

Klíčové a diskutabilní partie v Akvinského koncepci *lex naturalis**

Aleš Caha

Přirozený zákon není vynálezem stoiků ani Tomáše Akvinského nebo nějakého jiného filozofa či teologa. Snad bychom mohli říci, že je tak starý jako člověk sám. Na druhé straně nelze přehlédnout, že nejasnosti spojené s touto naukou jsou rovněž tak staré. Akvinský byl nepochybně originálním myslitelem, ale v jeho koncepci přirozeného zákona vidíme také jistou kontinuitu filozofického myšlení. Tomáš, podobně jako autoři před ním i po něm, zpracoval různé tradice a integroval je do svého díla.

Pojednání Tomáše Akvinského o přirozeném zákoně zaujímá v etické filozofické tradici významné postavení. Klasická teorie přirozeného zákona představuje neempiristickou etiku, která usiluje o založení samostatného významu morality. V Tomášově podání je tato koncepce vsazena do teologického kontextu, je charakteristická výrazným racionálním akcentem a v podobě přirozených sklonů jsou zde zohledněny i základní lidské potřeby a touhy.

V tomto článku se chci zaměřit na výklad základních rysů Akvinského pojetí *lex naturalis* a na některé otevřené otázky, které z jeho nauky vyplývají. Hlavním dílem k uskutečnění mého záměru bude *Teologická suma* I-II, především otázky 93 a 94, kde jsou vyjádřeny základní principy Tomášovy nauky o věčném a přirozeném zákoně.

1. ZÁKLADNÍ CHARAKTERISTIKY PŘIROZENÉHO ZÁKONA PODLE TOMÁŠE

V této kapitole jsou načrtnuty základní rysy nauky o přirozeném zákoně podle Tomáše Akvinského. Jedná se o vztah přirozeného zákona k věčnému zákonu, o přirozený zákon pojatý jako zákon rozumu a chápaný jako soubor přirozených sklonů.

1.1 Přirozený zákon jako účast na věčném zákoně

Tomáš nepojednává o přirozeném zákoně separovaně od věčného zákona. Věčný zákon je pro Tomáše pramenem veškeré zákonnosti a každý zákon, pokud je spravedlivý, je od něj odvozen.¹ Bez existence věčného zákona by Akvinský o přirozeném zákoně pravděpodobně vůbec nehovořil.²

* Tento článek je výsledkem vnitřního grantu (č. VG-S-1/04) CMTF UP Olomouc. Za jazykovou korekturu děkuji Kateřině Packové, za kontrolu latinských textů a cenné poznámky k překladům z latiny děkuji Mgr. Pavlu Černuškoví.

¹ Srov. *Summa Theologiae* (= *STh*; Taurini – Romae: Marietti, 1950) I-II, q. 93, a. 3, c.: „Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. ... Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna“ (latinské texty jsou zbaveny grafického zvýraznění, jako je kurzíva, tučné písmo apod., pokud bylo v některé edici použito).

² Tomáš se ve svých úvahách o věčném zákoně nechal inspirovat Augustinovými myšlenkami. Jako příklad zde uvedu dva výstižné Augustinovy texty: „Simul etiam te videre arbitror in illa temporalis

Tomáš se zabývá nejen analýzou a problematikou věčného zákona, nýbrž na začátku svých úvah si klade metodickou otázku, zda věčný zákon vůbec existuje. K řešení takové otázky vychází nejprve z obecného pojmu zákona:

Z toho, co bylo řečeno ve čtyřech [článcích této otázky], může být vyvozena definice zákona, který není nic jiného než nějaké rozumné ustanovení, jež sleduje obecné dobro, vyhlášené tím, kdo pečuje o společnost.³

Akvinský dále předpokládá, že veškeré dění ve světě a celá vesmírná obec jsou řízeny Boží prozřetelností.⁴ Tato má charakter zákona existujícího v samotném Bohu, proto lze hovořit o věčném zákoně:

Je zřejmé – jestliže předpokládáme, že svět je řízen Boží prozřetelností, jak je uvedeno v První části⁵ – že celá vesmírná obec je řízena Božím rozumem. A proto samotná idea řízení věcí, která existuje v Bohu jako vládci vesmíru, má povahu zákona. A poněvadž Boží rozum nic nepoznává v čase, ale má věčné poznání, jak se říká v Knize přísloví (8,23), je třeba onen zákon nazvat věčným.⁶

Tomáš tedy existenci věčného zákona dává do souvislosti s Boží existencí. Pokud existuje Bůh, což je pro Akvinského mimo veškerou pochybnost, existuje i věčný zákon. Z předchozího je také zřejmé, že mezi věčným zákonem a Boží prozřetelností je velmi úzká souvislost, Tomáš ovšem tyto dvě skutečnosti neztotožňuje. Boží prozřetelnost je podle něj určitým důsledkem vyplývajícím z věčného zákona; ten může být

nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint: nam si populus ille quodam tempore juste honores dedit, quodam rursus juste non dedit; haec vicissitudo temporalis ut justa esset, ex illa aeternitate tracta est, qua semper justum est gravem populum honores dare, levem non dare..." (AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. I, cap. 6, nr. 15 / PL 32 [ed. J. P. Migne, Paris 1865], 1229); „Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur; ut tanto se sciant vivere melius, tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo, et vivendo custodiunt diligentius“ (AUGUSTIN, *De ordine*, lib. II, cap. 8, nr. 25 / PL 32, 1006).

³ *STh* I-II, q. 90, a. 4, c.: „Et sic ex quattuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.“

⁴ Prozřetelnost Tomáš definuje např. v *STh* I, q. 22, a. 1, c.: „Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur.“

⁵ Tomáš má na mysli např. *STh* I, q. 22, a. 2, c.: „Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilem, sed etiam corruptibilem. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem...“

⁶ *STh* I-II, q. 91, a. 1, c.: „Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in Primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. 8, [23]; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.“

chápan také jako princip prozřetelnosti.⁷ Definici věčného zákona Akvinský podává v souvislosti s otázkou, zda věčný zákon je nejvyšší idea (*ratio*)⁸ existující v Bohu:

A proto jako idea Boží moudrosti,⁹ pokud skrze ni bylo všechno stvořeno, má povahu umění nebo vzoru či ideje, tak idea Boží moudrosti, která všechno směřuje k náležitému cíli,¹⁰ získává povahu zákona. A podle toho věčný zákon není nic jiného než idea Boží moudrosti, která řídí všechny činnosti a pohyby.¹¹

V Tomášově definici se objevily dva pojmy, které zásadním způsobem vytyčují další směr úvah, protože rozlišují zvláštní a obecnou účast na věčném zákoně.¹² Jedná se o pojmy *činnosti* (*actus*) a *pohyby* (*motiones*). Činnosti (*actus*) se vztahují k lidské účasti na věčném zákoně, tzv. pohyby (*motiones*) zahrnují účast především nerozumných tvorů.¹³

Obecná účast přináleží všem tvorům, rozumným i nerozumným. Tomáš říká, že všechny věci se svým způsobem účastní na věčném zákoně a nesou si v sobě jeho stopu; podle míry účasti na tomto zákoně a podle svých schopností směřují ke svým specifickým úkonům a cílům.¹⁴

⁷ Srov. *Quaestio disputata De veritate* (= *De ver.*; Taurini – Romae: Marietti, 1953), q. 5, a. 1, ad 6: „...providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens. ... in Deo lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium...”

⁸ Tomáš na tomto místě používá výraz *ratio*, který má velmi široký významový rozsah. Zde je přeložen jako *idea*. Tomáš vychází v *STh* I, q. 15, a. 3, c. z myšlenkového světa Platóna. Vysvětluje zde, že Platón považuje ideje za principy poznání věcí i jejich vzniku. Pokud jsou ideje v Boží mysli, vztahují se k obojímu. Idea se může vztahovat jak k praktickému, tak také k teoretickému poznání. Karel Šprunk upozorňuje na to, že Tomáš v *STh* I-II, q. 93, a. 1 používá výraz *ratio*, který se vztahuje k praktickému poznání, resp. k praktické oblasti. Proto lze podle Šprunka pojem *ratio* interpretovat výrazem *idea* (srov. *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*, přel., pozn. a úvod napsal Karel Šprunk, Praha: Krystal OP, 2003, s. 44, pozn. a).

