

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Rozhovor s P. Dvořákem a T. Halíkem

T. Chudý – Přirozené právo jako *první milost*

A.-P. Rethmann – Právo a morálka. Zamyšlení nad jejich sporným vztahem

A. Caha – Akvinský inspirovan dílem Ciceronovým

Duns Scotus – Desátero a přirozený zákon

J. Habermas a J. Ratzinger – Mnichovská diskuse

hledání univerzality

4/05





Obsah

Editorial / 3

Sv. Tomáš a králík, který hraje na housle
Rozhovor s Petrem Dvořákem a Tomášem Halíkem
o přirozeném zákonu a hledání univerzality / 7

Aleš Čaha
Příkazy přirozeného zákona – Tomáš Akvinský inspirován dílem Ciceronovým / 25

Duns Scotus
Desatero a přirozený zákon / 39

Karel Šprunk
Ke Scotově pojetí přirozeného zákona / 51

Tomáš Chudý
Přirozené právo jako *první milost* / 57

Albert-Peter Rethmann
Právo a morálka
Zamyšlení nad jejich sporným vztahem / 81

Jürgen Habermas a Joseph kardinál Ratzinger
Předpolitické mravní základy svobodného státu
Mnichovská diskuse / 99

Norbert Schmidt
Le Corbusierův Modulor / 119

Dobrá fotka může vzniknout každou vteřinu
Rozhovor s Hanou Rysovou, autorkou výtvarného doprovodu tohoto čísla / 123

Recenze / 127

English Summary / 133

Rejstřík článků 2005 / 137

Editorial

Milí čtenáři,

téma čtvrtého čísla jubilejního XV. ročníku naší revue *Salve* je věnováno přirozenému zákonu. Téma nesnadné jak pro čtenáře, tak pro přispěvatele či autory článků. Téma často také odmítané. Již název jednotlivých statí prozrazuje šíři, ale i různost pohledu, který se váže k přirozenému zákonu, přirozenému právu či všeobecnému, tedy univerzálnímu zákonu. O tom svědčí úvodní rozhovor Norberta Schmidta s Tomášem Halíkem a Petrem Dvořákem.

Základním pojítkem zůstává přirozenost člověka, kterou můžeme chápat jako neměnný substrát, konstitutivní pro postoje člověka od počátku druhu „*homo sapiens sapiens*“, nebo chápeme přirozenost člověka v jakémsi prizmatu panevoluce, kdy *étos* je součástí přizpůsobení se člověka k dané realitě. Vnitřní souvislost mezi přirozeným zákonem a přirozeným právem je odmítána těmi, kteří mravní normu chápou jako konvenci nebo zvyk, jenž může být moderován společností. Tento spor není zcela nový a není jakýmsi objevem moderny či postmoderny. Již v samotném starověkém světě se setkáváme s pojetím přirozené etiky vyrůstající z přirozeného zákona a stavějící přirozené právo nad konsenzuální normy. To je též téma článku Aleše Cahy *Příkazy přirozeného zákona – Akvinský inspirovaný dílem Ciceronovým*.

Máme-li hovořit o zákoně a právu, pak se nemůžeme vyhnout pojmu spravedlnosti a již v době prehistorické se setkáváme s normou *ius talionis*, kterou známe v biblické podobě „oko za oko, zub za zub“. Jistě, vzdělaný filozof a odborník v etice může hovořit o příliš volném zjednodušení tématu. Pojetí přirozeného zákona je veliký dar filozofie a právní vědy v antice. K tomuto pojetí se přikloní i křesťanská civilizace ve století univerzit. Jestliže sv. Tomáš Akvinský již ve druhé otázce teologické sumy zúročí i studia jak židovského, tak islámského aristotelismu, pak je zapotřebí si uvědomit, jak univerzální je pojetí přirozeného zákona v období středověku. Můžeme hovořit o tom, že pojetí přirozeného zákona může být vlastní jak křesťanské, tak židovské i islámské civilizaci. Myslím, že tak jednoduché to nebude. Talmud ani korán v některých bodech nepřekročí kmenové hranice. Přesto Desatero může být prezentováno jako kodex přirozeného zákona. Exegeta však namítne, že i v Desateru nalezneme historicko-civilizační podmíněnost některých norem Desatera. Proto se pro mnohé zdá duplikací sedmé a desáté přikázání, jakož i šesté a deváté. Kniha Tobiáš 4,15, z níž cituje sám Pán Ježíš (Mt 7,12), nastiňuje základní normu přirozeného zákona: „Co tedy chcete,

aby lidé dělali vám, to všechno dělejte vy jim, neboť to je celý Zákon i Proroci.“ S tímto námětem nás seznámí sám autor XIII. století Duns Scotus ve stati *Desatero a přirozený zákon* a k jeho pojetí se vyjadřuje současný český filozof Karel Šprunk v článku *Ke Scotově pojetí přirozeného zákona*.

Díky španělské škole, především Salamance ve „zlatém“ XVI. století, se přirozený zákon stává podkladem pro mezinárodní právo, které přejímá od Franciska de Vitorii v XVII. století Hugo Grotius a od něj, přes Spojené státy americké, celý anglosaský svět. (Franciskovi de Vitoriovi a jeho významu jsme se věnovali v *Salve* 2001/4 a 2004/1.) Prohlášení nezávislosti Spojených států se stane chartou francouzské revoluce a ideály svobody, rovnosti a bratrství budou inspirací pro novodobou společnost. Přesto jsme však svědky, že evropský kontinent, především francouzský legalistický pozitivismus, odmítne přirozený zákon. Jako bínská sněmovna se stane nejvyšším rozhodčím v oblasti zákona a práva. Touto cestou pak budou pokračovat euroasijské totality – jak prohlásil bolševický revolucionář V. I. Lenin: „Právo je bič v rukou vládnoucí třídy.“ Takto postupovaly rudá i hnědá totalita. Více vysvětlí stať Tomáše Chudého *Přirozené právo jako první milost*.

Pomocníkem k tomuto etatistickému pojetí práva a zákona se stalo vulgární pojetí evoluce, které vidělo v člověku pouze „chytrou opici“, s níž je možno zacházet v rámci historické podmíněnosti jako se zvířetem. Člověk nebyl bytostí svobodnou a obdařenou rozumem, ale pouhým nástrojem. Gulag a koncentrační tábory dokázaly zašlapat lidská práva hluboko pod úroveň antického otroctví. Norimberský proces byl možný jedině díky přirozenému právu, které do Evropy nazpět přivezli anglosaští soudci. Nelze se úplně divit některým současným postmoderním autorům, kteří odmítají jakékoliv právo a jakýkoliv zákon. Neuvědomují si však, že touto cestou popírají svobodu jak jednotlivce, tak společnosti. Připravují ještě větší peklo, než byl Gulag a koncentrační tábor. Nutnost sepětí práva a morálky přináší článek Alberta-Petera Rethmanna *Právo a morálka, zamyšlení nad jejich sporným vztahem*.

Není mé zamyšlení příliš politicky orientované či příliš pesimistické? Připouštím, že ano. Ale snad mé řádky pomohou s tématem ne zcela obeznámenému čtenáři porozumět někdy i nesnadným filozofickým diskusím v některých státech tohoto čísla. Mezi právem jednotlivce a státu, svobodou jednotlivce a společnosti existuje vnitřní vazba, kterou není radno porušit, jak vyplývá z dnes již slavné diskuse, která se uskutečnila v Bavorské katolické akademii mezi Jürgenem Habermasem a Josefem Ratzingerem na téma *Předpolitické mravní základy svobodného státu*.

Samo téma přirozeného práva či práva jako takového připomíná, že bez práva nemůžeme hovořit o důstojném lidském životě. Touha po právu a spravedlnosti je univerzálním přáním každého člověka a to mi dodává nejen optimismus, ale naplňuje mě i vděčností k Tomu, který je dárce nejenom této touhy.

✘ fra Dominik Duka OP



Sv. Tomáš a králík, který hraje na housle

Rozhovor s Petrem Dvořákem a Tomášem Halíkem o přirozeném zákoně a hledání univerzality

Přirozený, přirozenost... tato slova se používají různě. Co se tím myslí a co se tím dříve myslelo? Myslíme dnes totéž co sv. Tomáš Akvinský, když hovoříme o přirozenosti?

Petr Dvořák: Část významu tehdejšího a dnešního slova přirozenost je podobná. I dnes se říká o něčem, že je to přirozené v souvislosti s lidskými sklony, s tendencemi, které jsou nějak biologicky nebo sociobiologicky naprogramované. Často jsou vysvětlovány evolučně, v evoluční biologii nebo sociobiologii. Speciálně u Tomáše se přirozeností míní lidská esence, tedy to, co dělá člověka člověkem, nejnvtitnější konstitutivní složka, nakolik je principem, tj. zdrojem činnosti člověka. A z této přirozenosti vyplývají různé schopnosti, mohutnosti, tendence, sklony, které člověk vykazuje a které realizuje. Mezi přirozené sklony – *inclinaciones naturales* – patří třeba pud sebezáchovy, pud rozmnožovací atd. Z morálního hlediska jsou u Tomáše nejdůležitější rozum a vůle. To jsou dvě schopnosti, kterými se člověk liší od ostatních živočichů. Rozum, tj. schopnost myslet, a vůle, schopnost chtít rozumem poznané, představují specifickou vrstvu lidské bytosti – jsou vlastní jen člověku. S tím souvisí také to, že svoboda vůle je nutná podmínka k tomu, aby jednání bylo mravně hodnotitelné. Tomáš rozlišuje *actus humanus* a *actus hominis*, tedy lidský čin ve smyslu lidského jednání, které je dobrovolné, oproti charakteristickému chování člověka, například zívání při únavě. Mohli bychom zavést pojmovou distinkci jednání a chování. Svobodná vůle a rozumové poznání, které jí předchází, hrají velkou úlohu v Tomášově etice nebo vůbec v etice, která se opírá o pojem přirozeného zákona. Takže kde je ta obdoba? V dnešní sociobiologii, evoluční biologii apod. se také hovoří o tom, že nějaká lidská činnost je přirozená, většinou v souvislosti s tím, že člověk se až tak neliší od ostatních živočichů. Různost ovšem spočívá v tom, že se v evolučních výkladech těchto věd dostatečně nerespektuje uvedená distinkce chování-jednání a také to, že pojem přirozenosti je ve scholastice chápán jako něco základnějšího než přirozené sklony a činnosti, které z ní vyplývají.

Tomáš Halík: Určité výrazné posuny v chápání přirozenosti zde ale jsou. Rozlišil bych asi dva výrazné koncepty: koncept scholastický a koncept osvícenský.

Scholastický koncept sféry přirozené a nadpřirozené je mi velmi sympatický také proto, že v něm vidím určitou paralelu k rozlišení moci světské a církevní,

moci papežské a císařské, ke kterému došlo ve sporu o investituru. Tím vyvrcholila „první evropská revoluce“ – „papežská revoluce“: papežství tehdy zlomilo monopol moci císaře a tím de facto vznikla důležitá dualita, pluralita západní společnosti (na rozdíl od Byzance s jejím césaropapismem).

To je podle mého názoru také jeden z hlavních prvků, jimiž se evropská civilizace liší od islámské. Islám – s výjimkou několika slavných období islámské filozofie – je vybudován jako civilizace „lidu jedné knihy“. Korán je tam základem veškerého práva, politického, filozofického i náboženského myšlení. Právě scholastický koncept přirozenosti velmi přispěl k tomu, že křesťané se nechápou jako lidé jedné knihy a že cítí potřebu kompatibility rozumového poznání a víry. Čili zde se otevírá možnost dialogu, což je dodnes nosné a velmi sympatické. Koneckonců v židovství něco podobného přichází s Maimonidem, který chce také ukázat, že je možné obhájit základní principy víry i rozumem.

Důvodem důrazu na „přirozený rozum“ – jak vidíme u Anselma z Canterbury a potom u Tomáše Akvinského – bylo rovněž umožnit křesťanům dialog s nekřesťany, především s židy a muslimy. Mají-li se někde sejít a spolu diskutovat, tak tou platformou nemůže být Písmo a nauka církve, neboť ty židé a muslimové neuznávají. To všem společné – a tedy přirozené, tvrdili scholastikové – je lidský rozum.

Anselmovi velmi záleželo na tom, aby ukázal, že víra není něco, co odporuje rozumu. Chtěl i těm, kteří nesdílejí křesťanskou víru, nabídnout alespoň jakousi vzdálenou participaci na světle Boží pravdy – a nabízí jim rovinu rozumu. Anselm vidí, že víru nelze předávat čistě mechanicky, má-li být přesvědčivá, nýbrž že musí být prosvětlena filozofií. Rozlišuje víru, která je nereflektovaná, jen mechanicky předávaná, a víru, která je reflektovaná. To je ono *fides querens intellectum*, které rozvíjí už dřívější (Augustinovy) motivy.

