Luvois Fuller (1902-1978) představuje koncepci práva, která vychází z přesvědčení, že právo je pro lid, a ne pro právo samotné, a tím musí obsahovat určité morální základy. Fuller nám alegorií o nešťastném panování monarchy Rexe ukazuje, čeho se při tvorbě práva nesmí zákonodárce dopustit. Aby mohlo být pozitivní právo platné, musí obsahovat osm základních bodů, jež tvoří morální základ pozitivního práva. Tento základ zajistí, aby se právo nestalo (ne)právem, které vytvořil monarcha Rex. Těmi osmi body jsou: (1.) vytvořit obecná pravidla; (2.) zveřejnit nebo alespoň zpřístupnit dotčeným pravidla, která mají dodržovat; (3.) zrušit retroaktivní zákony; (4.) vyhlášená pravidla musí být srozumitelná; (5.) pravidla právního systému si nesmí odporovat; (6.) nestanovovat taková pravidla, která nemohou být chováním dotčených dodržována; (7.) zajistit stabilitu právního systému, neboť přílišné změny norem, vytváří zmatek v těch, co se podle nich mají řídit; (8.) dosahovat shody mezi vyhlášenými pravidly a jejich aplikací v praxi.¹²⁸

Uvedeme-li zkráceně právní pozitivismus 20. století, neměli bychom opomenout zohlednit tzv. *ryzí nauku právní* Hanse Kelsena (1881-1973). Kelsenovo učení spočívalo v tom, že právo se mělo „očistit“ od neprávnických vlivů. „*Ryzí nauka právní je teorie pozitivního práva. Jakožto teorie chce svůj předmět výlučně a jedině poznávat. Pokouší se odpovědět na otázku, co je právo a jaké je právo, nikoli však na otázku jaké právo být má nebo jaké se má vytvořit. Jest právní vědou, nikoli právní politikou.*“¹²⁹ Avšak Kelsenovo právní pojetí pozitivního práva se setkalo se značnou kritikou jednak logicky od iusnaturalistů: například od výše zmíněného Radbrucha, ale i od iuspozitivistů (H. L. A. Harta (1907-1992)).

Právní pozitivismus, který se vymezil vůči *ryzí nauce právní*, se snažil v pozitivním právu do určité míry zohlednit morální základy. Uvedme v krátkosti pozici iuspozitivisty Herberta L. A. Harta. Ten připouští minimální obsah přirozeného práva v právu pozitivním. Hart píše: „*Všeobecně uznávané principy jednání založené na prostých pravdách, jež se týkají lidských bytostí, jejich přirozeného prostředí a cílů, můžeme považovat za minimální obsah přirozeného práva – na rozdíl od*

¹²⁷ HOLLÄNDER, P. *Filosofie práva*. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006. ISBN: 80-86898-96-2. s. 20.

¹²⁸ FULLER, L. L. *Morálka práva*. vyd. Praha: Oikoyomenh, 1998. ISBN: 80-86005-65-8. s. 41-42.

¹²⁹ HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. s. 293.

*grandióznějších a mnohem pochybnějších konstrukcí, které byly pod tímto jménem často nabízeny.*¹³⁰ Z toho je patrné, že v Hartově umírněném právním pozitivismu se připouští určitý minimální obsah přirozeného práva pouze na základě pěti prostých pravd. Avšak můžeme mluvit o nějakém minimálním obsahu? Zdá se mi, že buď přirozená práva jsou obsažena v právním pozitivismu, nebo nejsou. Přirozená práva nejsou „koncentrátem“, který je potřeba naředit.

Není v silách této práce, aby zohlednila faktory, jež by vedly k transparentnímu přehledu přirozenoprávních a pozitivně právních doktrín 20. století. Přesto se domnívám, že pro naše účely byl rozdíl mezi přirozeným právem (zákonem) a pozitivním právem (zákonem) nastíněn dostatečným způsobem.

¹³⁰ HART, H. L. A. *Pojem práva*. s. 192. Hart dále formuluje pět prostých pravd: (1.) lidská zranitelnost; (2.) přibližná lidská rovnost; (3.) omezený altruismus (lidé nejsou ďáblové, ale ani andělé); (4.) omezené zdroje (jelikož jsou lidské zdroje omezené, je zapotřebí tyto zdroje ochraňovat); (5.) omezené porozumění a síla vůle (lidské pokušení upřednostňovat své vlastní cíle je limitováno lidskou zdrženlivostí). Srov. tamtéž. s. 193-197.

2. Právní řád a Ústavní soud ČR

Výše uvedený exkurz, který jsme podnikli, byl žádoucí, neboť nám skrze doktrínu jednotlivých myslitelů ukázal, co jaká teorie nabízí a zároveň jaká úskalí se s přirozeným zákonem váží. Pro právní pozitivisty je vesměs přirozený zákon něco nemyslitelného, neboť se snaží ukazovat, z toho, co je na to, co by mělo být. Tedy z toho, že pozorujeme, že něco je nákloností naší přirozenosti, nemůžeme vyvozovat, že se máme chovat dobře. A další důvod souvisí s poznatelností toho, co je dobré. Na druhou stranu sami pozitivisté viděli, k čemu také může vést právo, které se zabývá pouze tím, co je, a ne tím, co má být. Ale k těmto problémům se ještě v této práci vrátíme.

Již jsem předestřel, že nejsem právně erudován, ale i tak ve mně přetrvává přesvědčení, že platné právo v tom či onom nedespotickém státě je regulátor lidských vztahů za cílem nejen jejich udržitelnosti, ale následné prosperity. A tak vydané pozitivní zákony, ač jsou podle práva platné, by neměly být přímo zaměřeny proti tomu, co vážíme jako spravedlivé, mravné, přirozené, a ani by neměly takové konání umožňovat. Pojďme se tedy nyní zabývat podrobněji tím, co nebo kdo je v současné době takovým „kontrolorem“ a „likvidátorem“ zákonů, jež nejsou v souladu s Ústavou České republiky jakožto základem právního řádu,¹³¹ v jejíž preambuli stojí: *„My, občané České republiky v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, v čase obnovy samostatného českého státu, věrni všem dobrým tradicím dávné státnosti zemí Koruny české i státnosti československé, odhodláni budovat, chránit a rozvíjet Českou republiku v duchu nedotknutelných hodnot lidské důstojnosti a svobody jako vlast rovnoprávných, svobodných občanů, kteří jsou si vědomi svých povinností vůči druhým a zodpovědnosti vůči celku, jako svobodný a demokratický stát, založený na úctě k lidským právům a na zásadách občanské společnosti, jako součást rodiny evropských a světových demokracií,*

¹³¹ Právní řád České republiky, který nabyl platnosti 1. ledna 1993, je kontinentálního typu. Přirozeně je pak založen na psaném právu (což je nejpodstatnější rozdíl vůči anglosaskému pojetí práva), a jak píše Gerloch: *„(právní řád) je tvořen zákony a dalšími právními předpisy, ratifikovanými a vyhlášenými mezinárodními smlouvami, k nimž dal souhlas Parlament ČR a nálezy Ústavního soudu, kterými zrušil určitý zákon, jiný právní předpis nebo jejich jednotlivá ustanovená.“* GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 82. Pramenem právního řádu České republiky je Ústava České republiky z 16. prosince 1992. Ústava je právním výrazem existence státu. Co se týče její datace, tak to neznamená, že by vznikla „pouze“ rozdělením Československa. Ústavní vývoj, bereme-li v potaz pouze Československou republiku, je následující: první fáze: 1918-1920, 1920-1938, 1938-1939, 1939-1945, 1945-1948; druhá fáze: 1948-1960, 1960-1968, 1969-1989, 1989-1992. Srov. GERLOCH, A.; HŘEBEJK, J.; ZOUBEK, V. *Ústavní systém České republiky*. Praha: Prospektum, 1999. ISBN: 80-7175-077-8. s. 9-10.