⁹ Tomášův výraz *ratio divinae sapientiae* překládám jako *idea Boží moudrosti*. Výraz *ratio* by bylo samozřejmě možné přeložit i jinak, např. jako *plán* (Boží moudrosti). V překladu pořízeném dominikány z r. 1937 je na daném místě použit výraz *pojem* (Boží moudrosti). Při překládání jsem zvážil několik variant a rozhodl jsem se opět pro výraz použitý Šprunkem, tj. *idea Boží moudrosti* (srov. *Tomáš Akvinský o zákonech*, s. 45). Tento překlad logicky vyplývá z *STh* I-II, q. 93, a. 1, kde si Tomáš klade otázku, zda věčný zákon je nejvyšší idea (*ratio*) existující v Bohu. Pokud v obou případech použijeme v překladu termín *idea*, pak lze na Tomášovu otázku odpovědět, že věčný zákon je nejvyšší idea existující v Bohu.

¹⁰ Pravým cílem lidského života je podle Tomáše zcela jednoznačně Bůh. K tomuto cíli je člověk veden Boží prozřetelností: „...gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datum homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo; in hoc enim felicitas eius consistit, ut supra (c. 37) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit ut Deo adhaereat“ (*Summa contra Gentiles* [= ScG; Taurini: Marietti, 1927], lib. III, cap. 115).

¹¹ *STh* I-II, q. 93, a. 1, c.: „Unde sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.”

¹² Tato dvojí účast na věčném zákoně je zřejmá i z jiných míst *Teologické sumy*, např. *STh* I-II, q. 93, a. 6, c. nebo *STh* I-II, q. 91, a. 2, c.

¹³ Srov. A. ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, Praha: Zvon, 1994, s. 84nn.

¹⁴ Srov. *STh* I-II, q. 91, a. 2, c.: „...omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.”

Zvláštní účast se vztahuje na člověka, pro kterého je charakteristické účastnit se na věčném zákoně svým rozumem.¹⁵ Rozumný tvor se podle Tomáše účastní na Boží prozřetelnosti jakýmsi výjimečným způsobem a podle míry účasti na této prozřetelnosti je schopen postarat se o sebe i o druhé.¹⁶

1.2 Přirozený zákon jako zákon rozumu

Za jádro Akvinského konceptu přirozeného zákona můžeme považovat *STh* I-II, q. 94, a. 2.¹⁷ Tomáš se zde zabývá otázkou, zda existuje více příkazů přirozeného zákona, nebo zda existuje pouze jeden. Ve své rozsáhlé odpovědi na námitky hovoří o úloze rozumu, formuluje první příkaz přirozeného zákona a naznačuje možný způsob konkretizace tohoto prvního příkazu.

Akvinského konceptu přirozeného zákona je silně poznamenána úlohou rozumu.¹⁸ Rozum¹⁹ je „vlastní princip lidských skutků“, ²⁰ je tím, co odlišuje člověka od zvířete a co činí jednání (skutek) lidským.²¹ Člověk ve svém jednání vychází z rozumu a vůle,

¹⁵ Srov. *ScG*, lib. III, cap. 115: „Adhuc, Lex, sicut dictum est, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis, rationali creaturae proposita.“

¹⁶ Srov. *STh* I-II, q. 91, a. 2, c.: „Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.“

¹⁷ Martin Rhonheimer shrnuje obsah tohoto článku do tří bodů: „1. Přirozený zákon je dílo praktického rozumu, který má svůj vlastní výchozí bod a neodvozuje své principy od spekulativního rozumu. 2. Přirozený zákon je praktický a závazný (preceptivní) poznání lidského dobra, které se odhaluje na základě zapuštění lidského rozumu do dynamismu přirozených sklonů. 3. Dobra a cíle přirozených sklonů, uchopeny praktickým rozumem, jsou chápány a potvrzovány jako to, co představuje lidské dobro; zároveň jsou však tyto sklony se svými dobry a cíly regulovány a řízeny rozumem, tj. integrovány do celku tělesně-duchovního bytí lidské osoby, a tím rovněž transformovány. Jen jako takové patří k přirozenému zákonu a jsou přirozeným zákonem“ (M. RHONHEIMER, „The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity,“ *The Thomist* 67 [2003]: 21; dostupné na internetu: <<http://lop.net/Thomist/institutions/explore.htm>>; veškeré články z tohoto časopisu jsou převzaty z uvedených internetových stránek).

¹⁸ Pokud hovoříme o příkazech přirozeného zákona, máme na mysli obecná pravidla lidského jednání nalézaná a formulovaná rozumem. V žádném případě se nejedná o jakési předem dané či vrozené poznání (srov. V. J. BOURKE, „Right Reason in Contemporary Ethics,“ *The Thomist* 38 [1974]: 111n.). Příkazy přirozeného zákona jsou úsudky, resp. soudy praktického rozumu (srov. RHONHEIMER, „The Cognitive Structure,“ s. 27). V případě přirozeného zákona jde o takové poznání, které stojí na pojmech a „logice praktického rozumu“. Jakési nepojmové intuitivní poznání mravních příkazů by vůbec neodpovídalo tradici přirozeného zákona formulovaného Akvinským (srov. G. G. GRISEZ, „The First Principle of Practical Reason,“ *Natural Law Forum* 10 [1965]: 172, pozn. 11; k tomu také B. V. JOHNSTONE, „The Structures of Practical Reason,“ *The Thomist* 50 [1986]: 419).

¹⁹ Akvinského výraz *recta ratio* je podle Vernona J. Bourka v kontextu Tomášovy praktické filozofie mnohem důležitější než samotný koncept přirozeného zákona. Výraz přirozený zákon navíc zahrnuje široký významový rozsah, kdežto pojem *recta ratio* (*right reason*) je poměrně jednoznačný a obsahuje jádro konceptu přirozeného zákona (srov. BOURKE, „Right Reason,“ s. 106 a 112).

²⁰ *STh* I-II, q. 1, a. 1, ad 3: „...proprium principium humanorum actuum.“

²¹ Specifickým znakem lidství je racionalita. Pouze na základě svého rozumu se člověk stává skutečnou morální lidskou bytostí. Pokud rozvíjí své vrozené sklony v souladu s rozumem, stávají se ctnostmi, pokud by byly rozvíjeny proti rozumem, staly by se neřestmi (srov. BOURKE, „Right Reason,“ s. 107). V podobném duchu se vyjadřuje i Martin Rhonheimer, který říká, že člověk se stává na základě svého rozumu praktickým a morálním subjektem. Příkazy přirozeného zákona se tak stávají v jednom a tom-též okamžiku principy praxe a morality (srov. RHONHEIMER, „The Cognitive Structure,“ s. 23n.).

čímž si toto jednání přivlastňuje. Za plně lidský skutek Tomáš považuje pouze takový skutek, který vychází z rozumové úvahy a je dobrovolný.²²

Akvinský rozlišuje teoretický (spekulativní) a praktický rozum,²³ přičemž jde o dvě funkce jednoho a téhož rozumu.²⁴ Toto rozlišení má pro další linii uvažování zásadní význam. Teoretický i praktický rozum postupují ve své činnosti podobně – od principů k závěrům.²⁵ Logické usuzování nevykonává pouze teoretický rozum, nýbrž také praktický rozum. Obecné věty praktického rozumu, které jsou zaměřeny k jednání (činnosti), mají podle Tomáše povahu zákona.²⁶

...ve spekulativním rozumu je za prvé definice, za druhé věta, za třetí pak syllogismus nebo argument. A poněvadž praktický rozum rovněž používá jakéhosi syllogismu v praktických činnostech, jak je zmíněno výše – Filozof tak učí v 7. knize Etiky –, pak lze nalézt v praktickém rozumu něco, co se vztahuje ke skutkům tak, jako se vztahuje věta ve spekulativním rozumu k závěrům. A takové obecné věty praktického rozumu, které se vztahují ke skutkům, mají povahu zákona.²⁷

²² Srov. *STh* I-II, q. 1, a. 1, c.: „Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis.“ Podobně se Tomáš vyjadřuje i na jiných místech, např. *Scriptum super libros Sententiarum*... (Paris: P. Lethielleux, 1929), lib. II, d. 24, q. 1, a. 2, s.: „Unde patet quod liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit; propter quod facultas utriusque dicitur.“

²³ Rozlišení mezi teoretickým a praktickým rozumem považuje Rollen E. Houser za jeden z nejvýznamnějších rysů Akvinského nauky o přirozeném zákoně a poukazuje na to, že právě tento rys Tomáš převzal od Albertova paralelního rozlišení mezi teoretickým a praktickým rozumem. Dodává ovšem, že Albert byl inspirován také Vilémem z Auxerre a samozřejmě Aristotelem (srov. R. E. HOUSER, „Cicero and Aquinas on the Precepts of the Natural Law,“ in *Indubitanter ad veritatem*, ed. J. Vijgen, Budel: Damon, 2003, s. 253).

