

V Y Š E H R A D

STANISLAV SOUSEDÍK

**Stanislav
Sousedík**
Svoboda
a lidská práva

JEJICH
PŘIROZENOPRÁVNÍ ZÁKLAD

ESEJ

VYŠEHRA D
2 0 1 0

**Vznik tohoto díla byl podpořen
grantem GAAV č. IAA908280801**

© Stanislav Sousedík, 2010

ISBN 978-80-7429-036-7

OBSAH

PŘEDMLUVA	9
ÚVOD	11
<u>NÁBOŽENSKÉ ZDŮVODNĚNÍ LIDSKÝCH PRÁV</u>	17
Křesťanství	20
Buddhismus	25
Islám	25
Konfucianismus	27
Závěr	28
<u>FILOSOFICKÉ ZDŮVODNĚNÍ LIDSKÝCH PRÁV</u>	29
K DĚJINÁM PŘIROZENOPRÁVNÍCH TEORIÍ (PRVNÍ ČÁST)	33
Sofisté	33
Aristotelés	35
Stoikové	37
Tomáš Akvinský	40

SOUSTAVNÝ VÝKLAD PŘIROZENOPRÁVNÍ TEORIE	47
<i>Základní dobra</i>	48
<i>Námitka historického relativismu</i>	50
<i>Co znamená pojem „dobrý“</i>	52
<i>Pojem přirozenosti</i>	54
<i>Teoretický a praktický rozum</i>	60
<i>Přirozený zákon</i>	62
<i>Vlastnosti přirozeného zákona</i>	66
<i>Závaznost přirozeného zákona</i>	70
<i>Metafyzika přirozeného zákona</i>	73
K DĚJINÁM PŘIROZENOPRÁVNÍ TEORIE (DRUHÁ ČÁST)	81
Přirozenoprávní teorie v pozdní scholastice	81
<i>Tomášovi pokračovatelé</i>	82
<i>Voluntarismus</i>	83
<i>Přirozený zákon bez Boha</i>	85
Přirozenoprávní nauka v osvícenském pojetí – kontraktualismus	88
<i>Thomas Hobbes (1588–1679)</i>	89
<i>John Locke (1632–1704)</i>	95
<i>Immanuel Kant (1724–1804)</i>	99
<i>Začlenění osvícensky pojatých lidských práv do právní soustavy novověkých států</i>	104
Lidská práva od poloviny 19. století do současnosti	108
<i>Emancipační příběhy</i>	109
<i>Právní pozitivismus</i>	115
<i>Hans Kelsen (1881–1973)</i>	118
<i>Hartova nauka o právu jako souboru prvotních a druhotných pravidel</i>	120
<i>Diskursivní etika</i>	123
<i>Novotomismus a komunitarismus</i>	125
NA ZÁVĚR	131

PŘEDMLUVA

O lidských právech se za našich dob mluví velice často. To částečně zastírá tu skutečnost, že naše civilizace dnes nedisponuje žádným v širším měřítku akceptovaným myšlenkovým postupem, jak ideu lidských práv zdůvodnit. Tato skutečnost je znepokojivá, protože má dva povážlivé dopady: Jednak nedovedeme vysvětlit sami sobě – natož jiným! –, proč vůbec lidská práva respektovat. Za druhé nám pak chybí kritéria k posouzení, co lidské právo skutečně je, a co je jen dílčí zvláštností toho kterého civilizačního okruhu či dokonce pouhým svévolným požadavkem nějakého vlivného nátlakového uskupení.

To je situace, jež by nikoho, komu na lidských právech upřímně záleželo, neměla nechat lhostejným. V preambuli k Listině základních práv a svobod, jež je součástí ústavního pořádku našeho státu, se mluví o „neporušitelnosti *přírozených práv* člověka“. To, že se lidská práva nazývají v ústavě „přírozenými“, není samozřejmě náhoda. Idea lidských práv vyrostla, jak známo, na půdě přírozenoprávní teorie, takže užití uvedeně terminologie je pochopitelné. Mnohým dnes nicméně připadá zastaralé. Důvodem je, že kdysi všeobecně přijímaná přírozenoprávní teorie ztratila v evropsko-americké společnosti po polovině 19. století své vůdčí postavení a stojí dnes, ač stále má své stoupence, stranou hlavního proudu soudobého evropsko-amerického myšlení. Rovnocennou náhradu za ni převážně skepticky zaměřené

současné myšlení neposkytuje. A to je nepochybně jedním z hlavních důvodů, proč se dnes idea lidských práv ocitla ve stavu výše zmíněné argumentační nouze.

Pokusím se v této publikaci obhájit tezi, že vybřednout z tohoto stavu je možné v dnešní situaci pouze obnovou přirozenoprávní teorie. Tu však nelze uskutečnit bez předchozí obnovy metafyziky, v níž jediné lze přirozenoprávní teorii bezpečně ukotvit. Jsem přesvědčen, že pouze touto cestou lze upevnit dnes již silně otřesenou důvěru v lidská práva a vrátit tak našemu zápasu o jejich uznání onen typ hlubokého přesvědčení, bez něhož žádná idea nemá v dějinách naději na vítězství.

Přesvědčení o potřebě určité míry morálního respektu k lidské osobě se v nějakém stupni vyskytuje ve všech známých, historických i současných, kulturních okruzích. Zvláště velkého významu nabylo toto přesvědčení především ve společenském myšlení kulturního okruhu západního, evropsko-amerického. Zde se rozvinulo až do podoby požadavku respektování tzv. lidských práv. Lidská práva jsou co do své ideje chápána jako univerzálně platné normy společenského života předcházející pozitivnímu zákonodárství, jež je povinno je při formulaci všech konkrétních, „pozitivních“, zákonů respektovat. To, že jsou lidská práva normy co do své podstaty nepsané, naznačuje, že jsou to normy mravní a že se tedy jejich studiem zabývá filosofická disciplína, etika. Bývá zvykem dělit etiku na etiku individuální a sociální. Přijmeme-li toto dělení, náleží studium lidských práv jako její určitá část do oblasti sociální etiky.

