

EDUARD RADVAN

POJETÍ PŘIROZENÉHO ZÁKONA V ŘÍMSKOKATOLICKÉM UČENÍ

V souvislosti s úvahami o „přirozenosti“ člověka operuje řada filozofických učení, tomistickou filozofii nevyjímajíc, s pojmy „přirozené právo“ (*Ius naturale*) a „přirozený zákon“ (*Lex naturalis*), které se jak v pramenech, tak v sekundární literatuře často zaměňují. I když je v obou případech myšlen projev téže ontologické kvality člověka, přece lze u Tomáše Akvinského i v novotomismu vystopovat jejich jistou odlišnost.

Kategorie zákona označuje u Tomáše v nejobecnější rovině řád všech věcí, věčný „boží zákon“ (*Lex aeterna*), absolutní spravedlnost, která je v duchu ideje kreacionismu zdrojem a řídicím článkem veškeré ostatní zákonitosti.¹ Determinace a řád pozemského bytí je pak obrazem „božího úmyslu“, tendencí k cíli vloženou do věcí bohem, analogickým projevem boží vůle v pozemských podmínkách.

„Božský zákon“ se projevuje, učí Tomáš, v „přirozené povinnosti“ plynoucí z přirozené determinace věcí, a to jak v podobě nevyhnutelnosti v anorganickém světě, tak v podobě náklonnosti živých tvorů a té složky v člověku, která ho orientuje ke správnému jednání, a konečně v (netřídně a ahistoricky chápaných) konkrétních sociálních poměrech, pokud korespondují s „přirozenou spravedlostí“.²

Tomášovo pojetí zákona, které je pokusem o nahrazení objektivní zákonitosti ideou boží prozřetelnosti, akceptuje celá novotomistická filozofie. Ani v ní není zákon pochopen jako „nutný, objektivní, opakující se vztah“,³ ale má prý původ v „božím plánu“. Je ztotožněn s vnitřní determinací bytí i jeho proměn, se zaznamenáním „božího úmyslu“ v anorganické přírodě, v živočišném světě, v člověku i v sociálních podmínkách. Tím dostává tento pojem hluboký teologický a teleologický smysl a jeho pochopení se spojuje s upřímnou zbožností.

Na rozdíl od tradičních nenáboženských koncepcí dějin se v nábožen-

¹ Srov. *Teologická suma svatého Tomáše Akvinského*. Olomouc 1937/40, svazek 2, s. 723.

² Srov. tamtéž. Svazek 3, s. 462, 473, 735 aj.

³ Srov. Lenin, V. I. *Filozofické sešity*. Praha 1953, s. 121/5.

ském pojetí přirozený zákon neváže pouze k existenci člověka jako „přírodní“, tj. fyzické, biologické, citové či emotivní bytosti, ale jeho základem je prý analýza tvora „naladěného na řád hodnot“, tj. na teologicko-ontologický řád „věčného zákona“ a „boží moudrosti“. „Compositum humanum“ je determinováno dvojí přirozeností: jednak svou zakotveností v materiálním světě, jednak svou specifickou duchovní charakteristikou. „Z titulu činnosti v kosmu a elementů kosmu tkvících v lidské přirozenosti“, píše J. Maritain v práci *Lidská práva a přirozený zákon*, „zůstává člověk poddaný právu přirozenému ve smyslu práv přírodních. Jako rozumná bytost však ve své vlastní přirozenosti odhaluje zvláštní řád či sklonnost, podle které je vůle povinně činná ve směru naplnění cílů nezbytných pro existenci člověka, a to je přirozený zákon.“⁴ Tento nepsaný zákon je prý v morálním řádu cosi stejně reálného jako zákony růstu a stárnutí ve fyzickém světě.

To, co novotomismus vyjadřuje v pojmech „zákon přírody“ a „zákon přirozený“, jsou pouze dvě relativně odlišné části či dvě stránky téže ontologické determinace člověka. Na rozdíl od „zákona přírody“, který tvoří neměnný element v člověku přítomného „božího zákona“, je však „přirozený zákon“ elementem dynamickým a vyznačuje se propozicí. Přirozený zákon je tedy specificky lidskou určeností, která je dána zvláštním postavením člověka ve „stvořeném“ světě, od něhož se liší svou duchovní podstatou („osobou“) a řadou mohutností s ní spjatých, především rozumem a svobodnou vůlí, a proto i možností seberealizace a proměn.

