

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

**KLASICKÉ TEORIE JAKO PRAMENY
PŘIROZENÉHO ZÁKONA**

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

Autor práce: Bc. Petr Kohout
Studijní obor: Filozofie
Forma studia: prezenční
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 jejich 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.

25.3.2012

Petr Kohout

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu své diplomové práce panu **Doc. Tomášovi Machulovi, Ph.D., Th.D.** za možnost zpracovat toto téma, za vstřícnost, trpělivost a cenné rady, které mi při vedení práce poskytl.

Obsah

Úvod	6
1 Přirozený zákon.....	8
1.1 Původ teorie přirozeného zákona.....	9
1.1.1 Náboženské zdůvodnění lidských práv	10
1.1.2 Filosofické zdůvodnění lidských práv	11
1.2 Mnohoznačnost pojmu přirozený zákon	12
1.2.1 Sémantická dvojznačnost přirozeného zákona	12
1.2.1.1 Přirozený zákon jako teorie morální filosofie	12
1.2.1.2 Přirozený zákon jako teorie filosofie práva.....	13
1.2.2 Antropologická mnohoznačnost přirozeného zákona.....	14
1.2.2.1 Myšlenka života ve shodě s přirozeností.....	15
1.2.2.2 Teologická interpretace přirozenosti	16
2 „Klasické“ teorie přirozeného zákona	18
2.1 Sofisté.....	18
2.2 Aristotelés	20
2.2.1 Blaženost jako klíč k lidské přirozenosti.....	21
2.3 Stoicismus	25
2.3.1 Stoické pojetí přirozenosti	26
2.3.2 Vývoj člověka od pudu ke ctnosti	28
2.3.3 Ctnost jako vrchol lidské přirozenosti	31
2.3.4 Přirozený zákon – stoicismus a Aristotelés	34
2.4 Tomáš Akvinský	38
2.4.1 Lidská přirozenost	38
2.4.1.1 Blaženost a její vztah k rozumu	43
2.4.2 Tomáš Akvinský o zákonu	44
2.4.2.1 Druhy zákonů u Tomáše Akvinského	45
2.4.2.2 Zákon věčný	45
2.4.2.3 Zákon přirozený	46
2.4.2.4 Zákon lidský	48
2.4.3 Přirozený zákon u T. Akvinského ve srovnání se stoiky a Aristotelem....	49
3 Typické rysy „klasické“ teorie přirozeného zákona	50

4 Přirozený zákon a zákon pozitivní	56
4.1 Racionalistická koncepce	56
4.1.1 Hugo Grotius (1583-1654)	57
4.1.2 Thomas Hobbes (1588-1679)	58
4.1.3 John Locke (1632-1704).....	60
4.1.4 Immanuel Kant (1724-1804)	62
4.1.5 Význam racionalistické koncepce	66
4.2 Demokratický právní stát jako stát založený na základech přirozeného zákona	66
4.2.1 Přirozené právo v české pozitivně právní úpravě.....	67
4.2.2 Závaznost přirozeného a pozitivního zákona	69
Závěr	70
Bibliografie – seznam použitých zdrojů.....	72
Abstrakt	74
Abstract.....	75

Úvod

Výběr tématu mé diplomové práce je spojen se studiem teorie práva na jiné vysoké škole. V rámci přirozenoprávních teorií bylo v učebnicích pravidelně odkazováno k různým filosofům a filosofickým směrům, jejichž nauky představují určité východisko pro koncepci přirozených práv, jež se stala poměrně oblíbeným a hojně diskutovaným tématem. Za hlavního představitele pak zpravidla bývá označován Tomáš Akvinský. V tomto bych tak spatřoval první impuls, který mě nakonec dovedl až k této práci.

Hned na začátku je však nezbytné říci, že tématem mé diplomové práce nejsou přirozená práva jako taková, ale spíše problematika přirozeného zákona, ze kterého tato práva bývají odvozována. Za prameny přirozeného zákona jsou pak považovány teorie, které dnes bývají označovány jako „klasické“. Jak již bylo naznačeno, důležitým představitelem těchto teorií je také křesťanský filosof Tomáš Akvinský. Za další prameny pak musíme označit nauky, které spadají do oblasti antické filosofie. Jedná se o nauky, které pak nesporně ovlivnily právě tvorbu sv. Tomáše Akvinského. Je mi poměrně zřejmé, že jednou z těchto nauk bylo také myšlení Aristotelovo. O jeho vlivu na sv. Tomáše nemůže být sebemenších pochyb. Druhým zdrojem inspirace a zároveň další klasickou teorií je pak stoická filosofie. Hlavním cílem mé práce je tak představení těchto jednotlivých teorií, nastínění jejich podstaty a pokud možno nalezení určitých znaků, jež jsou těmto teoriím společné a které bychom tak mohli považovat za pro ně charakteristické. Za určitý sekundární úkol bych pak považoval sledování významu pozitivního práva u jednotlivých myšlenkových směrů a vztahu mezi přirozeným a pozitivním zákonem vůbec. Tedy alespoň u těch nauk, kde je to možné. Stejně tak bude zajímavé sledovat, zda-li se prvky klasických teorií neobjevují také u pozdějších autorů.

První část mé práce je možné označit za jakýsi úvod do problematiky přirozeného zákona. Poukazuji zde na předpoklady, které vedly k formulování teorií, souvisejících s touto problematikou. Prostor je zde věnován také samotnému pojmu „přirozený zákon“. Jak bude patrné, tento pojem může být poněkud problematický a je s ním spojena také určitá mnohoznačnost.

Ve druhé části se pak dostávám již k samotné podstatě mé práce. V této části se pokouším postupně představit ony tři zmíněné koncepce přirozeného zákona. Tedy nauku stoickou, Aristotelovu a Tomášovu. Cílem je zachytit podstatu těchto teorií a sledovat, zda je v nich možné najít určité společné rysy. Myslím, že mohu předeslat, že důležitou roli zde hraje také vysvětlení lidské přirozenosti, tak jak ji uvedené teorie pojímají. Problematika lidské přirozenosti totiž v těchto koncepcích s přirozeným zákonem úzce souvisí.

Třetí část pak představuje určitý výstup z části druhé. Pokouším se zde systematicky shrnout (a to i za použití literatury) určité společné vlastnosti představených teorií, které by mohly být považovány za jejich charakteristické znaky. Tyto rysy zde pak dále přibližuji.

Čtvrtá část mé práce by se mohla zdát být poněkud nadbytečná. Podle mého názoru však má svůj význam. Plní totiž dvě funkce. Jednak ve zkratce poukazuje na další vývoj koncepce přirozeného zákona především v době osvícenství, kde se tedy kladl důraz spíše na přirozená práva jako taková. Sleduji, zda se i u těchto novodobějších koncepcí neobjevují určité rysy, společné s klasickými teoriemi. Dále zde ve zkratce rozvíjím vztah přirozeného a pozitivního zákona a to také z pohledu dnešní právní teorie a filosofie. Získané poznatky se pak pokusím ještě jednou shrnout v závěru.

Pokud jde o literaturu, pak musím říci, že téma přirozeného zákona se v české literatuře příliš, nebo spíše téměř vůbec, neobjevuje. Proto jsem kromě zdrojů, bezprostředně souvisejících s jednotlivými kapitolami, využil také literaturu v anglickém jazyce. Přesto však musím zmínit jednu českou knihu, která představuje určitou výjimku v rámci české literatury a kterou jsem využíval v průběhu celé mé práce. Jedná se o knihu *Svoboda a lidská práva* od Stanislava Sousedíka.

1 Přirozený zákon

Teorie přirozeného zákona či přirozeného práva je velmi dlouho existující a široce významová teorie, která se dotýká etiky i filosofie práva. Vzhledem k velmi dlouhé a rozmanité historii, stejně tak jako díky rozmanitosti pojmu „přirozenost“, je velmi obtížné sledovat a přesně určit pozici a metodologii této teorie. A to i tím způsobem, že zahrneme všechny pozice a metodologie, které kdy byly takto označeny. Pokusíme-li se ale přesto stanovit určitou skupinu charakteristických vlastností této teorie, jež nazýváme teorií přirozeného zákona, je patrně užitečné, zaměřit se na vývoj jednotlivých paradigmatických teorií. Je třeba věnovat pozornost jednotlivým pojetím.¹

Dnes je přirozené právo spojováno s určitým přesvědčením o nutné potřebě jistého morálního respektu k lidské osobě jako takové. Toto přesvědčení se vyskytuje a vyskytovalo ve všech známých historických a kulturních kruzích. Avšak obzvláště velkého významu nabylo v tzv. západní kultuře, tj. v dnešní euro-americké oblasti. Zde jsou lidská práva považována za určité všeobecně platné normy společenského života. Tyto normy jako takové předchází pozitivnímu zákonodárství. Dokonce podle určitých požadavků by tyto uměle vytvořené pozitivní zákony měly být vytvářeny tak, aby byly v souladu se zákony přirozenými a nijak jim neodporovaly.² Tím, nakolik se takové principy skutečně odrážejí v pozitivním právním řádu, tj. nakolik je pozitivní právo v souladu se svým mravním vzorem, se dnes zabývá také právní věda.

Velmi důležitá se tak jeví otázka zdůvodnění lidských práv. Co je vlastně to závazné, kvůli čemu máme tato práva respektovat? Zde lze patrně nalézt i odpověď na to, proč se idea lidských práv tolik rozvinula právě v euro-americké kulturní a společenské oblasti. A to i přes to, že jak už bylo řečeno, jedná se o myšlenku vcelku universální. Důvodem je patrně to, že to je právě náš civilizační okruh, ve kterém je možno najít ty nejjasněji formulované a zároveň obsahově nejpřesvědčivější odpovědi na to, na čem je možno tato lidská práva postavit. Tyto odpovědi jsou čerpány patrně

¹ Srov. HOPKINS P. D., *Natural law*. In DONALD E., BORCHERT M. *Encyclopedia of philosophy*. s.505.

² Srov. SOUSEDÍK S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 11.

ze dvou zdrojů. Jedním je křesťanská tradice (navazující na judaismus) se svým tradičním vysokým hodnocením důstojnosti lidské osoby. Druhým pramenem je pak bezesporu řecká filosofická tradice. Tato tradice je charakteristická určitou myšlenkou, že zdrojem mravních zákonů je v jistém smyslu lidská přirozenost a jsou to právě takto získané zákony, které stanoví, jaké má člověk vzhledem ke své přirozenosti práva a povinnosti vůči ostatním lidem.³ Teoriím vybudovaným na tomto původně řeckém základě dnes říkáme teorie přirozenoprávní. Myslím si, že z toho, co zde bylo řečeno, je jasně patrné, jak důležité je vrátit se k tomuto zdroji přirozených zákonů, ke klasické řecké tradici. Jen tak je patrně možné získat bližší představu o základech dnes tolik diskutovaných přirozených lidských práv.

Přirozený zákon byl a je stálým tématem také pro politické filosofy. A i dnes, po dlouhé době kritických analýz, se jedná o téma živé a zajímavé. Během 2 500 let měl apel k určitým pevným a universálním principům různé formy a sloužil k mnoha funkcím. Ale jak lidé dlouho hledali ospravedlnění pro politické příkazy, stal se požadavek přirozenosti a přirozeného zákona základním prvkem politického myšlení.⁴

1.1 Původ teorie přirozeného zákona

Předpoklady k vytvoření přirozenoprávní teorie či teorie přirozeného zákona vznikají patrně v období vzniku řecké filosofie - v 7. století před naším letopočtem. Řekové určitým způsobem odhodili tradiční představy, často mýtického charakteru, a dali tak vzniknout novému způsobu myšlení, jehož charakteristickým rysem byla především racionalita.⁵ Tento způsob uvažování, který je dnes označován jako „láska k moudrosti“, se vyznačoval jasností a určitostí. „*Svobodomyšlný individualismus a racionalismus doplňovaný mravními imperativy odpoutává názorové postoje od tradic směrem k přírodní filosofii. První filosofové ve městě Miletě se obracejí k vnějšmu světu – k přírodě a nazývají se fysiology.*“⁶

³ Srov. SOUSEDÍK S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ.* s. 12.

⁴ Srov. SIGMUND P.E. *Natural law in political thought.* In BROWN B. F., LONG S. A. et al. *New Catholic Encyclopedia.* s. 201.

⁵ Srov. PINZ, J. *Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát.* s. 20.

⁶ Cit. PINZ, J. *Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát.* s. 21

Helénská filosofie byla již od svého počátku charakteristická svým zájmem o filosofii práva a státu. Avšak toto právovědné a státovědné přemyšlení bylo doprovázeno také etikou. „A Řekové uvažovali také na podkladě ethických a politických názorů svých theoreticky o právu a jsou zvláště tvůrci první teorie filosofie právní, teorie o právu přirozeném, platném pro všechny časy a místa; učení to objevuje se již u Sókrata, Platóna a Aristotela, později však zvláště u stoiků, kteří je přinášejí do Říma, kde jmenovitě Cicero jest jeho hlasatelem. Z pramenů starověkých přichází pak teorie ta do scholastiky a v XVII. a XVIII. století, zvláště u Rousseaua, pomáhá vytvářeti nauku o tzv. smlouvě společenské, z níž vyrůstá proti tehdejšímu absolutnímu státu novodobý stát demokratický.“⁷

Myšlenka spravedlivého zákona spočívajícího v theologickém pojetí se objevuje nejprve u Hérakleita. Je však patrná také již u básníka Hesioda, který říká, že každý státní zákon, má-li být správný, musí být podřízen zákonu světovému. „Tato úvaha se pokládá za první příspěvek filosofie k řešení pojmu přirozeného zákona.“⁸

1.1.1 Náboženské zdůvodnění lidských práv

Pokud se zaměříme na sféru věřících, pak může být důvodem uznání platnosti práv člověka víra v nějakou autoritu (myšleno autoritu nadlidskou), která nějakým způsobem práva vyhláší, doporučuje či je předpokládá. S problematikou lidských práv pod tímto označením se v starších náboženských dokumentech sice není možné setkat, z toho však není možné vyvozovat, že se tyto dokumenty problematikou lidských práv vůbec nezabývají. Naopak, v západní, to znamená euro-americké oblasti, hrály také náboženské tradice roli určitých impulsů, které později vedly k výslovné formulaci lidských práv. Avšak k tomu, aby to bylo zjevné, je třeba různé náboženské tradice a jejich obsah interpretovat.⁹

Interpretace jednotlivých náboženství však sahá mimo rámec této práce, takže se jí dál věnovat nebudu. Samozřejmě, křesťanství bude mít určitou roli i v dalších kapitolách mé práce. Právě křesťanství totiž dává patrně nejvýraznější podnět

⁷ Cit. JIRÁNI, O. *Řecká a římská vzdělanost ve vývoji evropském*. IN PINZ. J. *Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát*. s. 21-22.

⁸ Cit. TVRDÝ J. *Opus citatum*. s. 28. IN PINZ. J. *Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát*. s. 22.

⁹ Srov. SOUSEDÍK S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 19.

k formulaci přirozenoprávní teorie. Zde je možné zmínit několik velice důležitých myšlenek z Nového zákona, kde sv. Pavel ve svém listu k Římanům představuje soudobé lidstvo jako propadlé hříchu a říká přitom, že i pohané jsou schopni poznat Boha a to prostřednictvím rozumové úvahy z věcí stvořených.¹⁰ Tak vlastně porušují zákon, který je uložen v jejich srdcích a jehož dodržování je vyžadováno jejich přirozeností jako takovou. Sv. Pavel píše: „*Když totiž pohané, kteří (možjišský) Zákon nemají, z přirozeného popudu (fysei) dělají to, co zákon nařizuje, jsou sami sobě zákonem, ačkoliv (možjišský) Zákon nemají. Tím jen ukazují, že obsah Zákona (ergon tú nomú) mají vepsaný ve svém srdci. O tom u nich vydává svědectví také jejich svědomí: (jsou to) úsudky, které se mezi sebou obviňují nebo obhajují.*“¹¹

Jak bude patrné dále, uvedená slova apoštolova měla nepopíratelný význam pro rozvoj myšlenky o rozumovém zdůvodnění lidských práv, jež je nezávislé na božím zjevení. I díky nim mohli křesťanští myslitelé navázat na předkřesťanskou antickou tradici, především na řeckou filosofii, a rozvíjet ji dál.¹²

1.1.2 Filosofické zdůvodnění lidských práv

Podle S. Sousedíka: „*Filosofické zdůvodnění lidských práv na rozdíl od náboženského nepředpokládá víru v nějakou nadlidskou autoritu, nýbrž spočívá v rozumových úvahách a intersubjektivě, rozumově kontrolované argumentaci.*“¹³

Samozřejmě, také určitá filosofická zdůvodnění se odvolávají na boha. Avšak zde se jedná o poněkud odlišnou záležitost. V těchto případech není bůh chápán jako nějaký předmět víry, ale spíše jako určitá racionálně poznaná entita. Teorie, které zdůvodňují lidská práva právě na tomto racionálním základě, se společně označují jako teorie „přirozenoprávní“. A je jedno, zda s pojmem boha pracují nebo to tzv. zkoušejí bez něho. Tento název dává sám o sobě jasně najevo, že ty nejdůležitější z těchto teorií usilují o zdůvodnění společenských mravních norem (jejichž součástí jsou i lidská práva) tím způsobem, že poukazují na lidskou přirozenost.

¹⁰ Srov. SOUSEDÍK S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 31.

¹¹ Cit. Řím 2, 14-15. In SOUSEDÍK S, *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 32

¹² Srov. SOUSEDÍK S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 32.

¹³ Cit. SOUSEDÍK S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 31.

Je třeba říci, že přirozenoprávních teorií či teorií přirozeného zákona bylo v dějinách zformulováno poměrně značné množství. Při bližším zkoumání však zjišťujeme, že je můžeme rozdělit do dvou skupin. Do první z nich můžeme zařadit teorie zformulované především v antice a středověku. Tyto teorie bývají vzhledem ke svému původu označovány také jako „klasické“. Jejich charakteristickým rysem je snaha o zdůvodnění společenských mravních norem na základě určitého principu, který člověka přesahuje. To bude možné vidět ve stoickém pojetí přirozeného zákona a také v teorii Tomáše Akvinského.

Ve středověku a zejména pak v novověku můžeme pozorovat rozvoj odlišného druhu přirozenoprávních teorií. Tento typ, někdy nazývaný jako osvícenský, má mnohé rysy shodné s klasickými teoriemi, z nichž se koneckonců vyvinul. Avšak odlišnost je možné pozorovat v tom, že při odůvodnění společenských mravních norem si tyto teorie vystačí jen s lidskou přirozeností či rozumem. Nemají tak potřebu odkazovat k nějakému vyššímu principu, jak jsme to mohli pozorovat v případě teorií klasických.¹⁴

1.2 Mnohoznačnost pojmu přirozený zákon

Podle mého názoru je dnes pojem přirozeného zákona užíván velmi široce a jen málo kdo si skutečně dokáže přesně představit, co se pod tímto termínem skrývá. A to je možná ještě ten lepší případ. Někteří patrně vůbec nevědí, co si pod tímto pojmem představit a do jaké oblasti ho zařadit. Samozřejmě, že slovo zákon jaksi evokuje právní oblast a je třeba říci, že to není nikterak špatně. A to i přesto, že se v teorii práva užívá spíše pojmu přirozené právo a toto téma není v tomto právním odvětví tak výrazné. Ale o tom bude pojednáno až dále. Nyní bych chtěl tedy určitým způsobem naznačit, z čeho může také pramenit již zmíněná nejasnost a mnohoznačnost pojmu „přirozený zákon“.

1.2.1 Sémantická dvojznačnost přirozeného zákona

1.2.1.1 Přirozený zákon jako teorie morální filosofie

Jedním z důvodů nejasností v konceptu přirozeného zákona je patrně také určitá nejednota, se kterou je tento pojem používán také v různých akademických kontextech.

¹⁴ Srov. SOUSEDÍK S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 32.

V tradici katolické morální teologie je přirozený zákon vymezen primárně jako teorie morální filosofie. Tato teorie je postavena na předpokladu, že je možné, aby určitý etický úsudek vyjadřoval pravdu a byl také universálně platný, tj. aby jeho závaznost byla všeobecně aplikovatelná. V tomto se tedy toto pojetí výrazně vymezuje vůči etickému non-kognitivismu a také relativismu. Velmi důležitým rysem této teorie je to, že je založena na určitých normativních tvrzeních a jako taková je nezávislá na emocionálních postojích, na určitém vnímání hodnoty ze strany vůle (filosofie hodnot), stejně jako na procedurálním procesu rozumu (diskursivní etika). Naopak, tato teorie vychází z určitého objektivního základu. A to z jakési „etiky bytí“. Tento objektivní základ je ukryt přímo v naší přirozenosti a musí být nutně v souladu s esencí lidské osoby. Koncept přirozeného zákona je zde vlastně hojně používán pro teorii přirozeného etického zákona. Byl to Tomáš Akvinský, kdo ve své *Teologické sumě* skutečně rozlišil *ius naturale* (specifická sféra, kde se vykonává spravedlnost) a *lex naturalis* (participace praktického rozumu na věčném zákoně). Avšak i pozdější tomistická tradice se tohoto rozdělení držela spíše jen zřídka. Naopak, pojem přirozeného zákona se začal používat v každé sféře lidského života, jež se byť jen nepatrně dotýkala problému morálky.¹⁵

K mnohoznačnosti pojmu přirozený zákon přispělo také to, že se v posledních stovkách let užíval v rámci různých konceptů v církevně velmi členěné společnosti. Podobně tomu bylo také v případě různých filosofů. Koncept přirozeného zákona se zcela liší ve Fichteho *Grundlage des Naturrechts*¹⁶, v Hegelových raných esejích o přirozeném právu z roku 1802 a o půl století později v neoscholastických příručkách. Je třeba říci, že zde není žádný styčný bod, který by všechna tato pojetí nějakým způsobem spojoval.