To, že jsou lidská práva co do své podstaty normy nepsané, a to ne zvykové, nýbrž mravní, neznamená ovšem, že jejich výslovná formulace nemůže být začleněna do právní soustavy toho kterého státního útvaru. K výslovnému prohlášení lidských práv za státní zákony došlo poprvé na sklonku 18. století v americkém státu Virginii a krátce poté ve Francii. Pro rozšíření jejich právní kodifikace měla později velký význam Všeobecná

deklarace lidských práv, vyhlášená na půdě OSN v r. 1948. Tyto a početné další podobné právní dokumenty jsou sice pro dodržování lidských práv užitečné, přistupují nicméně k těmto právům jako jejich pouhá vnější stvrzení. Zabývá se jimi nejen etika, ale i právní věda. Právní věda se jimi zabývá, nakolik se stanou součástí pozitivního právního řádu toho kterého státního útvaru, etika zkoumá, jak dalece jsou pozitivní zákony, které vyjadřují podle mínění zákonodárce lidská práva, skutečně v souladu s jejich nepsanou mravní předlohou. Tak např. po vyhlášení Všeobecné deklarace v r. 1948 se časem ozvaly hlasy, vyjadřující pochyby, zda některé články Deklarace nevyjadřují místo skutečných, univerzálně platných lidských práv (náležejících člověku čistě na základě toho, že je člověk) některé pouze místně a dobově podmíněné požadavky specifické pro evropsko-americký kulturní okruh. Je tato námitka platná? Pokusíme-li se odpovědět, opouštíme již půdu právní vědy a zabýváme se určitým etickým problémem.

Právo v subjektivním smyslu chápeme obvykle jako určitý zvláštní typ nároku. Od běžných nároků se právo jednoho člověka liší tím, že mu odpovídá povinnost někoho jiného brát na toto právo ohled. Lidská práva má, jak řečeno, každý člověk a každý člověk má povinnost tato práva respektovat. Ale povinnost není v tomto případě přece jen tak všeobecná jako právo, protože jsou jedinci (dětí, nemocní apod.), kteří jsou sice vesměs nositeli lidských práv, ale povinnosti je respektovat dočasně (dětí), ale někdy i natrvalo (nevléčitelně choromyslní) nemají.

Jednou z nejdůležitějších etických otázek souvisejících s lidskými právy je otázka jejich zdůvodnění: Proč vůbec máme lidská práva respektovat? Co nás k tomu zavazuje? Uvažujeme-li, proč se idea lidských práv přes svou univerzální povahu vyvinula tak výrazně právě v evropsko-americké kulturní oblasti, dospíváme pomocí srovnávání k závěru, že tomu tak bylo patrně z toho důvodu, že v tomto civilizačním okruhu byly k dispozici nejjasněji formulované a obsahově nejpřesvědčivější odpovědi na problém jejich zdůvodnění. Tyto odpovědi pocházely ze dvou zdrojů. *Jedním* byla křesťanská, na judaismus navazující náboženská tradice se svým vysokým hodnocením důstojnosti lidské osoby, *druhým* byla řecká filosofická tradice s myšlenkou, že mravní zákony plynou v nějakém smyslu z lidské přirozenosti a že tyto zákony mimo jiné stanoví, jaké má člověk na základě samotné této své přirozenosti vůči jiným lidem práva a povin-

nosti. Početným teoriím vybudovaným na této základní, původně řecké, myšlence říkáme *přirozenoprávní teorie*.

Námětem této knihy jsou lidská práva a problematika jejich morálního zdůvodnění. Jejich náboženským zdůvodněním, za něž lze považovat v naší kulturní oblasti křesťanství, v jiných pak morální učení ostatních světových náboženství (buddhismu, konfucianismu, islámu aj.), se budu zabývat, ač mu jinak přisuzuji prvořadou důležitost, pouze okrajově. Soustředím pozornost na zdůvodnění číře rozumové, o jakém lze uvažovat v rámci filosofie, v té její disciplíně, jíž se říká etika. Takové zdůvodnění se ovšem z povahy věci nemůže týkat výlučně lidských práv, nýbrž musí to být rozumové zdůvodnění širší oblasti mravních norem, v jejichž rámci tvoří lidská práva pouze určitou, byť důležitou část.

Lidská práva jsou aktuální téma.¹ Pozorujeme však, že ač se v dnešní době o těchto právech tolik mluví, chybí nám jejich obecně sdílené intersubjektivně a interkulturně přijatelné zdůvodnění. Lidská práva proto dnes jakoby visí ve vzduchu a není, co by je spolehlivě podpíralo. To vytváří situaci, kterou někteří autoři, když mluví o lidských právech, nazývají „krizí zdůvodnění“: požadují a formulují se stále nová a nová „lidská práva“. Protože však chybí jasná kritéria, proč něco lidským právem je, a něco nikoli, setkáváme se nejednou i s požadavky, jež jsou s původním smyslem těchto práv, jak jej známe z jejich starší tradice, ve sporu. Někdy se zdá, že jediným kritériem pro rozpoznání lidského práva je v naší společnosti již jen skutečnost, že nějaký požadavek zvětšuje prostor mravně ničím neomezené lidské svobody hraničící v tomto případě až se svévolí. To je ovšem povážlivé a má to, bohužel, nepříznivé důsledky pro vážnost lidských práv. Idea lidských práv se totiž sice dosud ze setrvačnosti těší ve sdělovacích prostředcích, a tím i v širších kruzích veřejnosti, jisté popularitě a přízni, ale v odborných kruzích, jak se zdá, začíná být přijímána s rozpaky.² Totéž je možno říci

¹ Srov. M. Hrubec (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, Praha, Filosofia, 2008. Sborník obsahuje důležité příspěvky mezi nimi zejména úvodní studii editora, M. Hrubce.

² H. Maier, *Lidská práva – nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*, in: J. Hanuš (ed.), *Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*, Brno, 2001, s. 7–31.

i o stanovisku většiny těch, jimž je idea lidských práv blízká na základě jejich náboženského přesvědčení.³ Relativizace myšlenky lidských práv, k níž dochází, nemůže však oprávněnému úsilí o respektování skutečných lidských práv, a to všemi lidmi a na celém světě, prospívat.

Lze nastalou „križi zdůvodnění“ nějak překonat? Věřící křesťan či vyznavač jiného velkého náboženství odpoví s přihlédnutím k mravnímu učení, které spojuje se svou vírou, zřejmě kladně a bude spojovat všeobecné uznání a respekt k lidským právům s všeobecným rozšířením víry, kterou vyznává. Autor této knihy je sám katolickým křesťanem, a proto sdílí také toto přesvědčení i na něm založenou naději. Ale misijní dílo postupuje svým tempem a nelze podle všeho očekávat, že by k náboženskému sjednocení lidstva došlo v dohledné době. Z této skutečnosti vychází známý projekt švýcarského teologa Hanse Künga⁴, podle něhož by měla velká náboženství přispět k nastolení světového míru a uznání lidských práv zdůrazněním svého víceméně společného mravního kodexu a oslabením důrazu na věroučný obsah, jímž se navzájem liší. Projekt preferující humanisticky pojatou etiku na úkor věrouky má však zřetelně osvícenský ráz a je svým relativistickým zabarvením pro mnohé věřící, křesťany a zejména muslimy, obtížně, případně zásadně, nepřijatelný. Je ostatně jasné, že náboženská víra může být dynamickou společenskou silou, jak by si to Küng přál, jen za podmínky, že je vyznávána s hlubokým přesvědčením. Právě takového typu přesvědčení by se však věřící podle Küngova projektu měli vzdát.