*odhodláni společně střežit a rozvíjet zděděné přírodní a kulturní, hmotné a duchovní bohatství, odhodláni řídit se všemi osvědčenými principy právního státu, prostřednictvím svých svobodně zvolených zástupců přijímáme tuto Ústavu České republiky.*¹³²

Kdo tedy chrání ony vzácné hodnoty? Kdo se stará, aby neplatil výrok Rousseaua: „Člověk se narodil jako svobodný, ale všude je v okovech.“¹³³ Odpověď zní Ústavní soud České republiky, jež je podle čl. 83 Ústavy ČR soudním orgánem, jehož funkcí je chránit „ústavnost, základní práva a svobody vyplývající z Ústavy, Listiny základních práv a svobod a dalších ústavních zákonů České republiky a garantovat ústavní charakter výkonu státní moci. Přísluší mu i další kompetence, jako je rozhodování v některých věcech týkajících se volebního práva a posuzování souladu mezinárodních smluv s Ústavou před jejich ratifikací.“¹³⁴ Tato dominantní pozice ho staví mimo primárně chápaný soudní systém (Nejvyšší soud, Nejvyšší správní soud, vrchní, krajské a okresní soudy), a to z důvodu, aby byla dodržena procesní garance. Tedy právní postupy garantované státem. Pokud v obecném soudním procesu Ústavní soud shledá neslučitelnost právě s onou garancí či jiný protiústavní akt, vydáním kasačního (rušícího) nálezu se zruší obecné soudní rozhodnutí, byť bylo pravomocné. Ale mimo procesního práva se také Ústavní soud zabývá, jak bylo výše zmíněno, výkladem, a tím dotvářením norem, hmotného práva.¹³⁵

Když jsme si ukázali, jak hluboké zásahy Ústavní soud činí, je vhodné, abychom uvedli, jaké má složení, úplné pravomoci a jaký je postup při tvorbě rozhodnutí Ústavního soudu.

Podle § 11 zákona o Ústavním soudu je plénum Ústavního soudu tvořeno 15 soudci.¹³⁶ A pokud tímto samým zákonem není stanoveno jinak, plénum má schopnost jednat a usnášet se, když je přítomno 10 soudců. Doplňme, že podle § 15 téhož zákona vytváří Ústavní soud ze soudců čtyři tříčlenné senáty a k usnášení je schopný, pokud jsou přítomni všichni jeho členové, přičemž chybí-li člen senátu, může být nahrazen dle § 18 téhož zákona.

¹³² Viz <http://www.psp.cz/docs/laws/constitution.html>.

¹³³ ROUSSEAU, J. J. *Rozpravy*. s. 203.

¹³⁴ Viz oficiální webové stránky Ústavního soudu ČR: <http://www.concourt.cz/clanek/2023>.

¹³⁵ Srov. ŠEVČÍK, V. *Právo a ústavnost v České republice*. Praha: Eurolex Bohemia, 2002 ISBN: 80-86432-14-9. s. 140.

¹³⁶ Pro naše přirozenoprávní zkoumání je zajímavý slib, jenž musí soudce Ústavního soudu složit: „Slibuji na svou čest a svědomí, že budu chránit neporušitelnost přirozených práv člověka a práv občana, řídit se ústavními zákony a rozhodovat podle svého nejlepšího přesvědčení nezávisle a nestranně.“ Viz článek 85 Ústavy České Republiky.

Co se týče kompetencí Ústavního soudu, tak podle 2. odstavce § 11 téhož zákona Ústavní soud rozhoduje:

- a) „o zrušení zákonů nebo jejich jednotlivých ustanovení podle čl. 87 odst. 1 písm. a) Ústavy České republiky (dále jen ‚Ústava‘),
- b) o zrušení jiných právních předpisů nebo jejich jednotlivých ustanovení podle čl. 87 odst. 1 písm. b) Ústavy,
- c) o ustanovení žalobě Senátu proti prezidentu republiky uvedené v čl. 65 odst. 2 Ústavy podle čl. 87 odst. 1 písm. g) Ústavy,
- d) o návrhu prezidenta na zrušení usnesení Poslanecké sněmovny a Senátu uvedeného čl. 66 Ústavy podle čl. 87 odst. 1 písm. h) Ústavy,
- e) o tom, zda rozhodnutí o rozpuštění politické strany nebo jiné rozhodnutí týkající se činnosti politické strany je ve shodě s ústavními nebo jinými zákony podle čl. 87 odst. 1 písm. j) Ústavy,
- f) v ostatních věcech podle čl. 87 odst. 1 Ústavy, pokud senát nerozhodl, protože žádný z návrhů na usnesení nezískal většinu (§ 21 odst. 1),
- g) o stanovisku k právnímu názoru senátu, které se odchyluje od právního názoru Ústavního soudu vysloveného v nálezu (§ 23),
- h) o dalších věcech podle čl. 87 odst. 1 Ústavy, pokud si to vyhradí,
- i) o úpravě svých vnitřních poměrů,
- j) o ustavení senátu a o pravidlech rozdělení agendy mezi ně.“¹³⁷

Ústavní soud skrze své senáty rozhoduje ve věcech, o kterých přímo nejedná plénum, ačkoli pokud si to zadá, jednat může. V jeho pravomoci je, jak uvádějí komentáře Filipa, Holländera a Šimíčka, rozhodování:

- a) „o ústavní stížnosti orgánů území samosprávy proti nezákonnému zásahu státu [čl. 87 odst. 1 písm. c) Úst];
- b) o ústavní stížnosti proti pravomocnému rozhodnutí a jiném zásahu orgánu veřejné moci do ústavně zaručených základních práv a svobod [čl. 87 odst. 1 písm. d) Úst], pokud nejde o pravomocné rozhodnutí velkých senátů kolegií Nejvyššího soudu;

¹³⁷ FILIP, J.; HOLLÄNDER, P.; ŠIMÍČEK, V. *Zákon o Ústavním soudu. Komentář*. vyd. Praha: C. H. Beck, 2001. ISBN: 80-7179-340-X. s. 36-37.