Pak dochází v osvícenství k velikému posunu v chápání přirozenosti. Rád cituji mého oblíbeného staršího kolegu a přítele, cambridžského profesora Nicholase Lashe, který protestuje proti tomu, aby se Bůh spojoval s pojmem nadpřirozena. Tomáš přece ukazuje, že nadpřirozené je to, co je darem a co *přesahuje přirozenou kapacitu té které bytosti*. Lash uvádí roztomilý příklad: když vidíte králíka hrajeícího na housle, tak si můžete být jisti, že se jedná o jev nadpřirozený, protože v přirozenosti králíka není hrát na housle. Když vidíte člověka, který je neobyčejně trpělivý, velkorysý, štedrý, klidný za všech situací, můžete si být jistí tímtež, protože v naší padlé přirozenosti není zvykem být tak ušlechtilými. Čili předpokládáme tady *dar* milosti, který je „nadpřirozený“ (obohacuje, překračuje přirozenost). Ale u Boha není možné mluvit o něčem, co by přesahovalo jeho přirozenost, protože on je naplněním veškerých potencialit, veškerých možností. Bůh v tomto smyslu není žádná nadpřirozená bytost. V osvícenství podle Lashe však došlo k zásadnímu

posunu v okamžiku, kdy byl pojem *natura* aplikován na *souhrn veškerenstva* – s navíjivou představou, že tomu veškerenstvu rozumíme, můžeme ho nějak popsat, zkoumat všechny zákruhy přírody. Za hranicemi „přirozenosti“, „přírody“ pak zůstaly prakticky jen okultní jevy či pohádkové bytosti. Ovšem jestliže je Bůh zařazen mezi víly, skřítky a vodníky – jakožto v tomto smyslu „nadpřirozená bytost“ –, tak z toho samozřejmě logicky vyplynulo, že vztah k takové bytosti je vyhrazen pouze prostáčkům, hlupáčkům a dětem.

Takže při zkoumání pojmu přirozenost je nutné se vždy podívat na kontext.

Vybabuje se mi známé dictum gratia supponit naturam – milost předpokládá přirozenost. Protikladem přirozenosti je tedy spíš nepřirozenost než nadpřirozenost...

PD: Udělejme si nejdříve pořádek v pojmech. Když říkáme „přirozenost“ a „přirozené“, tak myslíme přirozené jednání nebo chování. Jedním z možných opaků je „protipřirozené“. Pro Tomáše je například protipřirozené jednání to, které není v souladu s tím, o čem nás informuje rozum, že bychom měli dělat – krátce, není v souladu s rozumem. Nicméně přirozenost tuto možnost nevyklučuje. Přirozenost dovoluje určitou variabilitu v jednání. Protipřirozené jednání je to, které nerespektuje cíl jednání, nakolik je rozumem poznán. Například přirozenost sice dovoluje promiskuitní jednání, toto jednání však nerespektuje cíl jednání v oblasti sexuálních vztahů, nakolik je rozumem poznán.

Potom bych odlišil mimopřirozené jednání. Například právě když králík hraje na housle Mozarta nebo člověk létá. Mimo přirozenost je to, co lidská přirozenost nedovoluje, neumožňuje.

Něco jiného je protipřirozené, něco jiného je mimopřirozené. Domnívám se, že právě dnes dochází k míšení těchto dvou významů. Častá je argumentace typu: Střídám partnery, protože to je přirozené, jinými slovy to dovoluje přirozenost a můžeme to vidět i u jiných vyšších živočichů v živočišné říši. Ale ve skutečnosti toto je podle Tomáše protipřirozené. Ti, kteří dnes takto argumentují pro to, že nějaké jednání je přirozené (a tudíž ne mravně nesprávné), používají slova „přirozené“ v širším smyslu a v kontrastu k „mimopřirozené“. Naproti tomu etik nebo moralista argumentující z pozic přirozeného zákona užívá slova „přirozené“ v užším smyslu v protikladu k „protipřirozené“. V tomto smyslu pak promiskuitní jednání není přirozené.

Potom samozřejmě určitým opakem „přirozeného“ je „nadpřirozené“. Nadpřirozené není protipřirozené ani mimopřirozené ve výše uvedeném smyslu. Nadpřirozené je v souladu s přirozeností. Jedná se o stav či prostředky k jednání, které si člověk sám dát nemůže. Prostředky, které přirozenost přesahují, jí ale neodporují.

Nějakým způsobem ji povyšují, uschopňují, doplňují, aby došla své realizace. Asi tak jako když horolezec není schopen vylézt na nějakou osmitisícovku, pokud si nepomůže kyslíkem. Dotýkáme se zde určitého paradoxu: v lidské přirozenosti je zakotveno, že její naplnění, její realizace je vlastně nadpřirozená, něco, k čemu ze svých sil nemůže dospět. Proto je zapotřebí něčeho nadpřirozeného – milosti. Alespoň takto to laicky chápu, neboť nejsem odborností teolog.

Číslo Salve, pro které děláme tento rozhovor, je věnované především přirozenému zákonu, přirozenému právu. Mohl byste krátce shrnout, co se tím myslí a co tím myslí sv. Tomáš?

PD: Právo (*ius*) je soubor zákonů, případně zahrnuje i nějakou koncepci, jak se zákony tvoří, tedy určitou filozofii zákona. V právu je zabudovaná určitá koncepce tvorby práva a jeho legitimizace. Tomáš užívá především pojem přirozený zákon, *lex naturalis*. Klíčovým místem u Tomáše pro studium tohoto a spjatých pojmů je *Teologická suma*, část I–II, otázka 94 a otázky bezprostředně předcházející a následující. Tyto pasáže byly nedávno zdařile přeloženy do češtiny dr. Šprunkem a vyšly v Krystalu pod názvem *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*. Přirozený zákon bych definoval jako soubor pravidel, která řídí lidské jednání, lidské činnosti. Je to soubor pravidel, který je uspořádán do určité logické struktury. Pravidla se liší co do obecnosti: jsou pravidla obecnější, nadřazená, a pravidla méně obecná. Ta méně obecná vyplývají z těch obecnějších. Pravidla jsou normativní deontické věty. Říkají, jak má člověk jednat. Stručně řečeno, člověk má jednat ve shodě s přirozeností. To znamená realizovat své sklony, své schopnosti, aby byl sledován vlastní cíl každé činnosti. Příklad z jiného oboru: člověk má schopnost vidět. Něco jiného je schopnost, tedy zrak, něco jiného je její realizace – vidění, a něco jiného je vlastní cíl zrakové schopnosti – viděná barva. Tento teleologický aspekt (řec. *telos* – cíl) má kořeny u Aristotela a v antické etice a vůbec v antické filozofii. Příklad: Když byste našel nějaký neznámý přístroj či mechanismus, můžete položit otázku „co to je?“, nebo se můžete ptát, „co ta věc dělá?“. Nepochopíte, co to je za přístroj, pokud nepochopíte, k čemu slouží. Velmi podobné tomu je u člověka. Člověk má nějaké schopnosti tendující k cílům. Tím, že člověk realizuje schopnost směřující k cíli, tak tím se jakoby naplňuje a zdokonaluje svou přirozenost. Lidská přirozenost není hotová, ale realizuje se prostřednictvím sledování cílů. Cíl jednání má podle Tomáše charakter dobra. Dobro je klíčovým pojmem v Tomášově etice.

Přirozený zákon je soubor pravidel, které řídí lidské jednání. Ale u Tomáše nalézáme určitou dichotomii: přirozeným zákonem myslí primárně soubor pravidel, která řídí jednání, aby směřovalo k svému cíli, k dobru. Ale myslí tím také soubor

sklonů, tendencí a schopností, které směřují k cílům. To bychom mohli označit jako materializaci pravidel, jakýsi materiální aspekt přirozeného zákona. Oběma aspektům říká přirozený zákon.

Když to shrnu: přirozený zákon, to jsou pravidla, která říkají, co má člověk dělat, aby dělal to, k čemu je Stvořitelem určen. A tady můžete vyslovit určitou pochybnost, protože se zde hovoří o určení člověka Stvořitelem. Otázka zní, zda lze teorii přirozeného zákona vyjmout z tohoto teologického rámce.

Přirozený zákon poznávám rozumem. Proč je u sv. Tomáše přirozené právo založeno jako participace na právu věčném?

PD: Ano. Přirozený zákon je chápán jako participace na věčném zákoně. U Tomáše je třeba rozlišit čtyři pojmy: přirozený zákon – *lex naturalis*, věčný zákon – *lex aeterna* a potom *lex divina* – božský zákon a *lex civilis* – zákon občanský. Na základě charakterizace těchto typů zákonů a jejich vzájemných vztahů člověk přesně pochopí, co to je podle Tomáše přirozený zákon.

Věčný zákon – *lex aeterna* – to je idea v Boží mysli. Je to vlastně soubor pravidel, která řídí činnost každého tvora. A určitou podmnožinou těchto pravidel jsou pravidla, která řídí jednání člověka. Pravidlům, která řídí jednání člověka a která člověk poznává rozumem, říká Tomáš přirozený zákon. Moderně řečeno, když přírodovědec zkoumá zákonitosti fyziky, chemie, biologie, tak zkoumá nebo přesněji řečeno odhaluje části věčného zákona. Přírodní zákony jsou vlastně částí věčného zákona. A stejně tak etik, když zkoumá pravidla, která řídí lidské jednání, tak také odhaluje část věčného zákona.

Zde je ale velký rozdíl. Nutné funkce a činnosti tvorů – tak jak se chová například nějaký kámen, když ho vložíme do určitého chemického prostředí, jestli se bude rozpouštět nebo ne, jak bude reagovat na nějaké tlakové zatížení a jiné mechanické zkoušky – všechny tyto nutné zákonitosti odhaluje spekulativní neboli teoretický rozum. Zatímco pravidla přirozeného zákona, která řídí, jak má člověk jednat – nikoli jak nutně jednat – odhaluje rozum v praktickém modu své činnosti.

Praktický rozum odhaluje tato pravidla jako závazná. Teoretický a praktický rozum jsou dva kognitivní mody či funkce lidského rozumu, jejichž činnost jde ruku v ruce. Paralelně. První odhaluje fakta a druhý odhaluje hodnoty. Praktický rozum – v situaci pochopené teoretickým rozumem – pozná něco jako cíl hodný následování, uskutečnění – stručně, jakožto dobro. To je důležité, protože tomu není tak, že bychom z nějakých faktů odvozovali nějaké hodnoty, ale ty hodnoty jsou jakoby přímo a automaticky (praktickým rozumem) viděny. Toto „vidění“

náleží obecně každému člověku a je kulturně nepodmíněné. Každý z modů rozumové činnosti odhaluje svůj formální princip (a řídí se jím), který je podle Tomáše zcela evidentní. Nejobecnější princip teoretického rozumu je princip sporu: věc nemůže zároveň být i nebýt v témže ohledu. Naproti tomu ten nejobecnější princip praktického rozumu je, že dobro je třeba konat a aktivně o něj usilovat, avšak zlu je třeba se vyhýbat. Tyto principy jsou na stejné úrovni obecnosti. Princip sporu garantuje či zajišťuje racionalitu veškerého lidského myšlení a řeči, jež si nárokují poznávací hodnotu. Tento princip můžeme obhajovat nepřímou, poukazem na to, že kdyby byl popřen, tak by se veškeré naše myšlení a komunikace rozpadla. Nebudeme si rozumět, když budu zároveň něco říkat a zároveň to popírat. A stejně tak racionalitu našeho jednání garantuje uvedený princip praktického rozumu. Veškeré naše jednání se řídí principem, podle něhož je třeba sledovat dobro a vyhýbat se zlu. Chci-li pochopit jednání druhého, opru se ve výkladu tohoto jednání o daný princip. Bez něj jednání ztrácí smysluplnost. Teoretický, spekulativní rozum je zaměřen na poznání pravdy o bytí, praktický rozum je zaměřen na poznání dobra – na cíle, které je třeba uskutečňovat ve shodě s přirozenými sklony a tendencemi.

Dále, Boží zákon – *lex divina* – to jsou příkazy, které člověk rozumem neodvodí. (Ale to neznamená, že jsou proti rozumu!) Nejsou to tedy příkazy přirozeného zákona. Člověk je potřebuje k tomu, aby dosáhl svého nadpřirozeného cíle – spásy. Neodvodí třeba, že se má svítit neděle apod. To, že mám odpočívat, je rozumné, to lze odvodit i z přirozeného zákona, ale že zrovna sedmý den je den Páně, to už neodvodím. *Lex divina* je také součástí *lex aeterna*.

Občanský zákon – *lex civilis* – jsou pak například konkrétní specifikace přirozeného zákona v právním systému jednotlivých států, obcí atd.

Jaký je rozdíl mezi prvními a druhými principy přirozeného práva?

PD: Existuje několik rozlišení. Tím prvním principem se někdy myslí princip univerzálně platný pro všechny a za každých okolností. Tím druhým principem se myslí taková partikulární norma, která je platná pouze za určitých okolností, ale jindy třeba ne. Například že nesmím krást, ale když mám velký hlad a umřel bych hladem, tak se můžu krádeže dopustit, abych uchránil svůj život, nebo něco takového.

Ale také se tím může myslet, že na jedné straně je první nejobecnější princip, že je třeba konat, aktivně sledovat dobro a vyhýbat se zlu, a potom jsou tady už jakési druhé, méně obecné principy. Zde terminologie kolísá. Mluví se někdy o principech, někdy o obecných příkazech, které se získají odvozením z toho

nejobecnějšího prvního principu tím, že se za ono „dobro“ ve formulaci nejobecnějšího principu dosadí něco konkrétnějšího – zachování života, láska k Bohu a k bližnímu atd.