Tomistický důraz na odlišení zákona přírody a přirozeného zákona je důležitým momentem pro pochopení náboženského řešení otázky místa člověka ve světě, tj. jeho závislosti na přírodních a sociálních poměrech, a na druhé straně svobody vůči nim.

Náboženská teorie vytrhuje učením o stvoření lidskou bytostí z evoluce přírody. Proto nutně dospívá k představě, že přírodní v člověku je jen v tom, čím je elementem, částí materiálního světa. Specificky lidská determinace pak musí být hledána ve vyšší, tj. přirozené determinaci člověka, která prý určuje i možnost jeho vskutku lidského jednání. Toto pojetí sice umožňuje vyložit člověka jako jednotu determinovaného a odpovědného, ale nepřekonává, pouze doplňuje pro tomismus tak typický dualismus „osoby“ a individuality, duše a těla. Hranice a meze i této varianty přirozenoprávní konstrukce může odhalit pouze to filozofické učení, které důrazem na praktický vztah člověka ke světu pochopí přírodní v člověku jako souvislost jeho fyzického, psychického, ale i sociálního a duchovního života s přírodou, z níž vyšel a do které patří, ale kterou také a především přetváří. V tomto procesu tvoří a proměňuje svou „lidskou přírodu“ (společnost) a formuje i sám sebe v neopakovatelnou osobnost. Z toho hlediska se učení o zvláštní „přirozenosti“ člověka jeví jako zbytečná ontologická konstrukce. Zakotvenost člověka v přírodě a ve společnosti i jeho svoboda vůči nim je vyložena zdůrazněním významu lidské praktické činnosti.

⁴ Maritain, J.: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Paris 1945, s. 64.

Pramen přirozeného zákona je tomisty spatřován ve stvořené přirozenosti člověka. Spolu s „přírodním řádem“ a s „přirozeným zákonem“ v ní člověk odhaluje i základ spravedlivého sociálního řádu, „přirozené právo“. V něm se prý „odkrývá nepsaný přirozený zákon jako něco, co přesahuje „přirozené“ povinnosti člověka do sféry podmínek sociálního soužití. Přirozený zákon tak slouží i jako forma zprostředkování souladu mezi „boží vůlí“ na jedné straně a podobou společenského uspořádání na straně druhé. Jeho prostřednictvím je zajištěna jednota „božního úmyslu“, možnosti svobodného mravního rozvoje člověka a odpovídajících sociálních podmínek pro tento rozvoj.

Přirozené právo je v katolické teorii považováno za tu část přirozeného zákona, která se vztahuje ke společnosti. Polský tomista W. Piwowarski zdůrazňuje, že přirozené právo je pravidlem organizace života společnosti a plyne z přirozenosti člověka, s nímž je ve svém obsahu prakticky shodné.⁵ Přirozené právo je zvláštní ontologickou kvalitou a přirozenou inklinací člověka, která mu byla tvůrcem vštípena do zvláštního způsobu jeho sociálního bytí, tvrdí S. Mazierski.⁶ Základem „přirozeného práva“ je tedy „přirozený sociální sklon“ člověka. „Protože člověk je od přirozenosti podstatou společenskou, dokonalost jeho přirozenosti zahrnuje par excellence společenskou, spravedlnost.“⁷

Náboženská přirozenoprávní idea tradičně zdůrazňuje, že přirozený zákon „jako zářivý maják ukazuje světlem svých příkazů správný způsob jednání jednotlivcům i státům.“⁸ Ve své sociální variantě, v podobě přirozeného práva, je chápán jako „instituce sociálního života“ a „základ sociálních poměrů.“⁹ Ukazuje prý, jak prakticky uspořádat ekonomické a politické vztahy, jak zajistit soulad společenského řádu s „řádem“ v člověku, s jeho „přirozenou inklinací k bohu“. I ekonomická a politická či právní pravidla společenského života jsou tak domněle zakotvena v lidské přirozenosti.