1.2.1.2 Přirozený zákon jako teorie filosofie práva

V teorii práva a státu se používá spíše výraz přirozené právo nežli přirozený zákon.¹⁷ Jedná se v každém případě o teorii, která bývá často konfrontována s právním pozitivismem. Ostatně i já se později budu vztahu přirozeného a pozitivního práva ve zkratce věnovat. Avšak myslím, že již teď je možno říci, že přirozenoprávní teorie

¹⁵ Srov. SCHOCKENHOFF E. *Natural law and human dignity*. s. 10 .

¹⁶ Poprvé vydáno 1796

¹⁷ V angličtině obojí jednoduše jako „natural law“

zastává názor, že individuální lidská práva a základní právní principy mají bezesporu vyšší platnost oproti právním produktům jednotlivých států – pozitivnímu stvořenému právu.

Pokud mluvíme o přirozeném zákonu jako o etické teorii, vykazujeme pouze malý zájem o to, jaký je rozdíl mezi zákonem a morálkou. Naproti tomu v rámci filosofie práva je tato otázka důležitá a jeví se jako nutné, oddělit od sebe tyto dvě sféry. V rámci filosofie či teorie práva je možné, zabývat se etickými základy zákonů a posuzovat požadavky zákona z morálního hlediska. Vždy je však třeba rozlišovat morálku a zákony.¹⁸

Pod tlakem právně-historických škol devatenáctého století a právní nauky jako takové se musel přirozený zákon „smířit“ s tím, že skutečného postavení zákona nikdy nedosáhne. Neboť možnost vynucení požadavků zákona se začala považovat za nedílnou součást úplného konceptu zákona. Přirozený zákon totiž disponuje pouze polovinou toho, co by podle právní filosofie měl každý zákon mít. Přirozený zákon zahrnuje jakýsi ideálově-normativní aspekt. Avšak jako takový nemá autoritu k tomu, aby si vynutil poslušnost či použil síly k jejímu vynucení. A jelikož je toto v právní teorii považováno za nezbytný znak zákona, začal být přirozený zákon považován jen za jakousi morální nauku. A tak je koncept přirozeného zákona často užíván velmi volně a nejasně. Ve filosofii práva bývá často zmiňován v souvislosti s různými teoriemi, které se často k problematice přirozenosti ani nevyjadřují.¹⁹

1.2.2 Antropologická mnohoznačnost přirozeného zákona

Už jsem naznačil problematiku uchopení termínu přirozený zákon v rámci morální a právní filosofie. V každé z těchto oblastí je tento termín jaksi zabarven problematikou, která k dané nauce přísluší. V rámci filosofie práva se také samotné použití pojmu zákon ve smyslu zákona přirozeného ukazuje jako přinejmenším problematické.

Avšak nejasnosti panují také ohledně druhého pojmu, tedy o významu přirozenosti. Zde dochází možná k ještě větší mnohoznačnosti, nežli v předešlém případě. Je však patrné, že je přirozený zákon založen na myšlence etického života

¹⁸ Srov. SCHOCKENHOFF E. *Natural law and human dignity*. s. 11.

¹⁹ Tamtéž, s. 12.

a určitých požadavcích, jež souvisejí se specifickou lidskou přirozeností a jsou s ní v souladu. Je tu patrný předpoklad, že zde existuje nějaká společná přirozenost všech lidských jsoucn, že v základu jsme si všichni navzájem rovni. Nebo by tomu alespoň tak mělo být. Nutnými vlastnostmi takové přirozenosti musejí být také její stabilita, tedy určitá neměnnost v čase, a poznatelnost. Jen těžko bychom mohli vyvozovat určité nároky a požadavky z něčeho, co nám zůstalo skryto. Obsah lidské přirozenosti tak musí být zřetelně definován, aby skutečně mohla plnit funkci jakési regulační idey.²⁰

1.2.2.1 Myšlenka života ve shodě s přirozeností

Pokud bychom hleděli na slovo přirozenost z etymologického hlediska, signalizovalo by patrně jakýsi původ. Avšak pro nás je důležité dozvědět se, jaké je to právě uspořádání lidské existence, jež je právě v souladu s naší přirozeností. Toto je důležitá myšlenka v rámci celé koncepce přirozeného zákona. Avšak již v tuto chvíli je důležité říci, že prvotní a ryzí myšlenka života v souladu s přirozeností může sloužit také k zcela neetickým účelům. Jako příklad je možné uvést klasického filosofa Senecu, který zcela odmítl všechny civilizační úspěchy své doby jako nepřirozené. Přitom jen málo kdo z jeho spoluobčanů patrně považoval stavění domů a hromadění majetku za něco nepřirozeného.

Různé pohledy na lidskou přirozenost lze pozorovat v rámci celých dějin filosofie. Někdy se jedná přímo o rozpory v pojmu přirozenosti, jako např. v klasické etice. Vezmeme-li v úvahu stoickou filosofii a učení epikureismu, je tento rozpor více než patrný. Stoikové totiž odmítli přesně ten způsob života, který epikurejci doporučovali pro to, aby si člověk udržel přirozenost a prospěch těla i mysli. Zatímco epikurejci hleděli na člověka a jeho empirickou přirozenost jako na bytí s určitými potřebami, stoická etika využívala duchovní cvičení k tomu, aby zajistila přednost rozumové přirozenosti člověka nad jeho instinkty a vášněmi. V tom viděla skutečný cíl člověka. Ale to poněkud předbímám, ke stoické nauce se ještě dostanu. Nutno dodat, že protiklad lidského bytí jako empirické přirozenosti s potřebami a ideál rozumové přirozenosti, který se v moderním období navrací v Kantově etice, představuje určitou radikální dichotomii²¹, která stojí před všemi naukami o přirozeném zákoně.²²

²⁰ Srov. SCHOCKENHOFF E. *Natural law and human dignity*. s. 12.

²¹ Rozdělení celku do dvou skupin.

1.2.2.2 Teologická interpretace přirozenosti

Další možnost nabývá na významu především v aristotelsko-tomistické tradici. V této variantě dochází k jakési syntéze. V tomto pojetí je lidská osoba brána v úvahu ve své tělesně-rozumové existenci a je interpretována jako tělesně-rozumová živoucí jednota, v níž má však primát rozum. Tato koncepce se stala jaksí dostupnou poté, co Aristotelés transformoval uvažování o esenci v Platónské nauce o idejích. Podíváme-li se blíže na Aristotelovo základní uvažování o přirozenosti, pak zjistíme, že veškeré živé bytí má formu ze své vlastní esence. Existuje v hmotné substanci, avšak v tu chvíli existuje pouze jako potencionální a je určitým způsobem aktualizováno v rámci svého teleologického procesu „vcházení“ do existence. V případě zvířat a rostlin toto souvisí s jejich organickým růstem, který jim umožňuje dosáhnout jejich „entelechia“²³. Toto je jejich specifický telos, účel. Avšak v případě člověka je tomu trochu jinak. Samozřejmě i on se snaží dosáhnout svého účelu. V případě člověka se jedná také o určitý vývoj, ale poněkud odlišný od toho u zvířat rostlin. Jedná se o vývoj toho, co přísluší k esenciální definici člověka. Tedy toho, co vlastně dělá lidskou osobu člověkem. Co to je bude patrné později. Je třeba říci, že účel existujícího představuje vždy určitý rozvoj jeho přirozenosti ve své nejvyšší podobě. Pro Aristotela to není originální stav, který je v souladu s přirozeností, ale spíše dokončená forma, tj. nejlepší možný stav věci či živého jsoucná. V tomto pojetí je tak přirozenost účelem každého objektu. Mohlo by se to zdát divné, jak člověk může dosahovat něčeho, co je mu přirozené. Avšak Aristotelés vidí v přirozenosti určitý stav, který by mohl být charakterizován jako konec procesu „přicházení ke svému bytí“. Tento účel a cíl je to nejlepší, čeho může dané bytí dosáhnout.

V souladu s tím, co bylo řečeno, je patrné, že není možné nahlédnout přirozenost člověka při zkoumání jeho vnějších projevů. Tato přirozenost nemůže být poznána na základě empirických okolností existence člověka. Přirozenost, tak jak byla představena, je konstituována spíše v teleologickém smyslu. Jako taková je orientovaná k účelu člověka a je tak pochopitelně v souladu s jeho definicí. Je třeba si uvědomit,

²² Srov. SCHOCKENHOFF E. *Natural law and human dignity*. s. 13.

²³ Vývoj a pohyb organismů k jejich vnitřně určenému cíli.

že pojmy bytí a přirozenosti na jedné straně a pojem formy na straně druhé spolu úzce souvisejí.²⁴

Při stanovení hodnoty určitých individuálních jsoucn tak vlastně vynášíme určité smíšené soudy. Je důležité, uvědomit si přirozenost daného jsoucna. A patrně také to, do jaké míry této přirozenosti dosahuje či jak k ní směřuje. Teleologický způsob pohledu na přirozenost je určitý typ myšlení, které nějakým způsobem překračuje hledisko empirického zkoumání a vytváří určitá hodnotová sdělení o dokonalosti, náležející určitým objektům, věcem, rostlinám a zvířatům. Vypovídá také o existenci člověka a jeho účelu, náležejícím k jeho esenci.²⁵

²⁴ Srov. SCHOCKENHOFF E. *Natural law and human dignity*. s. 14.

²⁵ Tamtéž, s. 15.

2 „Klasické“ teorie přirozeného zákona

V následující části bych se chtěl zaměřit na ty koncepty přirozeného zákona, které bývají nazývány také jako „klasické“. Jedná se o teorie, které jsou i dnes všeobecně považovány za jakýsi pramen myšlení o přirozeném zákoně či přirozených právech. Proto je dle mého nezbytné, zaměřit se při výkladu přirozeného zákona právě na tato pojetí.

V této kapitole se zmíním o čtyřech filosofech či filosofických směrech. Dá se však říci, že podstatné pro mě budou pouze tři z těchto nauk. Zaměřím se na stoickou filosofii, která jako taková vytvořila první ucelenější koncepci přirozeného zákona. Dále samozřejmě na sv. Tomáše, jehož pojetí je určitě tím neznámějším a k němuž bývá vždy v souvislosti s problematikou přirozeného práva odkazováno. Pokud mluvíme o Tomáši Akvinském, je pak nutné zmínit také Aristotela, jehož vliv na Tomáše je nesporný. Hlavně co se pojetí lidské přirozenosti týče. V krátkosti se hned na začátku zmíním také o sofistech. Ač se to může zdát někomu divné, i oni dějinně a významově zapadají do linie teorií o přirozeném zákoně. Je však nutné říci, že sofistická teorie jako taková rozhodně není příkladem „klasické“ teorie přirozeného zákona.

2.1 Sofisté

Hned na začátku svého nepřilíh rozsáhlého pojednání o sofistech bych chtěl ukázat, proč tento filosofický směr zmiňuji v souvislosti s problematikou přirozeného zákona. Byli to totiž právě sofisté, kdo jako první provedl rozlišení mezi tzv. pozitivními zákony (tj. zákony, které jsou vyhlášeny nějakou lidskou zákonodárnou autoritou) a zákony na takovýchto autoritách nezávislými, tedy tzv. zákony přirozenými. Tak vlastně stanovili základní předpoklad pro filosofické zdůvodnění lidských práv.

Sofisté často byli, a patrně někdy ještě jsou, označováni za sice intelektuální, ale poněkud mravně pochybné myslitele. Je pravda, že i já sem se s tímto názorem setkal. Některé jejich názory a také výborné rétorické schopnosti jim přisoudily

(je otázkou do jaké míry oprávněně) tyto vlastnosti. Byl to především Platón, kdo je takto vykreslil. Dnes se však zdá, že se sofistickému směru začíná dostávat větší vážnosti.

Řekové se tehdy dostávali do kontaktu s různými národy a setkávali se tak s různými formami státního a společenského zřízení. Proto se snažili nějakým způsobem rozhodnout, které je to nejvhodnější a které stojí za to si zvolit. Kritérium k tomuto rozhodnutí spatřovali v rozlišení toho, co je v lidské společnosti přirozené (to co vyplývá z přirozenosti) a co uměle stanovené (co je výsledkem lidské dovednosti).²⁶

Podle některých sofistů jsou si všichni lidé ve své podstatě rovni a uměle vytvořený zákon pak slouží k potlačování slabých a omezení jejich svobody silnými. Takový názor zastával patrně Antifón.²⁷ Podle tohoto názoru je tedy přirozenost všech lidí stejná a přesto je možné, rozdělit je na silné a slabé. Otázkou je, co je tedy oním dělícím kritériem. Zákony to patrně nejsou, ty už, alespoň se to tak jeví, onu propast pouze prohlubují. Jsou nástrojem silných. Z toho by vyplývalo, že zdrojem oné síly je určité společenské postavení a moc ovlivňovat zákonodárný proces.

Někteří sofisté však měli názor zcela opačný. Podle těchto jedinců je „umělý“ zákon určen k tomu, aby potlačoval sílu silných a tím prospíval slabým, jelikož tak by nad nimi silní nemohli svou převahu uplatnit. Ve stejném duchu, jak i Sousedík odkazuje, je v Platónově dialogu *Gorgias* prezentován také názor Kalliklův: *„Avšak podle mého mínění zákony dávají lidé slabí a množství. K sobě samým tedy hledí a ke svému prospěchu, když dávají zákony a když udělují pochvaly a vyslovují hany; zastrášují silnější lidi a schopné mítí více, říkají – právě aby neměli více než oni sami, že mítí více je ošklivé a nespravedlivé a právě v tom že záleží bezpráví, ve snaze mítí více než ostatní; sami totiž jsou, tuším, rádi, jestliže mají stejně, ačkoliv jsou slabší. Proto tedy toto je zákonem nazýváno nespravedlivým a ošklivým, snaha mítí více než množství, a jmenují to činění bezpráví; ale podle mého mínění sama příroda ukazuje, že je spravedливо, aby lepší měl více než horší a mocnější než méně mocný. A že tomu tak jest, je zhusta vidět jak u jiných tvorů, tak i mezi lidmi v celých obcích*

²⁶ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 33.

²⁷ Tamtéž, s. 34.

a rodech, že totiž je podstatná známka spravedlnosti, aby silnější vládl slabšímu a měl více nežli on.“²⁸

Sousedík si všímá také toho, že rozlišení mezi přirozeným a pozitivním zákonem nebylo tématem pouze pro odbornou filosofickou diskuzi, nýbrž proniklo do podvědomí řecké společnosti jako takové. To dokládá na příkladu postavy Antigony ze Sofoklovy tragédie. Tento velmi trefně zvolený úryvek ukazuje Antigonu, která pochová mrtvolu svého bratra i přes příkaz vládce Théb. Sama pak o tomto zákazu říká toto:²⁹ „*Ten zákaz přec mi neohlásil Zeus, ni Díké, družka bohů podsvětních zde takové nám řády nedala a nemyslila jsem, že takovou má moc tvůj zákon – dal jej smrtelník -, že moh by platit víc než nepsané a neochvějné bohů zákony. Ty nežijí jen včera nebo dnes, však věčně, aniž víme, kdo je dal. A pro ně nechtěla jsme od bohů být trestána a nelekala jsem se ničí vůle.*“³⁰

2.2 Aristotelés

Aristotelés byl jedním z největších myslitelů, ne-li vůbec největším. Jeho vliv na formování přirozenoprávní teorie v křesťanském prostředí je nepopíratelný. Také on rozlišoval mezi zákonem přirozeným, nezávislým na lidských ustanoveních, a zákonem pozitivním, tedy zákonem uměle vytvořeným lidmi.³¹

Jak už bylo řečeno, přirozený zákon souvisí úzce s pojmem přirozenosti. A právě v Aristotelově zkoumání lidské přirozenosti spočívá patrně jeho hlavní význam pro teorii o přirozeném zákoně. Objasnit konečný účel člověka je úkolem Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*. To, že má člověk nějaký poslední cíl či účel, je bráno jako tvrzení, které je samo o sobě zřejmé. Tento účel se vztahuje ke všemu, co děláme. Aristotelés vysvětluje dobro následujícím způsobem. Pokud chceme vědět, zda-li je nějaká věc dobrá, musíme se ptát nejdříve po její přirozenosti.³² Avšak co je vlastně onou lidskou přirozeností? „*Zhruba řečeno, podle Aristotela je „přirozenost“ určité jednotlivé věci v ní samé přítomný zdroj („princip“) jejích charakteristických vnějších projevů.*

²⁸ Cit. PLATÓN, *Gorgias*. 483c-484a.

²⁹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 34.

³⁰ Cit. SOFOKLÉS. *Antigona*. In SOUSEDÍK S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 34-35.

³¹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 35.

³² Srov. McINERNEY, R. *Thomistic natural law and Aristotelian philosophy*. In GOYETTE J., LATKOVIC M., MYERS RICHARD S. *St. Thomas Aquinas and the natural law tradition*. s. 30.

*Přirozenost věcí nenahlížíme podle Aristotela přímo, usuzujeme na ni z jejich charakteristických vnějších projevů, z toho, jak se obvykle chovají, neomezují-li je v jejich chování nějaký nepříznivý, z vnějšku působící vliv.*³³ Jedinec však nemá nějakou přirozenost sám. Je to něco, co je společné určité skupině podobných jedinců, určitému druhu. To platí i pro člověka.³⁴ Také v jeho případě nám jeho příslušná a definující činnost poskytuje určité měřítko k určení, zda je daný jedinec dobrý či nikoliv. Ergon, tedy definující činnost, nám umožňuje říci, zda je nějaký výtvar, přírodní objekt nebo člověk dobrý. Zda tedy dostatečně a správně vyvíjí požadovanou činnost. Např. dobré oko je to, díky kterému náležitě správně vidíme.

Toto uvažování vede Aristotela k prosté otázce – má i člověk takový ergon? Pokud ano, mělo by být možné odpovědět přímo na otázku, jaký člověk je dobrý. Dobrý člověk je ten, který náležitě vykonává specifickou lidskou funkci. A opravdu se zdá, že zde je taková činnost.³⁵

Při pátrání pro specifické lidské činnosti je dobré vzít v úvahu porovnání s jinými živočichy. Člověk na rozdíl od nich nevydává zvuky pouze za účelem vyjádření příjemných a nepříjemných pocitů. Člověk díky řeči vyjadřuje také své myšlenky a také je díky ní dokáže zdůvodnit.³⁶ Dokonalost rozumové činnosti je tedy tím, co dělá člověka dobrým. Tato analýza se stala jedním z velkých momentů v historii morální filosofie.

2.2.1 Blaženost jako klíč k lidské přirozenosti

Aristotelés říká, že každé vědění a každá volba směřuje k nějakému dobru. Podle něj panuje všeobecná shoda o tom, že takovým dobrem je blaženost.³⁷ Avšak není podle něho na místě domnívat se, že blaženost spočívá v rozkoši. Ti, co si toto myslí, pak žijí požívačným způsobem života.³⁸

³³ Cit. SOUSEDÍK S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 35.

³⁴ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 35.

³⁵ Srov. McINERNY, R. *Thomistic natural law and Aristotelian philosophy*. In GOYETTE J., LATKOVIC M., MYERS RICHARD S. *St. Thomas Aquinas and the natural law tradition*. s. 31.

³⁶ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 35.

³⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1095a10-15

³⁸ Tamtéž, 1095b15

Avšak zaměříme-li svůj zájem zpět k dobru jako takovému, zjistíme, že je v každé činnosti jiné, stejně jako v každém umění. Např. v lékařství je takovým dobrem zdraví, ve vojevůdcovství vítězství. Existuje celá řada takových dober. Avšak některé z nich vyžadujeme především proto, abychom mohli dosáhnout jiných. Tak jako např. nějaký hudební nástroj, který nám slouží k tomu, abychom získali hudbu. Proto tyto dobra nejsou něčím dokonalým. Dokonalé je pouze to nejvyšší dobro, které si žádáme samo o sobě a ne pro nic jiného. Blaženost je tak podle Aristotela cílem, který si žádáme pro něj samotný. Jeví se jako něco dokonalého, co je cílem všeho konání. K tomu, aby bylo jasnější, co blaženost je, je třeba ještě objasnit úkol člověka.³⁹ Jak už bylo řečeno, toto je možné zjistit tak, že najdeme něco, co náleží pouze člověku a nikoliv rostlinám a zvířatům. Tímto odlišujícím prvkem je rozum a schopnost myslet. Proto skutečným úkolem člověka je jednat ve shodě s rozumem. Lidským dobrem je tak rozumová činnost duše a nejvyšším dobrem je dokonalost takovéto činnosti.⁴⁰

Otázkou je, jak je možno blaženosti dosáhnout. Zda-li se jí můžeme naučit, získat ji cvikem, či se jedná o nějaký božský úděl. Podle Aristotela není od věci, považovat blaženost za božský dar. A také v případě, kdy by se jí nabývalo ctností, což je dle něho také možné, má určitou božskou hodnotu.⁴¹ Podle Aristotela není možné, abychom nazývali jakékoliv zvíře blaženým. Důvod je jasný, zvířata nedisponují rozumem a nemohou tak dosahovat tohoto dobra, jež je tedy dobrem lidským. Avšak ani dítě nemůže být podle Aristotela blažené, protože samo ještě není schopné vykonávat to, co dospělí jedinec. Je totiž zapotřebí dokonalé ctnosti a dokonalého života.⁴² V lidském životě se sice objevují určité náhody, které nás mohou určitým způsobem rozhodit. Pro blaženost je však stále rozhodující ctnostná činnost. Ctnostný člověk dokáže překonat nesnáze díky stálosti, jež je pro ctnostnou činnost charakteristická.⁴³ Právě tato stálá a ctnostná činnost je tím, co je v životě rozhodující. Člověk, který je takovéto činnosti schopen, který nikdy nečinní ošklivé a špatné, se nikdy nemůže propadnout do úplné bídy. Podle Aristotela se každý takový člověk, jež je

³⁹ Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1097a15-1097b25

⁴⁰ Tamtéž, 1098a-1098a15

⁴¹ Tamtéž, 1099a10-15

⁴² Tamtéž, 1100a

⁴³ Tamtéž, 1100b5-15

opravdu rozumný a dobrý, vždy důstojně vyrovná s osudem a vždy bude konat to správné.⁴⁴

Protože k blaženosti docházíme díky dokonalé ctnosti, je třeba se také na ctnost blíže zaměřit. Samozřejmě mluvíme o ctnosti lidské. To je jasné i s ohledem na to, že zkoumáme lidské dobro a lidskou blaženost. Lidskou ctností nemůže být chápána nějaká tělesná ctnost, jedná se pouze o ctnosti duševní. Blaženost je pak tedy také duševního rázu. Tělo je tak vyřazeno ze hry. Pozornost je tak třeba zaměřit na duši, která má dvě složky – rozumovou a nerozumovou. Do nerozumové části náleží vegetativní složka, kterou mají také rostliny. V souvislosti s touto částí nemůže být o lidské dokonalosti řeč.⁴⁵ Nerozumová je ještě jedna část duše. Je to část žádostivá. Avšak ta může být rozumem regulována. Pak zbývá již jen složka rozumová. Na základě tohoto tak můžeme ctnosti rozdělit na rozumové a mravní. Avšak i v případech mravních ctností musí sehrát svou roli rozum.⁴⁶

Mohlo by se tak zdát, že rozumová činnost je činností rozumu samotného. Avšak rozumová činnost jako taková má dva druhy. A sice teoretický a praktický rozum. Je zde také činnost, která je rozumová, protože je rozumem řízena. Tímto způsobem tak mohou být i naše emoce nasměrovány rozumem k našemu celkovému dobru. Pokud perfektnost *ergon* je ctnost, a pokud lidská činnost, rozumová činnost, má ne jeden smysl, bude zde pluralita ctností vyplývajících z různých druhů rozumové aktivity. To koneckonců ukazuje také obsah *Etiky Nikomachovy*, která pojednává nejprve o morální ctnosti, rozumové ctnosti a nakonec o nejvyšší rozumové ctnosti.⁴⁷

Pokud se vrátíme k řeči, zjistíme, že řeč slouží především k tomu, aby si lidé mezi sebou mohli sdělit, co je škodlivé, co spravedlivé apod. Navzájem si tak říkají, co je třeba udělat a čemu je lepší se vyhnout. Chápeme-li řeč, která nám slouží jako prostředek v kontaktu s ostatními, jako charakteristický znak člověka, musíme pak člověka chápat nutně jako určitou společenskou bytost. Společenskými bytostmi jsou pochopitelně také některá zvířata. U nich však není možné pozorovat komunikační procesy ve formě smysluplné řeči. Společenská podstata člověka se v důsledku

⁴⁴ Srov. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1101a-a5

⁴⁵ Tamtéž, 1102a5-a30.