²⁴ Srov. *Tomáš Akvinský o zákonech*, s. 31, pozn. b; k tomu také např. D. A. DEGNAN, „Two Models of Positive Law in Aquinas,“ *The Thomist* 46 (1982): 6.

²⁵ V činnosti teoretického i praktického rozumu je nejen podobnost, nýbrž také určitá rozdílnost. Teoretický rozum vychází z prvních principů intelektu, je zaměřen na poznání pravdy. Činnost teoretického rozumu je poměřována věcí. Praktický rozum se na rozdíl od teoretického rozumu vztahuje k jednání, vychází z principů svědomí a je zaměřen na cíl jednání (srov. M. ŠTĚPÍNOVÁ, „Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského,“ in *TOMÁŠ AKVINSKÝ, O pravdě. O mysli*, přel. a úvodní studii napsala M. Štěpinová, Praha: Krystal OP, 2003, s. 63n.; o rozdílu mezi pojmy *rozum* a *intelekt* podle Tomáše viz tamtéž, s. 59–72). O vztahu věci k teoretickému a praktickému rozumu (intelektu) Akvinský říká: „Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum“ (*De ver.*, q. 1, a. 2, c.).

²⁶ Pravda poznaná praktickým rozumem člověka zavazuje. Tomáš říká, že taková pravda má závaznou sílu: „...praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari“ (*STh* I-II, q. 104, a. 1, c.).

²⁷ *STh* I-II, q. 90, a. 1, ad 2: „...in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod Philosophus docet in VII Ethic.; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis.“

Teoretický i praktický rozum vycházejí z obecných principů,²⁸ které jsou samy o sobě zřejmé a nemusí být dokazovány.²⁹ Podle Akvinského v lidském duchu existují apriorní principy teoretického i praktického poznání:

...v lidské přirozenosti... musí být poznání pravdy jak ve spekulativních, tak v praktických [věcech] dáno předem (a priori). Toto poznání musí být zajisté principem celého následného poznávání – ať spekulativního nebo praktického – neboť je třeba, aby principy byly dostatečně stabilní a jisté. A proto musí být toto poznání člověku vlastní přirozeně, neboť tím člověk jakoby poznává jakýsi zárodek celého následného poznávání; podobně jako v celé přírodě následným činnostem a důsledkům předchází jakési přirozené zárodky.³⁰

První nezpochybnitelný princip teoretického rozumu Akvinský odvozuje z pojmu jsoucna, které spadá do lidského poznání (do poznání teoretického rozumu) jako první.³¹ Tímto principem je princip kontradikce,³² který se zakládá na vzájemné neslučitelnosti jsoucna a ne-jeoucna: bytí a ne-bytí se vzájemně vylučují, z čehož podle Tomáše vyplývá, že nelze v tomtéž ohledu tvrdit a zároveň popírat.³³

Principům praktického rozumu, označeným pojmem *synderesis*, Tomáš věnuje celou 16. otázku ve spise *De veritate*. *Synderesis* je podle Akvinského habitus, který obsahuje principy lidského jednání.³⁴ Tyto první obecné principy musí být stále a pevné.³⁵ *Synderesis* je ve své podstatě zaměřena na dobro,³⁶ vztahuje se k nutným a neměnným pravdám³⁷ a představuje normativní princip lidského jednání.³⁸

²⁸ Teoretický i praktický rozum mají své vlastní první principy. Teoretický rozum vychází ze zkušenosti bytí, praktický rozum paralelně – ne ovšem derivativně – vychází ze zkušenosti dobra, které je formálním obsahem našich přirozených sklonů. Tyto principy, o nichž Tomáš hovoří, jsou implicitně stále přítomné v úsudcích teoretického i praktického rozumu (srov. RHONHEIMER, „The Cognitive Structure,“ s. 22n.).

²⁹ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „...dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota.“

³⁰ *De ver.*, q. 16, a. 1, c.: „...in natura humana... oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt.“

³¹ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit.“

³² Vzhledem ke skutečnosti, že sám Tomáš hovoří o několika prvních principech, nebyla mezi tomisty úplná shoda v tom, který princip je vlastně první. Někteří tomisté považují za první princip afirmativní soud, který predikuje bytí, jiní tomisté se naproti tomu domnívají, že prvním principem podle Tomáše je princip kontradikce (srov. ŠTĚPINOVA, „Pojetí pravdy,“ s. 18n.).

³³ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis...“

³⁴ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 1, ad 2: „...synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.“

³⁵ Srov. *De ver.*, q. 16, a. 2, c.: „...in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia... Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita.“

³⁶ Srov. *De ver.*, q. 16, a. 1, sc.: „Item, fomes semper inclinatur ad malum, synderesis semper ad bonum.“ A dále: „Et hoc est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum“ (tamtéž, q. 16, a. 2, c.).

³⁷ Srov. *De ver.*, q. 16, a. 1, ad 9: „Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles, sicut ista veritas: Omne totum est maius sua parte, incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus. Et hoc modo synderesis incommutabilibus intendere dicitur.“

³⁸ Srov. ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, s. 79.

Prvotní zkušeností praktického rozumu je dobro.³⁹ Každý, kdo jedná, sleduje nějaký cíl, který má ráz dobra.⁴⁰ Z nasměrování praktického rozumu na dobro se odvozuje první příkaz přirozeného zákona, se kterým souvisí dále vše, co lidský rozum přirozeně vnímá jako dobro:

...první princip v praktickém rozumu je ten, který se zakládá na pojmu dobra,⁴¹ jež je definováno takto: dobro je to, po čem vše touží. První příkaz zákona tedy je, že dobro je třeba činit a usilovat o ně a zlu je třeba se vyhýbat.⁴² A na tom se zakládají všechny ostatní příkazy přirozeného zákona, jako se samozřejmě všechno to, co je třeba činit nebo čemu je třeba se vyhýbat, vztahuje k příkazům přirozeného zákona, které praktický rozum přirozeně vnímá jako lidská dobra.⁴³

Dobro, které je poznáváno praktickým rozumem, člověka přímo jakoby zavazuje, aby toto dobro ve svém životě uskutečnil. Proto také v tomášské etice na prvním místě není realita zákona, nýbrž autentická zkušenost dobra.⁴⁴

³⁹ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „...bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis...”

⁴⁰ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „...omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni.”

⁴¹ Kevin L. FLANNERY si klade ve svém článku „The Aristotelian First Principle of Practical Reason“ (*The Thomist* 59 [1995]: 441–464) za úkol ukázat, že tento princip formulovaný Tomášem se nachází již v Aristotelově etické teorii. Flannery v tomto článku dále tvrdí (s. 442), že Tomášův první princip praktického rozumu se dá přirovnat také k Sókratovu pravidlu, které říká, že nikdo nemůže úmyslně chtít něco zlého: „Žádný člověk nemůže dobrovolně jednat proti svému vlastnímu zájmu, stejně jako se nemůže dobrovolně mýlit; každý nutně usiluje o dobro“ (cit. dle F. RICKEN, *Antická filosofie*, 2. vyd., Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 41).

