

EDUARD RADVAN

K OTÁZCE POJETÍ ČLOVĚKA V TOMISMU A NOVOTOMISMU

Jednou z nejzávažnějších otázek celých dějin filozofie — a místem, kde se dnes odehrává ostré střetnutí marxistické a buržoazní filozofické teorie — je bezesporu problém člověka. To platí i pro současnou katolickou filozofii v její nejpropracovanější variantě, pro neotomismus.

Křesťanské učení chápe člověka jako „dvojitý problém spekulativní“: Především řeší antropologickou otázku „co je člověk“ a dále teologický problém duchovní existence člověka, duše a její hodnoty. „Uvažovati pak o přirozenosti člověka“, píše Tomáš Akvinský, „náleží teologu po stránce duše, ne však po stránce těla, leč podle poměru, který má tělo k duši.“¹ Podle neotomisty J. Maritaina teologická formulace antropologické otázky přináší zkoumání vztahu mezi „(.) člověkem a nejvyšším principem jeho určení, neboli řečeno pojmy křesťanskými a tak, aby se otázka vymezila blíže: mezi milostí a svobodou.“²

Zatímco filozofie zkoumá „přirozenou stránku“ člověka v jeho pozemském bytí, teologii zajímá i v případě člověka jeho stránka duchovní, vztah duše a těla, člověka a boha z vyššího, nadčasového, přesněji církevního hlediska, čerpajícího z milosti a zjevení. Člověk je pak zkoumán jednak jako zvláštní jednota duševního a materiálního v hierarchii bytí, jako svobodný tvor, který dochází naplnění svých účelů v pozemských, zejména sociálních podmínkách pojatých jako nutný, nikoliv však nevyhnutelný předpoklad dosažení blaženosti, jednak v rozměru transcendentním jako bytost žijící „pod nebem milosti“. Tak z prvního a vnějšího pohledu ponechává vymezení antropologické otázky místo pro samostatnou filozofickou analýzu člověka, aniž by se v tomto zkoumání popřela úloha teologie. Ve skutečnosti se však filozofická problematika člověka vyděluje z teologického pohledu víceméně formálně a metafyzické poznání je v tomismu i neotomismu podřízeno svrchovanosti víry.

Filozofie hraje roli zprostředkujícího článku mezi speciální vědou a teo-

¹ *Teologická suma svatého Tomáše Akvinského*. Olomouc 1937–1940. Svazek 1, s. 631.

² Maritain, J.: *Integrální humanismus*. Řím 1967, s. 15.

logií a slouží k sjednocení rozumu a zjevení,³ dvou různých cest k poznání. Zvláštní postavení metafyziky ve vztahu k vědě i teologii je podmíněno její schopností postihnout vyšší a hlubší pravdu transcendentních hodnot racionální cestou a tak přispět ke konečnému vysvětlení, které je nepřístupné vědě, byť v důsledku omezenosti metafyzického rozumu pouze analogicky a částečně prostřednictvím božího díla — stvořeného světa. Avšak teologie se obejde bez metafyziky, neboť evangelium „(. . .) nekonečně přesahuje veškerou sociologii jakož i veškerou filozofii“.⁴

Moudrost světců a teologů zajišťuje supremát o zjevení se opírající teologie nad filozofií. Teologickou pravdou osvícená metafyzika přispívá k pochopení tajemství a tím k upevnění víry a harmonie rozumu a dogmatu; směřuje tak k cílům, které si klade teologie užívající metafyzických důkazů. Tradiční a tisíckrát v dějinách filozofie kritizovaná teze „philosophia est ancilla theologiae“ se opět probouzí k životu.