⁴⁶ Tamtéž, 1102b10-1103a

⁴⁷ Srov. McINERNEY, R. *Thomistic natural law and Aristotelian philosophy*. In GOYETTE J., LATKOVIC M., MYERS RICHARD S. *St. Thomas Aquinas and the natural law tradition*. s. 31.

projevuje především v tom, že vytváří rodinná společenství, jejichž prostřednictvím zajišťuje zachování lidského rodu. Tyto nižší společenské celky, rodiny, jsou pak pro Aristotela základem *polis* jako takové. Na nich je celá obec vystavěna. Avšak právě až *polis* je první zcela soběstačnou společenskou jednotkou. Osamocené lidské individuum nehraje v souvislosti s těmito společenstvími žádnou roli.

Aristotelés se v každém případě nedomnívá, že by mezi tím, co je člověku přirozené, a tím, co je lidmi uměle vytvořené, existoval nějaký nepřekonatelný rozpor. Naopak se snaží o to, sladit přirozený a pozitivní zákon tak, aby to přirozené představovalo jakýsi ideový základ, ze kterého bude to uměle vytvořené vycházet. Jen toto může zaručit, že bude ve státě panovat spravedlnost.

Podle Sousedíka se jako velmi důležité jeví zjištění, že v Aristotelově pojetí je přirozený zákon nezávislý na bohu, tedy na onom nehybném hybateli. Bůh v jeho pojetí není klasickým stvořitelem, ani něčím transcendentním.⁴⁸ Je spíše jen určitou součástí světa, který ale nějakým způsobem udržuje v pohybu. Patrně právě proto dle Sousedíka nemůžeme považovat Aristotelova boha za jakéhosi garanta přirozeného zákona. Přirozený zákon zde platí jaksí sám o sobě, nezávisle na bohu.⁴⁹ To by mohl být bod, kterým by se Aristotelés odlišoval od ostatních pojetí, o kterých bude řeč později. Avšak Aristotelův vztah k bohu v tomto smyslu není až tak jistý. To potvrzují i následující úryvky z *Etiky Níkomachovy*: „*Je-li ještě něco jiného, čeho se lidem dostává jako daru od bohů, jest rozumné myslit, že také blaženosti jest božím darem, a to tím spíše, čím z lidských dober je nejhodnotnější.*“⁵⁰ Je třeba si uvědomit, že je to zkoumání blaženosti (kterou označuje jako „božský dar“), co Aristotela vede k poznání specifické lidské činnosti. Avšak Aristotelés hned o pár řádků níže píše: „*Bude však i mnoha lidem společná; neboť jest možno, aby se jí nějakým učením a péčí dostalo všem lidem, kteří pro ctnost nejsou otupělí.*“⁵¹ Tak je zřejmé pouze to, že lidé skutečně mohou blaženosti dosáhnout, budou-li o ni opravdu usilovat.

⁴⁸ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 36.

⁴⁹ Tamtéž, s. 36.

⁵⁰ Cit. ARISTOTELÉS, *Etika Níkomachova*. 1099b10

⁵¹ Cit. dílo, 1099b15

2.3 Stoicismus

Kromě aristotelismu měl vliv na rozvoj teorie přirozeného zákona také jiný předkřesťanský filosofický směr, stoicismus.⁵² Už ve stoických spisech byl použit termín přirozeného zákona a objevuje se zde systematická teorie vyššího zákona, založená na rozvinutí přirozenosti.

Stoicismus se objevuje v Řecku po zhroucení řeckého městského státu a triumfu makedonského impéria. V té době se ze stoicismu stává dominantní filosofie vládnoucích tříd římského impéria, která silně ovlivňuje také formulaci římského práva. Bylo to právě selhání klasického řádu v období následujícím po Perských válkách a přímá konfrontace značně rozličných politických systémů, co jako první dalo podnět k obratu k přirozenosti v antickém Řecku. V pátrání účastníku politické diskuze byl k určení etického a legálního standardu použit právě koncept přirozeného zákona.⁵³

Stoicismus bylo filosofické hnutí, založené Zenónem z Kýtia v Athénách koncem 4. st. před Kristem. Stoicismus byl během celé své existence součástí hlavního proudu sokratické tradice antické filosofie. A to i přes to, že byl formován mnoha vlivy (včetně myšlení Hérakleita). Byl inspirován také Kýniky – Zenón byl žákem Kritóna, studenta Diogena ze Sinópy. Stoicismus se vyvinul v konkurenci platonismu a aristotelismu. Po staletí byl také hlavním rivalem epikureismu. Z raného období této školy se nedochovaly téměř žádné práce. Přesto byla tato nauka spolehlivě rekonstruována na základě pozdějších zdrojů. Konkrétně díky poznámkám ne-stoických myslitelů a dílům pozdějších stoických autorů.⁵⁴

Stoikové zdůrazňovali, více než jakákoliv jiná antická škola, vzájemnou závislost jednotlivých odvětví filosofie. K tomu, aby ilustrovali danou pointu, používali četných přirovnání. Filosofii přirovnávali např. k živočichovi. Přičemž logiku představovaly kosti a šlachy, etiku maso a fyzika byla duší. Nebo také k sadu. Logika je zeď okolo, fyzika je země a stromy, etiku pak představuje ovoce. Všichni zástupci stoické školy souhlasili s tím, že je třeba vhodně smísit všechny tři disciplíny. Názory

⁵² Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 37.

⁵³ Srov. SIGMUND, P. E. *Natural law in political thought*. In BROWN B. F., LONG S. A. et al. *New Catholic Encyclopedia*. s. 201.

⁵⁴ Srov. INWOOD, B. *Stoicism*. In DONALD E., BORCHERT M. *Encyclopedia of philosophy*. s. 253.

na relativní důležitost jednotlivých částí se však lišily.⁵⁵ Mohlo by nás to svádět k domněnce, že etika byla pro stoiky nejdůležitější částí filosofie, jíž se dostávalo podpory ze strany logiky a fyziky. Někteří se tak určitě domnívali. Podporoval by to i zmíněný příklad, kdy je etika přirovnávána k ovoci. Avšak někteří stoikové podle všeho preferovali fyziku. Avšak to, že stoická fyzika je jasně zastaralejší než stoická etika, je neoddiskutovatelné.⁵⁶

2.3.1 Stoické pojetí přirozenosti

Jak už bylo naznačeno, stoičtí filosofové přisuzovali zkoumání lidské přirozenosti velký význam. Ostatně bez ní by mohla být teorie přirozeného zákona formulována jen těžko. Myslím, že již teď mohu prozradit, že podle stoiků moudrý člověk usiluje o to, aby žil v souladu s *fysis*. Avšak toto řecké slovo může mít dva významy. Může být překládáno jako přirozenost (např. tedy přirozenost člověka) nebo jako příroda. V případě stoiků se pak požadavek života v souladu s *fysis* týká nejspíše obojího.⁵⁷ Jak tomu tedy je bude patrné v následující části.

Jak je to tedy s lidskou přirozeností a přírodou? Předně je asi třeba říci, že stoikové považovali přírodu za jakousi dokonalou bytost. A právě od této dokonalosti se odvíjí hodnota všech ostatních věcí. Tato hodnota závisí na vztahu dané věci k přírodě. Shoda s přírodou signalizuje něco pozitivního. Naopak, protiví-li se něco přírodě jako nejvyšší dokonalosti, je třeba tomu přisoudit opačnou hodnotu, tedy negativní. Avšak zde se nepochybně nabízí základní otázka. Co to znamená, že je něco ve shodě s přírodou? V čem tento podle stoiků pozitivní vztah spočívá?⁵⁸

Shoda s universální přírodou ve stoickém pojetí podle všeho přímo souvisí s přirozeností, která přísluší danému typu věci. V tomto konceptu stanovuje universální příroda pro každý druh věcí určitou normu. Tou normou je pak specifická přirozenost. Může se jednat o přirozenost rostlin, živočichů či lidí. Ve vztahu k této přirozenosti se pak posuzuje, zda daná jsoucna naplňují své cíle či nikoliv. Je samozřejmé, že jiné

⁵⁵ Srov. INWOOD, B. *Stoicism*. In DONALD E., BORCHERT M. *Encyclopedia of philosophy*. s. 254.

⁵⁶ Tamtéž, s. 257.

⁵⁷ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 37.

⁵⁸ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 220.

cíle bude mít např. rostlina, kočka, kráva či člověk. Universální příroda v sobě zahrnuje všechny přirozenosti, ty pak mohou být popsány a hodnoceny z celkové perspektivy.

Avšak jsou zde také věci, které k určité přirozenosti nenáleží.⁵⁹ Mohlo by se zdát, že se stoikové snažili tvrdit, že vše, co se děje, je ve shodě s přírodou. A tedy vše je správné a nemůže být nic nesprávného. Možná to skutečně byl názor některých z nich. Zdá se ale, že povětšinou trvali na tom, že i výraz špatný lze aplikovat na něco, co existuje. To pak musí být posuzováno jako něco, co odporuje vlastní přirozenosti a tak i přírodě jako celku.⁶⁰ U stoiků můžeme nalézt takové přesvědčení, že kromě jedné výjimky je vše v souladu s přírodou. Touto výjimkou je činnost špatných lidí, kteří nejsou vedeni rozumem. Avšak i přes to, co bylo právě řečeno, bylo by ukvapené, hledět na činnost přírody jako na rozporuplnou. Špatné lidské činy jako takové nelze považovat za cíl přírody. Naopak, ta se snaží tyto špatnosti a neshody uvádět v soulad.⁶¹ Narazili jsme tedy na prvek, který podle stoiků narušuje soulad s přírodou. Avšak jak se nyní pokusím ukázat, tento prvek má své opodstatnění a je nutnou součástí stoické nauky. Jinak by ostatně ani nemohl být součástí tak propracovaného učení, jako je stoická filosofie.

Stoikové hleděli na člověka, jak už tomu zpravidla bývá, jako na zcela výjimečnou bytost. Tato bytost se podle nich liší od ostatních živočichů tím, že je schopna porozumět událostem ve světě a sama svým vlastním úsilím přispívá k racionalitě přírody. Ale zároveň tak má také ještě jednu schopnost. A sice schopnost jednat způsobem, který se neshoduje s požadavkem přírody. A právě tato možnost protikladného jednání dělá člověka člověkem – tedy mravně odpovědnou bytostí. Pouze v souvislosti s lidským jednáním tak můžeme hovořit o dobrém a špatném. Je třeba říci, že člověk je přírodou postrčen správným směrem. Dál je to však již pouze na něm. Příroda sama náležité lidské jednání nezajistí. Je na každém člověku, aby si díky svému úsilí zajistil dobrý charakter, spočívající v rozvoji rozumové vlohy, kterou dostali od přírody „do vínku“ pouze lidé.⁶²

A právě zde se projevuje důležitost možnosti špatného chování u lidí. Ač to bude znít možná prapodivně, špatné chování u lidí je tu z toho důvodu, aby vůbec bylo

⁵⁹ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 221.

⁶⁰ Tamtéž, s. 222.

⁶¹ Tamtéž, s. 223.

⁶² Tamtéž, s. 224.

možné dosáhnout ctnosti. Neboť kdyby zde nebylo špatností, byli by pak všichni lidé ctnostní. A je zjevné, že v takovémto případě by pak ctnost ztrácela takřkajíc svůj lesk. Už by nebyla ctností v tom pravém slova smyslu, který při vyslovení tohoto slova pociťujeme. Stejně tak bychom pak člověka připravili o jakýsi nadstandard, který mu při připuštění nenáležitěho jednání přísluší. Tedy spíše může náležet. U ostatních živočichů nemůžeme pozorovat žádnou špatnost. U člověka sice ano, ale pokud se jí vyvaruje a jedná v souladu s přírodou, náleží mu nesporně určité výsadní místo.

Tato špatnost tak nikterak neodporuje posledním účelům kosmu. Člověku byla záměrně dána možnost, aby si zvolil život v souladu s přírodou a se svou přirozeností. Charakter, který si člověk takto osvojuje, je především jeho vlastním charakterem, i když spadá do celku přírody. Pro stoiky byla možnost dosažení ctnosti příjemnější, nežli jen zcela dobrý svět bez této možnosti.⁶³ Člověk tak má určitou odpovědnost za to, jak se na tomto světě chová. Nutno říci, že stoikové při hodnocení určitého jednání kladli velký zřetel na úmysly jednajícího. Patrně větší než na samotný dosažený výsledek.⁶⁴

2.3.2 Vývoj člověka od pudu ke ctnosti

Je třeba dodat, že mluvíme-li v souvislosti s člověkem o ctnosti, přeskakujeme podle stoického učení až na samotný konec lidského vývojového procesu. Výchozím bodem stoické etiky je totiž určitý „prvotní pud“. Tento prvotní pud můžeme pozorovat u všech čerstvě narozených živočichů. Ale co je vlastně tímto prvotním pudem míněno? Podle stoiků je tímto pudem sebezáchova. Každý živočich je od začátku nasměrován především sám k sobě, k zachování své existence.⁶⁵ Jelikož tedy každý usiluje o vlastní sebezáchovu, přirozeně vyhledává to, co mu může být ku prospěchu a logicky se pak snaží vyhýbat tomu, co mu škodí. Avšak není pravdou, že by cílem takového pudového jednání byla slast.⁶⁶ Cílem je zde, jak už bylo řečeno, především zajištění kontinuity své existence. Slast je pak sice přirozeným, ale až druhotným důsledkem pudového jednání. Plyne z nalezení toho, co je potřebné pro tělesný aparát živočicha.⁶⁷

⁶³ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 224.

⁶⁴ Tamtéž, s. 225.

⁶⁵ Tamtéž, s. 227.

⁶⁶ Tamtéž, s. 228.

⁶⁷ Tamtéž, s. 228.

Stoikové se vymezují proti takovým tvrzením, podle kterých je prvním pudem slast či rozkoš sama o sobě. Domnívají se naopak, že slast je něčím, co se dostavuje až v nejzazším okamžiku. Konkrétně v tom okamžiku, kdy se v určitém stvoření naplno projeví vše, co souvisí s jeho existencí, tedy s jeho přirozeností.⁶⁸ V rostlinách probíhají pouze určité vegetativní funkce. Ty jsou však přítomny i u člověka. Živočichové pak mají navíc určitou pudovou stránku. Určití živočichové (lidé) pak mají od přírody také rozum. Pro takové živočichy je pak přirozené, žít v souladu se svou rozumovou schopností, která funguje také jako usměřovač pudové složky.⁶⁹

Je podle mě důležité, uvědomit si, že podle stoiků není hodnotné pouze to, co je ve shodě s přírodou, ale také to, co má možnost volby. Stoikové tuto volbu vysoce oceňovali (samozřejmě především v tom případě, jednalo-li se o volbu správnou).⁷⁰ Ctnostné jednání a poznání toho, co je dobré, to byl pro stoiky vrchol vývoje rozumové bytosti. Myslím, že slovo „vývoj“ je zde třeba obzvláště zdůraznit. Člověk má sice od narození určitý vzorec chování, který je mu od přírody dán. V tom se nijak neliší od ostatních živočichů. Avšak vzorec se v průběhu jeho života mění a to tak, že poměrně dosti výrazným způsobem. U člověka se jedná o proces, ve kterém se transformuje z čistě instinktivního tvora, kterým je po svém zrození, až v plně rozumovou bytost, kterou se v dospělosti stává. Cicero mluví rovnou o pěti etapách, kterými člověk ve svém vývoji prochází. Či spíše by v ideálním případě projít měl, jak bude jasnější později. Lidská přirozenost ve stoickém pojetí je tedy něčím proměnlivým. Něčím, co je třeba chápat jako vyvíjející se jev. Tím je stoická etika zcela specifická. To co náleží člověku hned po narození, to s ním zůstává až do konce života. S každým novým stupněm se však předcházející stádia mění, dochází ke změně jejich funkce.⁷¹ *„Rozum, pozdní plod vývoje, je schopnost, která přetváří, leč neničí schopnosti, jež předcházely jejímu zformování. Ve stoickém pohledu na lidský vývoj jsou vrozené pudy dospíváním rozumu natolik přeměněny, že přestávají existovat jako nezávislá schopnost. Jejich vedoucí úlohu přebírá rozum. Lidská přirozenost je zařízena tak, že se vyvíjí z čehosi nerozumového a jakoby zvířecího ve strukturu, která je řízena veskrze rozumem.“*⁷²

⁶⁸ Srov. MARTINKA, J. *Od Aristotela po Plotina – Antológia z diel filozofov.* s. 495.

⁶⁹ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie.* s. 228.

⁷⁰ Tamtéž, s. 229.

⁷¹ Tamtéž, s. 230.

⁷² Cit. LONG, A. *Hellénistická filosofie.* s. 214.

Ve stoickém pojetí obsahuje vyspělá lidská duše nutně také iracionální složky. Není zde žádná nižší část duše zkracená rozumem. Jedná se spíše o určité afektivní komponenty našich rozumových schopností.⁷³ O určité řídicí úloze rozumu však není pochyb.

Již v prvním stupni vývoje má každý živý tvor určitý pud, kterým je jeho sebezáchova. A na základě tohoto pudu si pak vybírá věci, ke kterým bude směřovat. Stejně tak věci, jichž se raději vyvaruje. Každý tvor si hledá např. vhodnou potravu či úkryt. Lidé však během svého vývoje směřují k širšímu spektru věcí než jiní živočichové, kteří rozumem nedisponují.

Jak bylo řečeno, člověk určité věci hodnotí přívětivě a jiné odmítá. Druhý stupeň se od toho prvního zas tolik neliší, tedy podle mého. Ve druhém stupni se spíše jen zvyšuje úsilí, se kterým se jedinec snaží proniknout k věcem, které jsou pro něj na základě jeho přirozenosti prospěšné.⁷⁴

Třetí stupeň vývoje již předpokládá do určité míry vyvinutou racionalitu. Rozumový vývoj v tomto stádiu samozřejmě ještě není završen. Avšak už i v této fázi, v tomto pomyslném bodě na linii vývoje lidské racionality, tedy vlastně i na cestě k nejvyššímu naplnění lidské přirozenosti, už i v tomto okamžiku si povaha člověka žádá změnu náležitého chování. Už zde musí být vyslyšena racionalita, kterou člověk disponuje, i když ne v její plné podobě. Před člověka je postaven úkol. A sice vykonávat nově formulované „náležité“ činy. Důležitým faktem je, a už to bylo řečeno, že zdrojem těchto činů nejsou pouze pudy a instinkty, ale do hry zde již vstupuje také rozum. Za náležitý čin tak můžeme považovat to, co je nám rozumem doporučeno jako to, co je třeba konat. Tak má každý takový čin jasné ospravedlnění.⁷⁵

Avšak o tom, kdo vykoná „náležitý“ čin, ještě zdaleka nemůžeme hovořit jako o někom, kdo jedná správně. Tato volba náležitého jednání, které je člověku přirozené, je pouhým krokem na cestě za mravním poznáním. Abychom mohli člověka považovat za dobrého, musí mít tato jeho volba soustavný charakter. Musí jít o soustavný proces rozhodování, o celou řadu voleb. A právě toto je charakteristické pro 4. stupeň vývoje

⁷³ Srov. INWOOD, B. *Natural law*. In DONALD E., BORCHERT M. *Encyclopedia of philosophy*. s. 257.

⁷⁴ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 232.

⁷⁵ Tamtéž, s. 233.

člověka, který směřuje ke své dokonalosti. Zde se již z něčeho, co bylo zprvu pouze občasným a kolísavým jevem, stává něco, co je dispozicí k soustavnému jednání na základě racionality. Avšak tato soustavnost podle stoiků stále není oním cílem, tedy tolik žádaným vyvrcholením cesty za naší dokonalostí. Aby žil člověk skutečně v souladu s přírodou, musí pokročit ještě o jeden stupeň výše.