Dosazujeme tedy konkrétní dobra za to dobro obecně uvažované. Tomáš ukazuje, že tato jednotlivá dobra jsou nějakým způsobem hierarchicky uspořádána. Člověk má určitou vrstvu – můžeme-li si to tak představit –, kterou má společnou se všemi ostatními tělesy. Například sebezáchovná tendence, udržovat se v bytí, je společná každému tvorů, živému i neživému. A z toho vyplývá už konkrétně obecný příkaz, že nesmíme škodit životu. S živočichy má člověk společný soubor sklonů, které vedou k rozmnožování, výchově potomstva. Odtud lze vyvodit, že vše, co by nějakým způsobem zachování rodu bránilo, je také špatné. Člověk má ale i specificky lidskou vrstvu, kterou nesdílí s ostatními živočichy, a tou je, jak už bylo řečeno, rozum a vůle. Pomocí rozumu poznáváme pravdu a poznáváme Boha. Takže například příkaz, aby člověk nezůstával nevědomý, je také podle Tomáše příkaz přirozeného zákona. Náš rozum je nasměrován na poznávání pravdy a v důsledku toho Boha, protože Bůh je pravda s velkým „P“. Mezi obecné příkazy patří, že je třeba jednat podle rozumu: když je člověk obdařen rozumem a rozum nám říká, jak máme jednat, tak je třeba podle toho jednat.

Také máme vůli. S vůlí je spjat požadavek milovat dobro, milovat Boha. Člověk je společenský tvor a z toho vyplývá, že potřebuje společenství, a odtud se také odvozuje celá řada obecných příkazů: že je třeba kooperovat s ostatními lidmi a nikomu neškodit, nečinít zlo svým bližním a milovat bližního. Různé formulace zlatého pravidla – bližnímu je třeba dělat to, co člověk chce, aby dělali jemu, případně negativně vyjádřeno: nedělat druhému to, co nechce, aby dělali jemu – jsou přítomné v různých velmi odlišných kulturách a jsou vlastně obecnými příkazy přirozeného zákona. Dále, například norma „nezabiješ“, příkaz Desatera, už není na úrovni těch obecných příkazů, ale je jakoby o patro níže co do obecnosti. Je to norma, která je odvozena z toho, že nesmíme škodit bližním, a případně z příkazu „nezabiješ“ v tom smyslu, že nezabiješ sebe, tzn. nesmíš škodit životu.

Podle Tomáše jsou tyto obecné příkazy známy všem lidem a nemusí být proto nějak vyhlášované. Tady okamžitě vzniká otázka, jak je to s tím přirozeným poznáním Boha. Tomáš žil v kultuře, v níž se nepochybovalo o Boží existenci. Takže možná je to tak trochu jako s tou kritizovanou Descartovou vrozenou ideou Boha, kterou prý má každý člověk, i když Tomáš nic o vrozených ideách neříká.

Aplikace obecné normy na konkrétní, jedinečný případ je těžká, to ví každý soudce. Nejtěžší je rozhodnout, která ze specifických, opačných norem platí v daném případě. Tomáš prezentuje obecný rámec daný obecnými příkazy, konkrétní normy už nerozvádí. Mj. proto máme lidský zákon, aby rozvedl příkazy přiroze-

ného zákona. Například pravidla silničního provozu rozvádějí příkaz přirozeného zákona, který říká, že je třeba neškodit životu a nečinít zlo druhým.

Vraťte se ještě na chvíli k historickému kontextu, kde vznikl koncept přirozeného zákona. Jak se například liší pojetí přirozeného zákona v katolické a protestantské tradici?

TH: Tyto věci mě hodně zajímají, protože jsem ovlivněn sociologií vědění, která se vždycky snaží hledat kulturně-historický společenský kontext určitých teorií. A považuji to za velmi zajímavé. Pokusím se odpovědět tak trochu zkusmo; do dávám, že některými věcmi si tady dosud nejsem jist.

Například kde jsou vlastně prvotní kořeny křesťanského pojetí přirozeného zákona. Skoro se mi zdá, že je to v okamžiku, kdy křesťanství hledá určité zakotvení v tomto světě. Když čteme Nový zákon a prvokřesťanské dokumenty, tak nemůžeme přehlédnout nesmírně silnou „eschatologickou euforii“ – nedočkavé vyhlížení brzkého konce světa. A i Ježíšova etika má silný eschatologický charakter. Je zřejmé, že když se křesťané ocitli v situaci, kdy přestali být „disidenty“ v římské říši a museli nést společenskou a kulturní zodpovědnost, tak si museli klást otázku, na čem je možné založit určitou filozofii práva, systém státu atd. Kdyby chtěli založit například politické jednání a chování státu pouze na horském kázání, tak si dovedeme představit důsledky. Už od nejstarších dob můžeme vysledovat snahu biblické výzvy něčím doplnit. Hledat něco, co by umožnilo křesťanům zakotvit ve společnosti, v horizontalitě, kultuře, uprostřed dějin atd. Takže možná zde se objevilo ono intenzivnější tázání po přirozenosti a zároveň i rozpomenutí se na antické dědictví, které budovalo na zásadách tzv. přirozené etiky. Stoické a potom i aristotelské prvky byly možná velmi vítány, aby určitým způsobem doplnily akcenty ryze teologické a možná také trochu korigovaly onen eschatologický patos, pavlovskou teologii kříže atd. Snaha o budování společnosti nutně musela harmonizovat víru a rozum. Tato snaha byla jistě přirozená, pochopitelná, ale nakonec vedla k tomu, že když bylo křesťanství příliš zataženo do politické a sociální odpovědnosti, tak mělo tendenci otupovat, oslabovat a trochu potlačovat některé nonkonformní prvky své zvěsti, onen evangelní prorocký apel. Prorocký duch se jaksi nehodil do typu křesťanství, které přece jenom hrálo určitou „ideologickou roli“ například v období vrcholného středověku. O tom dnes píše například Charles Taylor (v slavné přednášce „Catholic modernity?“).

Proti přílišné harmonizaci evangelia a přirozeného řádu se obrátila reformace. A odtud je třeba pochopit snahu reformátorů opět nalézt onen prorocký patos víry, opět objevit paradox kříže, opět objevit nesamozřejmost, „absurdnost“ Kristových výzev (z hlediska světa). A proto se Luther obrací proti harmonizaci víry

a rozumu. Je to jistě pochopitelné, ovšem má to svá úskalí. Postavit proti harmonizaci princip oněch slavných několika *sola* – *sola fides*, *sola gratia*, *sola scriptura* – vedlo podle mého názoru opět k určitému zjednostranění křesťanství. Zejména princip *sola scriptura* otevřel cestu k biblickému fundamentalismu. Scholastická snaha o princip „nejen Písmo, ale i tradice, nejen víra, ale i rozum“ přece jenom byla jakousi záklopkou vůči tomuto nebezpečí.

Další prvek, který se naplno rozezněl v reformaci, je prvek augustinovský: ona nedůvěra k lidské přirozenosti a zdůraznění toho, jak je lidská přirozenost zkažena prvotním hříchem. Augustinova teorie byla jak známo vypracována během sporu s Pelagiem a byla vedena snahou obhájit velikost Božího daru, velikost principu milosti. Celá teorie prvotního hříchu a zkažené lidské přirozenosti je zároveň jakýmsi negativem toho, o co šlo Augustinovi především. Zdůraznění přímátu milosti a Božího daru, Boží nepodmíněné a nás předcházející lásky. Právě tento aspekt se znovu objevil v dějinách v reformaci Lutherově, Kalvínově a vedl k odmítnutí principu přirozenosti.

Později se s tím setkáváme znovu a znovu u Kierkegaarda nebo Karla Bartha. Je však třeba říci, že luterský patos úplně protestantskou tradici neovládl. Po určité době se do luterské teologie díky Melanchtonovi a dalším zase vracejí určité metafyzické a scholastické prvky. V této souvislosti si vzpomínám na jedno zajímavé dictum Dietricha von Hildebranda. Říká, že Friedrich Nietzsche je vlastně takový „radikálně protestantský kazatel“, navazující na eckhartovsko-luterský patos, který v onom protestantském mainstreamu měšťanského až měšťáckého křesťanství té doby opět zeslábl tak, že se stal „neškodným“.

PD: K tomu historickému kontextu bych ještě uvedl, že i lidé, kteří nejsou přesvědčení teorií přirozeného zákona, uznávají význam a původnost Tomášovy teorie. Stmelil několik myšlenkových námětů a proudů a vytvořil z toho cosi originálního. V kurzech politické filozofie bývá Tomáš v této souvislosti standardně uváděn a studován. Tomáš samozřejmě není autorem myšlenky přirozeného práva či zákona. V obecném metafyzickém a teologickém rámci vykazuje jeho teorie silný vliv Platóna (skrže Augustinovo dílo), kterého si jistě všimneme v pojmu participace na věčném zákonu. Ideje v Boží mysli odpovídají vlastně platónské představě obecných idejí, na kterých participují jednotlivé věci smyslového světa. Důležití jsou samozřejmě stoikové, kteří přicházejí s řádem kosmu a výslovným pojetím přirozeného zákona. Zvláště to platí o Ciceronovi. Tomášova etika by ovšem vůbec nebyla možná bez Aristotela, který se domnívá, že smyslem života člověka je dosáhnout stavu blaženosti, kterou vidí ve dvou aspektech: jednak je to blaženost spojená s kontemplací pravdy, názíráním pravdy teoretickým rozu-

mem, jednak je to taky blaženost ve spojitosti s životem ve společnosti a pro společnost. Stav blaženosti je tedy průvodním jevem realizace lidských schopností a tendencí k poznání pravdy a k životu ve společenství. Tomáš krásně integruje obojí, protože podle něho skutečný cíl není blaženost pozemská, nýbrž blaženost nebeská, blaženost ve společenství s Bohem a v patření na Boha. Aspekt kontemplanace a společenského rozměru bytí člověka jsou v tomto posledním cíli člověka, Bohu, spojeny. Z hlediska vlivu nesmíme pominout ani Tomášova bezprostředního předchůdce Alberta Velikého.

Je otázka, nakolik Tomášovu přirozenou etiku můžeme „vyloupnout“ z kontextu metafyziky a teologie. Tento problém jsem již naznačil. Ale v každém případě je Tomášova etika autonomistická v tom smyslu, že to není přímo Bůh, který nám dává pravidla a my se podle nich musíme řídit, ale základní pravidla pro správný život může odhalovat lidský rozum sám, přirozeně, na základě kontaktu se skutečností. Tomáš nám otevírá, jak říkal profesor Halík, úžasnou bázi i pro diskuse s nevěřícími či jinak věřícími, protože řadu z těchto věcí mohou přijmout, třebaže nepřijímají teologický rámec této etiky. Není to jako v některých pojetích protestantismu, která absolutizují narušenost lidské přirozenosti, jednostranně odmítají rozumové poznání jako zavádějící na scestí a která tvrdí, že ke spáse a správnému životu potřebujeme výlučně Boží milost a znalost Bohem zjevených příkázání.

Říká se někdy škodolibě, že katolíci zacházejí s přirozeným zákonem podobně svévolně jako evangelíci s Písmem. Co si o tom myslíte?

PD: Ano, lze se setkat s tím, že se někdo odvolává na přirozený zákon bez poctivé argumentace. Stane se z toho neospravedlněná, a tudíž vlastně prázdná fráze, argument typu: to a to specifické jednání spadá pod přirozený zákon, porušovat jej je protipřirozené, tudíž toto jednání, které je s tím v rozporu, je mravně nedovolené. Jak je ale zdůvodněno, že to a to spadá pod přirozený zákon? Z jakých obecných příkazů to vyplývá? To už se nedozvíme.

Sv. Tomáš formuluje obecný rámec principů a příkazů. Ale čím konkrétnější se norma stává v řetězci deduktivní argumentace, tím je věc samozřejmě obtížnější. Jednak proto, že vyvození z obecných příkazů není již tak zřejmé, jednak tím, že je nesnadné rozhodnout, která z obecných, často protichůdných norem se vztahuje právě pro tu kterou situaci. Každá reálná mravní situace vykazuje celou řadu nahodilých a jedinečných faktorů, které ji znepřehledňují a umožňují různá zobecnění. Kterému dáme přednost? Jedná se například v konkrétní situaci o zabití či nutnou sebeobranu? Bez poctivé argumentace a skutečného

hledání se tady neobejdeme. Varoval bych před zkratkovitými řešeními odvolávat se na něco, co je obecně platné, aniž bych dostatečně zdůvodnil normu samu ve vztahu k přirozenému zákonu i její aplikaci v dané situaci na rozdíl od norem jiných. Sám Tomáš na místech, která se týkají přirozeného zákona, říká (parafrázuji): „Čím jsme blíže kontingentní, nahodilé, jedinečné situaci, tím je obtížnější najít, která norma se na ni přesně vztahuje.“ Takže už sv. Tomáš ví o tom, co jste naznačil.

Rocco Buttiglione často opakuje, že v politice přísně rozlišuje mezi privátní a veřejnou sférou a v politice se zásadně řídí přirozeným právem. Myslíte, že je tento koncept opravdu použitelný i v současnosti? Tvrdí se například, že by dnes byla těžko přijata Deklarace lidských práv. Přirozené právo se odsouvá do pozadí spolu s přesvědčením o velké kulturní proměnlivosti základních lidských hodnot, zkrátka přirozenosti. O čem ještě vede debata?