- c) *o opravném prostředku proti rozhodnutí ve věci ověření volby poslance nebo senátora [čl. 87 odst. 1 písm. e) Úst];*
- d) *v pochybnostech o ztrátě volitelnosti a o neslučitelnosti výkonu funkcí poslance nebo senátora podle čl. 25 Úst [čl. 87 odst. 1 písm. f) Úst];*
- e) *o opatření nezbytných k provedení rozhodnutí mezinárodního soudu, které je pro Českou republiku závazné, pokud je nelze provést jinak [čl. 87 odst. 1 písm. i) Úst];*
- f) *sporů o rozsah kompetencí státních orgánů a orgánů územní samosprávy [čl. 87 odst. 1 písm. k) Úst], nepřísluší-li podle zákona jinému orgánu a nejde-li o spor o rozsah kompetencí vrcholných ústavních orgánů. V tomto případě ovšem stále platí čl. 87 odst. 2 písm. b) Úst, podle kterého může zákon stanovit, že kompetenční spory (včetně abstrahovaných plénem Ústavního soudu) bude rozhodovat Nejvyšší správní soud.¹³⁸*

Co se týče postupu tvorby rozhodnutí, tak ten je u pléna upraven § 12 zákona o Ústavním soudu. Zkráceně vyložíme, že každý soudce je oprávněn podat při poradě, jež předchází hlasování, návrh na rozhodnutí. Každý soudce je povinen hlasovat pro návrh, který byl podán při poradě. Pokud návrh nezíská většinu, hlasování se opakuje s tím, že soudci podají vyjádření, zdali setrvávají na svých návrzích nebo mají možnost předložit jiný návrh. Pokud ani při dalším (třetím) hlasování nemá žádný z návrhů většinu, hlasuje se o předchozích dvou návrzích, jež měly nejvíce hlasů. Hlasování o zastavení kárného řízení (§139 odst. 1 téhož zákona o Ústavním soudu), námitkách vůči usnesení v kárném řízení (§142 odst. 1 a 3 téhož zákona) a o zániku funkce soudce probíhá tajně. Rozhodování senátu je obecně upraveno § 20 až § 23 téhož zákona a souvisejícími ustanoveními. Pro člena senátu platí stejný způsob podání návrhu a hlasování jako pro soudce dle § 12 téhož zákona. Při samotném hlasování pak každý člen senátu ústně sdělí, s jakým návrhem souhlasí. Pakliže žádný návrh ve věci samé nezíská při hlasování většinu, postupuje bez zbytečného odkladu plénu. V ostatních věcech, když nastane rovnost hlasů, rozhoduje hlas předsedy. Pokud člen senátu nesouhlasí s rozhodnutím ve věci nebo s jeho odůvodněním, má právo, aby jeho stanovisko bylo uvedeno v jednacím protokolu. V případě, že senát dospěje při svém rozhodování k právnímu názoru, jež je v rozporu s právním názorem Ústavního soudu,

¹³⁸ Tamtéž. s. 72.

který je zanesen v nálezu, předkládá otázku plénu Ústavního soudu. Výnos pléna je pak určující pro další jednání senátu.¹³⁹

¹³⁹ Tamtéž. s. 80-85.

2.1 Ústavní soud a přirozený zákon

Domnívám se, že po základním faktickém popisu Ústavního soudu, je patrné, jak významnou roli hraje jednak v samotném systému, ale i vzhledem k naší práci. Založení Ústavního soudu je pozitivně-právního rázu, ale zároveň se Ústavní soud svou praxí musí nutně zabývat přirozeným právem. K tomuto tvrzení dospíváme přes přirozenoprávní jádro naší demokratické Ústavy a i například, jak jsme viděli, skrze slib, jenž musí složit soudce Ústavního soudu.

Jak bylo předestřeno, soudci Ústavního soudu mají k přirozeným právům a i přirozenému zákonu určitý bližší vztah. Ale můžeme tvrdit, že Ústavní soud při svém významném rozhodování „aplikuje“ přirozené právo či přirozený zákon tak,¹⁴⁰ aby pozitivní zákony uvedl v soulad se zákony přirozenými? Zřejmě nemůžeme odpovědět kladně, ale ani záporně. Proč? Protože pro takové tvrzení zřejmě nemáme důkaz. Abychom mohli mít důkaz, že někdo činí v souladu s něčím, potřebujeme to něco znát. A přirozeně to samé poznání by měl mít i ten, kdo chce činit v souladu s něčím.

Domnívám se, že když má stavař za úkol postavit dům, který má být v souladu se schválenou dokumentací, tak dopředu onu dokumentaci zná. Tuto dokumentaci zná i stavební dozor a orgány, jež porovnáním výsledného díla s předem danými a schválenými plány dospějí k názoru, že dům je v souladu a zkolaudují ho, či ukáží nesouladné části, kvůli kterým nelze dům prozatím zkolaudovat. Ať je dům zkolaudován, nebo není, přesto je pořád pojímán jako stavba domu, a ne například jako stavba závodního automobilu. Důvod, proč je tomu tak, je zřejmě ten, že dům má určité definiční znaky, které jsou stanoveny technickými normami. A tak když architekt účelově navrhuje nějaký dům, vychází z těchto definičních znaků. Pokud by je neznal, a připustíme, že by byl ještě architektem, navrhoval by cokoliv jiného kromě domu (nebo jen nahodile by mohl navrhnout dům). Jeho konání by bylo neslučitelné s cílem, kterého chce dosáhnout. Odborně způsobilý by pak bez větších obtíží mohl konstatovat, že náš architekt se dopustil závažných chyb (síla zdí, nosnost střechy atd.), neboť postupoval neslučitelně s normami, a tím je jeho návrh nejen že špatný, ale zcela nepoužitelný.

¹⁴⁰ Nyní nemáme na mysli přirozený zákon v nějaké konkrétní doktríně. Chápejme ho jako princip, jenž přesahuje kalkulační myšlení, aby vedl naše konání k *dobru*.

Na výše uvedeném jsme viděli, že není velkou obtíž odhalit nesoulad, když máme nějakou psanou normu. Ale v našem případě to tak transparentní není, neboť neexistuje žádná jasně napsaná technická norma přirozeného zákona nebo přirozených práv. Zdá se tedy, že tento způsob uvažování by nás mohl směřovat k tvrzení, že důkaz skutečně neexistuje. Jenže v tom případě bychom popřeli přirozený zákon či přirozená práva. To však, jak jsme viděli, nelze. A navíc je to v rozporu se základem naší demokratické Ústavy. Zdá se tedy, že soudci Ústavního soudu by měli skutečně aplikovat přirozené právo či přirozený zákon. Ale činí tak v plném přirozenoprávním významu? Obávám se, že odpověď bude záporná. Jak poznamenává Milan Znoj, Ústavní soud při posuzování zákona o protiprávnosti komunistického odboje odmítl formalismus práva a odvolával se na morální koncept lidských práv. Na druhou stranu se Ústavní soud řídil formalismem práva, když svým rozhodnutím ze září 2009 zrušil zákon o zkrácení volebního období sněmovny, čímž, jak uvádí Znoj, ovlivnil stranickou soutěž. Dále Ústavní soud nedbal morálního konceptu lidských práv, když rozhodoval o dekretch bývalého prezidenta Edvarda Beneše, neboť zohledňoval historickou vůli lidu. „*ÚS (Ústavní soud) si zřejmě za ‚přirozené právo‘ které tvoří jádro ústavy, dokázal dosadit různé veličiny, což sice svědčí o tom, že iusnaturalismus je vsutku u konce s dechem, ale nejistota ÚS ohledně morálních základů našeho ústavního řádu je nepříjemný zjištěním.*“¹⁴¹