Tím jak se zvyšuje stálost konání náležitých činů, dochází k tomu, že si člověk začíná uvědomovat, že existuje něco, co svou hodnotou daleko převyšuje vše ostatní.⁷⁶ Tento pátý a poslední stupeň, ve kterém člověk dochází ke své dokonalosti, je založen na ctnosti. Ctnost nemůžeme definovat na základě jejích projevů ve světě. Jde spíše o vzorový způsob chování. K němu má člověk určitou dispozici. Jedná se o dokonalý soulad s racionalitou přírody.⁷⁷

2.3.3 Ctnost jako vrchol lidské přirozenosti

Ctnost ve stoické nauce představuje nejvyšší dobro, kterého člověk může za svého života dosáhnout. Odůvodnění je jasné. Jen díky ctnosti žijeme rozumově, tedy i v souladu božským rozumovým principem, který prostupuje celým kosmem. A jak již bylo několikrát řečeno, žít v souladu s přírodou, tedy i s vlastní přirozeností, to představuje pro stoiky vrchol. Člověk se zde připodobňuje k nejvyššímu, tedy k poslednímu cíli svého života.⁷⁸ Lidská přirozenost je pro stoiky racionalitou charakterizována tak, že v momentě, kdy se plně rozvine, je božská ve své dokonalosti. Asi by bylo ještě dobré dodat, že v tomto stádiu žije člověk plně rozumově – jistou míru racionality bylo možno pozorovat již ve třetím stádiu cesty člověka za svou přirozeností. „*Ctnost je harmonický stav duše, o který je třeba usilovat kvůli němu samému, a ne ze strachu, z naděje anebo z nějaké jiné vnější příčiny. V ní spočívá blaženost, protože duše usiluje o dokonalou harmonii celého života.*“⁷⁹ Ctnostný člověk se tedy rozhoduje tak, jak mu předepisuje rozum. Správné je to, co je v souladu se ctností, tedy s přirozeností dokonale rozumové bytosti. Pouze ctnost jako taková má absolutní hodnotu.⁸⁰ Ctnost je tím, na základě čeho se má „dokonalý“ člověk ve svém

⁷⁶ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 234.

⁷⁷ Tamtéž, s. 235.

⁷⁸ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 39.

⁷⁹ Srov. MARTINKA, J. *Od Aristotela po Plotina – Antológia z diel filozofov*. s. 495.

⁸⁰ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 235.

životě rozhodovat. Vybrat mezi různými cestami tu správnou, to je onen hlavní rys ctnosti. Jedinec, který dosáhl své plné přirozenosti, tedy ctnostný jedinec, je pak často nucený jednat proti určitým tendencím, které pramení z jeho nižších složek přirozenosti. A to i proti tak silné složce, kterou je samotný pud sebezáchovy.⁸¹ Na slovo „nucený“ je zde asi třeba také zaměřit svou pozornost. Dnes se hodně mluví o přirozených právech člověka, málo však o jeho přirozených povinnostech. Je však jasné, že jedno bez druhého nemůže být. O tom ale až později.

Jako povinnost označují stoikové to, co se dá správně obhájit. Tedy něco, co když vykonáme, dokážeme náležitě odůvodnit. A podle nich sem patří také všechno to, co je v životě jsoucí určitého druhu přirozené. A to nevyjímá živočichy a rostliny. Také u nich totiž můžeme nalézt určité povinnosti. Jako první v rámci stoicismu použil slovo povinnost Zenón, což asi není velkým překvapením. Je to určitá činnost, která těsně souvisí s přirozenými zřízenými. Za povinnosti považoval také určité činy, které jsou vykonávány v závislosti na pudové složce.

Avšak jako povinnosti označoval veškeré činy, jejichž vykonávání přikazuje rozum. Z toho, že se zde mluví o rozumu, musí být hned jasné (vzhledem k tomu, co bylo již dříve řečeno), že nyní mluvíme výhradně o člověku. V rozporu s povinnostmi jsou činnosti, které rozum určitým způsobem vyhodnocuje jako nežádoucí - např. zanedbávat rodiče, pohrdat vlastní a jiné. Pak je ještě skupina činů, které můžeme označit jako neutrální. Tyto činy nejsou rozumem vyžadovány a zároveň ani zakazovány. Je to však ještě poněkud složitější. Některé povinnosti nás zavazují za všech okolností, některé jen za jistých podmínek. Také u činů, které obvykle bývají v rozporu s povinnostmi, existují výjimky, kdy je jejich provedení odůvodnitelné. V každém případě permanentní povinností je žít ctnostně.⁸² Zde se přímo nabízí srovnání mezi takovýmto pojetím přirozeného zákona a zákonem pozitivním, tak jak ho známe dnes. I zde jsou výjimky v trestnosti činů, jež jsou jinak jako trestné definovány. Ani stoikové tak nedali nějaký přesný výčet žádoucích a nežádoucích činů. I v jejich pojetí hrály svou roli okolnosti, které s daným činem souvisely. Vždy vše pečlivě rozumově zvážit a vždy se podle toho náležitě rozhodnout, to je ve stoické nauce nelehký úkol ctnostného člověka.

⁸¹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 38.

⁸² Srov. MARTINKA, J. *Od Aristotela po Plotina – Antológia z diel filozofov*. s. 499.

Jak už bylo řečeno, podle stoické nauky ctnost, celkový cíl lidské přirozenosti, zakládá *eudaimonii*. Tedy určité štěstí, blaženost. K tomu, aby se člověk cítil blažený mu „postačí“ ctnost. Tato blaženost je něčím, co nelze stupňovat. Je to dáno tím, že také ctnost je ve stoickém pojetí něco absolutního.⁸³ Co to znamená? Stoikové byli toho názoru, že není nic jako téměř ctnostný člověk. Ctnost, stejně jako blaženost, nejde žádným způsobem odstupňovat. V jejich podání není nic mezi ctností a neštěstím.⁸⁴

To opět ukazuje, jak náročné bylo podle stoiků stát se mudrcem. Tyto nároky pak z opravdu ctnostného člověka dělají ojedinělý „úkaz“. Důvod je jasný. I když bezpochyby není málo těch, jež vykonávají náležitě činy, jen hodně málo z nich je opravdu splní všechny. A tak je to pořád veliký kus cesty, který před těmito jedinci stojí, než dosáhnou takového souladu, jaký si ctnost žádá. Ač se charakterem od mudrce již příliš neliší, stále je na ně pohlíženo jako na pošetilce. Stejně jako na ty, kteří jsou prakticky na začátku své cesty za naplněním své přirozenosti. Je jedno, kolika chyb se jedinec dopouští. Stačí jedna a už je brán jako ten, kdo chybuje. Jak už bylo řečeno, není zde žádné odstupňované dobro. Každý je buď dobrý, nebo špatný. Nic mezi tím neexistuje. Seběmenší chyba může veškeré dosavadní snažení jedince určitým způsobem devalvovat. Takto může být narušen jeho přechod ke ctnosti.⁸⁵

Avšak v souvislosti s tímto je třeba zmínit, v čem konkrétně tato chyba spočívá. Podle Longa stoikové rozpoznali, že hodnota lidského jednání a rozhodování má být posuzována nezávisle na tom, zda bylo skutečně dosaženo požadovaného výsledku. Naopak, posuzovali ho na základě jeho motivů a principů. Na základě tohoto tedy můžeme říci, že ctnostný je i ten, který nedosáhl požadovaného výsledku. Toto je další význačný rys stoické etiky.⁸⁶ Avšak podmínkou je, aby daný jedinec udělal vše, co bylo v jeho silách. Pokud tak ctnostný člověk učiní, neměl by cítit lítost.⁸⁷ Také v tomto můžeme patrně najít oporu pro známou frázi „stoický klid“. V žádném případě však nejde o žádnou nečinnost či flegmatickosti. Jedná se spíše o jakési smíření s tím, co nemůžeme změnit. Avšak vzdávat něco předem, to není v souladu se stoickou etikou.

⁸³ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 241.

⁸⁴ Srov. MARTINKA, J. *Od Aristotela po Plotina – Antológia z diel filozofov*. s. 503.

⁸⁵ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 249.

⁸⁶ Tamtéž, s. 241.

⁸⁷ Tamtéž, s. 242.

S otázkou vášní je to vůbec složitější. Stoický mudrc jim nepodléhá. Není to však tak, že by je vůbec nepocíťoval. Avšak odolává tomu, aby se jimi nechal příliš ovlivnit. Je však disponován k určitým dobrým emocím, např. k radosti z ctnostných činů.⁸⁸ Podle stoiků totiž existují také tři dobré vášně. A sice radost, opatrnost a vůle. Radost je brána jako protiklad k rozkoši. Jedná se o jakýsi rozumný pocit. Opatrnost představují jako rozumné vyhýbání se nebezpečí. Na rozdíl od obyčejného strachu. Vůli pak považují za rozumnou snahu. Ta představuje protiklad k žádostivosti.⁸⁹ Z toho je patrné, co dělá tyto vášně pro stoiky dobrými a přijatelnými. Je to opět rozum, což znovu dokládá jeho význam ve stoické etice. Jelikož jsou tyto vášně rozumem řízeny, mohou být považovány za dobré.

Jak již bylo patrné, splnit stoická kritéria k tomu, aby se jedinec stal skutečně ctnostným, je nesmírně obtížné. Uvědomuj si, že drtivé většině lidí se to za celý jejich život nepovede. Přesto, je-li zde prostor ke zdokonalování, nelze za poslední cíl lidské přirozenosti považovat nic jiného, než právě její dokonalost. Pokud je zde byť jen teoretická možnost, musí být tomuto cíli podřízena veškerá snaha člověka.⁹⁰

2.3.4 Přírozený zákon – stoicismus a Aristotelés

Je patrné, že stejně jako Aristotelés, i stoikové velmi pečlivě zkoumali lidskou přirozenost a etika hrála v jejich nauce velmi významnou roli. Možná i nejvýznamnější, to už ale záleží spíše na úhlu pohledu. Zajímavým prvkem stoické nauky je pojetí lidské přirozenosti, jež se určitým způsobem během života vyvíjí. Člověk se rodí a má sklony k určitým činnostem. Avšak už i tyto prvotní a nižší činnosti jsou projevem jeho přirozenosti. Člověk v sobě má také kus zvířete (dokonce i vegetativní pochody, jako rostliny). Člověk zkrátka určitým způsobem tíhne k tomu, co je mu vlastní. A právě toto směřování za vlastní přirozeností je pro stoiky jakýmsi východiskem k přirozenému zákonu. Lidský život je tak vlastně vývojem směrem k rozumové dokonalosti, tedy k absolutnímu naplnění lidské přirozenosti, ke ctnosti. Právě a jedině ctnost je podle stoiků skutečně dobrá. Pouze v ctnostném stavu je člověk schopen vybírat to správné.

⁸⁸ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 252.

⁸⁹ Srov. MARTINKA, J. *Od Aristotela po Plotína – Antológia z diel filozofov*. s. 501.

⁹⁰ Srov. LONG, A. *Hellénistická filosofie*. s. 249.

A to jen díky rozumové úvaze. Tak je schopen jednat také proti projevům svých prvotních přirozených tendencí.⁹¹

Ctnost je tedy pro stoiky nejvyšší dobrem. Díky ctnosti totiž žijeme rozumově, v souladu s božským rozumovým principem. Toto je velmi důležitý bod ve stoickém pojetí přirozeného zákona. Ctnostný člověk totiž nežije „pouze“ v souladu se svou přirozeností, ale také s přírodou. U takového člověka dochází k připodobnění se k rozumovému principu, jež prostupuje celou přírodou, celým kosmem. Ve stoickém pojetí je tento princip něčím božským. Ctnostný člověk se tak připodobňuje k tomu nejvyššímu a dosahuje zároveň posledního cíle svého života.

Ohlédněme se zpět k Aristotelovi. Je patrné, že stejně jako stoikové, také on přitakává tomu, že přirozený zákon existuje. Mezi těmito pojetími může být pozorován rozdíl. A jedná se o rozdíl vsutku důležitý. Jak již bylo dříve řečeno⁹², Stanislav Sousedík tvrdí, že Aristotelés přijímá přirozený zákon, který je zcela nezávislý na bohu. V Aristotelově pojetí je podle něho přirozený zákon zcela soběstačný. Aristotelés nemá potřebu, mluvit v souvislosti s přirozeným zákonem o nějakém vyšším principu, ke kterému by se odkazoval při zdůvodňování platnosti přirozeného zákona. Avšak jak bylo patrné, stoikové na to měli odlišný názor. Ve stoické nauce je jasně patrná přítomnost určitého vyššího principu. Tento rozumový princip, prostupující celým kosmem, sehrává svou roli také v životě člověka. Každý člověk, který na základě svého rozumového vývoje dospívá k naplnění své přirozenosti, tedy k ctnosti, se tomuto božskému principu připodobňuje. A právě respekt k tomuto principu a touha připodobnit se mu přiměje člověka k tomu, aby se řídil přirozeným zákonem. Tato diferenciací tak podle Sousedíka představuje základní dělení v západoevropském myšlení. Do hry pak dle něho následně vstupuje také křesťanství.⁹³

Avšak jak již bylo řečeno, tato diferenciací není zcela jednoznačná. Bohuš Tomsa pak zastává názor zcela opačný. Podle něho Aristotelés skutečně přijímá rozdělení práva na přirozené a pozitivní. Avšak v názoru na roli boha se s Sousedíkem zcela rozchází. Aristotelovo přirozené právo chápe jako „...*právo, které jest uloženo přímo v lidské povaze, a kterým v přírodě vládnoucí zákony docházejí bezprostředního svého výrazu; ježto však přirozenost jest od lidské vůle nezávislá, ale je výrazem božství*

⁹¹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 38.

⁹² Viz. kapitola 4.2

⁹³ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 39.

v nás, možno právo přirozené nazvati i právem božským.“⁹⁴ B. Tomsa tak neváhá označit přirozené právo v Aristotelově pojetí jako právo božské. To je naprostý opak tvrzení Stanislava Sousedíka, který říká: „Aristotelés jako filosof nikde nemluví o nějakém vyšším principu, jenž by byl základem platnosti přirozeného zákona.“⁹⁵ K tomuto problému se vyjadřuje také Stanislav Synek a to ve své interpretaci *Etiky Nikomachovy*. Synek píše: „Obě pasáže se také shodují na božské povaze rozumové činnosti, proto i obecný závěr desáté knihy je vcelku jednoznačný: rozum je v člověku tím nejvyšším a v nejvyšší míře božským, je tudíž úkolem člověka žít tak, aby se v něm tato schopnost mohla uskutečňovat v co možná nejvyšší míře a co možná nejlepším způsobem. Tento obecný závěr platí bez ohledu na rozdíl, který může mezi lidskou a božskou kontemplací být. Jinými slovy: není sice jasné, nakolik je kontemplující člověk s bohem v nějakém smyslu identický, nebo se mu pouze přibližuje či podobá, v každém případě však platí, že rozum je v člověku tím nejvyšším, co je třeba uskutečňovat.“⁹⁶ Nemůžeme tedy podle všeho s jistotou říci, jakou přesně roli hraje bůh v Aristotelově přirozeném zákoně. Avšak na základě toho, co bylo řečeno, podle mě není možné tvrdit, že bůh či božský princip nehraje v Aristotelově přirozeném zákoně žádnou roli. B. Tomsa si je touto rolí boha jist a odkazuje přitom na následující pasáž v *Etice Nikomachově*: „Podle mínění jedněch pak se stáváme dobrými přirozenou vlohou, podle druhých zvykem a podle třetích učením. Přirozená vloha ovšem není v naší moci, nýbrž z jakéhosi božského původu se jí dostává lidem opravdu šťastným;...“⁹⁷

Ale kromě tohoto bodu můžeme najít poměrně dosti rysů, ve kterých si jsou Aristotelés a stoici podobní. Jedná se především o záležitosti související s lidskou přirozeností. Jedna taková podobnost souvisí také s cílem lidského života. Musím však říci, že v tomto bodě se nejedná o úplnou shodu. Stoici považují za cíl lidského života dokonalé naplnění lidské přirozenosti, kterého je možné dosáhnout prostřednictvím jakéhosi vrcholu racionálního vývoje. Tento stav, kdy člověk plně uskutečňuje svou přirozenost, je doprovázen blažeností. Naproti tomu Aristotelova etika je založena na tom, že lidský život směřuje k dosažení *eudaimonia*. V jeho pojetí tak můžeme pozorovat primární úlohu blaženosti, která je sama o sobě cílem lidského života. Avšak

⁹⁴ Cit. TOMSA, B. *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. s. 139.

⁹⁵ Cit. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 39.

⁹⁶ Cit. SYNEK, S. *Lidská přirozenost jako úkol člověka – filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. s. 221.

⁹⁷ Cit. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1179a20

je třeba okamžitě dodat, že snaha o dosažení blaženosti jde ruku v ruce s úsilím o uskutečnění své vlastní přirozenosti. Pouze díky přirozenosti je možné blaženosti dosáhnout. Prakticky se tak tyto dvě teorie ukazují jako velmi podobné, v tomto bodě skoro až totožné.

To potvrzuje také fakt, že oba směry mají totožný pohled na to, co to znamená dosáhnout naplnění lidské přirozenosti. V obou případech dochází člověk k uskutečnění své přirozenosti tehdy, dosáhne-li rozumové ctnosti. Jedná se o dosažení zdatnosti v její nejlepší možné podobě, nic skoro dokonalého se nepřipouští. Jednání v souladu s rozumovou ctností se pak v obou případech vyznačuje nejvyšší stálostí a neotřesitelností náležitého jednání.

Také s ohledem na již vyřčené je patrné, že ctnosti nemohou dosáhnout jiní živočichové než člověk. Avšak ani člověk se jako ctnostný nerodí. Naopak, je před ním ještě dlouhá cesta k tomu, aby naplnil svou přirozenost. U stoiků i u Aristotela je přirozenost (tedy lidská přirozenost) něčím, co prochází určitými stupni vývoje. V ideálním případě pak končí dosažením rozumové ctnosti.

Dalším společným rysem je podle mého jakýsi nadhled a neotřesitelnost ctnostného člověka. Stoikové tvrdili, že skutečně ctnostný jedinec dokáže s určitým klidem přijímat vše, co ho potká. Tedy za podmínky, že udělá vše proto, aby uskutečnil příkaz rozumu. Podobně se vyjadřuje také Aristotelés, který píše: *„Jsou-li v životě rozhodující činnosti, jak jsme dokázali, žádný šťastný člověk se nemůže stát bídým; nikdy totiž nebude konat to, co jest ošklivé a špatné. Domníváme se zajisté, že ten, kdo jest opravdu dobrý a rozumný, ponese každý osud důstojně a že vždy za každých okolností bude konat to, co jest nejkrásnější, zrovna tak, jako dobrý vojevůdce užije nepřiměřeněji svěřeného vojska k válečným účelům a dobrý švec z daných koží zhotoví dobrou obuv;...⁹⁸*

Je patrné, že mezi stoickým a Aristotelovým pojetím přirozeného zákona můžeme pozorovat spíše více společných rysů. Rozdílných je určitě méně. Podobně jako u přirozenosti. Také role boha u přirozeného zákona nemusí podle všeho představovat rozdílný bod v rámci těchto dvou pojetí, jak říká S. Sousedík. Aristotelés totiž božský princip v rámci své nauky rozhodně nepřehlídí. I když je těžké postihnout

⁹⁸ Cit. ARISTOTELÉS, *Etika Níkomachova*. 1100b34.

přesně jeho úlohu. Nyní bude dobré sledovat, jak se s těmito teoriemi shoduje pojetí přirozenosti a přirozeného zákona, které podává sv. Tomáš Akvinský.

2.4 Tomáš Akvinský

Zatím jsem se zabýval pouze antickými filosofickými směry. Avšak teorie přirozeného zákona byla utvářena také ve středověku v rámci křesťanské filosofické tradice. Nejdůležitější je pak patrně učení Tomáše Akvinského ze 13. století. Tomáš Akvinský byl především teologem a kromě komentářů k Aristotelovi po sobě nezanechal nijak velké filosofické dílo. Jeho filosofické názory je tak možno najít především v jeho teologických dílech. Filosofie zde byla užívána v souvislosti s teologickými tématy. Přesto je třeba říci, že Tomášovi názory tvoří ucelenou filosofickou soustavu. Tato filosofie bývá někdy označována také jako „aristotelsko-tomistická“.⁹⁹ V následující části se pokusím přiblížit Tomášovo pojetí přirozenosti a problematiku zákona (či spíše zákonů), tak jak je ve svém díle předkládá. Pokusím se také nastínit určitý vliv předchozích filosofických směrů, který je u Tomáše rozhodně možné pozorovat. Tomáš Akvinský je často považován za nejdůležitějšího myslitele, co se konceptu lidské přirozenosti a přirozeného zákona týče. Proto i já mu věnuji prostor, který si určitě zaslouží.

2.4.1 Lidská přirozenost

Sv. Tomáš Akvinský nám i dnes může být velmi nápomocný při pokusu obnovit smysl přirozeného zákona. Velmi pečlivě se totiž zabývá lidskou přirozeností, svobodou a problematikou přirozeného zákona vůbec. Můžeme říci, že Akvinského antropologie je opravdu empirická, tj. je založena na analýze lidského chování, jak ho můžeme pozorovat dnes. Postrádá samozřejmě mnoho informací, které nám dnes dávají biologie, psychologie, sociologie a antropologie. Avšak právě malé množství dat mu umožnilo uskutečnit jakousi fundamentální analýzu.¹⁰⁰

⁹⁹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 40.

¹⁰⁰ Srov. ASHLEY, B. M. *The Anthropological Foundations of the Natural Law: A Thomistic Engagement with Modern Science*. In GOYETTE J., LATKOVIC M. S., MYERS R. S., *St. Thomas Aquinas and the natural law tradition*. s. 7.