TH: Tady vidím ohromnou problematičnost konceptu přirozenosti, přirozeného práva. Zdaleka není tak plausibilní, všeobecně přijatelný jako tomu bylo v minulosti. Osobně nedovedu shromáždit dostačující argumenty proti kritice, kterou dneska slyším a do jisté míry i sdílím. Totiž, že tento koncept je ahistorický, že nepřihlíží k tomu, že chápání lidské přirozenosti, sebepochopení člověka je něco, co se v dějinách mění. Co se radikálně mění v různých kulturních kontextech. Otázkou je, zda celý tento koncept nerefletoval jen určité sebeporozumění, které odpovídalo situaci západního člověka, když ještě nebyl natolik konfrontován s mimoevropskými kulturami.

Nezapomeňme, že tehdejší rozhovor křesťanů, židů a muslimů byl rozhovorem intelektuálů, teologů, kteří – na rozdíl od dnešního mezináboženského dialogu – sdíleli společnou filozofickou bázi. Společně studovali Aristotela, byli jím nadšení. To, co prohlásili za lidskou přirozenost o sobě, byl vlastně tento aristotelovský koncept, který sdíleli. My dnes ale víme, že se jednak naše kultura sama proměňuje a jednak je obklopena celou řadou kultur dalších, které mají úplně odlišné koncepty lidské osoby, lidských potřeb, jiné žebříčky hodnot. A tady je už velmi obtížné postulovat princip přirozeného práva. Na druhé straně jsem si vědom toho, že je strašně těžké se bez něho obejít! A kdybychom se ho vzdali v zájmu radikálně chápaného multikulturalismu a kulturního relativismu, tak to může vést k velice tragickým koncům, jak mnohokrát upozorňoval Jan Pavel II. i současný papež: Pokud přijmeme důsledky kulturního relativismu, pokud se vzdáme nějakého všeobecně přijatelného řádu hodnot, tak ve společnosti vpsledku rozhoduje síla a moc.

PD: Velkou výhodou je, že tady máme etiku, která přichází s objektivními mravními hodnotami a normami. Objektivními v tom smyslu, že nejsou závislé na nějakém subjektivním prožívání, na nějakém mravním citu, ale na rozumu, který je společný každému člověku. Někdo by mohl ale tuto etickou koncepci na bázi přirozeného zákona kritizovat za přemíru intelektualismu, za přílišný racionalismus, hypertrofii rozumu. Zde u Tomáše důraz na rozum vyvažuje role vůle a teorie ctností, o níž nebyla vůbec řeč. Celkový obrázek je tedy složitější. Zdůraznil jsem jen některé aspekty právě v souvislosti s pochopením pojmu přirozeného zákona. V každém případě etika, založená na přirozené rozumové schopnosti, přináší kritérium, které je v principu nezávislé kulturně a kontextuálně. Je to nástroj, kterým můžeme poměřovat různé zákony v různých společnostech. Bez této koncepcce by například Norimberský, či Haagský proces nebyl vůbec myslitelný atd. Souhlasím ale, že v pojetí lidské přirozenosti jako takové je skutečně třeba zohlednit historický rozměr, jak o tom mluvil profesor Halík. Lidská přirozenost se přeci realizuje v čase a v různých kulturních kontextech. V čase a různých kulturách se odhalují její různé možnosti podobně, jako u zprvu neznámého člověka poznáte jen v různých situacích a až za určité časové období, co se v něm skrývá, jaký opravdu je, čeho je a není schopen. Nějaké zobecňující hodnocení charakteru, sklonů a tendencí tohoto člověka je možno až na základě četné zkušenosti s ním. To analogicky platí i o člověku uvažovaném obecně, o lidské přirozenosti obecně, nejen o přirozenosti tohoto konkrétního člověka.

TH: Hvězdná hodina pojmu přirozenosti a přirozeného práva nastala po 2. světové válce. Velikým symbolickým okamžikem byl právě Norimberský soud, kdy vystala otázka, jak je možné soudit zločince, kteří se chovali podle tehdy platných zákonů, a přitom bylo všem lidem zřejmé, že se provinili. Tenkrát mezinárodní společenství prostě odmítlo koncept právního pozitivismu, který byl velmi rozšířen, a znovu sáhlo ke konceptu přirozeného práva a celý Norimberský proces probíhal na této filozoficko-právní bázi. A možná, že jedna z příčin toho, že jsme se nedokázali vyrovnat s komunismem, je, že koncept přirozeného práva se už v širokých právních, filozofických a politických kruzích nechápe jako něco, k čemu je možné bez dalšího přikročit. Nicméně právě takové otřesné zkušenosti jako 11. září 2001 (a terorismus vůbec) znovu aktualizují otázky, zda se opravdu máme přiklonit k radikálně kulturnímu relativismu a multikulturalismu. Někteří říkají, že multikulturalismus je de facto jiné slovo pro určitý kulturní apartheid. Názory, že tady jsou určité skupiny, které jsou nekritizovatelné, které je třeba nechat žít totálně podle jejich pravidel, vedou vlastně k roztržtění společnosti. Ale co s tím? Jaká síla by mohla nastolit koncept přirozeného práva jako něco

závazného? Existují ovšem pokusy jako například „projekt světový étos“ Hanse Künga, mnozí hovoří o tzv. minima moralia, o etických prvcích, které jsou společně různým kulturám. Stojíme na prahu říše mnoha nezodpovězených otázek a já sám, ač se tím velice trápím, jsem ještě nedošel k nějaké konečné odpovědi ani pro sebe sama.

Dalo by se přesto říci, že nic lepšího, než je přirozený zákon, vlastně zatím neznáte?

TH: Při veškeré kritice jsem se nesetkal s nějakým konceptem, který by byl lepší než přirozené právo. Ale zároveň si hluboce uvědomuji, že ostatní argumenty pro, kromě toho, že je relativně nejlepší a nejlépe fungující, nejsou jednoznačně přesvědčivé.

A Petr Dvořák zná nějaký lepší koncept?

PD: Lepší koncept také neznám. Ale možná bych úplně nesouhlasil se vším, co řekl profesor Halík. Vnímám ve vašich slovech jistou opatrnou rezignaci. Nebyl bych tak skeptický. Možná máte pravdu v rovině politické použitelnosti, ale na teoretické rovině si myslím, že lze i přes obtížnost aplikace v konkrétní, jedinečné situaci nalézt solidní odůvodnění. Obtížnost ještě neznamená, že by to bylo nemožné. Stejně tak, jako je nepoctivé argumentovat hned přirozeným právem a legitimovat tak libovolnou normu bez poctivé argumentace, tak je zase opačným extrémem a rezignací říci, že existuje velká pluralita konceptů etických, kulturních a že všechno je kulturně podmíněno, a tudíž nemá smysl se pokoušet něco společného najít. V různých disciplínách, například v lingvistice, v antropologii se hovoří o antropologických konstantách. Přes různost jazyků je zřejmé, že například fyziologie lidských mluvidel dovoluje vyslovovat pouze určitý soubor rozeznatelných hlásek, souhlásek i samohlásek. Všechny jazyky jsou v posledku budovány na velmi podobných strukturálních principech. To znamená, že lze najít nějaké univerzální prvky, konstanty. Velmi podobným způsobem lze jednotlivé koncepty etické a kulturní považovat za dílčí realizace něčeho společného. I když vezmeme vážně etickou a kulturní pluralitu, nebál bych se nějaké univerzální přirozenosti.

Je samozřejmě, že to, co říkám, je závislé na platnosti určitých epistemologických principů, předpokladů spojených s lidským poznáním. Člověk nemůže být radikálním empirikem a pozitivistou, musí dát prostor metafyzickému myšlení, které je s to proniknout „za“ zkušenost. To znamená za předpokladu, že lze pomocí metafyziky odhalit struktury, řekněme, v pozadí toho, co je bezprostředně

smyslově dáno. Za předpokladu, že si můžeme klást otázku, co musí platit, aby tato kulturní pluralita byla možná, jaké jsou společné transempirické podmínky. Pokud se ale takto ptát nemůžeme, pokud tento typ argumentace není možný, tak samozřejmě to, co říkám, neobstojí. Domnívám se, že při obhájení těchto principů je možné stále hovořit o nějaké ahistorické konstantě v dříve uvedeném smyslu. To ale neznamená, že si neuvědomujeme existenci různých realizací v čase. Lidská přirozenost se realizuje v dějinách, to je jasné. To, co bych ale odmítl, je koncept deduktivně a priori, tak řečeno od stolu budované lidské přirozenosti. Takto to opravdu dělali někteří novoscholastikové. Ale pozor: ne Tomáš sám! Východisko musí tedy podle mého soudu být aposteriorní, zkušenostní, z realizace, která není myslitelná bez nějakého partikulárního kontextu.

TH: Cítím, že jsme si tady hodně blízko. Také hledám odpověď samozřejmě mezi extrémny, mezi ahistorickým abstraktním postulováním neměnné přirozenosti a mezi naprostým kulturním relativismem. Obě tyto pozice jsou extrémně nevyhovující. Toužím po nějakém konceptu, který by byl mezi těmito extrémny, ale bohužel příliš zřetelně ho nevidím.

Váš uvedený příměr s jazykem je velmi nosný. Ale mám také zkušenost, že když jsem se pokoušel v orientálních zemích vyslovovat i jen nějaké hlásky, čist například japonsky, tak jsem viděl, že zde existuje opravdu rozdíl oproti tomu naučit se třeba anglicky. Alespoň má „mluvidla“ jsou tak odlišná a schopnost porozumět a vyslovit některé hlásky skoro nulová.

Ale vážně. Například v otázkách genetiky, genové manipulace vidím žhavou problematiku, kde opuštění otázek po lidské přirozenosti přináší fatální rizika. Opuštění „konzervativního“ principu lidské přirozenosti a experimentování bez hranic může způsobit nevratné škody týkající se budoucnosti lidstva.

Zmínili jste se o jazyce. Kardinál Joseph Ratzinger začátkem minulého roku při slavné mnichovské debatě s Jürgenem Habermasem řekl, že by stále hájil koncept přirozeného práva, ale možná by se dalo vzdát se pojmu přirozenosti. Johann Baptist Metz tento výrok označil za malou „teologickou senzaci“. Jak byste přemýšleli vy o univerzálních hodnotách, přirozeném zákoně? Jakým jazykem byste o této problematice navrhovali hovořit?

PD: Já jsem zmíněnou debatu nečetl, ale dovedu si představit, co mohl mít tehdy kardinál Ratzinger na mysli: právě opuštění nějakého deduktivního a priori budovaného konceptu lidské přirozenosti, bez zřetele na realizaci v partikulárních kulturách a epochách.

To je, myslím, důvod, proč například kardinál Ratzinger kritizuje Hanse Künga. Aby se světový étos nestal takovým umělým ideologickým konstruktem jako například esperanto.

PD: Zde je nutná filozofie. Není to problém, který nám vyřeší přírodní věda, která ve své podstatě je pozitivistická. K tomu přistupuje určitá redukce na to, co je kvantifikovatelné atd. Například v konkrétních případech, zdali je dovoleno to či ono při genových manipulacích, pokusech s embryi atd., si myslím, že to jsou spíše otázky pro filozofa než pro vědce. Filozof by měl za pomoci pojmové analýzy a argumentace hájit určitou normu. A ukazovat, jak tato konkrétní norma je odvoditelná z nějakých obecnějších principů přirozeného zákona, ukázat argumentaci a zdůvodnění. Na obecnějších principech se většinou shodneme.

Problémem dneška je fragmentace, specializace vědění. Málokdo je zároveň kompetentní ve sféře molekulární biologie a zároveň kompetentním filozofem. Existují jen výjimky, a proto je domluva tak těžká. Vědci svá osobní stanoviska překračující striktní rámec vědy často vydávají za filozofickou koncepci, kterou bychom měli přijmout. A mnozí přijímají. Autorita v příslušném vědeckém oboru ale automaticky nezaručuje autoritu v oboru jiném, ve filozofickém náhledu na věc. Filozof naopak často prezentuje promyšlené názory, ale ty se někdy rozcházejí s tím, co přírodovědci skutečně dělají. Musíme se snažit o integraci obou rovin – přírodovědecké s filozofickou. Ale není možné nemluvit filozofickým jazykem, když zdůvodňování se děje na poli filozofie. To je samozřejmě obtížné pro nefilozofa. Ten pak oprávněně chce po filozofovi i nějaké srozumitelnější termíny. Oprávněně proto, že se zde jedná o zdůvodnění norem jednání každého člověka, nejen filozofa. Filozof mu musí vyjít vstříc, ale neznamená to, že by měl každý rok obměňovat slovník i v rámci svého oboru. To nedělá ani přírodovědec.

Takže vy byste neopouštěl termín přirozenosti a přirozeného zákona?

PD: Ne, já bych ho neopouštěl, já bych se snažil „přirozenost“ naopak více budovat, promýšlet. Samozřejmě i vysvětlovat pomocí jiných pojmů. Neobejdeme se bez určité filozofické práce na půdě metafyziky. Předpoklady, za jakých je to možné, byly zmíněny: musíme být schopni určité argumentace, která přesahuje rovinu empiricky daného.