Ukázali jsme si, že Ústavní soud ve svém rozhodování určitým způsobem přirozené právo aplikuje. Je však nutno dodat, jak ukázal Znoj, že se mnohdy jedná spíše o jakousi kvazi-aplikaci. Pokud toto tvrzení zohledníme v odpovědi na naši otázku, zda je přirozený zákon aplikován v praxi Ústavního soudu, docházíme k nejasné odpovědi. Nelze říci ne, protože přirozená práva z přirozeného zákona vycházejí a Ústavní soud je zohledňuje, ale bližší vyjádření aplikace přirozeného zákona postrádám. Tento fakt se mi potvrdil i tím, že jsem nenalezl relevantní literaturu, jež by se k této problematice explicitně vyjadřovala.¹⁴² Zdá se tedy, že mluvit o výslovné aplikaci přirozeného zákona v souvislosti s praxí Ústavního soudu je spíše marginálním – avšak stále se nedomnívám, že neopodstatněným – tématem.

¹⁴¹ HOLLÄNDER, P; PŘIBÁŇ, J.; et al. *Právo a dobro v ústavní demokracii (polemické a kritické úvahy)*. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2011. ISBN: 978-80-7419-045-2. s. 163-164.

¹⁴² Například **Vladimír Čermák** (1929-2004), jehož myšlení se považuje za iusnaturalistické, se o přirozeném zákonu vyjadřuje spíše v souvislosti se sociologií než s právem. Srov. ČERMÁK, V. *Otázky demokracie 4 (hodnoty, normy a instituce)*. Olomouc: Olomouc, 1998. ISBN: 80-7182-006-7. s. 198.

3. Přirozený zákon jako možné východisko?

Na základě předchozího zjištění si pokládám otázku, zdali transparentnější aplikace přirozeného zákona, nejen v našem Ústavním soudnictví, nemůže být ku prospěchu? Než se na tu otázku pokusím odpovědět. Ukažme si, že Ústavní soud České republiky není postaven na hodnotové neutralitě, neboť když reagoval, na stížnost dožadující se zrušení zákona o protiprávnosti komunistického režimu a odporu proti němu (zákon č. 198/1993 Sb.). Ústavní soud tuto žádost svým nálezením¹⁴³ zamítl. Tímto nálezením, jak píše Přibáň, „soud odsoudil úzkoprsý právní formalismus a přihlásil se k těm doktrínám, které ústavní demokracii nechápou jen jako politickou moc vykonávanou právními nástroji, ale také jako moc založenou určitými hodnotami a principy.“¹⁴⁴ Avšak pokud se Ústavní soud zaštiťuje výše uvedeným a zároveň uvážíme to, co uvedl Znoj, zřejmě se dostáváme do obtíží, abychom pochopili ony přirozenoprávní hodnoty. Kvůli těmto obtížím můžeme možná souhlasit se Znojem, a tím připustit, že iusnaturalismus je skutečně na konci s dechem. Na druhou stranu se zamýšlím, zdali bychom Znojovo konstatování nemohli chápat tak, že právě ony obtíže mohou být vhozenou rukavicí, jež má iusnaturalismus zvednout a znovu se nadechnout. Pokud cíl Ústavního soudu je posuzovat rozpory s přirozenými právy a následně tyto rozpory potírat, ať už to nyní činí jakkoliv, domnívám se, že by se měl pokusit o objasnění jejich základu, tedy přirozeného zákona.¹⁴⁵ Pojdme se tedy nyní zabývat tím, zda nám přirozený zákon může být k nápomoci nebo přispěje jen k dalším interpretačním obtížím, a tím se potvrdí, že zřejmě je jeho myšlenka vhodná pouze jako téma odborných diskuzí, avšak nikoli těch právních.

Abychom byli s to vymezit přirozený zákon, je nutné se znovu zamyslet nad tím, jaká je naše přirozenost. Snad aniž bychom učinili chybu, můžeme uvažovat, že dominantou lidské přirozenosti je rozumnost. Čím je dále přirozenost utvářena? Neopomenutelnou roli zde hrají taktéž emoce, jež ovlivňují naše chování. Takže ani je

¹⁴³ Nález viz http://aplikace.mvcr.cz/archiv2008/police/udv/zakony/14_1994.html

¹⁴⁴ HOLLÄNDER, P; PŘIBÁŇ, J.; et al. *Právo a dobro v ústavní demokracii (polemické a kritické úvahy)*. s. 27

¹⁴⁵ Jak píše **John Gray** (nar. 1948): „Základem jakékoli teorie přirozených práv je tedy výklad přirozeného zákona. Pokud takový výklad chybí, teorie přirozených práv nejsou, teorie přirozených práv nejsou zcela koherentní nebo s konečnou platností obhajitelné: práva, které vyhlásují, jsou jalové, zbavená prostředí, v němž jedině mohou být počata a přivedena na svět.“ GRAY, J. *Liberalismus*. Praha: Občanský institut, 1999. ISBN: 80-86228-01-0. s. 56. A právě z tohoto důvodu se domnívám, že pokud takový výklad přirozeného zákona chybí i u aplikace přirozených práv, například v praxi Ústavního soudu, dochází k určité desorientaci, o které právě píše Znoj.

nemůžeme z naší přirozenosti vyřadit. Krom toho člověk má určitou potřebu se chápat jako svobodné individuum, což může být pojímáno jako zachování integrity jedince jako takového, a tudíž bychom to neměli opomíjet. Stejně tak se domnívám, že se Aristotelés nemýlil, když člověka definoval jako živočicha společenského. Takže dalším konstituentem může být inklinace ke společenství, která vychází z potřeby družby, ale zároveň i z naší nedostatečnosti. Výčet charakteristických znaků určujících naši přirozenost bychom měli doplnit o jistou potřebu přesahu vlastního já, tedy o motiv transcendence.

Z naší úvahy je patrné, že lidská přirozenost není monolitem, je to složenina určitých elementů. Zmíněné elementy, kterým jsme v krátkosti věnovali pozornost, tak jistě nevytváří konečný stav „věcí“. Přesto, že nejme s to zde vyjmenovat veškeré znaky, které jsou vlastní naší přirozenosti jako takové, můžeme na základě různorodosti již zmíněných prvků naznačit určitou dichotomii lidské přirozenosti. Postavíme-li vedle sebe: rozumnost, emoce, integritu vlastního já, inklinaci ke společenství a motiv transcendence, vyvstává nám otázka, jakým způsobem je možné tyto pojmy uvést v soulad.