Nejen samo podržení filozofie teologii, ale zejména moment agnosticismu v tomto vztahu obsažený degraduje hodnotu filozofického zkoumání vůbec a zkoumání člověka zvláště. Protože lidský intelekt není schopen postihnout podstaty v jejich pravé podobě, ústí křesťanský pseudo-intelektualismus v metafyzickém agnosticismu odvolávajícím se na zjevení jako bezprostřední cestu k poznání pravé supranaturální skutečnosti. Metafyzika má pouze dokázat, že náboženská koncepce světa a člověka je filozoficky podložena pravdou, že nevychází jenom z božího zjevení, není jen postulátem víry, ale i požadavkem a závěrem „přirozeného rozumu“.⁵

Neotomistická interpretace vztahu mezi vědou, metafyzikou a teologií znamená, že i antropologická otázka „co je člověk“ je řešena konečkonců z pozice teologické, tj. s apriorním uznáním transcendentní hodnoty člověka a transcendentní hodnoty v životě člověka a s přesvědčením, že tyto hodnoty tvoří osobnost lidské bytosti, byť vždy v jisté historické situaci a sociální struktuře. „Bez ohledu na Kristovo učení a učitelský úřad církve“, učí Pavel VI. v pastorální konstituci *Ecclesiam suam*, „je možné vznést soud o člověku, o jeho přirozenosti, jeho pradávné dokonalosti, zhoubném následku prvotního hříchu, o schopnostech člověka k dobru, jeho potřebě pomoci, aby toužil po dobru a dosáhl ho, o smyslu pozemského života a jeho konečném cíli, o hodnotách, po nichž člověk touží a jež ovládá, o měřítku dokonalosti a svatosti a o cestách k obohacení života svrchovanou krásou a bohatstvím.“⁶ A tak je v katolické filozofii řešení otázky člověka bez ohledu na proklamovaný humanismus nutně ideologicky podmíněno nejen náboženským světovým názorem, ale i teologií zprostředkovanou církví. Naivní optimismus nenáboženských učení, podle řady autorů sem patří zejména marxismus, který se snaží dát „plný

³ Srov. Maritain, J.: *O některých podmínkách tomistického obrození*. In: *Vybrané stati filozofické*. Praha 1931, s. 34.

⁴ Maritain, J.: *Život sv. Tomáše Aquinského*. In: *Vybrané stati filozofické*. Praha 1931, s. 131. *Integrální humanismus*. Řím 1967, s. 47.

⁵ Garadža, V. I.: *Kritika teologické interpretace vědy*. In: *Věda a teologie ve XX. století*. Praha 1974, s. 31.

⁶ Pavel VI.: *Ecclesiam suam*. In: Cincoldr, F.: *Sociální doktrína římsko-katolické církve v základních papežských encyklikách*. Díl II. Praha 1978, s. 95.

a pevný výraz⁷ člověku bez víry a zjevení, je „překonáván“ nevědeckou, spekulativní teologizující antropologií, jejímž centrálním bodem, jako ostatně i učení o společnosti, přirozeném právu atd., je pojem boha, transcendentního počátku. Kolem řešení tohoto problému a v rámci této otázky se vyvíjí celé tomistické a neotomistické učení, samou svou podstatou závislé na víře a zjevení.

Neotomisté obecně přijímají tvrzení, že vrcholem filozofického učení je aristotelovský racionalismus v Tomášově přepracování a že pomocí metody analogie je třeba věrně aplikovat principy Akvinského na každou oblast filozofického zkoumání.⁸ Proto i základy pro novotomistickou filozofii člověka je nutno hledat v Tomášově koncepci člověka.

Tomáš Akvinský interpretuje filozofickou otázku člověka v souvislosti s úvahami o přirozenosti bytí vůbec a lidské přirozenosti zvláště. Přirozenost obecně i přirozenost člověka je chápána především jako „podstata“, dále jako „výměr a tvar“, potom ve smyslu toho, co existuje „od původu bytosti“, a konečně jako „vnitřní původ pohybu“.⁹