Zdá se, že spíše než náboženství by mohl lidi celého světa za našich dnů spojit jimi všemi sdílený nástroj k poznávání pravdy, totiž lidský rozum. Zmínil jsem se výše o přirozenoprávní teorii. Ta je antického původu a využívá tradičně pouze rozumové argumentace. Když se na sklonku starověku rozšířilo v naší kulturní oblasti křesťanství, převzali jeho intelektuální představitelé přirozenoprávní teorii a uchovali ji pro následující dobu. Někteří z nich – především Tomáš Akvinský – ji dokonce prohloubili, a to v takovém rozsahu, že jejich nauky šíří i hloubkou záběru daleko přesáhly skromné starověké podněty, z nichž vze-

³ S. Sousedík, „Idea lidských práv a její dvě verze“, in: *Teologické texty*, 18, 2007, č. 3, s. 132–134.

⁴ H. Küng, *Světový étos. Projekt*, (překl. K. Floss, B. Horyna), Archa, Zlín, 1992.

šly. Domyslíme-li přirozenoprávní teorii do konce, pozorujeme ovšem, že jsou v ní skrytě přítomny určité metafyzické předpoklady. S celkovým úpadkem metafyzického myšlení, k němuž došlo v průběhu rozvoje novověkého evropského myšlení, souvisí, že kdysi v evropském prostoru všeobecně akceptovaná přirozenoprávní teorie byla zhruba v polovině 19. století opuštěna a byla – a je dosud – nahrazována různými právně-filosofickými systémy, které však zdůvodnění lidských práv nejsou s to poskytnout. Přirozenoprávní teorie ovšem nezanikla v novější době zcela. Jeden z jejích stoupců, Heinrich Rommen, mluvil ve třicátých letech minulého století právem o „věčném návratu přirozeného práva“⁵. I v naší době má tato teorie určitý počet významných a všeobecně respektovaných zastánců (k dnes nejznámějším náleží John Finnis⁶). Také někteří představitelé dnešního tzv. komunitarismu jsou jí blízcí. A není jistě bez významu, že i představitelé katolické církve, od papeže Lva XIII. († 1903) až po nynějšího Benedikta XVI., se této teorii dovolávají a doporučují ji. Ale to nemění nic na tom, že přirozenoprávní nauka dnes zdaleka nenáleží k hlavnímu proudu soudobého evropsko-amerického myšlení.

Budu v této práci zastávat tezi, že přirozenoprávní teorie úspěšně vysvětluje skutečnosti, jichž se týká, a že je dnes jako taková vhodným prostředkem k náležitému zdůvodnění lidských práv a jejich obhajobě v interkulturním dialogu. Jádrem mé práce je výklad přirozenoprávní nauky, jenž je inspirován dílem Tomáše Akvinského. Nechce být historicky přesnou rekonstrukcí jeho teorie, nýbrž volnou úvahou, k níž dal myšlenkový odkaz tohoto myslitele pouze podnět. Zasadil jsem tento svůj výklad na jedné straně do líčení naukového vývoje, který Tomášovu vystoupení předcházelo, na druhé strany do vylíčení vývoje po něm následujícího. Toto líčení není ovšem souvislé, omezil jsem se vždy jen na zběžnou charakteristiku několika myšlenkových směrů či myslitelů, jimž v tomto vývoji náležela podle mého mínění zvláště zajímavá úloha. Ani zde jsem neusiloval o historickou přesnost, nýbrž spíš o to blíže osvětlit Tomášovo pojetí jeho srovnáním s jinými možnostmi řešení. O náboženském

⁵ H. Rommen, *Der ewige Wiederkehr des Naturrechtes*, Leipzig, 1936.

⁶ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980.

zdůvodnění lidských práv, jak vyplývá z předchozího, poskytují v tom, co následuje, jen velmi málo a nadto se toto týká převážně jen zdůvodnění poskytovaného křesťanstvím. Lituji, že mi nedostatek kompetence neumožnil říci více o přínosu jiných světových náboženství, hlavně islámu. Jedná se o úkol, kterého se ujmou, jak alespoň doufám, povolanější.

FILOSOFICKÉ ZDŮVODNĚNÍ LIDSKÝCH PRÁV

I. Filosofické zdůvodnění lidských práv na rozdíl od náboženského nepředpokládá *víru* v nějakou nadlidskou autoritu, nýbrž spočívá v *rozumových úvahách* a intersubjektivně, rozumově kontrolovatelné argumentaci. I některá z filosofických zdůvodnění lidských práv se ovšem dovolávají Boha – ale v tom případě jej chápou nikoli jako předmět víry, nýbrž jako určitou racionálně poznanou entitu. Teoriím, které se o takový racionální typ zdůvodnění lidských práv pokoušejí – ať již s pojmem Boha pracují, nebo se bez něj pokoušejí vyjít –, se říká společným názvem „přirozenoprávní“. Název souvisí s tím, že nejdůležitější z těchto teorií se pokoušejí zdůvodnit společenské mravní normy (jejichž součástí lidská práva jsou) poukazem na lidskou přirozenost.

Podnět k formulaci přirozenoprávních teorií vychází v některých případech přímo z náboženské víry. Nejvýrazněji se to projevuje v křesťanství. Připomeňme si několik důležitých myšlenek z Nového zákona. Sv. Pavel na počátku svého listu k Římanům načrtává pochmurný obraz soudobého lidstva, které jako celek propadlo hříchu. Hřešit znamená porušovat Bohem uložený zákon. Židé porušovali mojžíšský zákon, který jim byl dán na Sinaji. A ostatní, tj. pohané? I pohané mohli podle Pavla poznat Boha, a to rozumovou úvahou ze stvořených věcí, a i oni porušovali Bohem stanovený zákon, ne ovšem zákon mojžíšský,

který jim nebyl určen, ale jiný, s mojžíšským v zásadních věcech shodný zákon. Ten byl zapsán v jejich srdcích a k jeho zachování je nabádala samotná jejich přirozenost. Pavel píše: *Když totiž pohané, kteří (mojžíšský) Zákon nemají, z přirozeného popudu (fysei) dělají to, co zákon nařizuje, jsou sami sobě zákonem, ačkoli (mojžíšský) 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* (Řím 2, 14–15).