Domnívám se, že možnou odpověď nalzáme již u Platóna, který ukazuje, že jednotlivec má tři složky duše: rozumovou, vznětlivou a žádostivou. Tyto složky spolu zápasí, neboť každá z nich chce vládnout nad těmi ostatními. Jediný způsob, jak dosáhnout harmonie, je podřízení vznětlivé a žádostivé složky té rozumové. *„Následuje-li tedy celá duše činitele milovného moudrosti a nebrojí proti němu, pak jest každé její části možno, aby jednak vůbec konala své a byla spravedlivá, zvláště pak aby každá užívala svých vlastních radostí nejlepších a co možná nejpravdivějších... Kdykoli však nabude vrchu některá z druhých částí, stává se jí, že ani sama nenalzá své vlastní radosti a také ostatní nutí, aby šly za radostí cizí a nepravdivou.“*¹⁴⁶

Zdá se tedy, že to, co usměrňuje složky naší přirozenosti, je racionalita. Racionalita nepopírá jednotlivé složky naší přirozenosti, ale usměrňuje je takovým způsobem, aby se tyto složky mohly co nejvíce projevit, ale zároveň svým projevem nepůsobily destrukci jiným. Kdyby například u nás převažovalo afektivní jednání, zřejmě by naše chování bylo destruktivní nejen vůči nám samotným, ale zároveň vůči našemu okolí. A to by bylo v protívě nejen vůči společenské složce, ale stejně tak i ostatním prvkům charakterizujícím naši přirozenost. Jiným, ale stejně tak závažným,

¹⁴⁶ Platón, *Ústava*.586e-587a. (PLATÓN. *Ústava*. vyd. Praha: Oikomenh, 2005. ISBN: 80-7298-142-0.)

případem je přespřílišné ulpívání na společnosti jako takové. Pokud jedinec nabude dojmu, že jediný možný způsob realizace je skrze společnost, které podřídí veškeré své individuální rysy, pak by o ně mohl jednoho dne zcela přijít. Stal by se součástí společnosti, ale zároveň ničím víc. A to se též nejví jako ta správná cesta, po které bychom se měli vydat. Naopak přílišné jáství by mohlo vést k tomu, že bychom mohli i s druhými zacházet jako s prostředky pro dosažení své potřeby, což je taktéž nevhodné, neboť by to ničilo inklinaci ke společenství.

Položme si tedy znovu otázku: „co je možné chápat jako vůdčí složku naší přirozenosti?“ Ukázali jsme si, že ani přespřílišné ulpívání na emocích a ani naše inklinace ke společnosti jako takové to nebude. Zbývá tedy zaměřit se na individuum, ale, jak již víme z historie, ani krajní individualismus hraničící s egoismem se nikdy neukázal jako cesta vhodná následování. V neposlední řadě bychom se měli také vyjádřit k transcenci, která je jistě v lidském životě nesmírně důležitá, avšak, domnívám se, že pokud je prosta jisté dávky racionality, je také člověku krajně nebezpečná.

Z naší úvahy plyne, že vůdčím konstituentem naší přirozenosti se zdá být racionalita. Tato racionalita pochází ze samotné síly rozumu, díky němuž jsou prvky naší přirozenosti v takovém poměru, jenž zaručuje jejich zdravé rozvinutí a prosperitu jedince.

Pokud je racionalita řídicím prvkem naší přirozenosti, jaká je její role v přirozeném zákoně? Můžeme ji chápat jako jeho základ, anebo je její postavení zcela odlišné?

Domnívám se, že z toho, co bylo o přirozeném zákonu doposud řečeno, je patrné, že přirozený zákon vede lidské konání k nějakému „vyššímu“ cíli. V této úvaze může být cílem myšleno souladné jednáním s naší přirozeností, a jelikož je racionalita vůdčím prvkem naší přirozenosti, můžeme racionalitu chápat i jako možný základ přirozeného zákona. Takto pojímaný přirozený zákon by měl člověka zavazovat k jednání, jež je v souladu s tím, co je mu nejvlastnější, se sebou samým, aby se nejen zachoval, ale i prosperoval, a tím naplňoval svou přirozenost.

Otázkou je, jak jedinec může poznat soulad své přirozenosti? Z nějakého vnitřního pocitu vyrovnanosti, či naopak nesouladu? Nebo z vlastní síly racionality, jež koriguje ony elementy? Domnívám se, že kdyby to bylo skrze pocity. Byli bychom vázáni na pouhé smyslové zakoušení. To by nás do značné míry omezilo pouze na oblast smyslového poznání, a tím bychom nebyli například s to uvažovat o motivu

transcendence, který nelze z naší přirozenosti vyloučit. Nabízí se tedy, že poznání naší přirozenosti nám může být umožněno skrze samotnou racionalitu. Zdá se, že si uvědomujeme, že naše chování je motivováno určitými potřebami, ale zároveň racionálně dokážeme tyto potřeby korigovat. A tak je vhodné předpokládat, že málokdo by dobrovolně a ze své racionality vstoupil do vozovky, kterou hodlá přejít, když vidí blížící se automobil, kterému by nutně křížil cestu. Právě ona racionalita „převede“ jedince přes vozovku tak, jak je to bezpečné pro všechny účastníky silničního provozu, aniž by jedinec potřeboval zkušenost zmrzačení sebe či druhých. Pakliže by někdo zdravý činil opak – vstoupil do vozovky před jedoucím vozidlem – jednal by nepřirozeně, v nesouladu s racionalitou. Zdá se tedy, že pokud by člověk nebyl schopen poznání sebe sama, pak by ho jeho konání vedlo nejen k vlastní destrukci, ale i samozřejmě k destrukci druhých. Protože jednání neslučitelné s vlastní přirozeností, je i samozřejmě jednání neslučitelné s přirozeností druhých. Přirozený zákon nás zavazuje, abychom se podobnému jednání vyhýbali, je-li tedy naším cílem žít život v souladu s vlastní přirozeností.

Nyní však odstupme od naší úvahy a podívejme se, jak na přirozený zákon nahlíží Stanislav Sousedík. Ten ve své publikaci *Svoboda a lidská práva*, vykládá tezi sv. Tomáše Akvinského v dnešním dobovém kontextu. Sousedík jednak reaguje na Humeovu námitku, kterou jsme si již výše predestřeli, a mimo jiné na to, čím nás přirozený zákon zavazuje. Právě na tyto dva body se nyní zaměříme.

Pokud aplikujeme tzv. Humeův zákon na přirozený zákon u sv. Tomáše, musíme vysvětlit, je-li *dobré* předmětem naší přirozené náklonosti, jak můžeme vyvodit, že máme o *dobré* usilovat? Sousedík říká, „že poznáváme-li o něčem, že je to předmět naší přirozené náklonosti, poznáváme tím zároveň, že je to dobré. Ve významu slova „dobrý“ je pak obsažena vedle deskriptivní složky i složka obsahující pokyn (složka preskriptivní).“¹⁴⁷ Z řečeného se nám ukazuje, že význam slova *dobrý* má dvousložkový základ. Sousedík pak uvádí, že mezi tím, co je předmětem naší nákloností a tím, o co máme usilovat, je nutné spojení. Ale o jaký druh nutného spojení se jedná, o analytické (vždy pravdivé) či syntetické spojení? Uvažme, že analytický soud či tvrzení vypovídá pouze to, co je obsaženo v subjektu, a díky tomu je také pravdivý. Tudíž pokud bychom chtěli analyticky spojit výroky: *dobré je předmětem naší náklonosti a máme usilovat o dobré*, šlo by to pouze tehdy, když by imperativní složka (*máme*) druhého tvrzení byla