⁴² Rollen E. HOUSER poukazuje na to, že Tomáš vychází při formulaci prvního příkazu zákona z definice zákona podle Alberta Velikého, který říká: „Dicit enim Tullius, quod ‘lex est ius scriptum asciscens honestum prohibensque contrarium’“ (ALBERT VELIKÝ, *De bono*, Opera omnia 28 [Coloniae: Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1951], tr. V, q. 2, a. 1, nr. 9–11). Houser ve svém příspěvku vysvětluje, že Albert převzal ciceronský výraz *asciscere*, ale zdůraznil pouze jeho pasivní význam. To je zřejmé v Albertově definici prvního příkazu zákona: „...naturale iudicatorium rationis vel synderesis informatum accipit, quid faciendum sit vel non faciendum“ (tamtéž, tr. V, q. 1, a. 1, nr. 24–26). Pasivní význam pojmu *asciscere* je podle Housera vyjádřen slovesem *facere*, aktivní pak slovesem *prosequi*. Tomáš ve své formulaci prvního příkazu zákona používá obě dvě slovesa, čímž dává jasné najevo, že o dobro má člověk aktivně usilovat, má je vyhledávat a realizovat ve svém životě (srov. HOUSER, „Cicero and Aquinas,” s. 254n.).

⁴³ *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „...primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.”

⁴⁴ Srov. RHONHEIMER, „The Cognitive Structure,” s. 15: „Základní morální zkušenosti člověka není následování ‘zákona’, ale zkušenost pravdy *dobra* a – vyjádřeno přesněji – ve světě prvního praktického principu zkušenost *bonum faciendum*, ‘dobra jež je třeba činit’.”

1.3 Přírozený zákon jako soubor přírozených sklonů

Dobro je podle Tomáše vymezitelné přírozenými sklony a racionálním hodnocením.⁴⁵ Opakem takto pojatého dobra je zlo, kterého je třeba se varovat. Tomáš dále říká, že příkazy přírozeného zákona se odvozují podle řádu přírozených sklonů.⁴⁶

...všechno to, k čemu má člověk přírozený sklon, rozum přírozeně vnímá jako dobro, a v důsledku toho [jako něco], co je třeba uskutečňovat, jeho opak [vnímá] jako zlo, kterému je třeba se vyhýbat. Podle řádu přírozených sklonů se pak odvozuje řád příkazů přírozeného zákona.⁴⁷

V následujícím textu daného článku Tomáš pokračuje stručným výčtem jednotlivých oblastí přírozených sklonů.⁴⁸ Cílem těchto oblastí je naznačit možný způsob konkretizace obecného příkazu přírozeného zákona. Jestliže se řád příkazů přírozeného zákona odvozuje od jednotlivých přírozených sklonů člověka,⁴⁹ tak potom je samozřejmě otázkou, o jaké se vlastně jedná sklony. Tomáš uvádí tři oblasti přírozených sklonů, které zdaleka nevyčerpávají všechny sklony, jež člověk může mít.⁵⁰ Akvinského tři oblasti přírozených sklonů pouze načrtávají nejzákladnější oblasti, které se týkají lidského života. K jednotlivým sklonům Tomáš přiřazuje konkrétní typy lidských dober.

⁴⁵ Přírozené sklony samy o sobě nestačí k tomu, aby tvořily přírozený zákon: „Přírozené sklony ve své čisté naturalitě nejsou ještě ‚přírozeným zákonem‘. Tvoří část z něj, protože jsou řízeny rozumem...” (RHONHEIMER, „The Cognitive Structure,” s. 27). K tomu srov. také *Tomáš Akvinský o zákonech*, s. 60, pozn. e. Dobro, o které jde v Tomášově pojetí *lex naturalis*, je vždy spojeno s rozumem: „Lidské a morální dobro je v podstatě *bonum rationis*: dobro rozumu, *pro* rozum a formulované rozumem” (RHONHEIMER, „The Cognitive Structure,” s. 6). Správné jednání je v Tomášově etice synonymem rozumného jednání (srov. ŠTĚPINOVÁ, „Pojetí pravdy,” s. 73).

⁴⁶ Úsudky praktického rozumu vycházejí z toho, co rozumu předkládají přírozené sklony jako konkrétní lidská dobra. Z těchto formulací praktického rozumu pak vycházejí jednotlivé příkazy přírozeného zákona (srov. RHONHEIMER, „The Cognitive Structure,” s. 27).

⁴⁷ *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „...omnia illa ad quae homo habet naturale inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.”

⁴⁸ D. E. Luscombe poznamenává, že podle Tomáše všechny živé bytosti mají přírozené sklony, které je přivádí k jejich vlastním dobrům. Živočich je řízen instinktem, člověk jedná na základě svého rozumu, zná cíl, ke kterému směřuje, a svobodně volí prostředky k jeho dosažení (srov. D. E. LUSCOMBE, „Natural Morality and Natural Law,” in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny a J. Pinborg, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 709).

⁴⁹ Zdá se, že Tomáš přikládá lidské přirozenosti velký význam, jestliže se řád příkazů přírozeného zákona odvozuje podle řádu přírozených sklonů. Peter Volek zdůrazňuje, že lidská přirozenost podle Tomáše pochází od Boha, má svůj cíl, na který je zaměřena, tento cíl jí dal Stvořitel, a proto se může pro člověka stát normou jednání (srov. P. VOLEK, *Filozofia člověka podle Tomáše Akvinského*, Ružomberok: Katolícka univerzita, 2003, s. 122n.). Volek dále tvrdí, že pojem *lidská přirozenost* je jedním z hlavních pojmů Tomášova myšlení. Tomáš podle jeho zjištění velmi často užívá pojem *natura hominis* nebo pojem *natura humana*, který je užíván častěji. Akvinského pojetí lidské přirozenosti lze rozdělit na ontologickou a morální rovinu. Lidská přirozenost na ontologické rovině je neměnná, představuje to, co nacházíme u všech lidí. Jedná se především o složení člověka z těla a duše. Na morální rovině lze hovořit o tom, že lidská přirozenost se může měnit, jde o mravní změnu k lepšímu, ke které může dojít jak v případě jednotlivého člověka, tak také v rámci celého lidstva (srov. tamtéž, s. 121–126).

⁵⁰ V odborné diskusi o přírozeném zákoně se ovšem ukazuje, že není vůbec jednoduché podat přesnou definici, popř. bližší určení toho, co vlastně jsou ony přírozené sklony. Brian V. Johnstone, autor citovaný v této práci, k tomu výstižně uvádí: „Nebyl jsem schopen najít nějakého autora, který by poskytl zcela adekvátní popis toho, co jsou ‚sklony‘” (JOHNSTONE, „The Structures,” s. 419, pozn. 5).

V první rovině sklonů jde o zachování sebe sama, což je podle Tomáše společné všem podstatám, protože každá podstata touží po zachování svého bytí, a to podle své přirozenosti. V tomto sklonu jde tedy o vše, co slouží zachování lidského života, a tomu, co by ho poškozovalo, je třeba se vyhnout:

V člověku je především sklon k dobru podle přirozenosti, ve které se shoduje se všemi substancemi, každá substance totiž touží po zachování svého bytí podle své přirozenosti. A podle tohoto sklonu se k přirozenému zákonu vztahuje to, prostřednictvím čeho se zachovává život člověka a zabráňuje se opačnému.⁵¹

Ve druhé skupině sklonů jde o zachování druhu, což je společné všem živočichům. Tomáš říká, že k tomuto sklonu patří vše, co živočichy naučila sama příroda, konkrétně uvádí pohlavní spojení muže a ženy a výchovu dětí. Z výrazu *et similia* vyplývá, že k tomuto sklonu patří ještě další skutečnosti, které Tomáš blíže nerozvádí:

Za druhé je v člověku sklon k něčemu specifitějšímu podle přirozenosti, ve které se shoduje s ostatními živočichy. A podle toho se má za to, že k přirozenému zákonu patří to, co příroda naučila všechny živočichy, jako je spojení muže a ženy, výchova dětí a podobné věci.⁵²