Zakladatel „věčné“ filozofie uvažuje o člověku dualisticky; lidská bytost se „skládá“ z podstaty duchovní a tělesné.¹⁰ Podstatou člověka je tělesný a duchovní moment v člověku. Tomáš však uvažuje i o důvodech jejich sjednocení, které spatřuje v postavení člověka v hierarchii bytí¹¹ a o sjednocujícím prvku, jehož úlohu hraje element duchovní. Jednotu tělesného a duchovního zprostředkovává lidská duše, která je „osobou“, tvarem lidského těla,¹² jedinečnou podstatou člověka. Zakladatel tomismu připomíná: „(. . .) to, co jest uvnitř v člověku, jest duše. Tedy duše jest vnitřní člověk (Kor. 4). Mimo to lidská duše jest nějaká podstata. Ale není podstatou všeobecnou. Je tedy podstatou jednotlivou. Tedy jest hypostaze čili osoba. Ale jenom lidská. Tedy duše jest člověk: neboť lidská osoba je člověk“.¹³ A protože, pokračujeme z jiného místa, „(. . .) tvarem se naplňuje bytnost každé věci, obecně se přirozeností nazývá bytnost každé věci, kterou značí její výměr“.¹⁴ Přirozeností člověka je tedy také svébytná rozumová přirozenost člověka, duše, zvláštní způsob lidského bytí odlišný od jiných,¹⁵ to, co je člověku přiděleno z boží dobroty,¹⁶ v čem je člověk dokonalejší a podobnější bohu.

Lidská přirozenost je v tomistické filozofii chápána také jako to, co má člověk „od narození“, od „počátku svého stvoření podle obyčejného běhu přírody“,¹⁷ a to ve smyslu ontogenetickém i fylogenetickém. Přirozené je tedy to, co je vlastní člověku, i to, co má člověk společně s ostat-

⁷ Srov. tamtéž, s. 103.

⁸ Srov. Maritain, J.: *Integrální humanismus*, s. 133. *O některých otázkách tomistického obrození*. In: *Vybrané stati filozofické*. Praha 1931, s. 29–30. *Náboženství a kultura*. Brno 1936, s. 59–60.

⁹ *Teologická suma svatého Tomáše Akvinského*. Svazek 2, s. 277.

¹⁰ Srov. tamtéž. Svazek 1, s. 631. Svazek 5, s. 36.

¹¹ Srov. tamtéž. Svazek 1, s. 635, 648, 658–9.

¹² Tamtéž, s. 645, 647.

¹³ Tamtéž, s. 636–637.

¹⁴ Tamtéž, s. 277.

¹⁵ Srov. tamtéž. Svazek 1, s. 291.

¹⁶ Srov. tamtéž. Svazek 1, s. 24.

¹⁷ Tamtéž, Svazek 5, s. 320–321.

ním světem stvořeným;¹⁸ pojem přirozenosti se vztahuje jak na mohutnosti, které patří člověku jako příslušníku lidského druhu, tak na ty, které patří k jednotlivci jako zvláštní bytosti, a na vlastnosti a sklony jim v oběma rovinách odpovídající.

Přirozené jsou především ty mohutnosti, které lidská duše jako nejnížší v řádu potřeby potřebuje k dosažení blaženosti,¹⁹ tj. rozum, vůle, chtění, ale i dychtivost, sklon k sebezachování, uspokojování potřeb atd.²⁰ V člověku je tak zcela v duchu Aristotelovy metafyziky obsaženo jaksi vše. V mikrokosmu je obsažen celý makrokosmos. „Jest pak v člověku uvážiti čtveré,“ píše Akvinský, „totiž rozum, podle něhož se shoduje s anděly; síly smyslové, podle nichž se shoduje s živočichy; síly přírodní, podle nichž se shoduje s rostlinami; a samo tělo, podle něhož se shoduje s věcmi neodůševnělymi.“²¹ Pravými mohutnostmi člověka jako příslušníka lidského druhu jsou však rozum a vůle, neboť činí člověka člověkem orientující ho k poslednímu cíli — bohu.²² A tak „(.) předním v člověku jest rozumová mysl, druhotným pak jest přirozenost smyslová a tělesná.“²³