¹⁴⁷ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 59.

obsažena v prvním deskriptivním tvrzení (*je*), což přirozeně není. Z tohoto důvodu není možné, aby se jednalo o analytické spojení. Zdá se tedy, že syntetické spojení je jedinou možností, jak dosáhnout nutného spojení obou vět. Obecně se o syntetických výrociích soudí, že predikují to, co není obsaženo v subjektu. Případá tedy v úvahu, že synteticky lze spojit naše dva výroky. Jak uvádí Sousedík: „*takovým spojením (syntetickým) mohou být spojeny dva dílčí významy výrazu přesto, že se jedná o zcela ‚disjunktní‘, prostě tím, že se vzájemně vždy nutně provázejí.*“¹⁴⁸ Sousedík svou tezi doplňuje o příklad, ve kterém figurují dva nerozluční milenci Eva a Petr. Podle Sousedíka můžeme předpokládat, že pokud je Eva v divadle, bude tam i Petr. Avšak jejich vztah, jak Sousedík ukazuje, je přes jejich tzv. nerozlučitelnost nahodilý. Pokud si však představíme, že vztah Evy a Petra je nutný, v obou členech vztahu je obraz (nutného) spojení, ukazuje se tzv. nerozlučitelnost milenců. Podle Sousedíka musíme podobně předpokládat nutné spojení ve vztahu deskriptivní a preskriptivní složky výrazu *dobrý*. Sousedík zdůvodňuje své tvrzení následovně: „*Uvažme, že ve všech nesčetných případech, kdy jsme skutečně poznali, že je něco předmětem naší náklonosti, bylo toto poznání pravidelně spojeno s poznáním pokynu, že o takový předmět máme (za určitých podmínek) usilovat. Taková bezvýjimečná pravidelnost musí mít však nějaký dostatečný důvod.*“¹⁴⁹

Dodejme, že Sousedík připouští, že jeho argument není možná dostatečný, pokud ho podrobíme rigorózní zkoušce empirismem. Na druhou stranu je nutné si ve shodě se Sousedíkem položit otázku, nakolik je Humeův zákon relevantní. Budeme-li pouze analytické spojení pokládat za nutné, můžeme dojít k nějakému novému poznání?¹⁵⁰ Zřejmě ne.

Když jsme si nyní ukázali Sousedíkovu argumentaci, jak je možné z toho, co je, vyvodit to, o co máme usilovat, dostáváme se k tomu, abychom uvedli, jak Sousedík vysvětluje závaznost přirozeného zákona.

¹⁴⁸ Tamtéž. s. 59.

¹⁴⁹ Tamtéž. s. 60.

¹⁵⁰ Doplňme, že tuto obtíž (analytického a syntetického) se snažil vyřešit **Immanuel Kant** (1724-1804) zavedením syntetických soudů a priori. Kant si v *Kritice čistého rozumu* pokládá otázku, jak můžeme dosáhnout obecného a nutného poznání? Odpovědi jsou pro něj syntetické soudy a priori. Srov. Kant, A10/B18, Ak. III (KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. vyd. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN: 80-7298-035-1.) **Günther Patzig** (nar. 1926) uvádí, že „*Kant dosáhl cíle: Existují syntetické soudy a priori a jsou ‚možné‘, tj. mají objektivní platnost, protože se vztahují k čistým formám názoru – prostoru a času – a k čistým rozvažovacím pojmům, jež dohromady stanovují rámec možné zkušenosti.*“ Viz PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*. Praha: Filosofie, 2003. ISBN: 80-7007-172-7. s. 77. Nakolik je však Kantovo řešení vzhledem k apriorní povaze žádoucí, je otázkou jinou.

Přirozený zákon nás ze své povahy nemůže zavazovat trestem jako zákon pozitivní. Čím nás tedy přirozený zákon zavazuje, abychom s ním jednali v souladu? Sousedík uvádí, že skrze přirozený zákon poznáváme náklonnosti, kterých máme dosahovat. Pokud tak budeme činit, směřujeme k náklonnosti, jak píše Sousedík, „základní, totiž náklonnosti poznávat (a milovat) Boha.“¹⁵¹ Zdá se tedy, že právě řečené je cílem člověka. Člověk je přirozeným zákonem veden k tomu, aby jednal v souladu s Božím plánem. Nutno však doplnit, že není cíl jako cíl. Sousedík ukazuje, že musíme rozlišovat mezi *cílem činnosti* a *cílem osoby*. Rozdíl je nám představen na příkladu s krejčím. „Šije-li krejčí šaty, je cílem veškeré jeho různorodé činnosti právě toto: zhotovení šatů. Krejčí osobně při tom má ovšem většinou odlišný cíl: osobně mu nejde o šaty, nýbrž šije je za tím účelem (= cílem), aby za ně získal od zákazníka smlouvenou odměnu.“¹⁵² Jelikož v pozemském stavu nejsme s to Boha poznat, tak ono poznání není cílem naší činnosti, ale cílem naší osoby. A tak přirozený zákon v tomto pojetí zavazuje člověka tím, že pokud s ním bude žít v souladu, tak za hranicemi pozemského života dosáhne svého osobního cíle, a to že dokonale poznáme Boha.

Vrátíme-li se zpět k výše započaté úvaze o přirozeném zákonu, vidíme, že se liší od Sousedíkova výkladu Tomášova přirozeného zákona. Asi nejpodstatnější rozdíl je ten, že námi načrtnutý zákon zavazuje člověka jiným způsobem než přirozený zákon Tomášovy doktríny. Jak jsme viděli, přirozený zákon u Tomáše vede člověka k tomu, aby dosáhl za hranicemi pozemského života dokonalého poznání Boha. Námi popsany přirozený zákon toto nevyklučuje, ale spíše se zaměřuje na poznání a konání v pozemském světě. Zdá se tedy, že námi načrtnutý přirozený zákon je co do svého cíle nižšího rázu.

Domnívám se, že v dnešní do jisté míry sekularizované době¹⁵³, by většina lidí iusnaturalistickou pozici, jež by přirozený zákon do jisté míry vysvětlovala teologicky, nepřijala. Z toho důvodu jsme se pokusili o návrh přirozeného zákona, který je více zaměřen k pozemskému světu. Přirozený zákon tak člověka vede skrze poznání lidské přirozenosti ke konání, které je s ní slučitelné. Vycházíme z předpokladu, že by se snad žádný zdravý člověk nechtěl ocitnout v destruktivní situaci, neboť se chce zachovat a přirozeně rozvíjet své složky přirozenosti.

¹⁵¹ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 78.

¹⁵² Tamtéž. s. 79.

¹⁵³ Podle Českého statistického úřadu bylo v roce 2001 v České republice 32,2% věřících celkem. Viz http://www.czso.cz/csu/2003edicniplan.nsf/o/4110-03--obyvatelstvo_hlasici_se_k_jednotlivym_cirkvim_a_nabozenskym_spolecnostem.