Do třetí kategorie sklonů patří dobra a hodnoty, které jsou vlastní člověku jakožto rozumné bytosti. Podle Tomáše má každý člověk nejen schopnost, ale také sklon k tomu, aby poznával Boha, proto ve třetí skupině sklonů hovoří o poznání Boha. Dále hovoří o sklonu člověka žít ve společnosti a dodává, že k této skupině patří nejen dva zmíněné sklony, ale také všechny ostatní hodnoty, které se logicky vztahují ke třetí skupině sklonů. Jako příklad Tomáš uvádí varovat se nevědomosti a neurážet ty, s nimiž člověk společně žije:

Za třetí je v člověku sklon k dobru podle rozumové přirozenosti, která je mu vlastní. Tak má člověk přirozený sklon k tomu, že poznává pravdu o Bohu, a k tomu, že žije ve společnosti. A podle toho patří k přirozenému zákonu to, co se vztahuje k těmto sklonům: totiž že člověk odmítá nevědomost, že neuráží ty, s nimiž musí žít, a podobné věci, které se k tomu vztahují.⁵³

Tolik tedy Tomáš o jednotlivých oblastech přirozených sklonů, které zdaleka nevyčerpávají problém nekonkrétnosti a obecnosti přirozeného zákona. Tomášem načrtnuté jednotlivé oblasti přirozených sklonů mají pouze naznačit možný způsob konkretizace obecné povahy přirozeného zákona. Přirozený sklon představuje tzv. nelibovolnou tendenci, tj. jakousi danost, o které člověk nerozhoduje, protože se s ní

⁵¹ *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „Inest enim proprio inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.“

⁵² *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.“

⁵³ *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.“

narodil. Z řečeného je patrné, že se jedná částečně o biologické dispozice zahrnující fyzické i psychické vlastnosti člověka, částečně o duchovní schopnosti, kterými jsou rozum a vůle.

2. *LEX NATURALIS* JAKO PŘEDMĚT ODBORNÉ DISKUSE

Tato kapitola představuje stručné uvedení do problematiky, která vzniká při důkladnějším pohledu na nauku o přirozeném zákoně, jak ji formuloval Tomáš Akvinský. Odborná filozoficko-teologická diskuse týkající se našeho tématu je samozřejmě velmi široká a zahrnuje velké množství nejrůznějších oblastí a otevřených otázek. Rozsah tohoto článku nám dovoluje pouze stručně nahlédnout na některé problémy související s Akvinského konceptem *lex naturalis*.

Vybranými diskutovanými oblastmi jsou zde obecné příkazy přirozeného zákona, význam teologického kontextu pro přirozený zákon a problematika dobra.

2.1 *Obecné příkazy přirozeného zákona*

První příkaz přirozeného zákona, který byl zmíněn v předcházející kapitole, se týká dobra a zla: člověk má konat dobro a usilovat o ně, zla se má varovat.⁵⁴ Tomáš říká, že k přirozenému zákonu patří další obecné příkazy, které jsou známy všem lidem, a také méně obecné příkazy, které mohou být považovány za závěry obecných principů.⁵⁵ Z toho lze tedy usuzovat, že příkazů přirozeného zákona je více, ne pouze jeden nebo několik dalších, které Tomáš explicitně formuloval.⁵⁶

Podle Akvinského k přirozenému zákonu patří lidská vlastnost jednat podle rozumu,⁵⁷ protože to je pro člověka přirozené. S tím pak souvisí hodnocení lidských skutků: dobro je jednání shodné s rozumem, zlo je to, co stojí v protikladu. Tomáš sám se v tomto smyslu vyjadřuje na různých místech.⁵⁸ Jednat podle rozumu tedy náleží k přirozenému zákonu.⁵⁹

⁵⁴ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.

⁵⁵ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 6, c.: „...ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota; quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis.“ K odvozeným, resp. méně obecným příkazům přirozeného zákona patří např. příkaz, že svěřené věci se mají vrátit (srov. *STh* I-II, q. 94, a. 4, c.) nebo že se nesmí zabíjet (srov. tamtéž, q. 95, a. 2, c.) atd.

⁵⁶ K bližšímu rozdělení mravních příkazů podle Tomáše viz *Tomáš Akvinský o zákonech*, s. 140n.

⁵⁷ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 4, c.: „Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur.“

⁵⁸ Srov. např. *STh* I-II, q. 18, a. 5, c.: „In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit..., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.“

⁵⁹ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 4, c.: „...ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; ...homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem.“

Skutky ve shodě s rozumem jsou podle Tomáše nejen lidské, nýbrž také mravné. Takové skutky Akvinský nazývá dobrými mravy.⁶⁰

Tomáš sám uvádí několik příkazů přirozeného zákona, jež jsou samy o sobě zřejmé a nemusí být vyhlášovány. Mezi tyto příkazy patří především ty, které se týkají vztahu k Bohu a k člověku:

...mravní příkazy mají účinnost ze samotného nařízení přirozeného rozumu, i když nejsou nikdy stanoveny zákonem. ... Některé jsou totiž velmi obecné a tak zřejmé, že nepotřebují být vyhlášeny, jako příkazy týkající se lásky k Bohu a bližnímu...⁶¹

Příkázání milovat Boha a bližního je podle Tomáše zcela zřejmé⁶² a náleží k prvním obecným příkazům přirozeného zákona právě tak jako např. první příkaz zákona konat dobro a varovat se zla.⁶³

Za další obecný příkaz přirozeného zákona je možné považovat pravidlo nikomu nečinít zlo, o kterém se Tomáš vyjadřuje na dvou místech. Předně je to v kontextu jeho výkladu o tom, že každý lidský zákon je odvozen z přirozeného zákona:

Některé věci se tudíž odvozují z obecných principů přirozeného zákona na způsob závěrů, jako například to, že se nemá zabíjet, může být odvozeno jako jakýsi závěr z toho, že se nikomu nemá činit zlo.⁶⁴

Další zmínka je obsažena v Tomášově důkazu, že všechny mravní příkazy Starého zákona lze převést na deset příkazů Desatera:

Mezi příkazy Desatera se pak nepočítají dva druhy příkazů: [v první řadě] ty, které jsou první a obecné, jež nepotřebují žádné jiné vyhlášení než to, že jsou zapsány v přirozeném rozumu jako samy o sobě zřejmé, jako například, že člověk nemá nikomu působit zlo a jiné takové...⁶⁵

Příkaz nečinít nikomu zlo je zde výslovně zmíněn. Tomáš ho zde řadí mezi první a obecné příkazy, které jsou tak jasné, že nemusí být vyhlášovány, protože jsou samy o sobě zřejmé a jsou vepsány do lidského rozumu, a tudíž známé všem lidem.

K přirozenému zákonu se zcela nepochybně vztahuje schopnost jednat dobrovolně, protože lidské jednání zahrnuje nejen racionalitu, nýbrž také svobodu jednání,

⁶⁰ Srov. *STh* I-II, q. 100, a. 1, c.: „...praecepta moralia ... sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant.“

⁶¹ *STh* I-II, q. 100, a. 11, c.: „...praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuuntur. ... Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi...“

⁶² Podobně se Tomáš vyjadřuje i na jiných místech, např. v *STh* I-II, q. 100, a. 3, ad 1: „...illa duo praecepta sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel per fidem.“

⁶³ Srov. *Tomáš Akvinský o zákonech*, s. 140n.

⁶⁴ *STh* I-II, q. 95, a. 2, c.: „Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum: sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum.“

⁶⁵ *STh* I-II, q. 100, a. 3, c.: „Inter praecepta ergo decalogi non computantur duo genera praeceptorum: illa scilicet quae sunt prima et communia, quorum non oportet aliam editionem esse nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere, et alia huiusmodi...“

kteřá vychází z vůle. Proto Tomáš hovoří o tom, že skutky, aby byly opravdu lidské, musí být také dobrovolné.⁶⁶ Kolik je tedy vlastně obecných příkazů přirozeného zákona? Zdá se, že na tuto otázku dodnes neexistuje uspokojivá odpověď.