Přirozené mohutnosti člověka se projevují v přirozených sklonech a vlastnostech jim odpovídajících. I v nich tomismus odlišuje skutečně lidské od všeho, co plyne z nižších sfér lidské přirozenosti. „Musí se tedy říci,“ čteme v Sumě teologické, „že ježto člověk je tím, čím je podle rozumu, ona činnost sluje jednoduše lidskou, jež vychází z rozumu skrze vůli, jež jest žádostí rozumu. Je-li však v člověku nějaká činnost, jež nepochází z rozumu a vůle, není jednoduše lidskou činností, nýbrž přísluší člověku podle nějaké části lidské přirozenosti: a to někdy podle přirozenosti tělesného prvku, jako táhnouti dolů, někdy podle síly duše libivé, jako vyživovati se a růsti: někdy pak podle části smyslové, jako viděti a slyšeti, představovati si a pamatovati, dychtiti a rozhněvati se. A mezi těmito činnostmi jest rozdíl. Neboť činnosti duše smyslové jsou nějak poslušny rozumu; a proto jsou nějak rozumné a lidské, pokud totiž rozumu poslouchají (. . .). Činnosti pak, které sledují duši libivou nebo také přirozenost prvkového těla, nepodléhají rozumu: proto žádným způsobem nejsou rozumové, ani jednoduše lidské, nýbrž pouze podle jakési části lidské přirozenosti.“²⁴

V návaznosti na pojetí přirozenosti ve smyslu přirozených mohutností člověka a jim odpovídajících vlastností a sklonů chápe Tomáš Akvinský přirozenost člověka jako „vnitřní původ pohybu“, přirozený zákon. Bůh pohybuje jak přírodou, tak člověkem, jak jeho vůlí, tak i tělem.²⁵ Veškerý od boha pocházející pohyb je projevem božního zákona, který ve vztahu k člověku vystupuje jako zákon přirozený.

Přirozený zákon je „odleskem božního zákona v člověku“, „vtisknutým božím světlem v nás“, „podílem věčného zákona v rozumovém tvoru“.²⁶

¹⁸ Srov. tamtéž. Svazek 2, s. 757.

¹⁹ Srov. tamtéž. Svazek 1, s. 670.

²⁰ Srov. tamtéž. Svazek 2, s. 278, 755.

²¹ Tamtéž. Svazek 1, s. 859.

²² Srov. tamtéž. Svazek 2, s. 12, 97.

²³ Tamtéž. Svazek 3, s. 218.

²⁴ Tamtéž. Svazek 5, s. 203. Svazek 1, s. 467. Svazek 2, s. 2, 22, 258.

²⁵ Srov. tamtéž. Svazek 2, s. 64.

²⁶ Tamtéž, s. 732, 772.

Je pojat jako přirozená náklonnost člověka k náležitému úkonu a cíli, tj. k bohu na cestě rozvoje ctnosti. Prostřednictvím rozumu usměřňuje na základě svobodného rozhodnutí lidské přirozené mohutnosti k ctnosti,²⁷ které činí lidský skutek dobrým, a tím i samotného člověka dobrým.²⁸ Přirozený zákon tak jako první pravidlo rozumu²⁹ usměřňuje dokonalé lidské mohutnosti k nejlepšímu, tj. k činnosti, kterou se dosahuje věčné dobro či dobro obecné jako sociální podmínka blaženosti. Tak určuje individuální i sociální jednání člověka, které jsou redukovány na jednání v podstatě mravní.³⁰ Učení o přirozenosti člověka ve smyslu přirozeného zákona je základem i obsahem katolické interpretace přirozené morálky a má nezanedbatelné sociální důsledky.

Všechna Tomášova vymezení lidské přirozenosti sjednocuje kategorie boha-tvůrce, jehož vůlí je člověk tím, čím je i se všemi tělesnými nedostatky a duchovními přednostmi, bytostí hříšnou i vybavenou možností překonání hříchu svobodnou vůlí na základě rozumové volby. Zároveň se charakteristiky lidské přirozenosti vzájemně doplňují a lze je vpodstatě redukovat na dualistické učení o substanci, jehož nejvýznamějším momentem je stejně neúspěšný jako spekulativní pokus o překonání tohoto dualismu na základě teologizovaného Aristotelova učení o látce a formě, a na druhé straně na relativně samostatné učení o přirozeném zákoně. Tuto dvojí interpretaci lidské přirozenosti přejímá i filozofie neotomistická.