Uvedená apoštolova slova měla v dalším pro rozvoj myšlenky rozumového, na Božím zjevení nezávislého zdůvodnění lidských práv v křesťanském prostředí evropského Západu klíčový význam. Dala křesťanským myslitelům podnět navázat na předkřesťanskou tradici antické, především řecké filosofie a dále ji rozvíjet.

Přírozenoprávních teorií byl v průběhu dějin koncipován velký počet, ale přihlédneme-li k nim blíže, pozorujeme, že je lze rozdělit do dvou skupin. Do první z nich náleží teorie koncipované hlavně v antice a středověku. Můžeme je s ohledem na tento jejich původ nazvat „klasické“. Charakteristické pro ně je, že většinou hledají poslední zdůvodnění společenských mravních norem v nějakém principu člověka přesahujícím. Tak je tomu ve starověku především v přírozenoprávní teorii stoiků a později v teoriích významných scholastických myslitelů, zejména Tomáše Akvinského. Od sklonku středověku a pak zejména v průběhu novověku se rozvíjí poněkud odlišný typ přírozenoprávních teorií, nazvěme jej typ osvícenský. Osvícenské verze přírozenoprávní teorie ony starší, klasické verze, mnoha svými rysy připomínají, protože se z nich vyvinuly. Liší se od nich nicméně tím, že zdrojem odůvodnění společenských mravních norem je pro ně pouhá lidská přirozenost nebo rozum, takže rekurovat k „vyššímu principu“ většinou nepovažují za nutné.

K DĚJINÁM PŘIROZENOPRÁVNÍCH TEORIÍ
(PRVNÍ ČÁST)

SOFISTÉ

2. Základním předpokladem filosofického zdůvodnění práv člověka je rozlišení mezi zákony vyhlášenými nějakou lidskou zákonodárnou autoritou, tzv. pozitivními zákony, a zákony platným nezávisle na tom, tzv. přirozenými zákony. První filosofové, kteří toto rozlišení jasně provedli, byli řečtí sofisté.

Sofisté byli starší historiografií pod vlivem negativních vyjádření Platónových považováni často za mravně pochybné intelektuální žongléry zaměřené především na vnější efekt (odtud má slovo „sofista“ i v běžné češtině dosud hanlivý přídech). Současní historikové připisují sofistickému hnutí vážnější povahu, považují je za projev rané podoby evropského osvícenství. Řeckové přicházeli při zakládání kolonií do styku s mnoha různými národy a byli v důsledku toho konfrontováni s růzností jejich státního a vůbec společenského zřízení. Stáli však i sami často před otázkou, jaké společenské uspořádání zavést v té které nově založené kolonii. Hledání kritéria pro rozhodnutí těchto otázek je přivedlo k rozlišení toho, co v lidské společnosti platí „přirozeně“, takže se bez toho nelze za žádných okolností obejít, a co je jen „umělé“, tj. co vzniklo umělým lidským ustanovením, a čeho je tedy možno a případně i záhodno se vzdát. Objev rozdílu mezi přirozeným (tím, co vyplývá z přirozenosti, *fysis*)

a tím, co je umělé (co je výsledkem lidské dovednosti, *techné*), měl nemalou důležitost a ukázal se velmi plodný.

Někteří sofisté učili, že lidé jsou si svou přirozeností rovni, „umělý“ lidský zákon slouží pak prý potlačování slabých a omezení jejich svobody silnými. Zhruba takové mínění zastával, jak se zdá, Antifón (5. stol. př. Kr.). Jiní sofisté naopak učili, že „umělý“ zákon je zaměřen k potlačení silných slabými, protože zbavuje silné možnosti uplatnit svou přirozeně založenou převahu. Tento názor působivě vyjádřil v Platónovu dialogu *Gorgias* jeden z tam uvedených mluvčích, Kalliklés. Platón mu dává v Gorgiovi promlouvat takto:

Podle mého mínění sama příroda ukazuje, že je spravedlivé, aby lepší měl více než horší, a mocnější než méně mocný. A že tomu tak je, je často vidět i u jiných tvorů i mezi lidmi v celých obcích a rodech, že je totiž spravedlnost stanovena tak, aby silnější vládl slabšímu a měl více nežli on. Neboť podle jakého práva vytáhl Xerxes proti Helladě nebo jeho otec proti Skythům? ... Myslím tedy, že tito dělají tyto věci podle přirozeného pojmu spravedlnosti a podle přirozeného zákona, a ne asi podle toho, který si děláme my sami. My totiž nejlepší a nejsilnější z nás hned z mládí ... otrocky znásilňujeme tím, že jim namlouváme, že je třeba zachovávat rovnost, a v tom že záleží krásné a spravedlivé. Avšak, myslím, že vyskytne-li se muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno tohle ze sebe setřese, prorazí a unikne ven, že pošlape všechny ty naše zápisy, kejkle, povídačky a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví naším pánem ... a tu zazáří zcela jasně přirozené právo.¹

Zajímavým, často uváděným dokladem, že rozlišení mezi přirozeným a pozitivním zákonem přesáhlo odborně filosofickou diskusi a přešlo do povědomí řecké společnosti, je postava Antigony ze stejnojmenné Sofoklovy tragédie. Sofoklés († 405 př. Kr.) ve svém dramatu předvádí Antigonu, jež proti výslovnému zákonu vládce Théb Kreonta pochová mrtvolu svého bratra Polyneika padlého v boji proti tomuto městu. Když je vládcem činěna odpovědnou za neuposlechnutí jeho zákazu, říká o tomto zákazu:

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 –,

¹ Platón, *Gorgias*, 483c–484a.

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 jsem od bohů
být trestána a nelekala jsem se
ničí vůle.²

ARISTOTELÉS

3. Z velkých řeckých myslitelů měl na vývoj přirozenoprávní teorie v prostředí západního křesťanství značný vliv především Aristotelés (384–322). I on rozlišoval mezi přirozeným právem, jež nezávisí na lidském ustanovení a je všude stejné, a lidmi stanovenými zákony, které jsou výsledkem úvahy a případně hlasování.³

Přirozené právo u Aristotela úzce souvisí s jeho pojmem přirozenosti. Co je přirozená povaha čili krátce „přirozenost“ nějaké věci? Zhruba řečeno, podle Aristotela je „přirozenost“ určité jednotlivé věci v ní samé přítomný zdroj („princip“) jejich charakteristických vnějších projevů.⁴ Přirozenost věcí nenahlížíme podle Aristotela přímo, usuzujeme na ni z jejich charakteristických vnějších projevů, z toho, jak se obvykle chovají, neomezuje-li je v jejich chování nějaký nepříznivý, z vnějšku působící vliv. Jedinec obvykle nemá určitou obecně pojatou přirozenost sám, nýbrž sdílí ji s určitým počtem sobě podobných jedinců – s jedinci téhož „druhu“. Co je tu řečeno všeobecně, platí i pro člověka.