Sv. Tomáš se postupně přibližuje lidské přirozenosti a zjišťuje, že jsme živočichové. A sice živočichové velmi pozoruhodní. Sv. Tomáš nezačíná tak jako Platón či modernější filosofové (např. Descartes) introspekci do svého vlastního vědomí s cílem odvodit další znaky naší přirozenosti. Tomáš Akvinský, stejně jako Aristotelés, se v rámci své epistemologie domnívá, že není nic tak tajemného jako naše vědomí, náš vnitřní život. Vzhledem k tomu, že bychom měli vždy postupovat od toho více známého k tomu méně známému, začíná správná cesta u objektů, které představují naše okolní prostředí. A to především u jiných lidských jsoucích, na které si můžeme sáhnout, které můžeme vidět, slyšet a cítit. U těchto objektů tak začíná naše cesta, na které pozvolna docházíme k poznání toho, co je tajemné, tedy k našemu niternému životu. Je asi dobré dodat, že Tomáš Akvinský nikdy nepřijal dualistické vysvětlení osoby, tak jak ho představil Descartes. Je zde samozřejmě myšlen pouze způsob, jakým to pojímal i Descartes. Akvinský žil samozřejmě skoro 400 let před Descartesem. Podle Akvinského je zde určitá souvztažnost mezi tělem a duší. Celek tak nelze poznat, nepoznáme-li také jeho části.

Akvinský přijal za svůj přístup, že je zde určitý lidský druh. Všichni členové tohoto druhu jsou pak esenciálně stejní, ačkoliv se mohou druhotným způsobem lišit. Např. pohlavím, vospělostí atd. Lidská přirozenost je pak nejlépe čitelná, soustředíme-li se na „normální“ a vospělé „vzorky“ z řad lidí. Mnohé rozdíly, jako např. barva kůže, zvyky aj., jsou při zkoumání lidské přirozenosti nepodstatné.¹⁰¹ Naopak, rozlišíme-li co je universální a co specifické, přiblížíme se k tomu, co je přirozené lidskému bytí. Co se tedy podle Tomáše skrývá pod pojmem lidská přirozenost?

Sv. Tomáš rozpracovává pojetí lidské přirozenosti ve své *Summē theologické*. Podle jeho slov je nutné, uvažovat primárně o posledním cíli lidského života. Následně pak až o tom, jak tohoto cíle dosáhnout. Pokud totiž mají věci určitý cíl, pak právě z tohoto cíle je možné odvodit jejich povahu, tedy přirozenost. Sv. Tomáš hned na úvod říká, že cílem lidského života je blaženost. Proto se nejdříve zabývá posledním cílem a následně pak blažeností.¹⁰² Já v zájmu přehlednosti tuto jeho strukturu dodržím také a postupně se budu jednotlivým bodům věnovat.

¹⁰¹ Srov. ASHLEY, B. M. *The Anthropological Foundations of the Natural Law: A Thomistic Engagement with Modern Science*. In GOYETTE J., LATKOVIC M. S., MYERS R. S., *St. Thomas Aquinas and the natural law tradition*. s. 8.

¹⁰² Srov. AKVINSKÝ T., *Summa theologická I-II*. q. 1.

Hned na počátku svého zkoumání se Tomáš Akvinský ptá, zda i člověk jedná s ohledem na určitý cíl. Myslím, že hned na začátku je dobré říci, že člověk takový cíl má. Musíme totiž vzít v úvahu to, co bylo řečeno výše. Právě z cíle se totiž dá odvodit přirozenost dané věci. Proto je třeba hned na začátku vědět, je-li zde prostor pro toto zkoumání. Podle Tomáše je také nutností rozlišit skutky, jež nazýváme lidskými. Lidskými jsou ty skutky, jež náleží jedinci, který je člověkem. Jedná se tak o skutky, které jsou vlastní každému příslušníkovi lidského druhu. Nutno říci, že u člověka můžeme pozorovat i jiné skutky. Tyto skutky však nemůžeme přisoudit každému člověku. Nejedná se o činy, jež by byly určitým způsobem obsaženy v podstatě člověka. Jedná se spíše o určité náhodné skutky.

Pokud mluvíme o lidských skutcích, můžeme pozorovat také jednu výraznou odlišnost od ostatních živých tvorů. A sice, že člověk je jaksi pánem svých skutků. A tak právě ty skutky jsou skutečně lidskými, jež jsou člověkem plně ovládané. Z toho vyplývá i určitá dobrovolnost. Ač o těchto skutcích mluvíme jako o typicky lidských, neznamená to, že by každý příslušník lidského druhu musel tyto skutky konat. Ostatně pak bychom asi jen stěží mohli hovořit o tom, že je člověk pánem svým skutků. Bylo by tomu spíše naopak.

Také sám sv. Tomáš Akvinský říká, že aby byl nějaký lidský skutek posledním cílem, musí být dobrovolný. Jinak by se o něm nedalo hovořit jako o lidském. Následně pak rozlišuje dva typy takové dobrovolnosti skutku. V obou dvou způsobech pak hraje roli vůle. V prvním případě je daný skutek vůlí rozkázán. Tento případ se mi jeví spíše jen jako určitý příkaz vůle k tomu, aby se člověk skutečně snažil daný čin vykonat. Avšak vůle v tomto případě není samotným původcem, zdrojem myšlenky o daném skutku. Plní spíše funkci určitého motivátora ženoucího nás k cíli. Avšak v druhém případě je skutek skutečně vzbuzen samotnou vůlí. Takový skutek však podle Tomáše nemůže být posledním cílem člověka. Avšak co je tedy oním zdrojem pro člověka typických skutků?¹⁰³ Tomáš říká: „*Ale pánem svých skutků je člověk rozumem a vůlí, a tak i svobodné rozhodování se nazývá mohutností vůle a rozumu. Tedy ty skutky se jmenují vlastně lidskými, které pocházejí z rozvážné vůle.*“¹⁰⁴ Tomáš tedy mluví o rozumu a vůli. Jak již bylo patrné, vůle není původcem lidských činů, z nichž by následně bylo možné odvozovat lidskou přirozenost. Už tady by si tedy každý mohl

¹⁰³ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická I-II.* q. 1., a. 1.

¹⁰⁴ Cit. AKVINSKÝ, T. *Summa theologická I-II.* q. 1., a. 1.

logicky odvodit, co je skutečným zdrojem těchto skutků. A pokud ne, je to vlastně jedno. Tomáš to totiž hned v zápětí sám prozrazuje: „*K třetímu se musí říci, že takové skutky nejsou vlastně lidskými, poněvadž nevycházejí z rozvahy rozumu, jenž je vlastním původem lidských skutků. A proto mají sice cíl vysněný, nikoliv však určený rozumem.*“¹⁰⁵ V tomto okamžiku je už tedy naprosto jisté, co je zdrojem pro člověka typických skutků. Ukazuje se tak, že stejně jako v případě stoiků a Aristotela, i u Tomáše bude hrát patrně „prim“ rozum.

Podle Tomáše nejen člověk směřuje ke svému cíli. Přesto je tu mezi ním a vším ostatním značný rozdíl. Vše, u čeho je možno pozorovat sklony k určitému jednání, má toto jednání zakotveno ve svém cíli. Avšak Tomáš Akvinský rozlišuje dvojí směřování k cíli. Prvním způsobem něco k cíli pohybuje samo sebou. Tento způsob se týká právě člověka. Druhým způsobem je něco pohybováno k cíli od něčeho jiného. To, co disponuje rozumem (tedy člověk), se samo pohybuje k cíli. To je možné díky tomu, že se může sám rozhodovat a ovládá své jednání. Zde tedy hraje svou roli také dobrovolnost, kterou jsem již dříve zmiňoval. Avšak to, co nevládne rozumem, je odkázáno na vedení k cíli jaksi z vnější. Ke svému cíli takové jsoucno spěje určitým přirozeným sklonem. Nepoznává svého cíle a tak k němu ani nemůže samo o sobě směřovat. Naopak, je zde někdo, kdo tyto jsoucna k jejich cíli vede. Mohla by asi vyvstat otázka, kdo je tím, kdo všechna tato nerozumová jsoucna vede na jejich cestě za přirozeností. V Tomášově případě je však odpověď asi předem patrná. Tímto vedoucím činitelem je samozřejmě Bůh, který tímto způsobem řídí celou nerozumovou přírodu. Živočichové tento svůj cíl alespoň určitým způsobem vnímají. Naproti tomu ostatní nerozumová jsoucna postrádají jakékoliv poznání či vjem daného cíle.¹⁰⁶ Je tedy patrné, že např. zvířata či rostliny mohou dosáhnout své přirozenosti, aniž by se o to nějak vědomě přičinily. Jednají tak nevědomě v souladu se svou přirozeností. Naproti tomu člověk se jako jediný může rozhodnout, zda-li bude směřovat ke svému cíli. Tato výsada, kterou má, je zároveň ale také jistou odpovědností. Odpovědností za to, co činíme. A tak i za to, čím jsme.

Lidské skutky, jak již bylo řečeno, jsou produktem rozvážné vůle- tedy rozumu a vůle. Tyto skutky směřují k určitému cíli, kterým je vlastně také jejich původcem. Cíl není něčím, co by bylo danému činu vnější, naopak. Cílem je celý akt jaksi orámován.

¹⁰⁵ Cit. AKVINSKÝ, T. *Summa theologická I-II*. q. 1., a. 1.

¹⁰⁶ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická I-II*. q. 1., a. 2.

Na cíl lze pohlížet jako na počátek i konec daného jednání. Je však možné, aby určitý skutek měl více cílů. Může mít např. nějaký cíl bezprostředně a může být zároveň součástí naplnění cíle vzdálenějšího.¹⁰⁷

Nabízí se tedy otázka, a sv. Tomáš si ji také pokládá, zda můžeme uvažovat o nějakém posledním cíli lidského života. Podle něho nějaký takový poslední cíl existovat musí. Není totiž možné postupovat do nekonečna, co se cílů týče. Ostatně, jak již bylo řečeno, cíl nepředstavuje pouze konec nějakého jednání, ale také jeho počátek. Je tedy zároveň určitou příčinou. Dalo by se tedy asi říci, že tomuto poslednímu cíli jsou (nebo by ideálně měly být) podřazeny i všechny ostatní cíle. Kdyby tak nebylo posledního cíle, nebylo by ani cílů nižších. Podle Tomáše by tak člověk po ničem netoužil a nedokončil by ani žádný skutek.¹⁰⁸

V jednom článku své *Theologické summy* řeší sv. Tomáš také to, zda jeden člověk může mít více posledních cílů. Podle mého názoru bychom však už z logiky věci nemohli připustit, že je těchto cílů více. Zkrátka, je-li nějaký cíl poslední, musí být sám o sobě poslední. Jedině, že by se jednalo o určitou poslední skupinu cílů.

Sám Tomáš Akvinský však okamžitě namítá, že není možné, aby vůle člověka směřovala k několika různým věcem jako k posledním cílům. Na podporu tohoto tvrzení pak uvádí tři důvody. Za prvé, pokud něco spěje ke svému cíli, spěje tak také ke své úplné dokonalosti. A pokud mluvíme o úplné dokonalosti, již zde není prostor pro nic jiného. Taková dokonalost je úplným dobrem daného bytí, které nemůže být množeno. Dalším důvodem je to, že poslední cíl je předmětem rozumové touhy. Tento poslední cíl je vlastně vyjádřením naší přirozenosti. A naše přirozenost tíhne podle Tomáše pouze k jednomu. Existenci jediného posledního cíle prokazuje Akvinský také prostřednictvím rodu. Určitý společný cíl je charakteristikou daného rodu. A protože všichni lidé jsou jednoho rodu, existuje pouze jeden cíl.¹⁰⁹ Vše co si člověk žádá, se pak podle Tomáše vztahuje k poslednímu cíli. Protože cokoliv, k čemu člověk směřuje, je určité dobro. A jak už bylo také naznačeno, takové dobro je vlastně jakýmsi bodem na cestě za dobrem dokonalým, za posledním cílem.¹¹⁰

¹⁰⁷ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická I-II*. q. 1., a. 3.

¹⁰⁸ Tamtéž, q. 1., a. 4.

¹⁰⁹ Tamtéž, q. 1., a. 5.

¹¹⁰ Tamtéž, q. 1., a. 6.

2.4.1.1 Blaženost a její vztah k rozumu

Jak již bylo zmíněno, Tomáš Akvinský spojuje blaženost s nestvořeným dobrem, které představuje onen poslední cíl člověka. K tomuto dobru však není možné směřovat prostřednictvím nějaké smyslové činnosti. Dobro člověka totiž nespočívá v tělesných dobrech, kterých je skutečně možné prostřednictvím smyslovosti dosáhnout. Je však nutné říci, že podle Tomáše je blaženost, které můžeme v tomto životě dosáhnout, pouze blažeností nedokonalou. K takovéto blaženosti je smyslovost nutným prvkem. Dokonalé blaženosti je podle sv. Tomáše možné dosáhnout až tzv. v nebesích. Tehdy dojde k jakémusi přetékaní Božského principu, k určité účasti na něm. Následně pak dojde k tomu, že člověk přestává být na smyslech závislý.¹¹¹ Proč vlastně ale člověk nemůže být v tomto životě zcela blažený? Podle Tomáše Akvinského je tomu tak proto, že pravá blaženost jako dokonalé dobro vylučuje jakékoliv zlo. Avšak v tomto životě se není možné takovým zlům vyhnout. Těmito zly jsou myšleny např. nevědomost rozumu či nezřízené žádosti.¹¹²

Blaženost tak není záležitostí smyslů. Podle Tomáše však není založena ani na vůli. Dosažení posledního cíle totiž v úkonu vůle nespočívá. Touhu po cíli totiž není možné považovat za dosažení cíle. Toto dosažení pak logicky spočívá v něčem jiném. O co se jedná, to už bylo koneckonců řečeno. Blaženosti je totiž možno dosáhnout prostřednictvím rozumu.¹¹³

Tomáš se také zabývá otázkou, zda je blaženost záležitostí bádavého rozumu či spíše rozumu činorodého. Dnes se používá spíše označení teoretický a praktický rozum. Blaženost je pak podle Tomáše spíše záležitostí rozumu bádavého (tedy teoretického). To zdůvodňuje tak, že blaženost je tím nejlepším v životě člověka. Cesta k ní je pak cestou rozumovou. Nejlepším předmětem rozumu je pak božské dobro, které je předmětem bádavého rozumu. V nazírání něčeho božského spatřuje Akvinský tu největší blaženost. Dokud tedy člověk nepozná podstatu první příčiny, nelze o něm hovořit jako o dokonale blaženém.¹¹⁴ Avšak důležitou podmínkou dosažení blaženosti

¹¹¹ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická I-II*, q. 3., a. 3.

¹¹² Tamtéž, q. 5., a. 3.

¹¹³ Tamtéž, q. 3., a. 4.

¹¹⁴ Tamtéž, q. 3., a. 5.

je také správnost vůle a to prostřednictvím správného poměru k poslednímu cíli. Pokud tak člověk nedisponuje správně uspořádanou vůlí, nemůže dosáhnout blaženosti.¹¹⁵

„Podle Tomáše je lidský rozum poznávací schopnost disponující dvojím typem poznání, teoretickým a praktickým. Teoretické poznání se dovršuje zdůvodněným věděním, že je něco tak a tak. Praktické poznání vrcholí v zdůvodněném poznání, že něco má být tak a tak.“¹¹⁶ Lidský rozum v Tomášově pojetí má podle Sousedíka tu schopnost, že dokáže určité věci poznávat jak teoreticky, tak i prakticky. Dochází tak k tomu, že se rozum projevuje dvěma způsoby. V teoretické rovině je to tak, že o určité věci něco konstatuje. Praktická stránka rozumu je pak charakteristická tím, že něco přikazuje. Výsledek teoretického rozumu tak můžeme chápat jako určitý výrok. Činnost praktického rozumu pak vyúsťuje v určitý pokyn či příkaz.¹¹⁷

2.4.2 Tomáš Akvinský o zákonu

Sv. Tomáš definuje zákon takto: „Musí se říci, že zákon jest nějakým pravidlem a měřítkem skutků, podle něhož je člověk veden k jednání nebo od jednání zdržován: říká se totiž zákon, že zavazuje k úkonu.“¹¹⁸ Za pravidlo a měřítko lidských úkonů považuje Tomáš Akvinský rozum. Právě rozum je v jeho pojetí brán jako původce lidských činů. Zákon se tak nachází pouze v rozumu.¹¹⁹ V Teologické summě I-II, 90, I. odvozuje Tomáš Akvinský koncept zákona z nařízení rozumu a vysvětluje to jako důležitou část jeho teorie praktického rozumu. Účelem této pasáže tak není pouze demonstrovat racionalitu zákona. Tomáš vidí zákonný charakter praktického rozumu jako jakési vyjádření jeho specifické přirozenosti. Pomocí nařizovacích aktů nás pohání k tomu, abychom dělali to, co je dobré. Dává tak příkazy vůle. Zatímco teoretický rozum představuje své rozhodnutí ve formě souhlasu, akty praktického rozumu shrnuté v zákoně směřují k příkazu, který vyjadřuje charakter toho, co bylo rozpoznáno rozumem teoretickým. Praktický rozum má určitý příkazovací charakter a jeho úkolem

¹¹⁵ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická*. q. 4., a. 4.

¹¹⁶ Cit. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010. s. 61.

¹¹⁷ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 41.

¹¹⁸ Cit. AKVINSKÝ, T. *Summa theologická I-II*. přel. M.Habáň, Olomouc: Lidové závody tiskařské a nakladatelské s.r.o., 1938. q. 90., a. 1.

¹¹⁹ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická I-II*. q. 90., a. 1.

je vyvolat v člověku potenciál k jednání v souladu s rozumem.¹²⁰ Původ těchto skutků, náležitých praktickému rozumu, můžeme vidět v posledním cíli. Tímto posledním cílem lidského života je blaženost, jak už bylo několikrát řečeno. Člověk je však vždy brán jako součást určité obce. Zákon tak směřuje k zajištění určitého obecného dobra. Za zákon tak lze považovat to, co směřuje k obecnému dobru a má základ v rozumu.¹²¹

Zákon se pak lidem ukládá jako určité měřítko a pravidlo ve vztahu k jednání. Avšak aby byl takový zákon závazný, musí být předložen těm, kteří se jím mají řídit. Takový zákon jimi tedy musí být brán v potaz. To je nutné k tomu, aby měl zákon skutečně svou platnost a moc. Je patrné, že toto souvisí spíše s uměle vytvořenými, pozitivními zákony. Otázkou je, jak tomu bude v případě nějakého přirozeného či přírodního zákona. Podle Tomáše Akvinského je takový zákon prohlášen tak, že je Bohem vložen přímo do lidské mysli. Lidé tak tento zákon poznávají jaksí ze své přirozenosti. Tímto způsobem tak dochází k prohlášení takového zákona.¹²²

Ještě jednou, co je to tedy vlastně zákon? „*Zákonem jsou obecná závazná pravidla jednání, která však zavazují pouze tehdy, jestli se shodují se světlem rozumu. Tyto zákony nezavazují – říká sv. Tomáš – jestliže jsou nerozumné. Rovněž nejsou závaznými normami, jestliže jsou v protikladu s potřebami lidské přirozenosti, nebo když popírají objektivní pravdu.*“¹²³

2.4.2.1 Druhy zákonů u Tomáše Akvinského

Tomáš Akvinský proslul v rámci teorie přirozeného zákona svým rozlišením jednotlivých druhů zákona. V rámci své nauky rozlišuje zákony na:

- a) Zákon věčný
- b) Zákon přirozený
- c) Zákon lidský
- d) Zákon věčný

¹²⁰ Srov. SCHOCKENHOFF, E. *Natural law and human dignity*. s. 155.

¹²¹ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická I-II*. q. 90., a. 2.

¹²² Tamtéž, q. 90., a. 4.

¹²³ Cit. SWIEZAWSKI, S. *Nový výklad sv. Tomáše*. přel. S. Navrátilová. Brno: Cesta, 1998. s. 164

Podle Tomáše je svět řízen božskou prozřetelností. Celý vesmír podléhá Božskému rozumu. Toto řízení, které se nachází v Bohu, má podle Tomáše Akvinského charakter zákona. Boží rozum pak jako takový nepojímá nic v čase. V souvislosti s ním hovoříme o věčnosti. Z toho důvodu pak i tento zákon nazýváme zákonem věčným.¹²⁴ „*Věčný zákon není nějaká od Boha odlišná skutečnost, nýbrž je věčně totožný se samotným Bohem.*“¹²⁵ Věčný zákon, *lex aeterna*, je tedy stanoven Bohem a plní funkci všeřídícího zákona. Pro Tomáše je Bůh prvního příčinou všeho. To on vše na tomto světě plánuje a jeho vůle se tak projevuje ve všech záležitostech tohoto světa. Vše co je, je chtěné Bohem. Věčné právo tak působí vždy a všude.¹²⁶

2.4.2.2 Zákon přirozený

Jak už bylo řečeno, vše na tomto světě je podrobena božské prozřetelnosti. Na vše se tedy určitým způsobem vztahuje platnost věčného zákona. Rozumový tvor, člověk, má pak určitý podíl na zmiňované božské prozřetelnosti. Nachází se v něm určitá část, určitý podíl božského rozumu. Díky tomu můžeme u člověka pozorovat jakousi přirozenou náklonnost k cíli, který mu náleží. Mluvíme-li tedy o určitém obsahu věčného zákona v člověku, mluvíme vlastně také o přirozeném zákoně. Přirozený zákon tak můžeme definovat jako určitý podíl, konkrétně jako podíl věčného zákona, jež je obsažen v rozumovém tvoru. Podíl na věčném zákoně mají určitým způsobem také živočichové, kteří rozumem nedisponují. Avšak zákon, jak již bylo řečeno, spočívá určitým způsobem v rozumu. Proto u těchto živočichů není možné hovořit o tom, že by tento podíl měl povahu zákona.¹²⁷

Přirozený zákon tedy v pojetí sv. Tomáše nelze chápat jinak než jako určitou účast rozumem disponujících tvorů na věčném zákoně. Ostatně všechny zákony ze zákona věčného vyplývají.¹²⁸ „*Mírou a poznávacím znakem účasti na tomto věčném právu – lex aeterna – je rozumnost daného práva, jeho shoda s teoretickými a praktickými zásadami, smysluplností a rozumností. Rovněž i v přirozeném právu jsou jisté prvořadě předpoklady, teze či směrnice (např. že je třeba se varovat zlého a konat*

¹²⁴ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická I-II*. q. 91., a. 1.