Podle Maritaina je třeba přirozenost chápat především v metafyzickém smyslu jako „podstatu obsahující jistou účelnost“.³¹ Lidská přirozenost je pak zvláštní specificky lidská podstata, jejímž jádrem je nehmotná a nesmrtečná duše s její charakteristickou nezávěsností ve světě i v člověku.³² Duše udržuje v bytí tělo³³ a činí tak z materiálního substanci — člověka. Z vymezení podstaty člověka pak pramení, že přirozené jsou ty tělesné, psychické, sociální a zejména duchovní mohutnosti člověka, které odpovídají „požadavkům a náhynostem podstaty, k čemu věci směřují v důsledku svého specifického typu a konec konců od původu bytosti“.³⁴ Přirozené je to, co existuje před každým rozvojem pramenícím z rozumu.

Vedle podstaty chápe Maritain přirozenost člověka i jako přirozenou inklinaci v člověku, jako přirozený zákon. V knize *Lidská práva a přirozený zákon* čteme: „Ale protože je člověk nadán rozumem a určuje své účely sám sobě, musí se sám naladit na účely, které nutně vyžaduje jeho přirozenost. Tím chci říci, že existuje na základě lidské přirozenosti řád neboli dispozice, kterou musí lidský rozum odkrýt a podle kterého má lidská vůle jednat, aby byla v souladu s nutnými účely lidské bytosti. Nepsaný zákon nebo přirozený zákon je právě tímto řádem.“³⁵

²⁷ Srov. tamtéž. Svazek 2, s. 758. Svazek 3, s. 471.

²⁸ Srov. tamtéž. Svazek 3, s. 471, 865.

²⁹ Srov. tamtéž. Svazek 2, s. 765.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 755, 474.

³¹ Maritain, J.: *Třaja reformátori*. Trnava 1947. S. 116.

³² Srov. tamtéž, s. 21–22.

³³ Srov. tamtéž, s. 22.

³⁴ Tamtéž, s. 116.

³⁵ Maritain, J.: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Paris 1945. S. 64.

Dvojí pojetí pojmu lidská přirozenost a význam přikládány duchovnímu momentu substance člověka je velmi výstižně vyjádřeno i v pracích K. Wojtyly, dnešního papeže Jana Pavla II. V „očích věčné tomistické filozofie“ znamená pojem lidské přirozenosti především podstatu věci vzatou jako základ veškeré aktualizace. Přirozenost v tomto metafyzickém významu je interpretována, píše Wojtyla, jako u Boethia v osobě. V tomto smyslu neexistuje v tomismu konflikt mezi osobou a přirozeností, přirozeností a podstatou.³⁶ Podstata je identická s přirozeností.

Vedle metafyzického smyslu chápe dnešní papež přirozenost člověka ve smyslu fenomenologickém. Přirozeností je to, co se děje z přirozenosti, v čem se podstata projevuje.³⁷ To, co odpovídá člověku jako osobě, je zároveň výrazem „božího řádu v člověku“ a „nastavením člověka na řád hodnot“, přirozeným zákonem.³⁸

Také oficiální vatikánské dokumenty akceptují dvojí význam kategorie lidská přirozenost v neotomistickém učení. Přirozené je jednak to, co náleží člověku ve smyslu jeho ontologické podstaty,³⁹ a na druhé straně „řád mravního jednání shodný s podstatou každé věci“, řád lidské přirozenosti, který „vryl Bůh do srdce každého člověka“ jako uzdu sebelásky.⁴⁰ V tomto smyslu lze hovořit o přirozenosti člověka jako o přirozeném zákoně, jehož naplnění je v úsilí člověka k hodnotám, které plynou ze znalosti závazného významu základních křesťanských hodnot obsažených v samotném člověku jako výsledku božího tvoření a bytosti, která má jisté místo v hierarchii stvořeného.