TH: Mně se zdá, že jak Jan Pavel II., tak teď Benedikt XVI. se snaží o nové spojenectví víry a rozumu. Zejména kardinál Ratzinger v posledním období mnohokrát hovořil o jakési nové alianci mezi vírou a racionalitou, o spojenectví a do-

plnění osvícenské a kantovské tradice a křesťanství. Navrhl například takovýto koncept: dejme v dialogu s ateisty zásadu existence Boží do závorky a domluvme se na takovém životě, „jako by Bůh existoval“. Obrátme v opak dnešní praxi, kdy i křesťané jednájí, „jako by Bůh neexistoval“.

Pokusil jsem se rovněž (v knize *Vzývání i neovzývání*) nastínit možné řešení: prostě přiznat, že koncept přirozenosti a přirozeného práva je skutečně kulturně a dějinně podmíněný. Vzdejme se alespoň na chvíli klasické metafyzické argumentace, která se snažila někdy obhájit neobhájitelné. Víme, že ne všechny kulturní a filozofické předpoklady sdílejí i ti druzí. Nicméně je to nejlepší z možných konceptů, které tady máme. Zacházejme s přirozeným zákonem jako s konstruktem, který jsme si zvolili z určitých důvodů a jako takový ho hajme. Přinesme ho do celosvětové debaty jako plod západní civilizace a nabídněme ho, aniž bychom ho vnucovali.

PD: Pane profesore, právě tady se asi názorově lišíme. Hájíl bych určité metafyzické postupy. Nemůžeme sice lidskou přirozenost budovat apriori, aniž bychom sledovali jednotlivé historické realizace, ale to ještě není argument proti metafyzice. Vidíte to možná příliš pragmaticky: lepší koncept není, tak přijmeme tento, protože se osvědčuje. Takže tím kritériem je osvědčitelnost, praktičnost. Zatímco já považuji za kritérium v posledku kritickou filozofickou argumentaci založenou na určitých metodologických pravidlech. Tak jako matematika, fyzika mají svá metodologická pravidla, tak je má i filozofie. A v rámci nich je patrné, jestli jsem obhájíl nebo neobhájíl určitou normu.

Pane profesore, jste opravdu takový čapkovský pragmatik?

TH: Čapka mám z mnoha důvodů rád – ostatně přivedl mne k Chestertonovi a Chesterton mne přivedl ke katolictví –, ale pragmatikem bych se určitě nenazval. Ten příměr filozofie a fyziky či matematiky, který kolega Dvořák užil, mi zní příliš pozitivisticky, zejména „myšlení víry“ bych chránil před jistotami typu přírodních věd. Přiznám se bez mučení, že klasická metafyzika a pokusy o její oživení (například v podobě novoscholastiky) mi připadají příliš uzavřené a statické. Je mi bližší ona ricoeurovská „hermeneutika tajemství“, která se neobejde bez „konfliktu interpretací“, která ví, že jsme stále na cestě a na této zemi vidíme (přes všechna pravidla a normy) „jen částečně, jako v zrcadle“, jak říká Písmo, že pravda – smím-li si vypůjčit hezký výrok mého přítele Rocco Buttiglioneho – „je kniha, kterou žádný z nás ještě nedočel do konce“. Proto i teorie přirozeného

zákona mi připadá jako cenná kapitola této knihy, ale zůstávám otevřen i vůči možnosti, že další četba přinese ještě nové podněty a doplňující pohledy...

Děkuji vám oběma za toto malé společné hledání.

Rozhovor, který se uskutečnil 24. listopadu 2005 na Filozofické fakultě UK v Praze, připravil Norbert Schmidt s pomocí Tomáše Chudého. Autorem fotografií Petra Dvořáka a Tomáše Halíka na s. 6 je Lukáš Kratochvíl.

Mgr. **Petr Dvořák**, PhD. (* 1970) vystudoval filozofii a anglickou filologii. Pracuje jako badatel ve Filozofickém ústavu AV ČR a zabývá se scholastickou filozofií a logikou ve vztahu k dnešní analytické filozofii. Jako odborný asistent učí středověkou filozofii na Filozofické fakultě UK v Praze a filozofii a logiku na Cyrilometodějské teologické fakultě UP v Olomouci. Zde je též pověřen vedením Katedry filozofie a patrologie.

Prof. PhDr. Dr. **Tomáš Halík** (* 1948) vystudoval filozofii, sociologii, psychologii, teologii a religionistiku. Roku 1978 byl tajně vysvěcen na kněze, působil v náboženském a kulturním disentu. Nyní je profesorem sociologie Univerzity Karlovy, farářem Akademické farnosti Praha a prezidentem České křesťanské akademie. Je nositelem mezinárodních ocenění za zásluhy o šíření tolerance a duchovní svobody, uznávaným expertem v oblasti mezináboženského a mezikulturního dialogu. Jeho texty vycházejí v řadě světových jazyků. Prozatím poslední kniha s názvem *Noc zpovědníka* vyšla v Nakladatelství Lidové noviny na podzim roku 2005.



Aleš Caha

Příkazy přirozeného zákona – Tomáš Akvinský inspirován dílem Ciceronovým

Přirozený zákon není vynálezem stoiků ani Tomáše Akvinského nebo nějakého jiného filozofa či teologa. 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.

Americký tomista Rollen E. Houser poukázal v příspěvku Cicero a Akvinský o příkazech přirozeného zákona¹ na zásadní význam myšlení Marca Tullia Cicerona pro Tomáše Akvinského. Houser se ve svém příspěvku věnuje nápadné shodě mezi tzv. povinnostmi podle Cicerona a příkazy přirozeného zákona podle Tomáše.

Mým záměrem je na základě srovnání textů obou myslitelů posoudit relevanci povinností podle Cicerona pro příkazy přirozeného zákona podle Tomáše Akvinského.

1. Marcus Tullius Cicero

Stoikové převzali a přepracovali některé myšlenky Hérakleita z Efesu² a představili ušlechtilý model etiky postavené na souladu člověka s jeho vlastní přirozeností.³ Tento pojem má zásadní význam v etické nauce stoiků, protože správně jednat znamená jednat podle přirozenosti.⁴ Lidská přirozenost je nositelem jistého řádu, nepsaného vrozeného zákona, kterému se člověk nemusí učit, protože se s ním narodil.⁵

Základem stoické etiky se stalo Zénónovo tvrzení *ὁμολογουμένως ζῆν*,⁶ které má své kořeny snad již u zmíněného Hérakleita z Efesu: *κατὰ φύσιν*.⁷ Toto pravidlo mělo člověku umožnit žít v souladu se sebou samým, a dosáhnout tak osobního štěstí. Zénónův výrok později rozšířil pravděpodobně Kleantés, který přichází s formulací *ὁμολογουμένως τῆ φύσει*⁸ *ζῆν*.⁹

V podobném duchu se vyjadřuje o několik století později Marcus Tullius Cicero,¹⁰ který zároveň definuje základní pojem stoické etiky: *aestimabile* (řec. *ἄξιον*), tedy to, co je hodnotné, co si zaslouží ocenění:

„Pak následuje toto první rozdělení. Říkají, že *aestimabile* – tak totiž, jak se domnívám, to můžeme nazvat – je to, co je buď samo podle přirozenosti, nebo

něco podobného, co způsobuje, že [věc] je hodna výběru proto, že má nějaký význam hodný ocenění, které řecky nazývají ἄξια, a naproti tomu inestimabile, což je opakem předešlého. Jakmile tedy byly stanoveny základy tak, že to, co je podle přirozenosti, je třeba volit samo o sobě a věci opačné je třeba odmítat,¹¹ první povinností je – tak totiž překládám řecké καθήκον – uchovávat se v přirozeném stavu, dále zachovávat to, co je podle přirozenosti, a odmítat opačné.¹² Poté, co byl objeven [tento základní princip] výběru a rovněž odmítnutí, následuje výběr s povinností, dále nepřetržitý výběr a potom výběr v nejvyšší míře stálý a ve shodě s přirozeností, ve kterém především začíná být obsaženo a chápáno, co je to, co může být opravdu nazváno dobrem.¹³

Z uvedeného úryvku je zcela zřejmé, že v kontextu stoického myšlení je hodnotné to, co je ve shodě s přirozeností/přírodou.¹⁴ Tento výraz se těší takové důležitosti, že se objevuje v definici první povinnosti (*officium*) pro člověka vůbec, kterou je možné podle Rollena E. Housera považovat za první příkaz přirozeného zákona.¹⁵

Cicero nezůstává pouze u formulování prvního příkazu (*officium*) zákona. Uvádí dále čtyři oblasti přirozených sklonů a tužeb člověka, ze kterých spontánně vyplývají jakési základní povinnosti, jež lze stejně jako v případě první povinnosti považovat za příkazy přirozeného zákona.¹⁶ První z nich se vztahuje k zachování holého života:

„Všem živočichům bylo od přírody dáno především to, že ochraňují sebe, svůj život a své tělo, že se vyhýbají tomu, co se zdá být škodlivé, získávají a opatřují si vše, co je k životu nutné, jako je potrava, přístřeší a podobné věci téhož druhu.“¹⁷

Druhá oblast formulovaná Ciceronem se týká plození, zachování potomstva a rodinného života. Cicero vychází ze srovnání lidského života a života zvířat, ale nezůstává pouze u toho, co mají zvířata a člověk společné, jako je sexuální žádostivost, plození a péče o potomstvo. Poukazuje na racionální stránku lidské přirozenosti, která člověku umožňuje lépe se v životě orientovat a staví jej na úplně jinou rovinu existence:

„Všem živočichům je pak společná touha po pohlavním spojení kvůli plození a jakási péče o ty, kteří byli zplozeni. Ale mezi člověkem a zvířetem je největší rozdíl v tom, že zvíře, jež je řízeno jen svými smysly, se připodobňuje pouze svému okolí a přítomnosti a příliš málo vnímá minulost nebo budoucnost. Člověk však, protože je obdařen rozumem, vnímá pomoci něj důsledky, vidí příčiny věcí a dobře si uvědomuje jejich předpoklady a jakoby podmínky, srovnává podobnosti a k přítomným věcem připojuje a přiřazuje budoucí, vidí jednoduše průběh celého života a připravuje pro život nutné věci.“¹⁸

Cicero dále v kontextu formuluje třetí oblast příkazů přirozeného zákona, které vyplývají výlučně z racionální stránky lidské přirozenosti. Jedná se o povinnosti, jež se týkají života ve společnosti. Lidé se spontánně shromažďují, vytvářejí společný život a pečují vzájemně jeden o druhého,¹⁹ a to podle přirozené náklonnosti, kterou k sobě mají. Člověk má nejen právo, ale také povinnost účastnit se společenského života, má se aktivně spolupodílet na veřejném životě:

„Tatáž přirozenost silou rozumu spojuje člověka s člověkem za účelem vytvoření pospolitosti jazyka i života, vštěpuje mu především jakousi zvláštní lásku k těm, kteří byli zplozeni, a podněcuje jej k tomu, že chce společenský život a chce se ho účastnit. A z těchto důvodů ať se člověk snaží opatřit si to, co přispívá k životní úrovni a živobytí nejen pro sebe sama, ale také pro manželku, děti a všechny ostatní, které má rád a má o ně pečovat...“²⁰

Přirozenou příčinou a stimulem občanské společnosti je podle Cicerona lidský rozum, který je neoddělitelnou součástí lidské přirozenosti, a tudíž společný všem lidem. Rozum je tím, co odlišuje člověka od zvířete, a proto i jeho život musí být uspořádán úplně jinak, než jak je tomu u jakéhokoli živočicha.

V citovaném Ciceronově úryvku se ukázala důležitost a síla lidského rozumu. Cicero nyní na základě toho přistupuje ke čtvrté oblasti přirozených sklonů a tužeb člověka. Zdůrazňuje význam racionálního poznání, ke kterému člověk přirozeně tíhne. Člověk je vybaven touhou po poznání pravdy:

„Člověku je vlastní především hledání a zkoumání pravdy. A tak když jsme zproštěni nutných úkolů a starostí, tehdy toužíme něco vidět, slyšet, naučit se a poznání věcí skrytých nebo podivuhodných považujeme za nezbytné k blaženému životu. Z toho je jasné, že to, co je pravé, jednoduché a čisté, je lidské přirozenosti nejpřiměřenější. Těto touze vidět pravdu je přidána jakási touha po nezávislosti, že totiž duch dobře poučený přirozeností nechce být poslušen nikomu, leč tomu, kdo přikazuje nebo vyučuje, anebo kvůli obecnému prospěchu tomu, kdo spravedlivě a legitimně vládne. Z toho pak vyrůstá velikost ducha a pohrdání pozemskými věcmi.“²¹

Povinnosti, které Cicero formuloval v prvních třech pravidlech, se týkají individuálního i společenského života, tedy jednotlivců, rodin a celé společnosti – vycházejí ze zásad praktického rozumu. Ve čtvrté oblasti jde o povinnosti, které se vztahují k teoretickému rozumu. Schopnost poznávat pravdu je nejvyšší schopností člověka a vychází z jeho rozumového založení.²²

Ciceronská etika, což platí pro stoickou etiku jako celek, by mohla být nazvána „etikou rozumu“, a to právě z toho důvodu, že její základní principy odkazují k životu, který je veden v souladu s rozumovou přirozeností člověka. Cicero hovoří o rozumu, který je na jedné straně věčný a neměnný, na druhé straně je obsažen

v lidské přirozenosti,²³ a tudíž vlastní všem lidem. Tento zákon rozumu nemůže být změněn ani zrušen, je všude stejně závazný a vždy platný, nemusí být nikým vyhlášen, protože pochází od Boha. Jeho přestoupení je vždy trestné, i kdyby přestupek nebyl trestán zákonnou autoritou.²⁴

2. Tomáš Akvinský

Klíčovým pojmem, na kterém Tomáš vybudoval první a základní příkaz přirozeného zákona, je pojem *dobro*. S tímto pojmem jsou neodlučitelně spojeny výrazy *přirozené sklony* a *rozum* – v kontextu přirozeného zákona jde převážně o praktický rozum. Triáda zmíněných pojmů tvoří základní předivo, ze kterého se odvíjí Akvinského koncepce příkazů přirozeného zákona.