¹²⁵ Cit. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010. s. 42.

¹²⁶ Srov. SWIEZAWSKI, S. *Nový výklad sv. Tomáše*. s. 166.

¹²⁷ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická I-II*. q. 91., a. 2.

¹²⁸ Srov. SWIEZAWSKI, S. *Nový výklad sv. Tomáše*. s. 166.

dobré, a také závěry, které z těchto obecných předpokladů bezprostředně vyplývají. Musíme rozlišovat mezi závěry a tezemi přirozeného práva.“¹²⁹

Tomáš Akvinský podle S. Sousedíka konstruuje přirozený zákon pouze kvůli člověku. Člověk musí věčný zákon poznat. Poznává ho zprostředkovaně. A sice pomocí své vlastní přirozenosti a jí vlastních náklonností.¹³⁰ Přirozený zákon tak spočívá v poznání příslušných náklonností či příslušných aktů. Z takového poznání se pak odvíjí také určité zásady či imperativy, které nám říkají, jak žít v souladu se svou přirozeností.

Zásadní rozdíl mezi přirozeným a věčným zákonem spočívá v tom, že věčný zákon je jaksí uložen v božím rozumu. Odráží samu boží podstatu. Přirozený zákon je naproti tomu zakotven v rozumu lidském a logicky tak zrcadlí lidskou přirozenost. Přirozený zákon je určitou nedokonalou participací na zákonu věčném. Stejný vztah pak panuje také mezi lidským rozumem a rozumem božským. Oba zákony se pak samozřejmě liší také svým rozsahem, svou cílovou skupinou. Zatímco o věčném zákoně můžeme hovořit v souvislosti se všemi stvořenými věcmi, zákon přirozený se týká pouze oblasti lidské. Avšak obsah přirozeného zákona představuje zároveň také určitou část zákona věčného.¹³¹

Hlavním příkazem přirozeného zákona je sledování dobra a vyhýbání se zlu. Toto je určitý základ, na němž jsou vybudovány všechny ostatní zásady přirozeného zákona. Takže také lidská dobra jsou od tohoto základu odvozena. Dobro jako takové má povahu cíle. Tudíž vše, k čemu má člověk přirozený sklon, je rozumem pojímáno jako určité dobro. Člověk má tak ze své přirozenosti sklon k dobru.¹³² K přirozenému zákonu podle Tomáše Akvinského náleží vůbec vše, k čemu na základě své přirozenosti člověk tíhne. Zde je tedy patrné, proč je definování přirozenosti člověka tak důležité. V člověku je určitá přirozená tendence k tomu, aby jednal v souladu se svým rozumem, tedy podle ctnosti. Všechny úkony, jež souvisejí s ctnostmi, tak můžeme spojit s přirozeným zákonem. Ctnostné jednání je totiž každému člověku předkládáno ze strany jeho vlastního rozumu.¹³³

¹²⁹ Cit. SWIEZAWSKI, S. *Nový výklad sv. Tomáše*. přel. S. Navrátilová. Brno: Cesta, 1998. s. 166.

¹³⁰ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 42.

¹³¹ Tamtéž, s. 43.

¹³² Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologická I-II*. q. 94., a. 2.

¹³³ Tamtéž, q. 94., a. 3.

2.4.2.3 Zákon lidský

Třetím typem zákonů, který sv. Tomáš Akvinský zmiňuje, jsou zákony lidské – lex humana. Jedná se o druh zákonů, jež je vlastně výtvořem lidské společnosti. Jedná se o uměle vytvořený lidský konstrukt. Také tyto pozitivní zákony mají za úkol určitým způsobem řídit a usměrňovat životy lidí. Především však slouží k tomu, aby zaplnily mezeru, která někdy v důsledku přílišné obecnosti přirozeného zákona vzniká. Pozitivní právo má flexibilně reagovat na měnící se situaci a vnášet do proměnlivého lidského života principy přirozeného zákona. Tak to alespoň vidí Tomáš Akvinský. Pozitivní zákony musí být vždy spravedlivé, v souladu s rozumem a s přirozeným zákonem. Pokud se s přirozenými zákony neshodují, není jejich dodržování žádoucí. Jejich dodržování by vyústilo ve zlo, rozhodně ne v dobro.¹³⁴

Člověk je zkrátka společenská bytost. Je předurčen k tomu, aby žil ve společnosti. Se společností je pak neodmyslitelně spojen také pojem státu, jehož nezbytnou součástí je pochopitelně také zákonodárná moc. Člověk je pak tedy podroben také těmto zákonům, jež pocházejí „z dílny“ zákonodárců. Některé takové zákony pak skutečně reflektují také zákony přirozené, avšak jedná se o nepřilíš častý jev. Tyto zákony neodrážejí ani tak přirozené zákony, jako spíše určité potřeby lidské společnosti. Pozitivní zákony, které odporují zákonu přirozenému, nejsou zákony v pravém slova smyslu.¹³⁵ „Pozitivní právní norma odporující přirozenému zákonu je „právní“ jen podle jména. Přirozené zákony tvoří tedy v Tomášově pojetí jakési „mantinely“, v jejichž rámci se na základě praktických úvah svobodně rozvíjet státní legislativa.“¹³⁶ Tyto občanské zákony se sice mohou do jisté míry lišit od zákonů přirozených, přesto by však měly být konstituovány v souladu právě s těmito vyššími principy, aby si podle Tomáše zachovaly svou platnost a závaznost. V takovém případě je dokonce přirozeným zákonem vyžadováno, aby tyto uměle vytvořené zákony byly dodržovány.

¹³⁴ Srov. SWIEZAWSKI, S. *Nový výklad sv. Tomáše*. s. 166.

¹³⁵ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 44.

¹³⁶ Cit. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 44.

2.4.3 Přirozený zákon u T. Akvinského ve srovnání se stoiky a Aristotelem

Také u Tomáše Akvinského se ukázalo, jak velký význam hraje lidská přirozenost v koncepci přirozeného zákona. Také v Tomášově pojetí má člověk tendenci směřovat k tomu, co je mu přirozené. Abychom pak tedy dospěli k tomu, co je pro člověka přirozené, musíme se logicky zaměřit na cíl, ke kterému směřujeme. Podle Tomáše Akvinského je takovým cílem člověka blaženost. V tomto bodě se tedy shoduje s Aristotelem. Také on považuje blaženost za tento cíl. V obou pojetích se pak k tomuto cíli směřuje prostřednictvím rozumu. Je pravda, že v případě Tomáše Akvinského hraje určitou roli také vůle. Rozum se nám tak ukazuje jako určitý jednotící prvek, společný nejen Tomášovi a Aristotelovi, ale také stoikům. I u nich hraje rozum zcela zásadní roli. Stoici totiž za naplnění lidské přirozenosti považují dosažení rozumové dokonalosti, ctnosti. A právě dosažení tohoto je pro ně oním posledním cílem. Avšak tato ctnost je doprovázena právě blažeností. Tudíž ve všech případech, je-li dosaženo ctnosti, dostavuje se také blaženost. Tak se nám nakonec všechna pojetí ukazují jako vesměs identická. Alespoň co se posledního cíle a cesty k němu týče. Ve všech případech je ctnost záležitostí člověka, který má možnost volby. Ostatní živé takovou možnost nemá. Zvířata a rostliny jsou ke své přirozenosti vedeni a nemohou se pro ni svobodně rozhodnout.

Pokud jde o roli boha, ta se také nakonec ukazuje jako všem třem teoriím společná. Předpokládáme-li tedy, že také u Aristotela se tento božský princip nachází. Myslím, že bylo prokázáno, že bůh v Aristotelově nauce má své místo. U stoiků je role boha neoddiskutovatelná. V jejich případě znamená dosažení ctnosti (tedy naplnění lidské přirozenosti) soulad s božským rozumovým principem, který prostupuje celým universem. Stejně tak přirozený zákon u sv. Tomáše, jež je v souladu s lidskou přirozeností, představuje určitý podíl zákona věčného, tedy zákona božského. Jako nejdůležitější se tak v těchto teoriích jeví vztah mezi těmito pojmy: přirozenost, rozum, bůh, ctnost, zákon.

3 Typické rysy „klasické“ teorie přirozeného zákona

Z toho co bylo řečeno je patrné, že mezi zmíněnými teoriemi přirozeného zákona můžeme pozorovat určité společné rysy. Velmi přesně, tedy alespoň podle mého názoru, tyto rysy shrnuje Christopher Wolfe.¹³⁷ Takové jsou tedy společné charakteristiky zmíněných teorií:

- 1) Přirozený zákon je objektivní morální teorie. Jako takový je objevený, nikoliv vytvořený.

Tento bod je jasný. Přirozený zákon je něčím, co není možné jakýmkoliv způsobem považovat za lidský výtvor, za produkt lidského společenství. Lidé na tomto zákoně mohou mít určitou účast, nelze je však považovat za jeho autory. V otázce po původu tohoto zákona se nevyhneme souvislosti s určitým božským principem.

- 2) Principy přirozeného zákona jsou trvalé (nejsou charakteristické pro určité období). Důvodem této stálosti je jejich založení na neměnné lidské přirozenosti.

Předpokladem trvalé platnosti přirozeného zákona je neměnná přirozenost člověka jako takového. Přirozený zákon tak má vycházet ze samotné podstaty člověka. V tomto směru se člověku dostává výsadního postavení v rámci celé přírody. Pohledy na lidskou přirozenost jistě nebyly vždy totožné, v rámci námi zmíněných teorií (jež nazýváme klasickými) však můžeme pozorovat určitý shodný prvek, který náleží pouze člověku. Pomineme-li samozřejmě určitý vyšší princip.

- 3) Principy přirozeného zákona jsou universální (netýkají se pouze určité kultury či kulturní oblasti).

Universálnost těchto norem co do kulturního rozsahu by patrně mohla být také přičtena neměnnosti lidské přirozenosti. Avšak hlavní důvod může být patrně i jinde. Nutno však předem říci, že samo tvrzení o všeobecné platnosti přirozeného zákona

¹³⁷ Srov. WOLFE, Ch. *Thomistic natural law and the american natural law tradition*. In GOYETTE J., LATKOVIC M., MYERS RICHARD S. *St. Thomas Aquinas and the natural law tradition*. s. 202.

bez ohledu na kulturní prostředí není dle mého názoru tak jednoznačně platné a neproblematické.

Podle Sousedíka může být příčinou takovéto všeobecné platnosti přirozeného zákona prostě a jednoduše jeho obecnost. Podle jeho názoru poskytuje pouze určitý obecný rámec a ne přímo nějaké konkrétní jednání v tom či onom případě. Dle jeho názoru se jedná spíše pouze o určité „mantinely“, které vymezují určitý prostor, v němž je stále dosti prostoru pro různé druhy jednání.¹³⁸ Všímá si také velkých rozdílů v rámci různých civilizací a kultur. Tyto odlišnosti jsou někdy opravdu až extrémní. Avšak stále je zde možné hovořit o nějakém společném přirozeném zákoně.¹³⁹ Tato rozmanitost a zdánlivá kulturní nejednota však může pramenit ze samotné podstaty přirozeného zákona. Také Stanislav Sousedík si všímá jisté proměnlivosti lidské přirozenosti (především však v méně podstatných záležitostech, ne v její samotné podstatě), jež může být příčinou tohoto zdánlivého nesouladu. Já osobně si také myslím, že zdroj tohoto může být v samotné podstatě přirozeného zákona, odvozeného z lidské přirozenosti. Vždyť právě v jisté svobodě člověka a jeho dobrovolném přitakání určitým způsobům jednání, které jsou v souladu s jeho rozumovou stránkou či nikoliv, spočívá jeho výsadní místo. Člověku je záměrně ponechán prostor k tomu, aby jednal tak, jak uzná za vhodné. Právě tento prostor mu jako jedinému živočichovi dává možnost, aby se stal skutečně ctnostným. V této rozmanitosti se pak tato svoboda projevuje naplno. Jistě, kdyby byl ke své přirozenosti veden stejným způsobem jako zvířata a rostliny v pojetí sv. Tomáše, bylo by to určitě jednodušší. Avšak člověku se záměrně dostalo oné možnosti, zvolit si svou cestu.

Určitá kulturní a etická rozmanitost může pramenit také z toho, jakým způsobem je kde uplatňováno pozitivní právo. Jak již bylo řečeno, uměle vytvořené zákony vyplňují prostor, který přirozený zákon jistě ponechává. Tyto lidmi stvořené zákony pak určitým způsobem zrcadlí jistý vývoj potřeb a zájmů v daném společenském zřízení. Mnohdy se však zcela odchýlí od náležitého směru a svým obsahem reflektují různorodé aspekty té které společenské struktury. Na této cestě se tak může postupně vytratit účel, kterému mají zákony sloužit. Vezmeme v úvahu např. pojetí Tomáše Akvinského. Zde se nejprve přirozený zákon podílí na zákoně věčném, aby byl následně na jeho stěžejních principech postaven zákon pozitivní. Není divu, že se tyto principy

¹³⁸ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 66.

¹³⁹ Tamtéž, s. 67.

postupně vytrácejí. Avšak jak už bylo řečeno, je otázkou, do jaké míry lze vůbec o souboru norem, který explicitně popírá přirozený zákon, hovořit jako o zákonu.

4) Přirozený zákon je založen na kontaktu mysli s realitou.

Přirozený zákon by v žádném případě neměl být odtržen od reality každodenního světa. Přirozený zákon je tu proto, aby byl uplatňován. K tomu by mu v ideálním případě měly dopomoci také zákony pozitivní. Člověk by se měl snažit uplatňovat zásady, které jsou mu prostřednictvím přirozeného zákona (vlastně tedy prostřednictvím vlastní přirozenosti) sděleny, ve svém každodenním životě. Tak jak říkají např. stoikové. V souladu se svou přirozeností jedná ten, jehož jednání lze charakterizovat jako stálé, bezchybné, na rozumu založené.

5) Přirozený zákon je založen spíše na rozumu než na vůli.

Jak bylo prokázáno, rozum hraje v klasických teoriích přirozeného zákona ústřední roli. Ve všech pojetích se rozum ukazuje jako něco, co je vlastní pouze člověku a co je pro něho charakteristické. Rozum (rozumová ctnost) je tak pojímán přímo jako poslední cíl člověka, tak jak je tomu u stoiků, či jako nezbytný prvek, který je nutný k dosažení onoho posledního cíle. Ač můžeme u Tomáše Akvinského pozorovat, že jistou roli sehrává také vůle, rozum si stále udržuje svůj „prim“. Vůle zde slouží spíše jako určité povzbuzení na cestě za cílem, který je však určen prostřednictvím rozumu. Rozum zajišťuje člověku jeho výsadní místo v přírodě. Dává mu určitou svobodu a možnost volby. Tato možnost si s sebou však nese také určitou míru odpovědnosti a jistě se dá říci, že také povinnosti.

6) Přirozený zákon je založený na představě rozumu, který zachází za instrumentální realitu. Rozumová kapacita je schopna pochopit, co je lidským dobrem a jaká je k němu cesta.

Jak už bylo mnohokrát řečeno, rozum je něco, čím se člověk odlišuje např. od živočichů. Živočichové jsou naprogramováni k tomu, aby určitým způsobem ukojili své potřeby. Nelze jim při tom upřít někdy až neobvyklou mírou vynalézavosti. Vždy však své úsilí směřují k objektu, k němuž mají ze své přirozenosti sklony. Nezajímá je, proč tyto sklony mají, prostě tomu tak je. Nemůžeme zde mluvit o svobodě, s níž by dosahovali toho, co je jim přirozené. U člověka je tomu jinak.

V člověku jsou také obsaženy určité automatické tendence, jisté pudové zaměření, sklony k určitým věcem. Obzvláště hned po jeho narození, jak tvrdí stoická nauka. Člověk má však určitou schopnost. A sice nahlédnout svůj poslední cíl a rozhodnout se pro něj. Jeho rozhodnutí je vždy dobrovolné. Člověk, který ke svému cíli směřuje, dává přednost rozumu a usměrňuje tak postupně také to „zvíře“, které je v něm obsaženo. Tak se člověk oddává vyššímu cíli.

- 7) Přirozený zákon zahrnuje orientaci směrem k blaženosti. Je však zároveň záležitostí povinností a nařízení.

Jak už bylo několikrát zmíněno, pojem blaženosti velmi úzce souvisí s posledním cílem člověka. Aristotelés a také Tomáš Akvinský ji dokonce s posledním lidským cílem ztotožňují. Ve stoické nauce je pak dosažení vlastní přirozenosti blažeností provázeno. Blaženost nelze chápat jako určitý bezstarostný a slastný pocit. Naopak, jedná se o stav, kterému předchází enormní úsilí a přísná zásadovost v jednání člověka. Na cestě za blažeností stojí mnoho příkazů a požadavků, jež na nás klade náš vlastní rozum. A jak bylo patrné, jen málokdo dokáže dojít až na samotný konec cesty.

- 8) Teorie přirozeného zákona se zaměřuje především na lidské jednání. Klade důraz na ctnostné jednání.

Souvislost přirozeného zákona s lidským jednáním je evidentní a byla o ní již mnohokrát řeč. Stejně tak tomu je v případě ctnosti. Ctnost má svůj nepopíratelný význam. Např. ve stoickém pojetí může být pouze ctnostný člověk považován za jedince, jenž dovršil svou přirozenost. Nutno dodat, že je zde kladen důraz především na rozumové ctnosti. To není myslím žádné překvapení. Rozumová ctnost je oním vrcholem rozumu, který je tak vysoko hodnocen.

- 9) Teorie přirozeného zákona úzce souvisí s antropologií. Zabývá se vztahy mezi rozumem, vůlí, vášněmi aj.

To, že teorie přirozeného zákona vychází z pojetí lidské přirozenosti, je nezpochybnitelné. Zkoumáním podstaty člověka dostáváme odpověď na to, co je jeho žádoucí činností.

10) Teorie přirozeného zákona je v úzkém sepětí s přirozenou teologií. Dochází zde k identifikaci „zákonodárce“, jež je původcem zákona.

Dalším důležitým společným bodem zmíněných teorií je přítomnost božského principu v určité podobě. Tento bod se jeví nejproblematictější v Aristotelově nauce, kde jeho role není zcela zřejmá. Avšak je téměř jisté, že bůh má v Aristotelově teorii o přirozeném zákoně své místo. I zde se patně člověku dostává něčeho božského. V případě stoiků a Tomáše je důležitost božského principu nepopiratelná. V obou případech dochází k určité účasti na božském.

Avšak v pozdějších teoriích přirozeného zákona došlo k tomu, že bůh již nebyl nutnou součástí těchto teorií. Tím byla popřena jedna z důležitých charakteristik „klasických“ teorií o přirozeném zákoně. Existence boha přestala fungovat jako nutná podmínka závaznosti tohoto zákona. Překvapující je, že tato myšlenka vznikla v prostředí teologických fakult v 16. a 17. století. Otázkou zůstává, jakým způsobem se tehdy došlo k takovému tvrzení. Za původce této myšlenky lze patrně označit tehdejšího významného jezuitského teologa Gabriela Vasqueze. Pro představu je dobré ukázat to, co píše Vasquezův kolega z řádu – Ludvik Molina.

„Závaznost přirozeného práva plyne z povahy předmětu a odtud se přelévá do příkazu. Z toho důvodu se často říká, že ty věci, jichž se týká přirozené právo, jsou zakázány, protože jsou špatné, a nikoli, že jsou špatné, protože jsou zakázány. Naproti tomu závaznost pozitivního práva vzniká z příkazu a z vůle příkazujícího a odtud přechází na předmět. A to je důvod, proč se říká, že věci, jichž se týká pozitivní právo, jsou špatné, protože jsou zakázané, a nikoli že jsou zakázané, protože jsou špatné.“¹⁴⁰

O co tedy jde? Máme tu nějaký předmět. K němu chováme určitou přirozenou náklonnost (v opačném případě se danému předmětu vyhýbáme). Určitý příkaz přirozeného zákona pak vyplývá již z toho, že tuto naši náklonnost poznáváme. Takový příkaz nás nutí k tomu, abychom usilovali o ten daný předmět. Je zde tedy určitý významný rozdíl. Závaznost přirozeného zákona zde vychází ze samotného předmětu. To může mít významné důsledky.¹⁴¹ Pokud by totiž závaznost zákona pocházela z pouhého předmětu, vedlo by to k tomu, že by byla smazána nutnost Boha. Samozřejmě Bůh je

¹⁴⁰ Cit. MOLINA, L. *De iustitia et iure*. In SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 86.

¹⁴¹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 86.

zde míněn v roli zákonodárce.¹⁴² Musím říci, že celá tato myšlenka se mi jeví jako poněkud zarážející. A to už samotná představa, že by mohla být závaznost zákona odvozována z určitých věcí, k nimž máme náklonnost. Ono co si také pod těmito věcmi představit. Nebo co to vlastně znamená, že máme náklonnost. Jak jsme viděli, člověk má náklonnost k různým věcem. Většina těchto náklonností je založena v určitých fyzických či pudových potřebách, které máme společné se zvířaty či rostlinami. Nevím, zda-li by bylo možné od těchto věcí odvozovat závaznost přirozeného zákona. Jako přijatelnější se opravdu jeví závaznost ve smyslu svobodné volby ohledně směřování k naplnění vlastní přirozenosti.

¹⁴² SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 87.