Naše úvaha o přirozeném zákonu byla do určité míry inspirována Kantovou myšlenkou mravního příkazu.¹⁵⁴ Domnívám se však, že naše úvaha o přirozeném zákoně neříká, co máme dělat, ale spíše říká to, že cílem našeho jednání má být soulad s naší přirozeností. Je ovšem evidentní, že se tomu tak neděje. Nelze vyčerpávajícím způsobem uvést všechny faktory, proč se chováme mnohdy neslučitelně s vlastní přirozeností.¹⁵⁵ Ale abychom tak nečinili, je tu pozitivní právo, které koriguje naše jednání. Aby však nevznikaly zákony, jež jsou samy o sobě neslučitelné s lidskou přirozeností nebo jež umožní činit v nesouladu s naší přirozeností. Domnívám se, že by bylo žádoucí, aby byl přirozený zákon do právní vědy transparentněji aplikován, neboť by to zřejmě vedlo k určitému projasnění toho, co Ústavní soud chápe jako přirozené právo. Druhý argument, proč by měl být přirozený zákon více zohledněn, je ten, že pozitivní právo, by nemělo pouze stanovovat sankce za porušení, ale i vést člověka k určitému souladu se sebou samým a druhými.

Zdá se mi, že se dnes lidé chovají spíše utilitárně a při svém jednání mnohdy opomíjí fakt, že s člověkem nelze zacházet jinak než jako s účelem o sobě. Někteří lidé s jinými jednají jako s prostředky a využívají je jen pro své mnohdy nepřirozené cíle. A tomu by mělo být zamezeno, jelikož nikdo není žádným způsobem oprávněn zneužívat jiného člověka z hlediska jeho přirozenosti.

¹⁵⁴ Srov. KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. ISBN: neuvedeno. s. 87.

¹⁵⁵ Nastiňme, že na konání člověka má značný vliv kulturní a i jiné determinace. Na jedincovo konání má bezesporu vliv i užívání drog, ale i silné emocionální zážitky, jež mohou zcela zatemnit mysl jedince.

Závěr

Cílem této práce bylo popsat přirozený zákon, odlišit ho od pozitivního zákona a pokusit se odhalit, jak je aplikován v praxi Ústavního soudu.

V první části práce jsme si ukázali základní rozdíl mezi přirozeným a pozitivním právem. Přirozené právo můžeme charakterizovat jako právo, které je na lidské vůli nezávislé, je obsahově stále a je dualistické, neboť předpokládá existenci pozitivního práva, kterému tvoří hodnotový základ. Pozitivní právo je pak stanoveno vůli zákonodárce a je obsahově proměnlivé, je monistické, protože nepředpokládá jako svůj základ jiné právo, tudíž ani přirozené. Dále jsme se pak zaměřili na přirozený zákon, který jsme zkoumali z hlediska jeho historického vývoje. Viděli jsme, že tento vývoj můžeme rozdělit na dvě etapy. Ta první spatřuje zdůvodnění přirozeného zákona principem, jež přesahuje člověka (Bůh či příroda). Druhá etapa naopak přirozený zákon zdůvodňuje lidskou přirozeností či rozumem.

Přirozenoprávní doktríny byly však vystaveny kritice z důvodu, že se zabývaly tím, co má být, aniž by poskytly relevantní (empirické) vysvětlení, proč tak činí. To mělo za následek, že koncem 18. století byl iusnaturalismus potlačen právním pozitivismem, který byl dominantní až do začátku 20. století, kdy byl vystaven v souvislosti s druhou světovou válkou ostré kritice. Neboť se ukázalo, že pozitivní právo, byť je v daném rámci platné, je neslučitelné s přirozeností člověka. Logicky tak došlo k renesanci přirozenoprávních doktrín, ale jak jsme viděli, dominantní směrem se již nestaly. Proto v současnosti převládá právní pozitivismus, který však určitým způsobem již reflektuje přirozená práva.

V druhé části práce jsme zkoumali právní řád České republiky a zejména činnost Ústavního soudu. Dospěli jsme k závěru, že Ústavní soud přirozená práva ze své pozice zohledňuje, ale v některých případech se ukázala aplikace přirozených práv spíše kvazi-aplikací. Z toho důvodu je zřejmé, že panuje určitá obtíž v tom, jak přirozená práva vykládat. Dále jsem se zaměřil na to, jak je přirozený zákon zohledňován právě v praxi Ústavního soudu, ale nebylo objeveno žádné explicitní vyjádření o jeho aplikaci.

Z toho důvodu jsem se ve třetí části pokusil o možný koncept přirozeného zákona, skrze který jsem se snažil nastínit, jak může být v dnešní situaci ku prospěchu. Svůj návrh pokládám za pouhou možnost, jak přirozený zákon uchopit. Z historie víme, jak je otázka aplikace iusnaturalistických doktrín velice složitá, ale domnívám se, že pokud se nebudeme pokoušet hledat vhodné způsoby, jak přirozenoprávní přístupy ve

větší míře aplikovat do pozitivního práva, budeme bohužel muset opravdu dojít ke shodě se Znojem a prohlásit, že iusnaturalismus je na konci s dechem. Ale bude-li tomu tak, zřejmě si plně neuvědomujeme to, co s iusnaturalismem nutně souvisí, a to jsou lidská práva. Jak píše Sousedík: *„Myslím, že má-li člověk pochopit mocnou sílu skrytou v myšlence lidských práv, musí sám na sobě zažít, co to je, když jsou mu tato práva upírána. A snad ještě hlouběji si uvědomí, oč jde, děje-li se mu bezpráví v jeho vlastní zemi, od lidí stejného jazyka a téhož dějinného osudu, je-li ponižován tam, kde se narodil, kde žili po staletí jeho předkové a kde, jak si nesměle myslí, by snad měl být, jestli vůbec někde, jeho domov.“*¹⁵⁶

Tato práce mi ukázala, jak je otázka vztahu iusnaturalismu s iuspozitivismem složitá. Přesto se domnívám, že je tato otázka pro člověka natolik základní, že musí být neustále pokládána a to do té doby, než se nám na ni dostane uspokojivé odpovědi. Domnívám se, že by bylo žádoucí, aby se otázce týkající se aplikace přirozeného zákona v našem Ústavním soudnictví a právním řádu věnovalo více pozornosti než doposud. Tato pozornost by pak mohla být pro Ústavní soud jakýmsi „světlem“ v otázce aplikace přirozených práv v pozitivních zákonech.

¹⁵⁶ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. s. 131.