Dobro je prvotní zkušeností praktického rozumu.²⁵ Každý, kdo jedná, sleduje nějaký cíl, který má ráz dobra.²⁶ 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,²⁷ 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.²⁸ 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.“²⁹

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.³⁰

Dobro je podle Tomáše vymežitelné přirozenými sklony a racionálním hodnocením.³¹ Opakem takto pojatého dobra je zlo, kterého je třeba se varovat. Tomáš dále říká, že příkazy přirozeného zákona se odvozují podle řádu přirozených sklonů:³²

„...všechno to, k čemu má člověk přirozený sklon, rozum přirozeně 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 přirozených sklonů se pak odvozuje řád příkazů přirozeného zákona.“³³

V následujícím textu daného článku Tomáš pokračuje stručným výčtem jednotlivých oblastí přirozených sklonů.³⁴ Cílem těchto oblastí je naznačit možný způsob konkretizace obecného příkazu přirozeného zákona. Jestliže se řád příkazů přirozeného zákona odvozuje od jednotlivých přirozených sklonů člověka,³⁵ tak potom je samozřejmě otázkou, o jaké se vlastně jedná sklony. Tomáš uvádí tři

oblasti přirozených sklonů, které zdaleka nevyčerpávají všechny sklony, jež člověk může mít.³⁶ Akvinského tři oblasti přirozených sklonů pouze načrtávají nejzákladnější oblasti, které se týkají lidského života. K jednotlivým sklonům Tomáš přiřazuje konkrétní typy lidských dober.

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 zabraňuje se opačnému.“³⁷

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* (a podobné věci) vyplývá, že k tomuto sklonu patří ještě další skutečnosti, které Tomáš blíže nerozvádí:

„Zadruhé 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.“³⁸

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:

„Zatřetí 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 těmž sklonu: totiž že člověk odmítá nevědomost, že neuráží ty, s nimiž musí žít, a podobné věci, které se k tomu vztahují.“³⁹

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 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.

Závěr

Poté, co jsme nahlédli do autentických textů antického i středověkého mistra, můžeme nyní konstatovat následující fakta:

Marcus Tullius Cicero hovoří o první povinnosti, Tomáš Akvinský hovoří o první příkazu přirozeného zákona. První povinnost podle Cicera je postavena na přirozenosti, první příkaz podle Akvinského je postaven na dobru. Ciceronově první povinnosti předchází gerundivní vazba vyjadřující – stejně jako první povinnost sama – dvojí deontický pohyb: vybízí k a odvrací od, Tomášův první příkaz zákona je formulován stejným způsobem. Ciceronova první povinnost vybízí k souladu s přirozeností a odmítá opačné, Akvinského první příkaz vybízí ke konání dobra a odvrací od zla. Protože dobro je u Cicera postaveno na tom, co je přirozené, můžeme říci, že oba autoři ve svých formulacích sledují dobro.

Zatímco první povinnost u Cicera a první příkaz přirozeného zákona u Tomáše jsou formulovány explicitně, ostatní příkazy, resp. povinnosti přirozeného zákona jsou implicitně obsaženy v lidské přirozenosti. U obou autorů sledujeme tentýž způsob jejich nalézání a výrazné podobnosti, pokud se týká obsahu těchto příkazů/povinností. Z jednotlivých oblastí přirozených sklonů, o kterých hovoří jak Tomáš Akvinský, tak Cicero, spontánně vyplývají jakési nedispensovatelné základní požadavky. Tomáš zcela jasně říká, že příkazy přirozeného zákona se odvozují podle řádu přirozených sklonů.

Cicero uvádí čtyři oblasti přirozených sklonů, Akvinský uvádí tři oblasti. První sklon se u Cicera týká všech živočichů, přičemž jde o zachování holého života. Tomáš vztahuje již první sklon k člověku, jde o zachování holého lidského života. Oba myslitelé zdůrazňují, že k tomuto sklonu se vztahuje vše, co podporuje rozvoj života, a vylučuje se to, co by mělo opačný účinek.

Druhý sklon oba autoři věnují plození a péči o potomstvo, shodně uvádějí, že tento sklon je společný všem živočichům. Cicero zde ještě poukazuje na zásadní rozdíl mezi životem člověka a životem jakéhokoli živočicha. Tento se řídí jen svými smysly a přizpůsobuje se pouze momentálním potřebám, ale člověk jako rozumný tvor je s to svůj život reflektovat a také jej podle svého svobodného rozhodnutí náležitě rozvrhovat.

Třetí rovinu sklonů Cicero věnuje sociálnímu rozměru lidské existence. Člověk má pečovat o lidi, se kterými žije, a to podle přirozené náklonnosti, kterou k nim

chová. Přednost mají samozřejmě členové vlastní rodiny. Cicero zde vyslovuje také jeden velmi důležitý požadavek, jímž je vytváření společenských forem života a aktivní účast na veřejném dění.

Zatímco Cicero pokračuje dále ve výčtu jednotlivých přirozených sklonů, Tomáš Akvinský třetí rovinou sklonů svůj výčet končí. V této oblasti přirozených tendencí se Tomáš zmiňuje o společenském rozměru lidského života a racionálním poznání, tedy o tom, co Cicero rozebírá ve třetí a čtvrté rovině sklonů. Oba myslitelé poznamenávají, že schopnost člověka organizovat společenský život vychází z racionální povahy lidské přirozenosti.

Cicero končí svůj výčet přirozených tendencí lidskou schopností a touhou poznávat pravdu. O téže tendenci hovoří samozřejmě také Tomáš, přičemž výslovně zmiňuje schopnost člověka poznávat pravdu o Bohu. O poznání Boha Cicero sice nehovoří, ale na rozdíl od Tomáše z touhy po poznání pravdy vyvozuje jakousi touhu po nezávislosti. Poznání pravdy je podle Cicerona tím, co člověka osvobozuje a je nutné k plnosti lidské existence.

Na samém závěru tohoto článku lze snad jen podotknout, že význam Cicero nových povinností pro Akvinského příkazy přirozeného zákona je více než zřejmý. Spolu s Rollenem E. Houserem mohu konstatovat, že Cicero patří k těm antickým autorům, kterými se Tomáš nechal výrazně inspirovat, a to nejen obsahově, nýbrž i formálně. Konečný úsudek o důležitosti Marca Tullia Cicerona pro Tomáše Akvinského, pokud jde o příkazy přirozeného zákona, přenechávám na samotném čtenáři.

Za jazykovou korekturu děkuji studentce Kateřině Packové, za kontrolu latinských textů a cenné poznámky k překladům z latiny děkuji Mgr. Pavlu Černuškovi. Děkuji také dr. Štěpánu Filipovi OP, který mě vybídl, abych publikoval nějaký článek zaměřený na problematiku přirozeného zákona. Toto téma si jistě zaslouží naši pozornost, protože v českém prostředí zatím není dostatečně reflektováno.

POZNÁMKY:

1/ „Cicero and Aquinas on the Precepts of the Natural Law“; in J. VIJGEN (ed.): *Indubitanter ad veritatem. Studies offered to Leo J. Elders SVD in Honor of the Golden Jubilee or his Ordination to the Priesthood*. Budel, Damon 2003, s. 244–263.

2/ Jedná se např. o pojmy *logos a nomos* (blíže k těmto filozofickým kategoriím viz kupř. G. S. KIRK a J. E. RAVEN: *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, The University Press 1969, s. 187n; dále E. VOEGELIN: *Order and History*, sv. 2: *The World of the Polis*. Baton Rouge – London, Louisiana State University Press 1991, s. 230nn a 306n).

3/ Základním pojmem stoické etiky je pojem *fysis – natura* (příroda/přirozenost), který nepochybně vyžaduje vysvětlení. Původní význam tohoto slova je podle Franze Böckleho pravděpodobně

mytologický. Jeho základem je představa všeobsahujícího univerza jako živoucího bytí, které se stále rozvíjí. Toto původní bytí je totožné jednak s jakousi prapůvodní nezformovanou látkou, jednak také s tím, co nyní aktuálně existuje jako výsledek onoho stálého a věčného vývoje. Z ontologického hlediska se výraz *fysis* vztahuje na vše jsoucí, jež se uskutečňuje zároveň spolu s boží tvůrčí silou. Božství v tomto modelu neznamená, že by Bůh existoval někde mimo své stvoření, nýbrž Bůh a svět tvoří jednotu. V této jednotě paradoxně spočívá božství Boha (srov. F. BÖCKLE: *Fundamentalmoral*, 2. vyd. München, Kösel 1978, s. 236n). V kontextu přírodní filozofie pojem *fysis* zahrnuje neživou přírodu, rostliny i zvířata. Je chápán především jako princip, který utváří živý organismus zevnitř podle určitého řádu. Mohli bychom říci, že představuje teleologický princip, který se týká nejen živé přírody, nýbrž prostupuje celý vesmír (srov. J. RITTER a K. GRÜNDER (edd.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe & Co. AG 1998 [dále HWP], heslo „Stoa“, s. 180n). Z uvedeného je zřejmé, že význam pojmu *fysis* není jednoznačný. Význam tohoto pojmu je nejen velmi široký, ale také těžko vymežitelný.

4/ Srov. H. WEBER: *Všeobecná morální teologie*, 1. vyd. Praha, Zvon – Vyšehrad 1998, s. 98. Ideálem stoické etiky je takový způsob jednání, jenž je v soulase s přirozeností člověka. Jde o takové jednání, které lidskou přirozenost rozvíjí nebo ji udržuje. Tento způsob jednání stoikové označují výrazem *καθήκοντα*. Od tohoto pojmu pak odlišují tzv. *τέλεια καθήκοντα*. Pod tímto výrazem se ve stoickém myšlení skrývají dokonalé skutky, které je schopen vykonat pouze mudrc, tyto skutky jsou považovány za mravně dobré. Je zajímavé, že u nich nerozhoduje obsah, ale spíše úmysl, se kterým jsou vykonány. Pro mudrce je důležité, aby při svém jednání sledoval správnost dané situace a jednal podle svého rozumu. Mudrc tak sleduje samotné mravní dobro, jedná rozumně a „v soulase s boží přirozeností“ (srov. HWP, heslo „Stoa“, s. 182n).

5/ Srov. CICERO: *Pro T. Annio Milone oratio* / BTL, par. 10, pag. 18 (BTL = Bibliotheca Teubneriana Latina [online], München – Leipzig – Turnhout: K. G. Saur – CETEDOC – Brepols Publishers, 2002, dostupné na internetu: <http://www.phil.muni.cz/klas/databaze.html>).

6/ STOBÆUS: *Anthologium* / TLG, book 2, chap. 7, sec. 6a (TLG = Thesaurus Linguae Graecae [online], California – Irvine: University of California, 1992–2000, dostupné na internetu: <http://www.phil.muni.cz/klas/databaze.html>). Tento starořecký obrat bychom mohli přeložit jako *žít v soulase*, *žít ve shodě* nebo *žít podle*. I přesto, že pojem *fysis* v dané formulaci není obsažen, je třeba ho k ní nutně vztáhnout, protože příroda, resp. přirozenost byla pro stoiky „mírou jednání“, jak zdůrazňují badatelé Heinrich a Marie Simonovi. Tito autoři dále poukazují na to, že Zénón měl na mysli především individuální *fysis*, tzn. přirozenost jednotlivého člověka, což však vůbec neznamená, že by vytvářel nějaký koncept individualistické etiky. Individuální *fysis* sice představuje v prvé řadě to, co se týká jednotlivce, ale na druhé straně lze tento pojem vztáhnout také k tomu, co je společné všem lidem, protože charakteristickým rysem lidské přirozenosti je racionalita. Racionální lidská přirozenost je společným jmenovatelem a pojítkem všech lidí (srov. H. a M. SIMON: *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*. Berlin, Aufbau 1956, s. 54n). Apel na individuální *fysis* jako na lidskou přirozenost zdůrazňuje kromě Zénóna také další představitel stoicismu Chrysippos.

7/ HERACLITUS: *Fragmenta* / TLG, Fr. 112. Hérakleitos v tomto krátkém fragmentu popisuje moudrost jako mluvení pravdy a jednání podle *fysis*, tj. přírody/přirozenosti.

8/ V případě Kleantha Simonovi tvrdí, že ten chápe *fysis* na rozdíl od Zénóna spíše v obecném smyslu. *Fysis* by pak znamenala vnější měřítko lidského jednání. Toto měřítko je chápáno jako objektivní pravidlo lidského jednání, které člověk sám nevytváří, ale spíše se mu podřizuje. Shoda s přirozeností je u Kleantha chápána jako shoda s nějakým vnějším pravidlem, kam patří nepochybně např. *polis* jako občanské společenství, dále pak celý kosmos, který může být také chápán jako ono vnější objektivní pravidlo, atd. (srov. SIMON: *Die alte Stoa*, s. 56).