Tomistické učení o přirozeném právu závisí zcela na tomisticko-aristotelovské objektivně idealistické metafyzice a jejím prostřednictvím v teologii. Vychází z ideje věčného vnitřního řádu bytí, který existuje v „boží prozřetelnosti“ před a nad každým historickým bytím. Přirozené právo i zákon jsou (i když je jejich základem jakoby „analýza“ člověka) odvozeny z ideje boha a božního zákona. Filozofický idealismus tak ústí v právní idealismus a filozofie práva se přeměňuje v teologii práva. Tak jako zákon není v náboženském učení pochopen v souvislosti s objektivní

⁵ Piwowarski, W.: *Sociologia moralności a „prawo naturalne“*. In: *Roczniki Filozoficzne Towarzystwa naukowego Katolickiego uniwersytetu Lublinskiego*. T. XVIII, Lublin 1970, z. 2, s. 95.

⁶ Srov. Mazierski, S.: *Wspolczesne koncepcje praw przyrody*. In: tamtéž. Lublin 1967, z. 2, s. 35.

⁷ Strauss, L.: *Prawo naturalne w świetle historii*. Warszawa 1969, s. 121/2.

⁸ Jan XXIII.: *Pacem in terris*. In: Cinoldr, F.: *Sociální doktrína římskokatolické církve v základních papežských encyklikách*. Díl 2, Praha 1978, s. 25.

⁹ Srov. Rodziński, J.: *Personalistyczna koncepcja kultury a prawo naturalne*. In: *Roczniki Filozoficzne*. . . T. XVIII, Lublin 1970, z. 2, s. 85; Mazurek, J.: *Prawo naturalne, podstawa stosunków społecznych*. In: tamtéž. T. XXI, Lublin 1973, z. 2, s. 52.

nutností a jako opakující se závislost, tak ani právo není v tomto pojetí dynamickou součástí společenské nadstavby a nevztahuje se k sociálnímu bytí člověka, ba ani nesouvisí s platným právem, v němž se ekonomické vztahy mezi třídami promítají prostřednictvím státní moci.¹⁰ Přírozenoprávní norma není ani odrazem právních vztahů, které reflektují ekonomické postavení sociálních skupin a třídní právní vědomí, obsahující ideál právního uspořádání. Je pouze jednotlivým případem univerzálního teologického principu a věčného obecného řádu, je považována za aktualizaci boží ideje spravedlnosti, která má sloužit jako vzor každého dokonalého uspořádání společenského soužití lidí i jejich praktické činnosti ve společnosti.

Pokus katolické přírozenoprávní teorie vysvětlit ideální sociální vztahy z nábožensky interpretované přírozenosti člověka znamená sakralizaci přírozeného práva a tím de facto „posvěcení“ politického a hospodářského systému i sociální činnosti člověka. Skrze myšlenku přírozeného práva a zákona se jak individuální, tak i sociální život podřizuje týmž náboženským hodnotám. Tento fakt poznamenává nejen náboženské pojetí osobnosti člověka v etickém smyslu (jako svobodné, odpovědné a mravně dokonalé bytosti), ale přináší i požadavek reformovat společnost na základě idejí a norem křesťanského humanismu, které jsou rovněž odvozeny ze spekulativní konstrukce přírozeného mravního zákona. Tyto ve své podstatě reakční myšlenky se i v dnešní době setkávají u řady věřících (i u nenábožensky myslících lidí, kteří stojí na pozicích abstraktního humanismu) s odezvou a hrají nejen významnou nábožensko apologetickou, ale i ideologickou funkci. Společenský pokrok (a vytváření podmínek pro sjednocování individuálních a společenských zájmů i pro všestranný rozvoj osobnosti) však nespočívá v mravním zdokonalování člověka a v realizaci iluzorních přírozenoprávních idejí ve společenském uspořádání, ale jediné v revoluční přeměně společenských vztahů, která umožní prosazování historicky vzniklých práv pokrokových společenských tříd.

DIE AUFFASSUNG DES NATÜRLICHEN RECHTES IN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN LEHRE

Der Aufsatz grenzt den Begriff des natürlichen Rechtes und des natürlichen Gesetzes in der Lehre von Thomas von Aquin und seiner zeitgenössischen Exegeten ab. Er weist nach, daß das natürliche Recht auch in seiner heutigen römisch-katholischen Interpretation einen sich auf die Gesellschaft beziehenden Bestandteil des natürlichen Gesetzes darstellt und somit den theoretischen Ausgangspunkt der sozialen Lehre der Kirche bildet.

¹⁰ Srov. např. Marx, K.: *Předmluva ke kritice politické ekonomie*. In: Marx, K., Engels, B.: *Spisy*. Svazek 13, Praha 1963, s. 36.