Naznačené pojetí lidské přirozenosti umožňuje rozlišit dvě reativně samostatné varianty křesťanské antropologie. Jednak antropologii ve smyslu učení o podstatě člověka budovanou na principech Aristotelova pojetí látky a formy, jednak antropologii jako učení o přirozeném zákoně, který je pramenem inklinace člověka jako stvořené bytosti k bohu, učení využívající Aristotelova pojetí potence a aktu.

Obě varianty křesťanského pojetí člověka se vzájemně doplňují. Teologizovaná spekulativní antropologie zkonstituovala obraz člověka jako jednoty materiálního a duchovního s důrazem na osobnostní stránku člověka, která je analogií božího v pozemském bytí. Učení o přirozeném zákoně tuto konstrukci rozvinulo a naplnilo obsahem odvozeným z ní samé, myšlenkami o přirozené inklinaci člověka k nejvyššímu dobru, k bohu, inklinaci, která v podobě přirozeného zákona orientuje lidské jednání ve shodě s podstatou člověka a jako analogon božího zákona je fakticky jednáním v souladu s vůlí boha-tvůrce.

Katolické učení o člověku sjednocuje kategorie boha. Bůh je jak tvůrcem člověka, tak prostřednictvím božího zákona původcem zákona přirozeného, v němž lidská bytost nachází prostor pro svobodné naplnění

³⁶ Srov. Wojtyla, K.: *Osoba ludzka i prawo naturalne*. In: *Roczniki filozoficzne*. Tom XVIII. z. 2. Lublin 1970, s. 54.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 53.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 56.

³⁹ Srov. Lev XIII.: *Rerum novarum*. In: Cinoldr, F.: *Sociální doktrína I*, s. 14–15.

⁴⁰ Srov. Pius XI.: *Divini redemptoris*. In: Cinoldr, F.: *Sociální doktrína I*, s. 129–130.

své určenosti. Svobodným rozvojem každého individua, naplňováním účelnosti vložené do člověka bohem, přeměnou potence v akt, lidských mohutností v ctnosti, zdokonalování osobnosti člověka jednáním na cestě k bohu v intencích přirozeného zákona, se realizuje možnost překonání psychofyzického bytí člověka, které spočívá v jednotě duchovního a materiálního elementu lidské podstaty, životem věčným v transcendentní říši boží. Tomistická antropologie tak končí v robinzonádě zcela běžné v dějinách předmarxistických učení o člověku. Kruh se uzavřel. Vše, co plynulo z boží vůle, se naplňuje, člověk svobodně dochází svého smyslu a cíle naplňování božího úmyslu v pozemských podmínkách.

Z hlediska marxistické filozofie je třeba především posoudit tomistické a neotomistické pojetí přirozenosti jako podstaty člověka. Na tomto základě pak vynikne nesprávnost chápání přirozenosti ve smyslu přirozeného zákona.

Pojem přirozenost člověka a podstata lidské bytosti mají z hlediska marxistické analýzy různý význam. O přirozenosti člověka mluvíme v souvislosti s odpovědí na otázku, ke kterým formám pohybu hmoty člověk náleží. Poznání skutečnosti, že člověk je svéráznou formou biologického života a jako takový patří do přírody, je pak poznáním jeho přirozenosti.⁴¹ V tomto smyslu je člověk živočichem jako každý jiný a liší se od něj jistými vlastnostmi, které jsou výsledkem rozvoje biologické formy zákonitého vývoje hmoty.⁴² Takto pojatý člověk je ovšem jen abstraktní člověk a přirozenost člověka jen abstraktní přirozeností. „Přirozenost člověka v takové abstrakci“, píše A. N. Šiškin, „vystupuje jako lidská přirozenost vzatá v jednotě a rozlišnosti s ostatní přírodou, s jinými živými existencemi.“⁴³ Člověk se od všech ostatních bytostí neliší svou přirozeností, ale svou podstatou, socialitou, sociální kvalitou. Všim, co je pro něho podstatné, je zavázán společnosti. Proto je podstata člověka sociální a jen sociální.⁴⁴