4 Přirozený zákon a zákon pozitivní

Vztah přirozeného zákona a uměle vytvořených zákonů je i dnes stále živým tématem, kolem kterého však panuje celá řada otázek. Např. u Tomáše Akvinského byla patrná jistá souvislost mezi zákonem přirozeným a tím uměle vytvořeným lidmi. Zcela opačný názor pak zastává právní pozitivismus, který toto spojení odmítá a to v jakémkoliv jeho podobě. Teorie přirozeného zákona pro něj představuje určitý dualismus, který je pro bezpečnost zákona škodlivý. Přirozený zákon podle něj není zákonem v pravém slova smyslu. Odkazuje dle tohoto směru spíše k etice. Za zákony tak považuje pouze zákony pozitivní, tj. psané a uznané státem.¹⁴³

4.1 Racionalistická koncepce

Jak již bylo řečeno, toto pozitivistické pojetí je diametrálně odlišné od nauky sv. Tomáše. Podle křesťanské nauky přirozeného zákona jsou přirozený a pozitivní zákon zaměřeny jeden k druhému. Přirozený zákon v tomto pojetí dokonce naléhavě vyžaduje specifikaci prostřednictvím pozitivních nařízení. A to i přesto, že sám je jakousi mírou a směrnicí pozitivního zákona.¹⁴⁴ Tomáš Akvinský představuje určitý vrchol teorií o přirozeném zákoně, avšak rozhodně není posledním, kdo se touto problematikou zabývá. Naopak, po Tomášově nauce a po klasických teoriích vůbec přišla tzv. racionalistická koncepce, jež je velmi těsně spjata s dobou osvícenství. Proto bych zde rád zmínil několik nesporně významných myslitelů a přiblížil tak jejich nauku. To má dva důvody. Za prvé tak nastíním další vývoj uvažování o přirozeném zákoně, za druhé pak naznačím určitý vztah mezi přirozeným zákonem a uměle vytvořenými normami, který se v těchto pojetích objevuje.

Podle této teorie není možné, abychom považovali nerovnost a nesvobodu lidí za nepřirozenou. Jako argument zde slouží přirozený stav, který zde byl před vznikem civilizace. Důležitým pojmem je zde tzv. společenská smlouva (jež je charakteristická pro tzv. kontraktualistické teorie). Důvodem vzniku takové smlouvy je požadavek lidí

¹⁴³ Srov. ROMMEN, H.A. *The natural law: a study in legal and social history and philosophy*. s. 219

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 221.

po ochraně jejich svobody. Aby tohoto dosáhli, musejí se určité svobody také vzdát. Může se to zdát jako paradox, ale je tomu skutečně tak. To je konec konců základ právního systému. Má-li někdo nějaká práva, plynou z toho druhým vůči němu určité povinnosti. Nemohou být všichni zcela svobodní a mít práva bez povinností. Proto dochází k určitému nutnému omezení svobody jednotlivce v tom rozsahu, aby bylo možné zajistit chod a rozvoj občanské společnosti. Představitelé této teorie s různou intenzitou kritizují daný stav v tom smyslu, že odporuje racionální, spravedlivé a na přirozených základech stojící společnosti.

Společenská smlouva má tedy dvojí význam:

- 1) Představuje prvek, na jehož základě dochází k legitimaci státu. Moc státu je zde odvozena z rozhodnutí lidu. Tomu odpovídá toto schéma: lid → společnost → stát. Tato smlouva se má periodicky obnovovat volbami.
- 2) Upravuje vztahy mezi lidmi za účelem ochrany jejich práv. Lid sám rozhoduje o svém omezení. Pokud by však tato smlouva byla v rozporu s přirozenými zákony, má člověk právo na odpor proti takové smlouvě a státu samotnému. Tudíž se i zde objevuje naléhavý požadavek na soulad uměle vytvořených norem s přirozeným zákonem.

4.1.1 Hugo Grotius (1583-1654)

Byl to právě Hugo Grotius¹⁴⁵, kdo se jako první pokusil o osvícenskou interpretaci teorie přirozeného práva. Zabýval se hlavně právem mezinárodním. Jeho hlavní dílo nese název „*O právu válečném a mírovém*“. O přirozeném původu práva a zákonů uvažuje v souvislosti s vázaností státu těmito principy.¹⁴⁶ Grotius byl přesvědčen, že mezinárodní právo není možné hodnotit pouze jako čistě pozitivní, nýbrž jsou v něm zahrnuty také určité přirozenoprávní principy.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Holandský právník – představitel školy přirozeného práva, filosof, dramatik a básník.

¹⁴⁶ Srov. GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 210.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 211.

4.1.2 Thomas Hobbes (1588-1679)

Thomas Hobbes bývá považován za prvního významného osvícenského představitele kontraktualismu. Základní potřebu člověka spatřuje v uchování si svého vlastního života.¹⁴⁸ Jako důležité se ukazuje jeho tvrzení, že člověk není ze své přirozenosti společenskou bytostí. Přirozený stav člověka popisuje spíše jako stav živočicha, který osaměle bojuje za své přežití a snaží se zpříjemnit si život. A to co nejvíce. Pokud by skutečně nastal takový přirozený stav, pak by právem každého člověka byla jednoduše svoboda k tomu, aby v co nejvyšší možné míře využil své schopnosti k získání vlastního prospěchu.¹⁴⁹ Tak by měl člověk zkrátka právo „urvat“ si vše, co mu jeho síla a schopnosti dovolí. Jakýkoliv ohled na ostatní a jejich práva by v tomto případě šel stranou. Nemůžeme zde hovořit ani o jakékoliv povinnosti. V Hobbesových očích je člověk bytostí toužící po slávě, bohatství a moci. Přirozeným stavem lidí, který předcházela vzniku společnosti, tak byla válka všech proti všem. V tomto stavu neomezené svobody, který je možno nazvat stavem anarchie, je člověk člověku vlkem.¹⁵⁰ Nejde samozřejmě o to, že by naše přirozenost byla shodná s tou vlčí. Jedná spíše jen o jakýsi způsob jednání. Mimochodem, když se nad tím zamyslíme, přirovnání k vlkovi má v tomto případě také jeden zásadní nedostatek. Pokud bychom člověka brali jako samotáře od přirozenosti, nevím, jestli je na místě přirovnání ke zvířeti, jako je vlk. Ten se totiž projevuje jako velice sociální živočich, když se sdružuje do dobře organizovaných smeček. To je samozřejmě spíše jen na okraj.

Takový život, který by byl v souladu s Hobbesovou přirozeností, s sebou pochopitelně nese notnou dávku nebezpečí. A tak aby si zajistil bezpečí a jistotu, uzavírá člověk s ostatními lidmi smlouvu. Lidé se tak vzdávají určitých práv, aby si jiná zajistili. Důležitou roli zde sehrává postava panovníka, kterému lidé svá práva svěřují. Jeho úkolem je zamezit válce všech proti všem a zabezpečit mír. To jsou podle Hobbese základní lidské potřeby.¹⁵¹ „V každém státě člověk nebo shromáždění, jehož vůli jednotlivci podřizují svoji vůli, má... nejvyšší moc nebo svrchovanou vládu, tedy

¹⁴⁸ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 89.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 90.

¹⁵⁰ Srov. GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 211.

¹⁵¹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 90

panuje... Vzhledem k tomu, že to učinil každý občan, znamená to nutně, že se vzdal svého práva na odpor.“¹⁵²

Zachování vlastního života není podle Hobbese příkazem přirozeného zákona (jako např. u Tomáše Akvinského). Je to jakási nutnost, jíž od přírody chápeme. Přirozený zákon se týká spíše pokynů, které nám říkají, co máme dělat, abychom přežili a uspokojili pokud možno své potřeby. Základním přirozeným zákonem je podle Hobbese usilovat o mír. A právě toto pomáhá zajistit společenská smlouva.¹⁵³ Tak se ukazuje, že také podle Hobbese má být pozitivní norma v souladu s přirozeným zákonem. Jak píše o Hobbesovi také A. Gerloch, „*civilní právo je podle něj psaným vyjádřením přirozeného práva.*“¹⁵⁴

Sousedík si všímá dalšího zajímavého bodu, který má význam vzhledem ke klasickým teoriím přirozeného zákona, jimiž jsem se zabýval. Podle Hobbese má totiž přirozený zákon původ v našem rozumu, avšak pochází také od Boha. Bližší vysvětlení Hobbes neposkytuje. Rozhodně si však nelze nevsímnout společných prvků s již zmíněnými teoriemi. Rozum a boží princip mají v těchto naukách své nezastupitelné místo. Avšak v otázce přirozenosti můžeme najít spíše rozdíly než nějaké společné rysy.

Hobbes říká, že člověk není ze své povahy společenskou bytostí. Také zde je možno pozorovat určitý nesoulad s teoriemi přirozeného zákona, jež jsou dnes označovány jako klasické. Nutno říci, že pojetí člověka jako společenské bytosti není typickým rysem těchto teorií. Ani já jsem ho ostatně ve výčtu jejich charakteristik nezmiňoval. Avšak minimálně vzhledem k Aristotelovi se jedná o pojetí protikladné. Aristotelés, jak známo, popisuje člověka (mimo jiné) jako živočicha společenského. Hobbes tak činí pravý opak. Jeho pojetí člověka jako samotáře má ostatně několik problematických bodů. Společenská povaha člověka je patrná již z jeho bezbrannosti po narození a závislosti na druhých. Člověku trvá poměrně dlouhou dobu, než se osamostatní. Jeho biologická výbava ostatně také není zrovna ideální. Člověk se ale postupně učí jak přežít a osamostatňuje se. K tomu mu koneckonců slouží také zkušenosti předešlých generací.¹⁵⁵ Tak se člověk osamostatňuje díky poznání,

¹⁵² Cit. GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 211.

¹⁵³ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 91.

¹⁵⁴ Cit. GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 212.

¹⁵⁵ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 91.

ke kterému má přirozené sklony. Další námitka proti Hobbesovi může být vztažena opět k Aristotelovi. Jedná se o problematiku lidské schopnosti dorozumívání se mezi sebou. Aristoteles tuto schopnost považuje za další charakteristický rys člověka. O společenské smlouvě totiž není možné uvažovat bez určité schopnosti jazykového dorozumívání. Tato schopnost je určitým projevem společenské povahy člověka.

Hobbes se dále pokouší prosadit myšlenku, že státní útvary je nutné považovat za něco uměle vytvořeného. Nikoliv za něco, co vzniká přirozeně. Nutno říci, že tato problematika možná na první pohled nesouvisí s problematikou přirozeného zákona. Avšak Hobbes tímto způsobem popírá důležité rysy lidské přirozenosti, které se objevují v Aristotelově díle. A právě problematika lidské přirozenosti hraje v uvažování o přirozeném zákoně nesporně důležitou roli. Hobbes říká, že vznik států je většinou historicky doložitelný a souvisí s určitou uměle vytvořenou dohodou. Ano, v tomto má jistě pravdu. Avšak na tuto dohodu, kterou Hobbes považuje za okamžiku vzniku státu, je však nutno pohlížet pouze jako na stvrzení něčeho, k čemu má člověk ze své podstaty náklonnost. Jako na součást jeho přirozenosti. Konec konců sám Hobbes říká, že uměle vytvořené normy by měly sloužit jako zprostředkovatelé principů přirozeného zákona. Zajímavý je pak poukaz k Aristotelovi, konkrétně k tomu, jak rozlišuje „umělé“ a „násilné“. Toto činí ve 2. knize *Fyziky*. Podle něho obojí vzniká záměrnou činností lidí. Rozdíl zde však je a to podstatný. Násilné totiž není ve shodě s přirozeností, směřuje spíše proti ní. Naopak umělé směřuje stejným směrem jako přirozené náklonnosti. Dokonce tyto přirozené náklonnosti podporuje na cestě za jejich cílem.¹⁵⁶

4.1.3 John Locke (1632-1704)

Další kontraktualista John Locke byl stoupencem anglické revoluce. Tento velmi vlivný myslitel říká, že lidé dobrovolně uzavírají společenskou smlouvu proto, aby si zajistili ochranu své svobody. Locke však na rozdíl od Hobbese neztotožňuje společnost se státem.¹⁵⁷ Jak bylo řečeno, Hobbes mluví o přirozeném zákoně teprve až po uzavření společenské smlouvy. To, co jí předcházelo, tedy válka všech proti všem, souviselo totiž spíše s přírodními než přirozenými zákony.¹⁵⁸ Locke je v tomto směru poněkud umírněnější. Pro něho není společenská smlouva bodem, od kterého by začal přirozený

¹⁵⁶ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 92.

¹⁵⁷ Srov. GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 212.

¹⁵⁸ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 95.

zákon platit. Ten podle něho platil již před ní a obsahoval tři základní práva. Prvním takovým právem je právo na život. Tento bod je bezpochyby jasný a většinou se asi právo na život vybaví jako první. Tedy pokud jde o přirozená práva člověka. Druhým právem je pak právo na svobodu. I toto je zcela typický bod. Svoboda, pokud tedy mluvíme o přirozeném stavu, je podle Locka založena na tom, že člověk nepodléhá žádnému omezení. Samozřejmě kromě těch, jež souvisejí s přirozeným zákonem. Člověk tak není podroben jiné moci než té, která vychází ze smlouvy. Posledním právem, jež je podle Locka platné ještě před smlouvou, je právo na majetek. Locke ve svém konceptu přirozeného zákona zdůraznil i toto právo, kterým se předešlí autoři příliš nezabývali. V tomto bodě je patrný rozdíl vzhledem k Platónovi, který zdůrazňoval majetek společný. Podle Locka se lidské právo na majetek odvíjí od jeho schopnosti pracovat. Toto právo podle něho existuje ještě před vznikem státu a musí být tedy respektováno. Locke na rozdíl od Hobbese nepovažuje stát za něco naprosto umělého a vykalkulovaného. Naopak, má v sobě určitou přirozenost.¹⁵⁹

I když je podle Locka přirozený stav ideálním stavem svobody a rovnosti, je zde několik důvodů, proč je výhodné uzavřít smlouvu. A to i za cenu určitého omezení vlastní svobody. Těmito důvody jsou:

- Zajištění ochrany vlastnictví – život, svoboda, majetek
- Zisk univerzálního zákona - předem stanoveného pravidla
- Zisk nestranného soudce
- Možnost vynucení práva v podobě vykonatelnosti rozsudku.¹⁶⁰

John Locke, jako správný empirik, popírá nejen vrozené ideje, ale také vrozenost přirozeného zákona. Stejně tak ho však nepovažuje pouze za určitý výsledek rozumového kalkulu. Tak tomu bylo u Hobbse. Tato problematika je u Locka dosti nejasná. Přesto principy přirozeného zákona odvozuje z lidské přirozenosti. Zdálo by se, že jsme našli styčný bod s již rozebíranými klasickými teoriemi. Avšak podle všeho tomu tak není. Locke jako empirik totiž neuznává pojem přirozenost, tak jak s ním bylo v této práci dosud pracováno. Tento termín v jeho pojetí dostává nejspíše výrazně odlišný význam, který však není možné určit přesněji. Locke nám v tomto bodě nedává nějaké jasné určení. Avšak tyto principy lidské přirozenosti, z nichž přirozený zákon

¹⁵⁹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 96.

¹⁶⁰ Srov. GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 212.

vychází, podle jeho názoru vycházejí od Boha, z jeho vůle.¹⁶¹ Opět se nám tedy v souvislosti s přirozeným zákonem představuje určitý boží princip. Je to až překvapující, ale tento rys, jež je společný klasickým teoriím o přirozeném zákoně, zatím můžeme pozorovat také v modernějších kontraktualistických pojetích. Jeho role mnohdy není zrovna jasná, avšak to nebyla ani v případě Aristotelovy nauky. V každém případě jsme se s ním do této doby setkali v souvislosti s každým zmiňovaným myslitelem či filosofickým směrem.

Locke se ve své *Eseji o lidském rozumu* zabývá také motivy našeho jednání. V tomto bodě se pak od klasických teorií liší. Motivы našeho jednání podle něho není možné dávat do souvislosti s úctou k Bohu jako k zákonodárci, jenž nám prostřednictvím Písma dává své příkazy. Motivem našeho jednání je podle něho naše touha po slasti. Je třeba opět připomenout, že slast a blaženost nejsou v žádném případě to samé. Jinak by se mohlo zdát, že je tu určitý společný prvek s Aristotelem či Tomášem Akvinským. Naše skutky tedy označujeme za dobré či zlé pro slast a bolest, kterou tyto skutky působí. Touhu po slasti, stejně jako vyhýbání se strasti, je podle Locka možné považovat za určité principy, které jsou člověku vrozené. Zde se tedy, alespoň se to tak jeví, Locke rozchází se svými základními empirickými principy.¹⁶² Lockova nauka se tak místy jeví jako poněkud nesourodá, někdy téměř jako sama sobě protikladná.

4.1.4 Immanuel Kant (1724-1804)

Mezi významné představitele novověkého evropského osvícenství je bezpochyby třeba zařadit také Immanuela Kanta. Mezi kontraktualisty ho však počítat nemůžeme. Není ho však možné opomenout. Kant totiž rozpoznává tři druhy norem:

- a) Pozitivní zákony – soubor uměle vytvořených norem, které platí v jednotlivých státech.
- b) Přirozený zákon – určitý soubor norem, podmínek a rozumových pravidel, jež mají zajistit svobodnou koexistenci lidí ve státním zřízení.
- c) Mravní zákon – jako takové jsou odlišné od přirozeného zákona. Pramení z Kantova kategorického imperativu.

¹⁶¹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 97.

¹⁶² Tamtéž, s. 98.

Pokud jde o přirozené a pozitivní zákony, pak jejich závaznost se u lidí projevuje pouze v oblasti určitého vnějšího jednání, nikoliv však ve způsobu smýšlení.¹⁶³ Zde se mi vybavuje podobnost s Aristotelem a působením jeho zákonů v obci. Aristotelés totiž vyžaduje, aby určité druhy chování byly zákonem upraveny tak, aby se jedinec v určité situaci choval zdatným způsobem. Tudíž, aby jeho chování v dané situaci bylo určitým způsobem žádoucí. Sám Aristotelés pak nepožaduje, aby i jeho motivy byly zcela „ryzí“. Je patrně jedno, jaké jsou motivy daného jedince. Důležité je předvedené chování. Samozřejmě, že o takovém člověku nemůžeme hovořit jako o skutečně zdatném. Cílem těchto zákonů je dosažení určitého obecného blaha. Toto pojetí je koneckonců velmi podobné také zákonům, které známe dnes. Je jedno, jaké jsou motivy člověka. Tedy dokud se chová tak jak má. Zkoumání motivu pak přichází na řadu až při překročení daného zákona.

Kantovo pojetí tedy do jisté míry připomíná Aristotelovu nauku. Také Kant totiž určitým způsobem odlišuje právní řád od toho morálního. Je-li totiž určité jednání v souladu s pozitivními zákony, neznamená to nutně, že koresponduje také s těmi mravními. Aby bylo něco skutečně mravné, musí to mít i náležitý motiv, musí to být prováděno v dobré vůli. Tak se tedy nabízí také otázka po vztahu těchto dvou normativních souborů. Jde tedy o to, jak se právní řád vztahuje k tomu mravnímu.¹⁶⁴ Je dobré si povšimnout, jak tomu bylo u sv. Tomáše. V jeho pojetí šlo o určité odstupňování. Pozitivní zákony v jeho nauce představují určité zprostředkování principů, které náleží přirozenému zákonu. Přirozený zákon je pak do určité míry vyjádřením zákona věčného, tedy Božského. Tento věčný zákon se tak určitým způsobem projevuje v oněch dvou, dá se asi říci, že nižších zákonech. Kant rozlišuje, že zatímco v souvislosti s přirozeným zákonem posuzujeme pouze vnější projevy jednání, u mravního řádu je tomu jinak. Ten se zabývá také vnitřní stránkou jednajícího, konkrétně jeho smýšlením a motivy. Avšak podle Sousedíka je pro Kanta odlišnost těchto souborů norem taková, že neumožňuje jakési jejich propojení či sjednocení. Tedy to, co je možno pozorovat u Tomáše Akvinského.

Platnost mravního zákona je podle Kanta nutná. Na základě toho odvozuje jeho původ z rozumu. Ukazuje se tedy, že také u Kanta hraje rozum svou důležitou roli. Ale jelikož bylo řečeno, že v rámci jeho nauky není možné ztotožňovat přirozený zákon

¹⁶³ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 99.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 100.

s tím mravním, není zde tímto potvrzena důležitost rozumu, právě pokud jde o zkoumaný zákon přirozený. To se tedy nakonec ukazuje spíše jako další odlišnost vzhledem k teoriím stoiků, Aristotela a sv. Tomáše. Samozřejmě, už samo odlišení těchto dvou normativních systémů představuje podstatný rozdíl, který při pohledu k Tomášově nauce můžeme pozorovat. Avšak není to rozdíl poslední. Kant totiž podle všeho neodvozuje platnost mravního zákona z cíle jednání. Tyto předměty a cíle, ke kterým naše jednání směřuje, jsou podle něho nahodilé. Každý člověk pak směřuje k něčemu jinému. Jde o to, v čem nachází dobro pro svoji osobu.¹⁶⁵ Podle mého to však možná nemusí být tak zásadní rozdíl, jak se může zprvu jevit. Ano, podle Tomáše je zde určitý společný cíl, kterým je blaženost. „*A poněvadž posledním cílem lidského života je blaženost, je třeba uvažovati nejprve o posledním cíli povšechně, potom o blaženosti.*“¹⁶⁶ Avšak patrně také Tomáš tvrdí, že se lidé ne zcela shodují v tom, jak tohoto cíle dosáhnout. Minimálně se může lišit jejich mínění o tom, co je dobré. A to je naopak bod, který můžeme pozorovat také u Kanta. „*Ale vzhledem k tomu, v čem se nalézá tento ráz, neshodují se všichni lidé v posledním cíli, neboť někteří touží po bohatství jako po úplném dobru, jiné po rozkoši, jiné po čemkoliv jiném. Jako i každé chuti sladké je rozkošné, avšak někomu nejrozkošnější je sladkost vína, jiným sladkost medu, nebo něčeho takového.*“¹⁶⁷ Podle S. Sousedíka však všechny náklonnosti, kterými se lidé v Tomášově pojetí od sebe liší, můžeme považovat za náklonnosti mimo-přirozené. Nejsou tedy zakotveny v naší podstatě. Tak se dostáváme k dalšímu důležitému bodu. Kant podle všeho neuznává esenci, jež by byla společná určitému druhu. Toto se tak jeví jako klíčový rozdíl oproti klasickým teoriím, kde má lidská přirozenost svou nezastupitelnou roli.