O určitý pokus vyjmenovat mravní příkazy přirozeného zákona v Tomášově duchu se pokusil Karel Šprunk. V dodatku svého překladu *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě* uvádí přehled mravních příkazů.⁶⁷ Podle Šprunka je možné na základě analýzy jednotlivých míst v *Teologické sumě* I-II podat jakýsi výčet obecných příkazů přirozeného zákona. Méně optimističtí, pokud se týká konkrétního seznamu takových příkazů, jsou následující autoři.

Krátce se k dané problematice vyjadřují D. E. Luscombe ve svém příspěvku „Natural Morality“ (s. 712) a dále Timothy C. Potts, který o konkrétním výčtu obecných příkazů přirozeného zákona říká:

Stává se pro nás pak důležité identifikovat základní deontické propozice a je jedním z nejpozoruhodnějších rysů středověkého přístupu k svědomí – vzhledem k centrální roli rozdílu mezi *synderesis* a *conscientia* – že žádný vážný pokus učinit to nebyl nikdy podniknut.⁶⁸

Výstižný komentář v podobném duchu přidává také Arno Anzenbacher, který říká, že Tomáš nikde neuvádí úplný výčet obecných mravních principů.⁶⁹ Podle Anzenbachera nám Akvinský sděluje pouze to, že člověku je vrozen obecný mravní princip, který mu umožňuje rozlišovat dobro od zla a vybízí jej ke konání dobra a k vyhýbání se zlu; z tohoto principu je možné odvozovat obecné příkazy, jako např. „„Nezabíjej!“, „Nelži!“, „Pomáhej druhým lidem v nouzi!““⁷⁰ atd. K tomu lze jen dodat, že jako Tomáš nikde neuvádí nějaký kompletní seznam mravních principů, tak také nikde neuvádí úplný výčet obecných mravních příkazů přirozeného zákona.

⁶⁶ Srov. *STh* I-II, q. 18, a. 6, c.: „Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii.“ K tomu srov. dále tamtéž, q. 1, a. 1, c.

⁶⁷ V tomto přehledu Šprunk uvádí: „K absolutně obecným principům přirozeného zákona Tomáš řadí tyto principy: 1. Konat dobro a varovat se zla (94,2); 2. Jednat tak, jací jsme (ve své esenci) (18,5); 3. Jednat jako člověk, tj. ve shodě s rozumem (94,4); 4. Milovat Boha nade všechno (100,3 ad 1); 5. Milovat bližního (100,11); 6. Nikomu nepůsobit zlo (95,2; 100,3)“ (*Tomáš Akvinský o zákonech*, s. 140n). Tento výčet je nepochybně inspirující, ale nelze se ubránit otázce, zda se jedná o autentickou interpretaci Tomáše nebo pouze o osobní stanovisko autora. Nejasností by zde bylo hned několik. Omezím se pouze na jednu drobnou obtíž, která se týká rozdílu mezi principy a příkazy. Ze Šprunkova výčtu může čtenář nabýt oprávněného dojmu, že autor nerozlišuje mezi principy a příkazy. Tato formální (nebo i věcná?) nedůslednost se dá zmírnit tím, že mezi principy a obecnými příkazy přirozeného zákona je velmi těsný vztah. Dále je třeba poukázat také na to, že sám Tomáš je v tomto rozlišování ne vždy zcela důsledný, což je zřejmé např. v jeho příkazu/principu nikomu nepůsobit zlo. Jednou ho Akvinský nazývá principem, podruhé příkazem (srov. zde pozn. 64 a 65).

⁶⁸ T. C. POTTS, „Conscience,“ in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, s. 704: „It then becomes important for us to identify the basic deontic propositions, and it is one of the most remarkable features of the medieval treatment of conscience, in view of the central role of the *synderesis*/*conscientia* distinction, that no serious attempt to do this was ever made.“

⁶⁹ Srov. ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, s. 80.

⁷⁰ Tamtéž.

2.2 Teologický kontext a jeho význam pro přirozený zákon

Druhý problémový okruh se týká sepětí přirozeného zákona s věčným zákonem. Nabízejí se hned dvě otázky: Lze přirozený zákon od věčného zákona separovat? Pokud bychom na tuto otázku odpověděli záporně, můžeme se dále ptát, jaký význam by věčnému zákonu přináležel v procesu vytváření mravních norem.

Na neodlučitelnost přirozeného zákona od věčného zákona a všech teologických souvislostí poukazuje Otto Hermann Pesch. Ve svém komentáři k *Teologické sumě* říká, že kde se jedná o konkrétní příkazy přirozeného zákona, jde o takové příkazy, které jsou známy již z Božího zákona, odkud také získávají svou sílu. V jiném případě by šlo spíše o příkazy zákonů, kterým se Tomáš věnuje v otázkách 95–97 (*STh* I-II). Tyto příkazy ovšem nemají takovou pevnost a jistotu jako příkazy přirozeného zákona.⁷¹

Pokud hovoříme o přirozeném zákoně, je podle Pesche třeba si uvědomit, že jde v podstatě o „zjevený Boží zákon“,⁷² nic takového ovšem nelze říct o 94. otázce (*STh* I-II), kde Božímu zákonu není věnován jediný článek. Pokud bychom se tázali na filozofický význam 94. otázky, odpovědí by podle Pesche bylo, že žádný přirozený zákon vlastně neexistuje:

Vzniká otázka, jaký *filozofický* význam... může nauka vyplývající z 94. otázky ještě získat. Na to byla v nejnovějším bádání nabídnuta jedna snad možná děsivá, pak ale osvobozující odpověď: *filozofický* výsledek 94. otázky je, že žádný přirozený zákon neexistuje – každopádně ne v tom (materiálním) smyslu, jak se obvykle v 94. otázce požaduje.⁷³

Odstranit teologický základ příkazů přirozeného zákona neznamena podle Pesche dospět ke konkrétním etickým příkazům. Pesch se domnívá, že jen lidská přirozenost pojatá teologicky může být základem, z něhož lze odvodit konkrétní příkazy přirozeného zákona. Lidská přirozenost pojatá jen sama v sobě jako základ pro vytvoření konkrétních příkazů přirozeného zákona prostě neobstojí.⁷⁴

Vztahem mezi Bohem zákonodárcem a člověkem zákonodárcem, který je v daném kontextu rovněž důležitý, se zabývá Wilhelm Korff. Jak lze sloučit Boha jako univerzálního zákonodárce a člověka jako partikulárního zákonodárce?⁷⁵ Bůh je absolutní zákonodárce, vše stvořil a dal všemu zákony. Člověk jako rozumná a svobodná bytost převyšuje všechny ostatní tvory, rozumem a vůlí se podobá Bohu a na základě těchto

⁷¹ Srov. O. H. PESCH, „Das Gesetz“ (komentář k *STh* I-II, q. 90–105), in TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Deutsche Thomasausgabe, sv. 13, Graz: Styria; Heidelberg: F. H. Kerle, 1977, s. 572.

⁷² PESCH, „Das Gesetz“, s. 572.

⁷³ Tamtéž: „Die Frage entsteht, welchen *philosophischen* Gewinn... die Doktrin von Fr. 94 noch abwerfen kann. Darauf ist in der jüngsten Forschung eine zunächst möglicherweise bestürzende, dann aber befreiende Antwort angeboten worden: Das *philosophische* Ergebnis von Fr. 94 ist, daß es kein Naturgesetz gibt – jedenfalls nicht in dem (materialen) Sinne, wie Fr. 94 gewöhnlich in Anspruch genommen wird.“

⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 572n.