9/ CLEANTHES: *Testimonia et fragmenta* / TLG, Fr. 552. Původní formuli rozšířenou o substantivum *fysis* bychom mohli smysluplně přeložit např. jako *žít ve shodě s přírodou/přirozeností*. Na základě různých pramenů a komentářů (např. STOBÆUS: *Anth.* / TLG, book 2, chap. 7, sec. 6a; BÖCKLE: *Fundamental-moral*, s. 246, pozn. 28; J. HIRSCHBERGER: *Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Altertum und Mittelalter*, 13. vyd. Freiburg – Basel – Wien, Herder 1984, s. 261 a 267; *HWP*, heslo „Stoa“, s. 181n; SIMON: *Die alte Stoa*, s. 55 atd.) je možné se domnívat, že původní Zénónovo vyjádření skutečně znělo tak, jak je uvádí Stobaios, tj. *ὁμολογουμένως ζῆν*. Tuto formulaci pak měli rozšířit Zénónovi následovníci, mezi které patřil především Kleanthés. Na druhé straně nelze přehlédnout, co uvádí Diogenés Laertios. Podle tohoto autora Zénón ve spise *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως* (*O přirozenosti člověka*) jako první řekl, že cílem lidského života je žít ve shodě s přírodou, resp. přirozeností. Řecký text uvádí tutéž formulaci, jakou měl použít až Kleanthés, tj. *ὁμολογῶ μένως τῇ φύσει ζῆν* (DIOGENES LAERTIUS: *Vitae philosophorum* / TLG, book VII, sec. 87; k tomu srov. také CLEANTHES, tamtéž). O podobě první formulace, která vybízí k životu ve shodě s přírodou/přirozeností, se lze jen dohadovat. Jisté však je to, že stoikové na základě filozofické tradice formulovali určité pravidlo atd., které má pro nauku o přirozeném zákoně takovou relevanci, že doprovází v podstatě celé dějiny této nauky.

10/ Poznámka k překladu Ciceronových textů. Jestliže text připouštěl více variant překladu nebo mi nebyl z nějakého důvodu zcela jasný, přihlížel jsem k již existujícím překladům: MARCUS TULLIUS CICERO: „O nejvyšším dobru a zlu“, přel. Václav Bahník; in *Antická próza. Svazek 8: Dialog a satira*, 1. vyd. Praha, Odeon 1977, s. 179–361; TÝŽ: *O povinnostech: rozprava o třech knihách věnovaná synu Markovi*, přel. Jaroslav Ludvíkovský. Praha, Svoboda 1970.

11/ Rollen E. Houser poukazuje ve svém příspěvku na dva charakteristické rysy, kterými jsou užití gerundivní vazby (*sumenda a reicienda*) a z této vazby vyplývající dvojí příkaz (volit, co je podle přirozenosti, a odmítat opačné). Tato skutečnost, patrná u středověkých autorů, podle Housera ukazuje na výrazný Ciceronův vliv na úvahy o přirozeném zákoně v kontextu celého středověkého myšlení (srov. HOUSER: Cicero and Aquinas, s. 250). U Tomáše lze zmíněné charakteristiky nalézt např. ve formulaci prvního příkazu zákona (srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa Theologiae*. Taurini, Marietti 1950 [dále *STh*], I–II, q. 94, a. 2, c.). Houser si ve svém příspěvku všímá také souvislosti mezi myšlením Ciceronovým a dílem Alberta Velikého (srov. HOUSER: Cicero and Aquinas, s. 252–255). Tytéž charakteristiky, o nichž byla řeč v souvislosti s Akvinským, se

odrážejí i v Albertově myšlení. Ciceronův vliv lze podle Housera (srov. tamtéž, s. 252) vystopovat například v prvním příkazu zákona, který středověký učencem formuloval následovně: „...naturale iudicatorium rationis vel synderesis informatum accipit, quid faciendum sit vel non faciendum“ (ALBERT VELIKÝ: *De bono / Opera omnia* 28 [ed. Coloniensis 1951], tr. V, q. 1, a. 1, nr. 24–26).

12/ Houser si všímá gramatického rámce, do kterého je vsazena Ciceronova formulace první povinnosti. Cicero zde používá konjunktiv přítomnosti (*conservet, teneat a pellat*) se spojkou *ut*. Podle Housera je to proto, aby dal jasně najevo, že povinnost volit to, co je podle přirozenosti, a odmítnat opačné je stálá (srov. HOUSER: *Cicero and Aquinas*, s. 250).

13/ CICERO: *De finibus bonorum et malorum / BTL*, lib. 3, cap. 6, par. 20, pag. 95.

14/ Český výraz *přirozenost* lze v překladu zde uvedených Ciceronových textů nahradit výrazem *příroda*. Latinské slovo *natura* je možné překládat oběma způsoby.

15/ Srov. HOUSER: *Cicero and Aquinas*, s. 249–255.

16/ Srov. HOUSER: *Cicero and Aquinas*, s. 255–263.

17/ CICERO: *De officiis (= De off.) / BTL*, lib. 1, cap. 4, par. 11, pag. 5.

18/ *De off.* / BTL, lib. 1, cap. 4, par. 11, pag. 5.

19/ Sociální rozměr stoické etiky bychom mohli vyjádřit následovně: a) člověk je vybaven nejen sexuálním pudem, aby se jako druh rozmnožoval, ale také schopností, aby pečoval o své potomstvo; b) stoa pojímá člověka jako společenskou bytost, která je odkázána na život ve společnosti; c) lidská přirozenost je ze své podstaty rozumová, což vytváří nepřehlédnutelné pojitko mezi všemi lidmi a navzájem je spojuje (srov. HWP, heslo „Stoa“, s. 183).

20/ *De off.* / BTL, lib. 1, cap. 4, par. 12, pag. 5.

21/ *De off.* / BTL, lib. 1, cap. 4, par. 13, pag. 5–6.

22/ Srov. HOUSER: *Cicero and Aquinas*, s. 261.

23/ Srov. CICERO: *De legibus / BTL*, lib. 1, par. 18, pag. 387.

24/ Srov. CICERO: *De re publica / BTL*, lib. 3, par. 33, pag. 96.

25/ Srov. *STh* I–II, q. 94, a. 2, c.

26/ Srov. *STh* I–II, q. 94, a. 2, c.

27/ Kevin L. FLANNERY si klade ve svém článku „The Aristotelian First Principle of Practical Reason“ (*The Thomist* 1995, vol. 59, s. 441–464) za úkol ukázat, že tento princip formulovaný Tomášem se nachází již v Aristotelově etické teorii. Flannery v tomto článku dále tvrdí (srov. tamtéž, 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).

28/ 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, 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 jasně najevo, že o dobro má člověk aktivně usilovat, má je vyhledávat a realizovat ve svém životě (srov. HOUSER: Cicero and Aquinas, s. 254n).

29/ *STh* I–II, q. 94, a. 2, c.

30/ Srov. M. RHONHEIMER: „The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity“, *The Thomist* 2003, vol. 67, s. 15: „Základní morální zkušenost člověka není následování ‚zákona‘, ale zkušenost pravdy *dobra* a – vyjádřeno přesněji – ve světle prvního praktického principu zkušenost *bonum faciendum*, ‚dobra, jež je třeba činit‘.“

31/ Přirozené sklony *samy* o sobě nestačí k tomu, aby tvořily přirozený zákon: „Přirozené sklony ve své čisté naturalitě nejsou ještě ‚přirozeným zákonem‘. Tvoří část z něj, protože jsou řízeny rozumem...“ (RHONHEIMER: *The Cognitive Structure*, s. 27). 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“ (tamtéž, s. 6). Správné jednání je v Tomášově etice vlastně synonymem rozumného jednání.

32/ Úsudky praktického rozumu vycházejí z toho, co rozumu předkládají přirozené sklony jako konkrétní lidská dobra. Z těchto formulací praktického rozumu pak vycházejí jednotlivé příkazy přirozeného zákona (srov. RHONHEIMER: *The Cognitive Structure*, s. 27).

33/ *STh* I–II, q. 94, a. 2, c.

34/ D. E. Luscombe poznamenává, že podle Tomáše všechny živé bytosti mají přirozené 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 N. KRETZMANN, A. KENNY a J. PINBORG (edd.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, University Press 1997, s. 709).

35/ Zdá se, že Tomáš přikládá lidské přirozenosti velký význam, jestliže se řád příkazů přirozeného zákona odvozuje podle řádu přirozených 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 podľa Tomáša Akvinského*, 1. vyd. 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).

36/ V odborné diskusi o přirozeném zákoně se ovšem ukazuje, že není vůbec jednoduché podat přesnou definici, popř. bližší určení toho, co vlastně jsou ony přirozené sklony. Brian V. Johnstone k tomu výstižně uvádí: „Nebyl jsem schopen najít nějakého autora, který by poskytl zcela adekvátní popis toho, co jsou ‚sklony‘“ (B. V. JOHNSTONE: „The Structures of Practical Reason“; *The Thomist* 1986, vol. 50, s. 419, pozn. 5).

37/ *STh* I–II, q. 94, a. 2, c.

38/ *STh* I–II, q. 94, a. 2, c.

39/ *STh* I–II, q. 94, a. 2, c.

Aleš Čaha (* 1972) vystudoval teologii na univerzitě Palackého v Olomouci. Témuž oboru se věnuje postgraduálně. Společným tématem jeho licenciátní i disertační práce je přirozený zákon v podání Tomáše Akvinského. Tento článek představuje přepracovanou část licenciátní práce. Autor pracuje nyní na své disertaci. Doposud publikoval monografii *Autonomní morálka* (Olomouc, VUP 2004) a článek Klíčové a diskutabilní partie v Akvinského koncepci *lex naturalis* (*Studia theologica*, podzim 2005, roč. VII, č. 7 [21]).





Duns Scotus

Desatero a přirozený zákon (*Ordinatio* III, suppl. dist. 37)

V třicáté sedmé distinkci [III. knihy] se ptáme, zda všechny příkazy Desatera patří k přirozenému zákonu.

[Argumenty pro a proti]

Pro zápornou odpověď:

[1] Zdá se, že ve věcech, které patří k přirozenému zákonu, Bůh nemůže dispensovat. Avšak Bůh dispenzoval v některých věcech, které jsou, jak se zdá, proti příkazům Desatera. Tedy atd. Důkaz horní premisy: To, co patří k přirozenému zákonu, jsou buď praktické principy zřejmé z vlastních termínů, nebo jsou to nutné závěry, jež z takových principů vyplývají. V obou případech jsou nutné pravdivé. Bůh tedy nemůže učinit, aby byly nepravdivé. Nemůže tedy činit nic jiného, než aby bylo dobré to, co ony příkazy označují jako dobré, a aby bylo zlé to, čeho je podle nich nutno se vystříhat, a tedy nemůže učinit z nedovoleného dovolené. Důkaz dolní premisy: Zabíjet, krást a cizoložit je proti příkazům Desatera, jak je jasné z Exodu [20,13]: „Nezabiješ.“¹ Zdá se však, že Bůh od toho dispenzoval. Je to patrné o vraždě v Gn 22, pokud jde o Abrahama obětujícího vlastního syna. Je to patrné o krádeži v Ex 11[2] a [12,35],² kde přikázal synům izraelským, aby oloupili Egypťany, přičemž oloupit znamená odejmout cizí věc bez souhlasu majitele, a to je definice krádeže. Pokud jde o třetí věc, u Ozeáše 1 čteme: „Ze smilstva měj děti.“

[2] Mimoto Apoštol říká Římanům 7[7]: „Hřích bych byl nepoznal, kdyby nebylo zákona. Vždyť bych neznal žádostivost, kdyby zákon neřekl: ‚Nepožádáš!‘“³ Ale to, co je známo z přirozeného zákona, je poznáváno jako něco, co se má konat, nebo nekonat, i když to není napsáno, tak jako to, co je známo přirozeně ve věcech spekulativních, by bylo přirozeně známo, i když to nebylo zjeveno.

[3] Mimoto přirozený zákon je závazný v každém stavu, v němž se člověk nachází, protože je známo, co taková přirozenost má činit a co nemá činit. Ale Desatero nebylo závazné v každém stavu, například ve stavu nevinnosti, protože zákon ještě nebyl vyhlášen a zdá se, že zákon nezavazuje dříve, než je vyhlášen.

Pro opačnou odpověď:

Na začátku Dekretu [Graciánova, dist. 6] první glosa „Illis omnino“.

A viz v kanonické Janově epistoletě v druhé kapitole [3–7]: „Podle toho víme, že jsme ho poznali, jestliže zachováváme jeho přikázání. Kdo říká: ‚Poznal jsem ho‘, a jeho přikázání nezachovává, je lhář a není v něm pravdy. Kdo však zachovává jeho slovo, vpravdě je v něm láska Boží dokonalá. Podle toho poznáváme, že v něm jsme... Nepíšu vám, moji milí, nové přikázání, ale přikázání staré, které jste měli od počátku.“⁴ Tolik pro opačnou odpověď.