Jaká je přirozenost člověka? Člověkem vydávané zvuky neslouží pouze, jak je tomu i u některých živočichů, k tomu, aby jimi lidé vyjadřovali příjemné či nepříjemné pocity. Člověk řečí vyjadřuje své myšlenky a ty pomocí řeči i zdůvodňuje. Člověk je tedy rozumovým živočichem. Užívá pak řeči hlavně kvůli tomu, aby se s jinými dohodl o tom, co je užitečné, co škodlivé, co spravedlivé a vůbec, co je třeba dělat a čemu se vyhnout. Slouží-li

² Sofoklés, *Antigona*, přel. F. Stiebitz, in: Sofoklés, *Tragédie*, Praha 1975, s. 38nn.

³ Aristotelés, *Etika Nikomachova*, V, 10.

⁴ Aristotelés objasňuje svůj pojem přirozenosti (*fysis*) nejpodrobněji v druhé knize své Fyziky.

však řeč, nejcharakterističtější znak člověka, dorozumění s jinými, je ovšem člověk podle Aristotela svou přirozeností společenskou bytostí. To je velmi důležitá teze, která má početné důsledky. Společnost je strukturovaný útvar, takže je-li člověk přirozeně společenský, je již svou přirozeností disponován k tomu, zaujmout v této struktuře nějaké místo. Společenskými bytostmi jsou ovšem svým způsobem i některá zvířata. Také např. včely mají „společenskou“ přirozenost, ale ta se uskutečňuje bez dorozumívání pomocí smysluplné řeči. Proto se také v tom, co je pro člověka jako společenskou bytost přirozené, neprojevuje taková uniformita, s jakou se setkáváme např. u hmyzích společenství.

Společenská povaha člověka se projevuje tím, že vytváří především rodinné společenství podmiňující přetrvávání lidského rodu. Rodiny (jejichž členové se dělí na svobodné a nesvobodné) však nejsou soběstačné a sdružují se z potřeby obstarat si snáze k životu potřebné věci ve větší celky, ve státy (*poleis*). Povšimněme si, že polis podle Aristotela nevytvářejí jedinci jako takoví, nýbrž spíše určitá nižší společenství, rodiny, jichž je jednotlivec vždy již přirozeně členem. Osamocené lidské individuum, z něhož vycházejí při výkladu vzniku státu novověké kontraktualistické teorie, nehraje v té souvislosti u Aristotela roli. Stát je v Aristotelově pojetí přirozeně vznikající společenská jednotka (čímž ovšem není řečeno, že by vznikal „automaticky“, bez uvědomělého úsilí jednotlivých lidí). Je to první společenská jednotka, jež je již zcela soběstačná (autarkní).

Mezi tím, co je pro člověka přirozené, a mezi pozitivní, lidmi stanovenou normou není pro Aristotela nepřekonatelná propast. Pozitivní zákon má vyjadřovat zákon přirozený, tak aby ve státu panovala spravedlnost. Aristotelés je velkým teoretikem spravedlnosti a mnohé z toho, co o tomto námětu řekl, je dodnes všeobecně přijímáno (např. rozdělení spravedlnosti na komutativní a distributivní, vyjádření rozdílu mezi nimi pomocí matematických prostředků aj.). Rovněž Aristotelovy příspěvky k problematice dobrovolnosti byly v rámci přirozenoprávní teorie dále rozvíjeny a mají dodnes velký význam (např. při zjišťování odpovědnosti ze způsobenou škodu).

Z našeho hlediska je důležité si povšimnout, že Aristotelés nečiní přirozený zákon nějak závislý na bohu, tj. na svém známém „nehybném hybateli“. Zde je třeba si připomenout, že aristotelický bůh není ani stvořitelem světa ani něčím mimosvětským,

transcendentním. Bůh je v Aristotelově pojetí pouhou součástí světa, který nějak (Aristotelés nevysvětlil zcela jednoznačně jak) udržuje svět v pohybu. Představíme-li si svět jako kapesní hodinky, dalo by se tedy snad říci, že v něm aristotelský bůh má úlohu pera. Zdá se, že podle Aristotela je první hybatel ponořený ve věčné a blažené seberozjímání, takže svět a to, co se v něm odehrává, ani nepoznává. Je-li tomu vskutku tak (Aristotelova vyjádření nejsou do té míry jednoznačná, aby to bylo možné bez výhrad tvrdit), vysvětluje to dobře, proč Aristotelés nemluví o tom, že by jeho bůh měl vztah k přirozenému zákonu a nějak jej „garantoval“. Přirozený zákon platí v rámci aristotelské teorie jaksi sám sebou, nezávisle. Domyslíme-li Aristotelova východiska, mohli bychom snad říci: jedná-li lidé proti přirozenosti, pak na to statisticky uvažováno pravděpodobně doplatí. Ale o jedinci se to s jistotou v rámci *filosofických* názorů Aristotelových říci patrně nedá.

STOIKOVÉ

4. Vedle aristotelské filosofie měl na pozdější rozvoj přirozenoprávní teorie vliv i jiný co do doby vzniku předkřesťanský řecký filosofický směr, stoicismus.

Stoikové učili, že příroda čili kosmos je dobře uspořádaný celek tělesné povahy, jenž je proniknut ve všech svých částech principem božské povahy diferencujícím a pořádajícím beztvarem látku světa. Tento imanentní božský princip je rozumové povahy a stoikové jeho vztah ke kosmické látce přirovnávali ke vztahu duše k tělu. Díky rozumovosti božského principu se procesy probíhající ve světě vyznačují jistou pravidelností. Ta je jednou z podmínek života lidí.