O tom, že mravní zákon pramení v rozumu, již byla řeč. Stejně jako o tom, že platnost tohoto zákona nelze dávat jakkoliv do souvislosti s cílem jednání. Tento normativní systém nám tak neukládá předmět našeho jednání, tedy co máme činit, ale spíše jeho způsob. Tedy jak máme jednat. Pod tímto zákonem se tak vlastně skrývá Kantův známý „kategorický imperativ“.¹⁶⁸ Kant sám ho formuluje následujícími způsoby:

¹⁶⁵ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 102.

¹⁶⁶ Cit. AKVINSKÝ, T. *Summa theologická I-II*. q. 1.

¹⁶⁷ Cit. dílo, q. 1., a. 7.

¹⁶⁸ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 102.

„Jednej podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“¹⁶⁹

nebo také

„Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“¹⁷⁰

Podle Kanta je kategorický imperativ záležitostí našeho praktického rozumu. Nepochází tedy od nějakého nám odlišného předmětu, který by nám určoval, jak máme jednat.¹⁷¹ *„Kategorický imperativ je podle Kanta vlastně jedinou, ústřední normou, která zcela postačí k tomu, aby mohla být založena celá etika lidského jednání. Může totiž za každých podmínek posloužit jako vhodné kritérium pro posouzení toho, zda jednám nebo nejednám správně a zda tedy naplňuji přirozenou potřebu každého jednání.“¹⁷²*

V naší nezávislosti (respektive nezávislosti našeho praktického rozumu) na čemkoliv vnějším zakládá Kant autonomii člověka jakožto rozumové bytosti.¹⁷³ Nyní byl tedy člověk označen za rozumovou bytost. Ukazuje se tedy, že i Kant určitým způsobem definuje lidskou přirozenost. A není překvapením, že je to opět na rozumové bázi, tak jak tomu bylo např. také u stoiků. Je zde určitý prvek, který je společný všem lidem. Avšak neznamená to, že všichni lidé podle něho jednají. Je zde určitý prostor pro volbu jednotlivce, což je opět povědomé vzhledem k teoriím, jež jsme označili jako klasické. *„Kant netvrdí, že kategorický imperativ zabrání nemravnému chování. Tvrdí pouze, že člověk má navzdory všem obtížím přece jen jasné kritérium k tomu, aby nahlédl, co je mravné a co nikoli.“¹⁷⁴* Je zde tedy možné pozorovat určité podobnosti s teoriemi, které jsou považovány za prameny přirozeného zákona. Nutno však říci, že tyto podobnosti se u Kanta týkají především zákona mravního, na který ve své nauce klade největší důraz.

¹⁶⁹ Cit. KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. s. 62

¹⁷⁰ Cit. dílo, s. 75.

¹⁷¹ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 103.

¹⁷² Cit. BLECHA, I. *Filosofie*. s. 169.

¹⁷³ Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*. s. 103.

¹⁷⁴ Cit. BLECHA, I. *Filosofie*. s. 169.

4.1.5 Význam racionalistické koncepce

Racionalistické pojetí přirozeného zákona (především přirozených práv, ze kterých však vyplývají také povinnosti) našlo své uplatnění v různých politickoprávních deklaracích, které se v osvícenském duchu zaměřily na právo na život, svobodu a rovné omezení práv všech lidí, jež je motivováno dodržováním práv ostatních a zájmy celého společenství vůbec. V evropském prostředí není možné nezmínit dokument, jehož význam pouze dokládá to, že ovlivnil dění v celé řadě států. Tímto dokumentem je *Deklarace práv člověka a občana*, jejíž působnost je datována k počátku francouzské revoluce v roce 1789.¹⁷⁵ Charakteristickým bodem této deklarace je zdůraznění přirozených a nezadatelných lidských práv, které je však možné do určité míry omezit zákonem, který vyjadřuje obecnou vůli. Tímto se stala také určitým základem, z něhož vycházely také právněpozitivistické koncepce, které na přelomu 18. a 19. navazovaly na iusracionalistické pojetí.¹⁷⁶ Tak se opět do jisté míry ukazuje provázanost přirozených a pozitivních zákonů.

4.2 Demokratický právní stát jako stát založený na základech přirozeného zákona

Stejně jako v období po 2. světové válce, i dnes je patrný odpor k jakýmkoliv formám totalitarismu. To je nedílně spojeno také s opětovným nástupem přirozenoprávních tendencí, které tak procházejí určitou renesancí. Na právní stát se tak dnes pohlíží jako na stát, který je založen na principech přirozeného zákona.¹⁷⁷ Již na začátku bylo řečeno, že i dnes se za východiska teorií o přirozených právech stále považují antická a křesťanská tradice, jež zde byly představeny. Tak se pouze potvrzuje význam klasických teorií v této oblasti. „Navíc došlo pod vlivem novokantismu a jiných filozofických škol k oživení filozofického nazírání práva, často transcendentálního charakteru, jež vedlo ke vzniku dalších proudů právní filozofie, jako byla právní fenomenologie a axiologie, právní existencialismus, právní filozofie normativismu

¹⁷⁵ Srov. GERLOCH, A. *Teorie práva*. s. 215.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 216.

¹⁷⁷ Srov. BOGUSZAK, J. *Vztah práva a státu. Právní stát*. In. VEVEŘKA, V. a kol. *Základy teorie práva a právní filozofie*. s. 163.

a další.¹⁷⁸ V 18. století bylo v právní filosofii možno pozorovat vrchol dualismu přirozeného a pozitivního práva. Tento dualismus však postupně ztrácel na síle a do popředí se naopak začaly propracovávat snahy o celistvé a všestranné pojetí práva. Dnes tak můžeme říci, že pozitivní a přirozené právo je chápáno v úzkém kontextu.¹⁷⁹

Ostatně také v dnešní právní teorii převládá názor, který říká, že základem práva České republiky má být právo přirozené. Podle většiny tomu tak skutečně je.¹⁸⁰ Demokratický právní stát je dnes popisován prostřednictvím dvou principů. Jedná se o uplatňování většinové vůle lidu, druhým je pak však zároveň ochrana rovných lidských práv a základních svobod. Tyto lidská práva a základní svobody, takto je mimochodem označena druhá hlava *Listiny základních práv a svobod*, představují určitou mez, která by měla být státem střežena. Tato mez představuje hranici, kterou není možné při uplatňování vůle většiny překročit. Alespoň tedy v demokratickém státě. Tato práva vymezují suverenitu jednotlivce vůči suverenitě lidu. Tyto lidská práva a základní svobody jsou vůlí lidu (je jedno, jak velká je to většina) nedotknutelná, jsou vůlí lidu nadřazeny. Soudní moc má tedy dva úkoly: 1) uplatňovat vůlí většiny tím způsobem, jak je vyjádřen v pozitivních zákonech. A 2) chránit práva jednotlivce.¹⁸¹ Jak bylo řečeno, tato práva jsou vůlí většiny nedotknutelná. Z toho vyplývá, že nemohou být (tedy pokud jde o demokratický stát) narušena pozitivními právními normami. Lid nemá právo blokovat výkon těchto práv, jež jsou právy přirozenými. V současné době dochází v mezinárodním měřítku k poměrně značné shodě, co se formulace těchto práv týče. Samozřejmě, k takovému konsensu dochází především v podobných kulturních a společenských podmínkách.¹⁸²

4.2.1 Přirozené právo v české pozitivně právní úpravě

Již byl zmíněn názor, že české pozitivní právo je založeno na právech přirozených. Pokusím se tedy pouze v krátkosti najít určité stopy přirozeného práva. Přirozená práva jako taková se odvozují od určitého přirozeného zákona. Nutno říci, že s termínem

¹⁷⁸ Cit. VEVEŘKA, V. *Právní filozofie o obsahu práva*. In. VEVEŘKA, V. a kol. *Základy teorie práva a právní filozofie*. s. 281.

¹⁷⁹ Srov. VEVEŘKA, V. *Právní filozofie o obsahu práva*. In. VEVEŘKA, V. a kol. *Základy teorie práva a právní filozofie*. s. 281.

¹⁸⁰ Srov. BOGUSZAK, J. *Vztah práva a státu. Právní stát*. In. VEVEŘKA, V. a kol. *Základy teorie práva a právní filozofie*. s. 164.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 166.

¹⁸² Tamtéž, s. 167.

„přirozený zákon“ se dnes v právním prostředí prakticky nesetkáme. Jisté důvody tohoto jsem zmínil v první kapitole.¹⁸³ Za to o přirozených právech slyšíme poměrně často. Může tomu tak být možná i pod určitým osvícenským vlivem. V té době rostla víra ve schopnosti člověka a jeho možnosti. Logicky se tak zdůrazňovali spíše jeho práva než povinnosti. Avšak s každým právem musí jít ruku v ruce právě povinnosti. Nikdo nemůže mít právo, aniž by to pro ostatní neznamenal jistý druh závazku právě k onomu držiteli těchto práv. Přesto nelze přirozený zákon s přirozenými právy zcela ztotožňovat. To koneckonců platí také pro pozitivní právní oblast.

Největší právní silou se v české pozitivně-právní úpravě vyznačují pochopitelně ústavní zákony. Ostatní zákony a normy musejí být v souladu s obsahem těchto zákonů. Součástí ústavního prostředku je pak také *Listina základních práv a svobod*. A právě v ní se hned na začátku píše: „*Federální shromáždění na základě návrhů České národní rady a Slovenské národní rady, uznávajíc neporušitelnost přirozených práv člověka, práv občana a svrchovanost zákona, navazujíc na obecně sdílené hodnoty lidství a na demokratické a samosprávné tradice našich národů,...*“¹⁸⁴ Toto by tedy mohlo být považováno za důkaz přirozenoprávního základu našich pozitivně-právních norem. Je tu však otázka. Na kolik je skutečně možné, vztahovat tato práva k teoriím přirozeného zákona, tak jak tu byly představeny? V publikacích týkajících se teorie práva však opravdu bývá odkazováno ke zmíněným myslitelům se železnou pravidelností a Tomáš Akvinský je častokrát označován za ústřední postavu této problematiky.

Zaměříme-li se na Lockova lidská práva, která podle něho náleží člověku již před vznikem společenské smlouvy, zjistíme, že jsou formulována také ve zmíněné *Listině základních práv a svobod*. Prvním takovým právem je právo na život: „*Každý má právo na život. Lidský život je hoden ochrany již před narozením.*“¹⁸⁵ K osobní svobodě, která je podle Locka druhým právem, se vyjadřuje ve smyslu, že „*Osobní svoboda je zaručena.*“¹⁸⁶ Upraveno je zde také právo na majetek a to konkrétně takto: „*Každý má právo vlastnit majetek. Vlastnické právo všech vlastníků má stejný zákonný obsah a ochranu.*“¹⁸⁷ Pokud bychom tedy vycházeli z Lockovy představy o přirozeném

¹⁸³ Viz. kapitola 1.2.1.2

¹⁸⁴ Usnesení č. 2/1993 Sb. o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součásti ústavního pořádku České republiky.

¹⁸⁵ Tamtéž, hlava II., čl. 6.

¹⁸⁶ Tamtéž, hlava II., čl. 8.

¹⁸⁷ Tamtéž, hlava II., čl. 11.

zákoně, mohli bychom vidět jasné propojení přirozeného zákona a pozitivní právní normy.

4.2.2 Závaznost přirozeného a pozitivního zákona

S pojmem zákona také nutně souvisí problematika jeho závaznosti. V souvislosti s pozitivními zákony se mluví o jejich vynutitelnosti v podobě sankcí, ke kterým se sahá v případě porušení dané normy. Tyto sankce jsou formulovány zákonodárnou mocí a mají de facto dvě hlavní funkce. První funkcí je funkce represivní, jejíž podstatou je stíhání a trestání již spáchaných deliktů. Druhou funkcí je pak funkce preventivní, jež se ze své podstaty snaží těmto prohřeškům předcházet. Mnozí lidé (ne-li většina) tak dodržují zákon především ze strachu z těchto sankcí. Avšak jak bylo zmíněno v souvislosti s Aristotelem, v určitých záležitostech nerozhodují motivy jednání. Důležité je pouze to, zda je jednání v souladu s všeobecným požadavkem.

Je tedy patrné, co následuje při porušení pozitivních právních norem. Jak je tomu však v případě zákona přirozeného? Co tedy následuje, neřídíme-li se jeho principy. Tuto otázku je velmi obtížné definitivně zodpovědět. Musíme se patrně zaměřit na podstatu přirozeného zákona, která souvisí s lidskou přirozeností. Dodržovat zásady přirozeného zákona tak znamená plně rozvinout vlastní přirozenost. Nutno říci, že také podle klasických teorií je volba, zda se člověk vydá touto cestou, zcela svobodná. Můžeme tedy říci, že člověk se zde do určité míry zodpovídá sám sobě. Jde o to, jak sám pojme svůj život. Avšak o nějakém svědomí zde patrně přímo mluvit nemůžeme. To je spíše záležitost Kantova mravního zákona, o němž již byla řeč. Před člověka je však postavena ona možnost, rozvinout sebe sama. Je pak na něm, kterak k této možnosti přistoupí. Zda se rozhodne k tomu, aby v sobě rozvinul člověka. Za určitý druh sankce pak možná můžeme považovat nedosažení oné blaženosti, která je s dokonalostí lidské přirozenosti spojována. Jak už bylo také zmíněno, blaženost není možné považovat za určitý druh rozkoše. Tento stav je možné považovat za určitý klid vědomí a jakýsi stav neotřesitelnosti.

Závěr

Hned na začátku zkoumání přirozeného zákona se ukázala možná nejasnost, která s tímto pojmem souvisí. Problematická mohou být obě slova tohoto spojení. Právní teorie a filosofie totiž užívá spíše pojmu přirozené právo. To je dáno také asi tím, že se v duchu osvícenství zabývá spíše právy člověka, která z přirozeného zákona vyplývají. Nejasnost pak může spočívat také v rozličných pohledech na lidskou přirozenost, která s teorií přirozeného zákona úzce souvisí.

Problematika lidské přirozenosti je pak důležitá také v případě klasických teorií. Podle všech těchto nauk (Aristotelés, stoicismus, Tomáš Akvinský) docházíme k poznání lidské přirozenosti prostřednictvím posledního cíle lidské života. V případě stoicismu je posledním cílem plné rozvinutí lidské přirozenosti. Aristotelés a sv. Tomáš tento cíl formulují jako dosažení blaženosti. Avšak prakticky se jedná o jedno a to samé. Podle stoiků je totiž plné rozvinutí lidské přirozenosti, které spočívá v plně rozumovém životě (tedy ctnostném životě), vždy spojeno s blažeností. Podle Aristotela a Tomáše Akvinského pak blaženosti dosahuje taktéž cestou rozumu. Tak vlastně všichni říkají to samé. O důležitosti rozumu snad není možné pochybovat. Jedná se o charakteristický znak člověka, kterým se vyděluje od ostatní přírody. U všech těchto teorií přirozeného zákona byla, podle mého mínění, ve větší či menší míře prokázána důležitost určitého božského principu. A to i u Aristotela, kde se úloha tohoto principu může jevit jako poněkud nejednoznačná. Jasně však říká, že naše přirozená vloha pochází od boha. Ve stoické filosofii, stejně jako v Tomášově nauce, je tento princip jasně patrný. Ve stoické filosofii dochází k připodobnění se k božskému principu, u sv. Tomáše se jedná o jakousi formu spoluúčasti na božském rozumu. Domnívám se tak, že se mi v těchto teoriích podařilo najít dostatečné množství společných bodů, které můžeme nazvat charakteristickými rysy klasických teorií přirozeného zákona. Všechny tyto rysy jsou zmíněny v průběhu práce, proto zde v závěru neprezentuji všechny, ale pouze ty nejdůležitější.

Pokud jde o modernější myslitele a teoretiky přirozeného zákona, také zde můžeme pozorovat určité společné rysy s klasickými teoriemi. Např. v případě Thomase

Hobbese můžeme pozorovat určitou roli rozumu a Boha. Ohledně přirozenosti člověka samotné však můžeme pozorovat spíše rozdíly vzhledem ke klasickým teoriím. Hobbes se pak také domnívá, že pozitivní zákon by být jakýmsi vyjádřením zákona přirozeného. To můžeme považovat za shodný rys např. s Tomášem Akvinským. Božský princip pak můžeme pozorovat také u Locka. Pro Kanta má pak před přirozeným zákonem přednost zákon mravní. Také v jeho nauce hraje důležitou roli rozum, avšak v souvislosti se zmiňovaným mravním zákonem.

Jak bylo řečeno na začátku, současná problematika přirozených práv člověka bývá často vztahována k antické a křesťanské filosofii jako ke svým pramenům. Nutno říci, že se hovoří především o přirozených právech, méně pak už o přirozeném zákonu. Tato práva jsou z přirozeného zákona určitým způsobem odvozována. Přesto si nejsem jistý, na kolik jsou tato práva odrazem právě klasických teorií. Samozřejmě, podle těchto teorií existuje určitý přirozený zákon, spočívající v naší přirozenosti. Z tohoto zákona je pak možné odvodit určitá práva. Přínos Tomáše Akvinského pro tuto teorii spočívá nesporně také v požadavku, aby pozitivní zákony odrážely zákony přirozené. Takový je také dnešní požadavek. Přesto se ale domnívám, že přirozená práva, tak jak se o nich dnes hovoří, zrcadlí spíše teorie z období osvícenství. Tehdy byly totiž zdůrazňovány především lidské možnosti. Jakákoliv omezení byla vnímána spíše negativně. Avšak toto by muselo být předmětem dalšího zkoumání. Na těchto základech však bezesporu vznikaly dokumenty jako „*Deklarace práv člověka a občana*“. Průnik těchto principů do českého pozitivního práva je pak dle mého nesporný.

Bibliografie – seznam použitých zdrojů

AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická summa I-II*. Redigoval P.Emilián Soukup. Olomouc: Lidové závody tiskařské a nakladatelské, 1938.

ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. přel. Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2009. ISBN 80-86027-29-5

BLECHA, Ivan. *Filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2004. ISBN 80-7182-147-0

GERLOCH, Aleš. *Teorie práva*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2001. ISBN 80-86473-04-x

GOYETTE, John. LATKOVIC, Mark S., MYERS, Richard S. *St. Thomas Aquinas and natural law tradition*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2004. ISBN 0-8132-1378-9

HOPKINS, Patrick D. Natural law. In DONALD, E. BORCHERT, M. *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 6. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2006. s. 505-517.

INWOOD, Brad. Stoicism. In. DONALD, E. BORCHERT, M. *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 9. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2006. s. 253-258.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. přel. Ladislav Menzel. Praha: Svoboda, 1976.

LONG, Anthony A. *Hellénistická filosofie*. přel. Petr Kolev. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-077-7

MARTINKA, Jaroslav. *Od Aristotela po Plotina – Antológia z diel filozofov*. Bratislava: IRIS, 2006. ISBN 978-80-89238-11-8

PINZ, Jan. *Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát*. Nymburk: OPS, 2010. ISBN 978-80-87269-08-4

PLATÓN, *Theagés ; Charmidés ; Lachés ; Lysis ; Euthydémos ; Prótagoras ; Gorgias ; Menón ; Hippias Větší ; Hippias Menší ; Íón ; Menexenos*. přel. F. Novotný. Praha : OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-066-1

ROMMEN, Heinrich A. *The natural law: a study in legal and social history and philosophy*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008. ISBN: 0-86597-161-7

SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Natural law and human dignity. Universal Ethics in an Historical World*. přel. Brian McNeil. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2003. ISBN 0-8132-1340-1

SIGMUND, P. E. Natural Law in Political Thought. In BROWN B. F., LONG S. A. et al. *New Catholic Encyklopedia*. Vol. 10. 2nd ed. Detroit: Gale, 2003. s. 201-203.

SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-036-7

SWIEZAWSKI, Stefan. *Nový výklad sv. Tomáše*. přel. Svatava Navrátilová. Brno: Cesta, 1998. ISBN 80-85319-78-0

SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka: Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga, 2011. ISBN 978-80-87258-53-8

TOMSA, Bohuš. *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-86898-93-3

VEVERKA, Vladimír. BOGUSZAK, Jiří. ČAPEK, Jiří. *Základy teorie práva a právní filozofie*. Praha: CODEX, 1996. ISBN 80-85963-06-x

Ústava České republiky, Listina základních práv a svobod. Ostrava: Sagit, 2009. č. 746.

Abstrakt

KOHOUT, P. *Klasické teorie jako prameny přirozeného zákona*. České Budějovice 2012. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Klíčová slova: přirozený zákon, lidská přirozenost, Aristotelés, stoicismus, Tomáš Akvinský, klasické teorie, rozum, ctnost, blaženost, přirozené právo, pozitivní právo, Theologická summa, Etika Nikomachova.

Tato práce se zabývá tématem přirozeného zákona. Především pak prameny přirozeného zákona, kterými jsou teorie, jež bývají označovány jako klasické. Zaměřuje se postupně na tyto teorie (Aristotelovu, stoickou a teorii sv. Tomáše) a jejich společné body, které jsou pro ně charakteristické. To je cílem této práce. Tyto rysy představují podstatu přirozeného zákona. První část ukazuje problematiku pojmu „přirozený zákon“. Obsahem druhé části jsou již klasické teorie. Třetí kapitola představuje shrnutí poznatků kapitoly druhé. Čtvrtá část je věnována rysům klasických teorií v modernějších osvícenských konceptech. Stejně tak se zabývá vztahem mezi přirozeným a pozitivním zákonem.

Abstract

KOHOUT, P. *Classic theories as sources of natural law.*

Key words: natural law, nature of human, Aristotle, stoicism, Thomas Aquinas, classic theories, reason, virtue, beauty, jus naturale, positive law, Summa Theologica, Nicomachean Ethics.

This thesis is engaged in the theme of natural law, especially in sources of natural law - in theories, which are labelled as „classic“. The thesis focuses on these theories (Aristotle, stoicism, Thomas Aquinas) and their common points, which are proper to these theories. That is the object of this thesis. These points present the essence of natural law. The first part explains problem of the term “natural law”. The second part deals with the classic theories. The third chapter summarises findings of the second part. The fourth part is devoted to the similarity between the classic theories and the modern (enlightenment) theories. This chapter is devoted to the connection between natural law and positive law too.