⁷⁵ Na tuto otázku odpovídají i výrazy, které Korff používá, když hovoří o Bohu jako zákonodárci a o člověku jako zákonodárci. V prvním případě používá výraz univerzální zákonodárce (*universaler Gesetzgeber*), ve druhém případě pak pojem člověk jako bytost, která si sama ukládá zákony (*der Mensch als sich selbst gesetzgebendes Wesen*) (srov. W. KORFF, „Der Rückgriff auf die Natur“, *Philosophisches Jahrbuch*, 1987, 94, s. 287).

svých předností vykonává v jistém smyslu vládu nad světem.⁷⁶ Svou moc v tomto smyslu má člověk podle Korffa uplatňovat také na mravním poli.⁷⁷

Člověk se účastní na věčném zákoně jakýmsi výjimečným způsobem. Ze specifické účasti člověka na věčném zákoně vyplývá jistá autonomie: principy správného jednání jsou obsaženy v samotném lidském rozumu. Proto podle Korffa není třeba, aby se člověk nejdříve snažil poznat a pochopit onen věčný zákon, aby mohl vytvářet mravní normy, a následně pak správně jednat.⁷⁸

Do našeho kontextu nyní vstupuje Wolfgang Kluxen, který zdůrazňuje důležitost věčného zákona. Věčný zákon je podle Kluxena pro zákonnost jako takovou tím prvním a neodvozeným. Jestliže hovoříme o jakémkoli zákoně, je třeba jej nutně vztáhnout k věčnému zákonu, který překračuje praktickou stránku každého zákona.⁷⁹

Věčný zákon sice zakládá zákon jako takový, ale na rovině praktické aplikace zákona není uchopitelný. Tímto vyjádřením se Kluxen blíží stanovisku Korffa. Funkce věčného zákona není podle Kluxena praktická, nýbrž spekulativní.⁸⁰

Pozice věčného zákona není proto primární a bezprostřední; musí být chápána jako výsledek reflexe o založení toho, co se ukazuje v praktické zkušenosti, a nemůže tedy mít také charakter prakticko-řídícího poznání. Ta pozice je, jako metafyzika jednání vůbec, doprovodná interpretace praktické zkušenosti.⁸¹

Celý kontext přirozeného zákona je v Tomášově pojetí podle Pesche teologický. Přirozený zákon je třeba chápat jako specifickou formu účasti lidského rozumu na věčném zákoně. Jen tak je možné předpokládat, že člověk ve svém úsilí opravdu sleduje dobro, jen tak je možné chápat příkazy přirozeného zákona jako určitý kodex pro lidské jednání.⁸²

2.3 Problematika dobra

Otto Hermann Pesch se ve svém komentáři k *STh* I-II, q. 94, a. 2 dotýká velmi zajímavé otázky, kterou je pojetí dobra. Jak lze chápat dobro, o kterém Tomáš hovoří v prvním příkazu přirozeného zákona.⁸³ Je toto dobro jasně vymezeno?

⁷⁶ Srov. *STh* I-II, Prologus: „...homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.“

⁷⁷ Srov. KORFF, „Der Rückgriff,“ s. 287.

⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 287n.

⁷⁹ Srov. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 2. rozš. vyd., Hamburg: Felix Meiner, 1980, s. 233n.

⁸⁰ Srov. KLUXEN, *Philosophische Ethik*, s. 234.

⁸¹ Tamtéž: „Die Position des ewigen Gesetzes ist deshalb keine primäre und unmittelbare; sie muß aufgefaßt werden als das Ergebnis einer Reflexion auf die Gründung dessen, was sich in der praktischen Erfahrung zeigt, und so kann sie denn auch nicht den Charakter eines praktisch-handlungsleitenden Erkennens haben. Sie ist, wie die Metaphysik des Handelns überhaupt, nachfolgende Interpretation des praktisch Erfahrenen.“

⁸² Srov. PESCH, „Das Gesetz,“ s. 578.

⁸³ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „...bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.“

Pesch poukazuje v daném kontextu v první řadě na tautologii, která se týká dobra jako předmětu lidského jednání. Člověk by měl usilovat o dobro, jež je předmětem jeho snahy.⁸⁴ Na druhé straně člověk ve svém jednání sleduje dobro, jež je určeno jeho přirozenými sklony.⁸⁵ Tento kruh je podle Pesche obvykle řešen z pozice metafyziky. Jestliže *dobro* a *jsoucno* jsou *jedno*, tak *jsoucno* získává na základě své ontologické dokonalosti statut něčeho, oč je třeba usilovat. Etika by pak byla založena na metafyzice a přirozené mravní jednání bychom mohli vymezit jako jednání shodné se skutečností.⁸⁶

Tomuto řešení Pesch vytýká přinejmenším dvě věci. Dobro, které má naplnit lidský život, nemůže být chápáno jen čistě metafyzicky, nýbrž nutně musí tuto metafyzickou rovinu přesahovat. Na základě svých úvah Pesch vyvozuje, že z čistě filozofického hlediska u Tomáše neexistuje žádné přemostění mezi metafyzikou a etikou.⁸⁷ Druhý problém navazuje na první a svým způsobem ho potvrzuje. Na začátku etiky, resp. přirozeného zákona, nestojí nějaká vnější skutečnost, podle které by člověk mohl napřímit své smýšlení a považovat ji za měřítko pro své jednání. Na tomto začátku je zde konkrétní člověk se svými přirozenými sklony, člověk, který hodlá realizovat svůj život. Výchozím bodem etiky není metafyzika, nýbrž přirozené sklony, kterými člověk sleduje své vlastní dobro. Člověk tak paradoxně „vstupuje do definice dobra“.⁸⁸ Lidské dobro dále není a ani nemůže být jen dobrem předem ustanoveným, nýbrž musí být pro člověka také úkolem a možností – člověk má své vlastní dobro hledat a realizovat.⁸⁹

⁸⁴ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „...omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni.“

⁸⁵ Srov. *STh* I-II, q. 94, a. 2, c.: „...omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda.“

⁸⁶ Srov. PESCH, „Das Gesetz,“ s. 576. Pesch uvádí: „Mravně dobré jednání je tedy – zprostředkováno vedením ze strany přirozeného zákona – jednání shodné se skutečností“ (tamtéž). Toto vyjádření koresponduje s větou Josefa Piepera: „Veškerá povinnost se zakládá v bytí. Skutečnost je základem etického. Dobro je shoda se skutečností“ (J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, 7. vyd., München: Kösel, 1963, s. 11). Tuto větu Josefa Piepera a úvahy v podobném duchu bychom našli také v autonomní morálce v kontextu teologické etiky formulované Alfonsem Auerem (viz kupř. jeho stěžejní dílo *Autonome Moral und christlicher Glaube*, dotisk 2. vyd., Düsseldorf: Patmos, 1989).

⁸⁷ Srov. PESCH, *Das Gesetz*, s. 577.

⁸⁸ Tamtéž.

⁸⁹ Lidské dobro není člověku jednoduše předem dáno, nýbrž je to právě člověk sám, kdo svým rozumem poznává a formuluje své vlastní dobro. Dobro je podle Tomáše vše, k čemu má člověk přirozený sklon. Toto dobro je ovšem uchopováno rozumem. Přirozené sklony a rozum od sebe nelze oddělovat, jako kdyby se jednalo o dvě reálně od sebe oddělitelné skutečnosti. Lidská přirozenost sama o sobě je racionální, nelze tedy hovořit o jakési lidské přirozenosti, která by nebyla racionální. Na tuto skutečnost velmi důrazně upozornil Martin Rhonheimer, který kritizuje dichotomii přirozenost – rozum v pojetí Josefa Fuchse. Fuchs podle Rhonheimera ve svém díle *Lex naturae* z r. 1955 rozlišuje ontologický a noetický základ přirozeného zákona. Ontologický základ představuje samotná přirozenost člověka, kterou prostupuje určitý řád, jenž je zároveň obsažen ve všech věcech. Ontologický základ je objektivním aspektem Fuchsova dualistického schématu. Noetický základ, který je subjektivním aspektem, tvoří rozum a samotné mravní poznání. Úlohou rozumu je potom mravní normy, podle kterých se má člověk řídit, pouze odečítat z jakési naddějinné lidské přirozenosti. Rhonheimer považuje tuto dichotomii za mylnou a je přesvědčen, že je v rozporu s celou tradicí přirozeného zákona, na kterou navázal a kterou tvůrčím způsobem rozvinul Tomáš Akvinský. Rhonheimer hovoří o esenciální jednotě toho, čemu říkáme lidská přirozenost. Logika přirozeného zákona se vyslovuje zcela jasně pro aktivní přístup člověka nejen k formulování mravních norem, ale i k hledání a nalézání toho, co je lidským dobrem (srov. RHONHEIMER, „The Cognitive Structure,“ s. 1–7).