Moudrý člověk usiluje podle stoiků žít v souladu s *fysis*. Řecké slovo *fysis* může zde znamenat dvojí, buď přirozenost (např. přirozenost člověka), anebo přírodu (svět v celku). Stoický požadavek souladu lidského života s *fysis* se, jak se zdá, týkal obojího. Naše lidská přirozenost pochází od rozumem proniknutého celku přírody, takže chovat se v souladu s lidskou přirozeností znamená zároveň chovat se v souladu s rozumovým principem veškerenstva. Protože lidské chování má vyplývat z *fysis* (tedy bezprostředně z naší přirozenosti a zprostředkovaně z přírody), lze tu mluvit o přirozeném zákonu. Římský politik a filosofický

spisovatel M. T. Cicero (106–43), ovlivněný stoickou filosofií, shrnuje stoické učení o přirozeném zákonu ve svém jen fragmentárně dochovaném spisu *De re publica* (III,22, resp. 33) takto:

Pravý zákon spočívající v správném pochopení je v souladu s přirozeností, rozlévá se na všechny, neodporuje si, platí ustavičně... Nemůžeme být tohoto zákona zbaveni ani rozhodnutím senátu ani lidu a neplatí také jiný zákon v Římě a jiný v Athénách, jiný nyní a jiný v budoucnosti, nýbrž jeden zákon, a to ustavičný a neměnný, bude vždy platit pro všechny národy a bude jeden společný jakoby učitel a panovník všech, totiž bůh.⁵

To, co jsme dosud vyložili, potřebuje však určitého zpřesnění. Člověk se podle stoiků rodí na základě své přirozenosti s náchylností k činnostem určitého druhu. Stoikové tuto náchylnost nazývali (do češtiny asi nepřeložitelným) termínem *oikeiósís*. Termín souvisí se známějším *oikia*, což znamená původně dům, domov, rodinu apod. Podle toho *oikeiósís* znamená cosi jako aktivní orientaci člověka na věci lidské přirozenosti blízké, pro něj vhodné, takové, o nichž si člověk bezprostředně uvědomuje, že ho (smím-li si vypomoci daleko později vzniklým termínem) „neodcizují“ jeho vlastnímu lidství. *Oikeiósís* je pro stoiky jakýmsi východiskem pro přístup k přirozenému zákonu. Člověk se ovšem podle jejich učení v průběhu života vyvíjí, a vyvíjí-li se správným směrem, směřuje k životu čím dále rozumovějšímu. Rozumový život se projevuje pravidelností a harmonií chování. Získaná dispozice k tomu, aby se člověk choval tímto způsobem, se nazývá „ctnost“. A teprve ctnost je podle stoiků v pravém smyslu dobrá, nikoli ony zrozením nám dané náklonnosti (*oikeióséis*). Člověk ovšem nemůže jednat zcela proti nim, musí si však mezi různými náchylnostmi v té které životní situaci na základě rozumové úvahy vybírat. A to, totiž vybírat to správné, je právě úkolem ctnosti. Ctnostný člověk je nucen jednat často i proti některé své vrozené náchylnosti, a to – je-li potřeba – dokonce i proti nejsilnější z nich, proti pudu sebezáchovy.

⁵ *Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna... nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus ... nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc et alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus.*

Tato stoická nauka měla, mimochodem řečeno, velký vliv na Tomáše Akvinského, jenž jí využil zejména ve svém pojednání o zákonu⁶ obsahujícím jádro jeho přirozenoprávní nauky. Vliv stoiků na Tomáše byl ovšem převážně zprostředkovaný, protože spisy velkých představitelů stoického směru nebyly již za jeho dob k dispozici (nedochovaly se). Tomáš měl však příležitost seznámit se se stěžejními myšlenkami stoické etiky ze spisů starších církevních spisovatelů, především sv. Augustina (354–430), Nemesia (4. stol.) a sv. Jana z Damašku (8. stol.).

Vraťme se však ke stoikům. Ctnost je podle stoiků nejvyšší dobro, kterého člověk může v životě dosáhnout. Proč je tomu tak? Je tomu tak proto, že podle stoiků díky ctnosti žijeme rozumově, tj. v souladu s božským rozumovým principem, jenž proniká celý kosmos. Proč je však právě toto pro člověka tak žádoucí? Abychom to pochopili, musíme upřesnit význam slova „soulad“, kterého jsme výše užili v obratu „žít v souladu (homologúmenós) s přírodou“. „Soulad“ zde znamená zřejmě něco na způsob „připodobnění“. Žije-li tedy člověk v takovém „souladu“, tj. žije-li ctnostně, *připodobňuje se* rozumovému principu pronikajícímu veškerou „přírodou“, tj. veškerým kosmem. A protože je v stoickém pojetí onen princip, jak již víme, čímsi božským, dosahuje člověk díky ctnosti svého připodobnění k nejvyššímu, a tedy posledního cíle svého života.

Srovnáme-li aristotelské pojetí přírodního zákona s pojetím stoickým, vidíme zřejmou shodu v tom, že Aristotelés i stoikové připouštějí existenci přirozeného zákona. V jeho pojmání je však mezi oběma stranami důležitý rozdíl. Podle Aristotela je přirozený zákon, abych tak řekl, „soběstačný“: Aristotelés jako filosof nikde nemluví o nějakém vyšším principu, jenž by byl základem platnosti přirozeného zákona. Podle stoiků je tomu, jak jsme viděli, jinak: přirozený zákon není „soběstačný“, je podle jejich pojetí založen na božském principu pronikajícím a pořádkajícím veškerý kosmos. Kdo se řídí přirozeným zákonem, činí tak z respektu vůči této nadlidské instanci a z touhy se jí připodobnit.

Tento rozdíl je důležitý zejména, protože předznamenává dvojí podobu, do níž vykristalizuje přirozenoprávní nauka v západoevropském prostředí. V jednom, aristotelismu blízkém pojetí

⁶ Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* I, II, q. 90nn. Český překlad: *Tomáš Akvinský O zákonech v Teologické sumě*, př. K. Šprunk, Praha, Krystal, 2003.

má přirozený zákon platnost, i kdyby Boha nebylo (*etsi Deus non daretur*⁷), v druhém, stoickou naukou ovlivněném směru uvažování, je jeho platnost zajištěna tzv. věčným zákonem. Ten ovšem v křesťanském prostředí na rozdíl od stoiků není již považován za světu imanentní princip, nýbrž za entitu od světa odlišnou a věčně totožnou s osobním, vůči světu transcendentním, Bohem.

TOMÁŠ AKVINSKÝ

5. V předchozím jsme se zabývali několika význačnými milníky ve vývoji antické, a to nekřesťanské filosofické tradice. Přírozenoprávní nauka byla ovšem již ve starověku recipována také některými křesťanskými mysliteli. Těmi – ani jejich pokračovateli v raném středověku – se zde však nebudeme blíže zabývat a podíváme se přímo na mimořádně důležitou a vlivnou syntézu, kterou na základě antického dědictví a svých křesťanských předchůdců koncipoval ve 13. stol. sv. Tomáš Akvinský (1225 až 1274).