Ve své podstatě je člověk souhrnem sociálních vztahů. Skutečně vědecká filozofie člověka nemůže vycházet z abstraktní teze, že podstata člověka v něm tkví od samého počátku, ale ze skutečných předpokladů, z individuí, především z jejich činnosti, práce a materiálních podmínek jejich života, které existovaly před nimi a které si individua vytvořila svou činností. Brát sociálně praktický život za základ veškeré filozofie o člověku je možné, neboť podmínky tohoto života jsou empiricky zjištělné. A právě tímto východiskem se filozofie vyvaruje veškerého mýtu.⁴⁵ Z tohoto hlediska pak sestoupení k přirozenosti člověka jako něčemu pramenícímu z přírody či božské bytosti zdaleka neznamená odhalení jeho

⁴¹ Srov. Marx, K.: *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha 1978, s. 122.

⁴² Srov. Engels, B.: *Dialektika přírody*. In: Marx, K. - Engels, B.: *Spisy* 20. Praha 1966. S. 336, 452-464.

⁴³ Šiškin, A. N.: *Celovečeskaja priroda i nraustvennost*. Moskva 1979. S. 154.

⁴⁴ Srov. Marx, K.: *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*. In: Marx, K. - Engels, B.: *Spisy*. Svazek 1. Praha 1956. S. 401. Marx, K.: *Teze o Feuerbachovi*. Tamtéž. Svazek 3, s. 18. Marx, K. - Engels, B.: *Německá ideologie*. Tamtéž, s. 35, 39.

⁴⁵ Srov. Marx, K. - Engels, B.: *Německá ideologie*. *Spisy*. Svazek 3, s. 34.

podstaty a je příkladem substancialismu, který je společný předmarxistickému materialismu i různým variantám filozofického idealismu.⁴⁶

Abstraktní nehistorické substancialistické pojetí člověka se promítá i v neotomistické interpretaci přirozeného zákona. Tomášovo pojetí zákona, které později opakuje celá neotomistická filozofie, je pokusem o nahrazení objektivní zákonitosti teleologickou ideou božího plánu. Zákon je ztotožněn se zaznamenáním božího úmyslu v materiálních podmínkách jako vnitřní determinace stavu bytí i jeho proměn. Tak na rozdíl od předmarxistického mechanického materialismu není v novotomismu přirozený zákon spjat se skutečnou existencí člověka jako biopsychické bytosti, ale jeho základem je analýza „přirozené mravní bytosti naladěné na řád hodnot“, tj. teleologicko-ontologický řád, který v podobě přirozeného zákona určuje život člověka. Takto pojatý přirozený zákon pak není ničím jiným než podílem věčného zákona v člověku a důkazem boží moudrosti. Jeho, byť svobodné, naplňování je naplňováním účelu, který byl člověku dán božím úmyslem. Tím dostává tento pojem hluboký teleologicko-teologický smysl a pochopení jeho obsahu, který je předpokladem mravního jednání člověka v individuálním i sociálním životě, se spojuje s hlubokou zbožností.

К вопросу изучения человека в томизме и неотомизме

Целью предлагаемой статьи является короткое определение вопроса об отношении теологического и философского изучения человека в томизме и неотомизме. На данной основе намечает католическую интерпретацию философской проблемы „натуры“ человека и приходит к возможности редукции данной интерпретации на релятивно различные вопросы о сущности человека и проблемы естественного закона.

⁴⁶ Srov. Marx, K.: *Filozofický manifest historickoprávní školy*. Tamtéž. Svazek 1. Praha 1956, s. 98. *Teze o Feuerbachovi*. Tamtéž. Svazek 3, s. 18–19. Marx, K. - Engels, B.: *Německá ideologie*. Tamtéž, s. 58–61.