Použité prameny a literatura:

- ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. vyd. Praha: Academia, 2001. ISBN: 80-200-0917-5.
- ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. vyd. Praha: Petr Rezek, 2009. ISBN: 978-80-86027-29-6.
- ARISTOTELÉS. *Politika I*, vyd. Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN: 80-86005-92-5.
- Celano, Anthony, "Medieval Theories of Practical Reason", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [online] URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/practical-reason-med/>.
- ČERMÁK, V. *Otázky demokracie 4 (hodnoty, normy a instituce)*. Olomouc: Olomouc, 1998. ISBN: 80-7182-006-7.
- DOYLE, J. P. *Collected Studies On Francisco Suárez S. J. (1548-1617)*. vyd. Leuven University Press, 2011. ISBN: 978-9058677372.
- Driver, Julia, "The History of Utilitarianism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [online] URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>.
- FAJKUS, B. *Filosofie a metodologie vědy (vývoj, současnost a perspektivy)*. vyd. Praha: Academia, 2005. ISBN: 80-200-1304-0.
- FILIP, J.; HOLLÄNDER, P.; ŠIMÍČEK, V. *Zákon o Ústavním soudu. Komentář*. vyd. Praha: C. H. Beck, 2001. ISBN: 80-7179-340-X.
- Finnis, John, "Natural Law Theories", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [online] URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/natural-law-theories/>.
- FULLER, L. L. *Morálka práva*. vyd. Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN: 80-86005-65-8.
- GERLOCH, A. *Teorie práva*. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. ISBN: 978-80-7380-023-9.
- GERLOCH, A; HŘEBEJK, J.; ZOUBEK, V. *Ústavní systém České republiky*. Praha: Prospektum, 1999. ISBN: 80-7175-077-8.

- GRAY, J. *Liberalismus*. Praha: Občanský institut, 1999. ISBN: 80-86228-01-0.
- HART, H. L. A. *Pojem práva*. vyd. Praha: Prostor, 2004. ISBN: 80-7260-103-2.
- HEIDER, D. *Kdo byl František Suárez? (život a dílo vynikajícího doktora)*. vyd. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2009. ISBN: 978-80-7412-024-4.
- HOBBS, T. *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. vyd. Praha: Melantrich, 1941. ISBN: neuvedeno.
- HOLLÄNDER, P. *Filosofie práva*. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006. ISBN: 80-86898-96-2.
- HOLLÄNDER, P.; PŘIBÁŇ, J.; et al. *Právo a dobro v ústavní demokracii (polemické a kritické úvahy)*. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2011. ISBN: 978-80-7419-045-2.
- HRDINA, A. I.; MASOPUST, Z. *Chrestomatie ke studiu filosofie práva*. vyd. Praha: Leges, 2011. ISBN: 978-80-87212-71-4.
- JOCH, R. T. *Hobbes: Leviatan - J. Locke: Druhé pojednání o vládě*. [online] URL = <http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=18&Itemid=8>
- KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. vyd. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN: 80-7298-035-1.
- KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976. ISBN: neuvedeno
- KRŠKOVÁ, A. *Stát a právo v evropském myšlení*. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2005. ISBN: 80-86861-15-5.
- LOCKE, J. *Dvě pojednání o vládě*. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965. ISBN: neuvedeno.
- MACHALOVÁ, T. *Úvod do právní filozofie (základní pojmy)*. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2001. ISBN: 80-210-1829-1.
- MILLER, D. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. vyd. Brno Barrister & Principal, 2000. ISBN: 80-85947-56-0.
- MONTESQUIEU, CH. L. de S. *O duchu zákonů*. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN: 978-80-7298-405-3.
- PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*. Praha: Filosofia, 2003. ISBN: 80-7007-172-7.
- PLATÓN. *Ústava*. vyd. Praha: Oikomenh, 2005. ISBN: 80-7298-142-0.

- RÁZKOVÁ, R. *Dějiny právní filozofie*. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN: 80-210-1574-8.
- REGAN, R. J. *Aquinas, On Law, Morality, and Politics*. vyd. Hackett Publishing Company, 2002. ISBN: 0-87220-663-7.
- ROUSSEAU, J. J. *Rozpravy*. vyd. Praha: Svoboda, 1989. ISBN 80-205-0064-2.
- SIGMUND, P. E. *St. Thomas Aquinas On Politics And Ethics*, vyd. W. W. Norton & Company, 1988. ISBN: 0-393-95243-6.
- SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN: 978-80-7429-036-7.
- ŠEVČÍK, V. *Právo a ústavnost v České republice*. Praha: Eurolex Bohemia, 2002 ISBN: 80-86432-14-9.
- ŠPRUNK, K. *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*. vyd. Praha: Krystal, 2003. ISBN 80-85929-59-7.
- TOMSA, B. *Kapitoly z dějin filosofie práva a státu*. vyd. Praha Karolinum, 2005. ISBN: 80-246-1001-9.
- WEINBERGER, O. *Norma a instituce (úvod do teorie práva)*. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1995. ISBN: 80-210-1123-8.

Internetové zdroje:

- *Český statistický úřad*. [cit. 22. 3. 2012]. Dostupné [online] URL = <http://www.czso.cz/csu/tz.nsf/i/nabozenske_vyznani_obyvatelestva_podle_vysledku_sldb_2001753951>.
- *Ministerstvo vnitra České republiky*. [cit. 22. 3. 2012]. Dostupné [online] URL = <http://aplikace.mvcr.cz/archiv2008/policie/udv/zakony/14_1994.html>.
- *Parlament České republiky, Poslanecká sněmovna. Ústava České republiky*. [cit. 22. 3. 2012]. Dostupné [online] URL = <<http://www.psp.cz/docs/laws/constitution.html>>.
- *Ústavní soud České republiky*. [cit. 22. 3. 2012]. Dostupné [online] URL = <<http://www.concourt.cz/clanek/2023>>.

Abstrakt

PANUŠ, M. *Vývoj přirozeného zákona a jeho možná aplikace v českém soudnictví*. České Budějovice 2012. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Tomáš Machula.

Klíčová slova: iusnaturalismus a iuspozitivismus, přirozené a pozitivní právo, přirozený a pozitivní zákon, právní řád ČR, Ústavní soud ČR

Práce se zabývá vývojem a možnou aplikací přirozeného zákona v českém soudnictví. První část práce se zabývá vztahem přirozeného a pozitivního práva, historickým vývojem přirozeného zákona a právního pozitivismu. Druhá část práce zkoumá současný právní řád České republiky a praxi Ústavního soudu, který má vynášet závěry v souladu s přirozenoprávním jádrem Ústavy České republiky. Práce ukazuje, že existuje určitá obtíž v aplikaci přirozených práv v praxi Ústavního soudu. Z toho důvodu se pak práce zabývá tím, jak je přirozený zákon aplikován. Avšak práce dochází ke zjištění, že zřejmě neexistují zdroje, jež by pojednávali o dané aplikaci. Třetí část práce se zabývá možným návrhem přirozeného zákona jakožto potenciálním řešením určité kvazi-aplikace přirozených práv Ústavním soudem ČR.

Abstract

Development Of Natural Law And Its Possible Application In The Czech Jurisdiction.

Key words: iusnaturalism and iuspositivism, nature and positive law, legal order of the Czech Republic, Constitutional Court of the Czech Republic

This work deals with the development and possible application of natural law in the Czech judiciary. The first part of this work deals with relationship between natural and positive law, historical development of natural law and legal positivism. The second part investigates the current legal order of the Czech Republic and the practice of Constitutional Court, which should give judgements that are conformable with natural-law core of Constitution of the Czech Republic. The work reflects that there is some difficulty in application of natural rights in practice of Constitutional Court. On that account the work solves how is the natural law applied. However, the work finds out that there obviously aren't any sources which would be treated about mentioned application. The third part of this work is engaged in possible proposal of natural law as a potential solution of difficulties that are connected with practice of Constitutional Court.