Tomáš byl především teolog a necháme-li stranou jeho obsáhlé komentáře ke spisům Aristotela a několika dalších starověkých filosofů, pozorujeme, že po sobě nezanechal příliš rozsáhlé ryze filosofické dílo. Jeho filosofické názory musíme hledat především v jeho dílech teologických, kde Tomáš využíval filosofie k myšlenkovému vyztužení teologických námětů. Tomášovi žáci a pokračovatelé se ovšem záhy pokusili oddělit jeho filosofické názory od teologického kontextu, do něhož jsou u Tomáše zabudovány. Ukázalo se, že tyto názory tvoří překvapivě ucelenou filosofickou soustavu, které se dostalo názvu „aristotelisko-tomistická“. Název není výstižný a dnes se již nepoužívá, protože podrobnější historické výzkumy uskutečněné v minulém století ukázaly, že Tomášova filosofická soustava je dědicem daleko rozvětvenější myšlenkové tradice než jen aristotelismu. Pokud jde o Tomášovu etiku, je její celkový rámeček ovlivněn především stoickou koncepcí. Do takto vzniklého v podstatě stoického rámce vložil pak Tomáš vše podstatné, co mohl použít z etických pří-

⁷ Těmito slovy to vyjadřuje Hugo Grotius v předmluvě svého díla *De iure pacis et belli* (1625).

spěvků Aristotelových. Celek takto vzniklé etiky je u něho pak zabudován do celkových souvislostí novoplatónskou metafyzikou ovlivněné filosofické soustavy. Takto vzniklý celek je svým způsobem syntézou celého předchozího vývoje filosofického myšlení. Prvky, které do něho Tomáš začlenil, podstoupily ovšem díky jím provedené organické syntéze tak hluboké změny, že vznikl originální, nový útvar, jenž si zasluhuje zvláštního jména. Mluvíme o něm proto dnes jako o tomismu.

6. Tomáš samozřejmě uznává existenci přirozeného zákona, ale v souhlasu se stoiky soudí, že přirozený zákon není „soběstačný“, nýbrž že je jeho platnost založena na zákonu vyšším, jemuž Tomáš říká „věčný zákon“, latinsky: *lex aeterna*. Zákonem všeobecně Tomáš rozumí příkaz praktického rozumu formulovaný tím, kdo řídí určitou (dokonalou) společností, a týkající se způsobu, jímž se členové této společnosti mají chovat.⁸ Zde je třeba si především připomenout rozdíl, který Tomáš v návaznosti na Aristotela činí mezi teoretickým a praktickým rozumem. Jedná se o dva způsoby, jímž se projevuje jedna jediná rozumová schopnost. Teoreticky se rozum projevuje tím, že o poznávané věci něco konstatuje, prakticky pak tím, že stran této věci něco přikazuje. V jazykovém projevu tedy činnost teoretického rozumu vyúsťuje ve výrok (deskripci), např.: „Okno je otevřené“, činnost praktického rozumu v nějaký pokyn (preskripci), např.: „Otevři okno!“

Tomáš spolu s Aristotelem uznává, že první hybatel, Bůh, poznává, jakožto bytost naprosto nezávislá, pouze sám sebe. Připojuje k tomu však malý dovětek, jenž je sice v dokonalém souladu s Aristotelovým východiskem, ale dává jeho nauce přesto nový smysl: Bůh poznává podle Tomáše sám sebe nejdokonalším myslitelným způsobem, a tudíž tak, že poznává i jak je jeho podstata nedokonale napodobitelná („participovatelná“) věcmi od Boha odlišnými, tj. možnými jsoucnými. Poznává-li Bůh sám sebe tímto způsobem, poznává pak – ovšem pouze v zrcadle své vlastní podstaty – přirozenosti (čili esence)⁹ stvořitelných věcí. Pokud se rozhodne některé z těchto věcí stvořit, poznává je nejen jako možné, ale i jako existující, ale opět výlučně sám

⁸ *Summa theologiae* I, II, 91,1 corp.

⁹ Mezi termíny „esence“ a „přirozenost“ je sice podle Tomáše určitý významový rozdíl, je však tak malý, že jej při našem nynějším výkladu můžeme pominout.

ze sebe, totiž z rozhodnutí (čili „dekretů“) své vlastní stvořitel-
ské vůle.

Víme již z předchozího výkladu, že přirozenost věcí je podle Aristotela (jehož nauku v tomto bodu Tomáš bez výhrad recipuje) prvotním zdrojem charakteristického chování věcí. Pro železo je přirozené, že vlivem vody rezaví, pro zlato je přirozené, že vlivu vody odolává. Pro ovci je přirozené, že se živí rostlinami, pro vlka, že je jeho potravou zvířecí maso. Bůh tím, že poznává čili koncipuje přirozenosti možných věcí, poznává i na této jejich přirozenosti založený způsob jejich chování. Připojí-li k tomuto poznání i vůli, aby se možná jsoucna, budou-li stvořena, takto – tj. v souladu se svou přirozeností – chovala i ve skutečnosti, je předmětem Božího poznání a s ním spojeného rozhodnutí Boží vůle to, co nazýváme věčným zákonem. Věčný zákon není nějaká od Boha odlišná skutečnost, nýbrž je věčně totožný se samotným Bohem. Není světu (tak jako u stoiků) imanentní, nýbrž je vůči němu transcendentní. Bůh jej v Tomášově pojetí nemůže formulovat libovolně, nýbrž pouze v souladu se svou podstatou, v níž poznává, a to neměnným a nezměnitelným způsobem, přirozenosti od sebe odlišných věcí.

Tak, jak jsme si Tomášovu nauku dosud přiblížili, mohlo by to možná vzbudit dojem, že se věčný zákon týká pouze neživých přírodnin, rostlin a zvířat. Ve skutečnosti se týká i lidí. Nejen přírodniny, ale i každý člověk má přirozenost a v ní zakotvený charakteristický způsob svého jednání. Ten je vymezen – jako u všech ostatních přirozených druhů – právě touto jeho přirozeností. Ale je tu rozdíl: přírodní věci pod úrovní člověka se chovají v souladu se svou přirozeností nutně, člověk je však svobodná bytost a chovat se způsobem vymezeným věčným zákonem tudíž může, ale nemusí (není k tomu svou přirozeností donucován). Ale tato skutečnost nás již přivádí k dalšímu, od věčného zákona odlišnému typu zákona, totiž k zákonu přirozenému.