Germain G. Grisez, jeden z nejdůležitějších protagonistů nové teorie přirozeného zákona,⁹⁰ zdůrazňuje, že pro celou zde diskutovanou problematiku je důležité uvědomit si význam finální příčiny.⁹¹ První příkaz přirozeného zákona je totiž neodmyslitelně spjat s dobrem jako cílem.⁹² Finální příčinu Grisez považuje za jeden ze základních prvků Akvinského konceptu přirozeného zákona.⁹³ Jestliže je tedy třeba usilovat o dobro, znamená to totéž jako usilovat o cíl, směřovat k cíli. Správnost či nesprávnost jednání není poměřována vztahem ke (statické) přirozenosti, nýbrž vztahem k cíli, který představuje celkové naplnění lidského života. Z toho vyplývá, jak je třeba v daném kontextu rozumět tomu, co je dobro, popř. zlo.

V důsledku toho, že Akvinský formuloval první příkaz zákona jako usilování o cíl, je podle Griseze zřejmé, že se nejedná primárně o cíl jako dobro v morálním smyslu.⁹⁴ Zatímco dobro a zlo v morálním smyslu představují vnitřní kvalitu jednání, „cíl přesahuje moralitu a vytváří pro ni vnější základ“.⁹⁵ Dobra, o která jde v případě přirozeného zákona a o která je třeba usilovat, jsou obsahem přirozených sklonů, ale nelze říci, že by se jednalo pouze o dobra v mravním smyslu. Dobra vyplývající z dynamiky přirozených sklonů představují základní hodnoty pro celkovou realizaci člověka a přesahují pouze mravní stránku dobra jako takového. Další charakteristikou dobra v kontextu dané diskuse je to, že se jedná o *lidské* dobro. Praktický rozum sleduje dobro lidských přirozených sklonů, jde tudíž o dobro člověka.⁹⁶

Po tomto vyjádření Grisez vysvětluje, že Tomášova koncepte nesmí být kvůli silnému důrazu na cíl ztotožňována s utilitarismem nebo konsekvencialismem. Dobro se v Akvinského pojetí přirozeného zákona neodvozuje podle dobrých či špatných důsledků jednání, protože má svou vnitřní hodnotu. Jednání a cíl nejsou pouze vnější veličiny, existuje mezi nimi vnitřní vztah. Lidské jednání není jen nějakým vnějším gestem, např. ve smyslu behaviorismu, nýbrž je také předmětem volby. Špatný skutek se nemůže stát dobrým na základě okolností, protože lidské jednání má hodnotu samo v sobě. Špatný skutek je špatný sám v sobě a dobrý skutek je dobrý sám v sobě.⁹⁷

⁹⁰ V literatuře, která se zabývá novou teorií přirozeného zákona, je Germain Grisez označován jako ten, kdo tuto školu vede nebo kdo se zasloužil o její rozvoj, anebo přímo jako její zakladatel (srov. HOUSER, „Cicero and Aquinas,“ s. 244–248; dále R. BLACK, „The New Natural Law Theory,“ in *The Revival of Natural Law*, ed. N. Biggar a R. Black, Aldershot – Burlington: Ashgate, 2000, s. 1–25). K rozličným aspektům kritiky nové teorie přirozeného zákona viz příslušné příspěvky v *The Revival of Natural Law*. Existují samozřejmě i kritiky, které se týkají jiných aspektů Grisezovy etické teorie; k tomu viz např. W. MOMMSEN, *Christliche Ethik und Teleologie*, Altenberge: Oros, 1993.

⁹¹ Srov. GRISEZ, „The First Principle,“ s. 182.

⁹² Grisez poznamenává, že Akvinskému jsou někdy žel podsouvány teorie přirozeného zákona, které úplně přehlídají finální příčinu (srov. GRISEZ, „The First Principle,“ s. 181).

⁹³ Grisez se zde odvolává na Tomášovo rané dílo *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (především 3. a 4. kniha), kde Tomáš pojednává o principech praktického rozumu a poprvé formuluje své pojetí zákona. Akvinský podle Griseze formuloval první příkaz přirozeného zákona jako zaměření na cíl snad jako první v dějinách středověkého filozofického myšlení (srov. GRISEZ, „The First Principle,“ s. 182n.).

⁹⁴ Tato skutečnost je v odborných kruzích předmětem diskuse, jež pravděpodobně nikdy nebude uzavřena s definitivní platností. Rollen E. Houser bez nejmenších pochybností zdůrazňuje, že závaznost, která vychází z prvního příkazu přirozeného zákona, je morální, a nikoli premorální (srov. HOUSER, „Cicero and Aquinas,“ s. 254).

⁹⁵ GRISEZ, „The First Principle,“ s. 183.

⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 184.

⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 185.

3. ZÁVĚR

Cílem tohoto článku bylo vyložit základní rysy nauky o přirozeném zákoně podle Tomáše Akvinského a dotknout se některých sporných otázek, které z jeho nauky vyplývají a jsou předmětem odborné diskuse.

Akvinského koncepte přirozeného zákona vykazuje na jedné straně klíčové prvky, které nelze opomenout, pokud se nechceme vystavit nebezpečí mylné interpretace jeho díla, na druhé straně prvky, které jsou otevřené a zůstávají předmětem diskuse. Do první kategorie lze nepochybně zařadit všechny tři oblasti, o kterých pojednává první kapitola. Do druhé oblasti spadá nejen obsah druhé kapitoly, ale ještě mnoho dalších kontroverzních otázek, které byly v kontextu celé práce jen stručně zmíněny nebo se o nich vůbec ani nehovořilo.

Tomáš se ve své koncepci zaměřil na obecné principy přirozeného zákona. Na základě jeho textů se lze domnívat, že si byl dobře vědom jistého úskalí, které vzniká při snaze konkretizovat obecné příkazy přirozeného zákona. Snad právě z tohoto důvodu zůstává pouze u základních rysů, čímž čtenáře nepřímo vybízí k vlastnímu kreativnímu domyšlení a rozpracování této nauky. Přirozený zákon je nám ve své obecnosti v Akvinského dílech předložen.

Pokud bychom přihlédlí ke sporným bodům jeho nauky, bylo by třeba vzít v potaz mnohem více problémových okruhů, než je uvedeno v tomto článku. Ve druhé kapitole jsme viděli, že výklady jednotlivých autorů, pokud jde o filozofickou či teologickou interpretaci některých partií přirozeného zákona, jsou různé. Jiní autoři danou koncepci vůbec neberou vážně, považují ji buď za překonanou, nebo za nějaký abstraktní fenomén, jehož existenci nelze spolehlivě prokázat. Těžko řešitelné otázky přicházejí také z mnoha různých vědeckých oblastí. Jednotlivá kontroverzní místa v Tomášově modelu přirozeného zákona podle mého názoru nepoukazují na nepoužitelnost dané koncepce, nýbrž spíše vycházejí z jeho úmyslu zaměřit se na obecné rysy, na jakýsi pevný vnější rámec celé nauky.

Diskurz vycházející z klasické nauky přirozeného zákona v podání Tomáše Akvinského je jednou z možností etické argumentace. Na samém závěru tohoto článku bych rád citoval v českém prostředí známého autora Arno Anzenbachera:

Zdá se, že bez podstatného jádra této formy argumentace se etika neobejde. ... klasické myšlenky přirozeného práva nutně pronikají – nepřímo a bez výslovné tematizace – téměř do všech etických argumentací.⁹⁸

Key and Controversial Parts in Aquinas's *lex naturalis* Conception

Keywords: Natural law; Eternal law; Theoretical reason; Practical reason; Natural inclinations; Ethics

Abstract: The article deals with the basic features of the natural law theory according to Thomas Aquinas and the open questions that follow from this conception. The most important features of the natural law theory according to Thomas are the participation of natural law in eternal law, the natural law grasped as the law of reason and natural inclinations. His conception also contains many issues that are always open and controversial. This article presents three issues: a complete list of common precepts of the natural law, the meaning of the eternal law for the natural law, and the problem of the good – how we shall understand the good within the context of natural law.

⁹⁸ ANZENBACHER, *Úvod do etiky*, s. 124.