Proč vlastně zavádí sv. Tomáš vedle věčného zákona ještě zákon přirozený? Je tomu tak kvůli člověku. Aby člověk mohl věčný zákon zachovávat, musí jej – na rozdíl od kamenů, rostlin a zvířat – poznat: věčný zákon mu musí být nějakým způsobem vyhlášen. Bůh může podle Tomáše věčný zákon lidem vyhlásit přímo. Tak se např. stalo, když Hospodin předal Mojžíšovi desky zákona. Obvykle však Bůh seznamuje člověka s věčným zákonem jen zprostředkovaně, prostřednictvím „náklonností“ lidské přirozenosti. Takové náklonnosti doprovází podle Tomáše

lidskou přirozenost, jednak nakolik je substancí, jednak nakolik je přirozeností živočicha a konečně nakolik je přirozeností živočicha *rozumového*.¹⁰ Přirozený zákon spočívá pak v poznání – a to v praktickém poznání – té které jednotlivé náklonnosti. Objasněme si to na příkladu. Člověk, nakolik je podstatou, má přirozenou náklonnost uchovat si existenci. Teoretické poznání této skutečnosti spočívá právě v tomto zjištění, totiž že „člověk má mezi jiným tuto přirozenou náklonnost“. Praktické poznání této skutečnosti lze vyjádřit větou „uchovej si svou existenci“ a z toho plyne: „nesmíš spáchat sebevraždu“, „musíš si obstarávat potravu“, „nesmíš zbytečně poškozovat své zdraví“ apod. Podobně lze postupovat u dalších přirozených náklonností, ale to nechjme na později. Důležité pro nás v tomto okamžiku je pouze porozumět, co Tomáš obecně myslí výrazem „přirozený zákon“. A k tomu máme již nyní připraveny všechny pojmové nástroje. Můžeme tedy říci, že *přirozený zákon spočívá co do své podstaty v praktickém poznání přirozených náklonností k určitému předmětu*. Řekl jsem „co do své podstaty“, a to proto, že Tomáš k přirozenému zákonu připočítává také to, co z prakticky poznané přirozené náklonnosti vyplývá a lze z ní (s přibráním deskriptivní premisy) vyvodit (tak např. z přirozeného zákona „uchovej si svou existenci“ a deskriptivní premisy „podmínkou uchování existence je potravu“ lze vyvodit „obstarávej si potravu“).

Jaký je rozdíl mezi přirozeným zákonem a zákonem věčným a jaký je mezi nimi vztah? Nejdůležitější rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že věčný zákon je v Božím rozumu nazírajícím samu Boží podstatu, kdežto přirozený zákon je v lidském rozumu chápaným přirozeností lidskou. Přirozený zákon je tedy jakýmsi vyhlášením čili „promulgací“ vůle nejvyššího zákonodárce člověku. Protože je lidský rozum v Tomášově pojetí jakousi nedokonalou podobou čili participací rozumu Božího, charakterizuje Tomáš vztah přirozeného zákona k věčnému rovněž jako nedokonalou podobu čili participaci. Oba zákony se liší i svým rozsahem: Věčný zákon se týká všech stvořených věcí, kdežto přirozený zákon platí pouze v lidské oblasti.¹¹ Na druhé straně

¹⁰ Tamtéž 94,2.

¹¹ S pojmem přírodního zákona platného v oblasti vši živé i neživé přírody Tomáš nepracuje. Pojem takto pojatého přírodního zákona vznikl teprve v 17. století.

říká přirozený zákon o tom, co má člověk dělat, totéž, co o tom říká zákon věčný.

Člověk je na základě jedné ze svých přirozených náklonností společenská bytost. Jedním z předpisů přirozeného zákona proto je, aby žil ve společnosti. A protože dokonalá společnost, jakou je stát, není myslitelná bez zákonodárné moci, je člověk na základě přirozeného zákona podroben i zákonům, které tato moc vyhláší, totiž zákonům státním čili občanským (Tomáš je nazývá *leges civiles*). Některé občanské zákony víceméně jen reprodukují přirozené zákony, jenže takových zákonů je ve skutečnosti poměrně velmi málo. Občanské zákony většinou nereprodukují přirozené zákony, nýbrž vyjadřují nějakou jejich „konkretizaci“ směřující k uspokojení historicky proměnlivých potřeb lidské společnosti. Takové konkretizace neplynou většinou formálně logicky z norem přirozeného práva jako z nějakých svých axiomů, platí ovšem, že těmto normám nesmí odporovat. Pozitivní právní norma odporující přirozenému zákonu je „právní“ jen podle jména. Přirozené zákony tvoří tedy v Tomášově pojetí jakési „mantinely“, v jejichž rámci se může na základě praktických úvah svobodně rozvíjet státní legislativa. Říkám „svobodně“, protože úvaha, jaká právní norma je v určité konkrétní situaci nejvhodnější, nemusí vždy vést k jednoznačnému výsledku.

Občanské zákony se sice, jak jsme viděli, liší svým obsahem od přirozených, nicméně přirozený zákon podle Tomáše předpisuje řídit se jimi (pokud samozřejmě – jak jsem již uvedl – neodporují zákonu přirozenému). Motivem, abychom přirozený a na něm založený občanský zákon zachovávali, je úcta a láska k Bohu, přesněji: úcta a láska k věčnému zákonu, jenž je ovšem s Bohem totožný a na němž je přirozený zákon založen. To, co nás k tomu zavazuje, jsou (z filosofického hlediska) přirozené sankce (odměny a tresty), jež Bůh za zachování resp. porušování zákona uděluje.

7. Tolik k historickému přehledu Tomášovy nauky o přirozeném zákonu. Nyní, když máme tuto nauku v uvedené zkratce před očima, jsou nám snad jasnější historické souvislosti, do nichž podle současné historiografie tato nauka náleží. Tomášův věčný zákon je theistickou reinterpretačí stoické nauky o rozumovém principu prostupujícím celý kosmos. Nauka o přirozených náklonnostech člověka volně reprodukuje stoickou nauku

o *oikeiósisis*. V tom, co Tomáš učí v tomto rámci o přirozeném zákonu, je mnoho prvků aristotelského původu. Nauka o Bohu a mnohostranné závislosti stvořených věcí na něm, jež celou stavbu dovršuje, je vybudována s použitím (novo)platónského pojmu participace. Všechny tyto původem tak různorodé prvky jsou v Tomášově soustavě slity v organický celek, na němž nejsou necvičenému oku patrné žádné švy. Potvrzuje se, co jsem již řekl výše: Tomášova syntéza čerpá z mnoha pramenů, ale předčí je vesměs nebetyčně soustavností, jasností výkladu a myšlenkovou precizností.

STANISLAV SOUSEDÍK
SVOBODA A LIDSKÁ PRÁVA
JEJICH
PŘIROZENOPRÁVNÍ ZÁKLAD

Edice Moderní myšlení

Typografie Vladimír Verner
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
roku 2010 jako svou 931. publikaci
Vydání první. AA 7,08. Stran 136
Odpovědný redaktor Břetislav Daněk
Vytiskla tiskárna Finidr, spol. s r. o.
Doporučená cena 198 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

ISBN 978-80-7429-036-7