[Corpus otázek]

[Názor jiných] Podle jednoho názoru patří celé Desatero k přirozenému zákonu a odůvodňuje se to takto: Přirozený zákon je zákon vycházející z principů, totiž z prvních principů ve věcech jednání. Jsou to první praktické principy, zřejmé z vlastních termínů, prvotní zárodky pravdy. Rozum má přirozený sklon k jejich pravdě na základě jejich termínů, a vůle má přirozený sklon souhlasit s tím, co přikazují. Z těchto principů vyplývá nepřímě nebo přímo všechno, co je v Desateru. Neboť všechno, co se tu přikazuje, má formální dobrotu, již je to esenciálně zaměřeno k poslednímu cíli člověka, takže člověk skrze to směřuje ke svému cíli. Podobně všechno, co se tu zakazuje, má formální špatnost, jež odvrací od posledního cíle. Tedy to, co se přikazuje, není dobré pouze proto, že je to přikázáno, ale naopak je to přikázáno proto, že je to dobré. Podobně to, co se zakazuje, není špatné pouze proto, že je to zakázáno, ale je to zakázáno, protože je to špatné.

Na základě toho se zdá, že na první argument je nutno odpovědět, že Bůh v takových případech jednoduše nemůže dispensovat. Neboť co je samo o sobě nedovolené, se nemůže stát, jak se zdá, dovoleným na základě nějaké vůle. Například zabít je špatný skutek, protože je zaměřen proti té či oné osobě, například proti bližnímu. Je-li tomu tak, bude vždycky špatný, a tedy žádné chtění, jež není ve shodě s významem těchto termínů, jej nemůže učinit dobrým.

Ale pak je třeba vysvětlit texty, kde se zdá, že Bůh v takových případech dispensoval. Jedno vysvětlení říká toto: Dispenz je sice možno dát skutku, který spadá pod generické označení [jako je zabití obecně], ale nikdy nemůže být dána skutku, pokud je zakázán ve smyslu přikázání [např. zabití nevinného bližního], a tak [např. zabití nespravedlivého agresora] by nebylo proti zákazu. – Jiné vysvětlení říká: Skutek, který je špatný, se nemůže stát dobrým. Ale skutek porušující zákaz je špatný. Tedy nemůže být předmětem dispenze, pokud je proti zákazu.

[Vyvrácení tohoto názoru] Nezdá se však, že tato vysvětlení – jež se vlastně redukuje v jedno – zachraňují to, co chtěla zachránit. Dispenzovat totiž neznamená ponechat příkázání v platnosti a dovolit jednat proti němu. Dispenzovat naopak znamená odvolat příkázání nebo prohlásit, jak se mu má rozumět. Je totiž dvojí dispenz – jedna odvolává zákon, druhá ho vysvětluje.

Mou otázkou je tedy toto: Předpokládejme, že u onoho skutku zabití člověka všechny okolnosti jsou stejné kromě okolnosti, že v jednom případě je zakázaný, v druhém dovolený. Může Bůh učinit, aby tento skutek, který je za stejných okolností jednou zakázaný a nedovolený, jindy nebyl zakázaný, ale dovolený? Jestliže ano, pak může jednoduše dispenzovat, jako by změnil starý zákon a vydal nový. Učinil to, pokud jde o obřadní příkazy, ne tak, že je ponechal v platnosti, ale nevyžadoval, aby se zachovávaly, ale tak, že skutek zůstával stejný [například požívání jen čistých pokrmů], ale od nikoho se nepožadoval jako dříve. Takto také jednoduše dispenzuje každý zákonodárce, když ruší příkaz pozitivního zákona, který sám vydal. Zakázaný nebo příkázaný skutek zůstává sám o sobě stejný, ale ruší se u něho povaha zákazu nebo nedovolenosti a skutek se stává dovoleným. Ale Bůh nemůže učinit, aby tentýž skutek, který byl za určitých okolností zakázaný, za stejných okolností nebyl zakázaný. Tedy nemůže učinit, aby zabití nebylo zakázané – je však jasné, že to učinil v případě Abrahama a mnoha jiných.

Mimoto všechny věty, které jsou pravdivé na základě svých termínů – at jsou nutné na základě termínů, nebo vyplývají z takových nutných vět – mají svou pravdu před každým úkonem vůle nebo alespoň by byly pravdivé, i kdyby per impossibile neexistoval žádný úkon vůle. Proto kdyby takovou nutnost měly příkazy Desatera nebo praktické věty, jež by z nich mohly být vytvořeny (např. kdyby platilo nutně „Žádný bližní nesmí být nenáviděn nebo zabíjen“, „Nikdy se nesmí krást“ apod.), vyplývalo by z toho, že by byly nutné, i kdyby rozum poznávající takové věty nebyl doprovázen žádným chtěním. A Boží rozum by takové věty nutně viděl jako o sobě pravdivé. Pak by s nimi Boží vůle nutně souhlasila, nebo by nebyla správná, a tak bychom museli v Bohu uznávat praktické poznání [pokud jde o tvory], což jsme odmítli v první knize, první distinkci, v otázce o praxi. Museli bychom nutně uznat, že jeho vůle je jednoduše nutně determinována, pokud jde o chtění jiných věcí, než je on sám – opak toho jsme ukázali také v první knize, distinkci druhé, kde jsme se zabývali skutečností, že jeho vůle ke všemu jinému, než je on sám, směřuje pouze kontingentně.

A i kdybychom řekli, že stvořená vůle se musí nutně shodovat s těmito pravdami, má-li být správná, neznamená to ještě, že Boží vůle musí chtít ve shodě s těmito pravdami: ale tyto pravdy jsou pravdivé proto, že Boží vůle chce ve shodě s nimi.

Na otázku [kterou jsem položil] zastávce tohoto prvního názoru odpovídá, že rozum dokazuje opak [totiž že Bůh nemůže určitý skutek učinit za stejných okolností jednou dovoleným, jindy nedovoleným]. Když totiž Boží rozum poznává ony termíny [daných vět] a může z nich poznat, že ony věty jsou pravdivé, má tuto pravdu na základě termínů dříve (*prius natura*), než má jeho vůle nějaký úkon týkající se těchto vět. Tedy *in secundo signo naturae*,⁵ když vůle má nějaký úkon týkající se oněch vět, nutně chce ve shodě s tímto příkazem, a tedy nemůže chtít opak.

[Vlastní názor Scotův] K otázce tedy říkám, že některé věci náleží k přirozenému zákonu dvojím způsobem:

[1] Prvním způsobem jako první praktické principy zřejmě na základě termínů nebo jako závěry, které z nich nutně vyplývají. O těch se říká, že patří k přirozenému zákonu v nejvlastnějším smyslu. A argumenty proti prvnímu názoru dokazují, že v takových případech nemůže být žádná dispens. Týká se jich také kánon Graciánova dekretu (čtvrtá distinkce na konci), kde se říká, že „přirozený zákon započal v samotných začátcích rozumového stvoření a nemění se časem, ale zůstává nezměnitelný“ – s tím souhlasím.

Ale tak tomu není, když mluvíme obecně o všech příkázáních druhé desky [De-satera].⁶ Neboť to, co se v nich příkazuje nebo zakazuje, nejsou ani nepodmíněně nutné první praktické principy, ani nepodmíněně nutné závěry. V tom, co se tu příkazuje, totiž není dobrost nutná k dobrosti posledního cíle, ani v tom, co se v nich zakazuje, není špatnost nutně odvracející od posledního cíle. Neboť i kdyby ono dobro [obsažené v maximách] nebylo příkázáno, poslední cíl [člověka] by ještě mohl být milován a dosažen. A kdyby ono zlo nebylo zakázáno, dosažení posledního cíle by stále bylo možné.

S příkázáními první desky je tomu však jinak, protože jejich bezprostředním předmětem je Bůh. První dvě, chápeme-li je v čistě negativním smyslu – tj. „Nebudeš mít jiného boha mimo mne“ a „Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha,“ tj. „Nebudeš se k Bohu chovat bez úcty“ – patří k přirozenému zákonu chápanému v přesném smyslu, protože nutně platí: „Je-li Bůh, pak musí být milován jako Bůh jedině on.“⁷ Podobně platí, že nic jiného nesmíme uctívat jako Boha, ani se k němu nesmíme chovat bez úcty. V těchto věcech tedy Bůh nemůže dispensovat, takže by někdo mohl konat opak toho či onoho, co je zakázáno. (Na podporu tohoto názoru viz dvě místa u Richarda v 5. kap., de Generatione.)

Třetí příkázání první desky se týká zachování soboty. Je to příkázání kladné, pokud příkazuje uctívat Boha v určitém čase, ale pokud jde o určení toho či onoho času, nepatří k přirozenému zákonu v přesném slova smyslu. Podobně ani

druhá, negativní část tohoto přikázání, která zakazuje služebné práce jako činnost překážející uctívání Boha. Neboť tato práce je zakázána jen proto, že člověku překáží nebo brání v uctívání, jež se přikazuje.

[Pochybnost] Je však určitá pochybnost, zda toto přikázání o zachování soboty patří striktně k přirozenému zákonu, pokud jde o uctívání Boha v určité době. Neboť jestliže nepatří, pak by od něho Bůh mohl dispensovat absolutně, takže člověk by po celý svůj život nemusel projevovat žádný vztah či lásku k Bohu. To se však nejeví pravděpodobné, protože bez nějakého úkonu dobrého chtění posledního cíle by člověk nemohl vykonat nic jednoduše dobrého, pokud jde o to, co směřuje k tomuto cíli, a tak by nebyl nikdy povinen chtít jednoduše nějaké dobro. Neboť důvod, pro který z přirozeného zákona v přesném smyslu nevyplývá, že se má uctívat Bůh nyní, platí také pro onen určitý čas [tj. pro sobotu] a stejně pro kterýkoli určitý čas. Proto přesně řečeno není jasné, jak by bylo možno usuzovat, že někdo je vázán uctívat Boha tehdy nebo nyní, a ze stejného důvodu v nějakém neurčitěm čase, protože nikdo není povinen konat v nějakém neurčeném čase skutek, k němuž není vázán v určitém čase, kdy jsou pro to určité příležitosti.

Jestliže však onen příkaz patří striktně k přirozenému zákonu, takže z „Bůh nesmí být nenáviděn“, nebo z nějakého jiného příkazu, nutně vyplývá „Bůh musí být milován, a to někdy a ‚vyvolaným‘ úkonem, který se týká Boha“, pak tento úsudek z jednotlivých případů na obecné tvrzení není správný, je to sofisma zvané figura dictionis, stejně jako když se z několika neurčených případů usuzuje na jeden z těchto neurčených. Jestliže však toto třetí přikázání nepatří k přirozenému zákonu v přesném smyslu, pak je třeba o něm soudit jako o přikázáních druhé desky.

[2] Jiným způsobem něco patří k přirozenému zákonu, protože je to ve velkém souladu s tímto zákonem, třebaže to nutně nevyplývá z prvních praktických principů, které jsou zřejmé na základě vlastních termínů a jsou nutně známé každému rozumu. A tak je jisté, že k přirozenému zákonu patří také všechna přikázání druhé desky, protože jejich správnost je ve velkém souladu s nutně známými prvními principy. Tak je třeba rozumět onomu místu v Graciánově dekretu (dist. 6, canon 3), kde se píše: „Mravní příkazy náležejí k přirozenému zákonu, a proto neprošly žádnými změnami“ [PL 187,42]. Viz také glosu, která říká: „Zákon nepodléhá změně, pokud jde o mravní příkazy, nikoli pokud jde o příkazy obřadní.“

Toho rozlišení lze ukázat na příkladu. Předpokládejme princip pozitivního práva, že v komunitě nebo ve státě je nutno žít v míru. Z toho nutně nevyplývá, že každý má mít majetek odlišný od majetku druhého, protože mír by mohl vládnout

v komunitě nebo mezi těmi, kteří žijí společně, i kdyby měli všechno společné. Onen důsledek [soukromé vlastnictví] není nutný ani v případě slabosti těch, kteří žijí společně. A přece zásada, aby slabé osoby měly svůj vlastní majetek, je velice v souladu s mírovým soužitím. Slabí lidé se totiž starají o svůj vlastní majetek více než o společný majetek a chtěli by, aby společný majetek byl raději přidělen jim, než aby byl dán komunitě a strážcům dobra komunity, a tak vznikaly sváry a nepořádky. Tak je tomu patrně se všemi pozitivními zákony. Existuje sice něco jako jeden princip, který je základem pro stanovení všech ostatních zákonů či práv, ale pozitivní zákony nevyplývají z tohoto principu s prostou [logickou] nutností, ale vysvětlují ho, pokud jde o určité jednotlivé případy. Nicméně tyto výklady jsou ve velkém souladu s prvním obecným principem.

Můžeme tedy shrnout to, co jsme řekli. Zprvé popíráme, že všechna přikázání druhé desky patří striktně k přirozenému zákonu. Zadruhé uznáváme, že první dvě přikázání první desky patří striktně k přirozenému zákonu. Zatřetí existuje určitá pochybnost týkající se třetího přikázání první desky. A začtvrté souhlasíme, že všechna přikázání patří k přirozenému zákonu v širším smyslu.

[Námítka] Proti prvnímu bodu argumentuji takto: V Apoštolově listu Římanům [13,9] čteme: „Přikázání ‚nezabiješ, nezabiješ‘ a kterákoli jiná jsou shrnuta v tomto slovu: ‚Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.‘“ Tedy v tomto přikázání „Milovati budeš“ atd. jsou zahrnuta přikázání druhé desky. To tam totiž Apoštol, jak se zdá, výslovně tvrdí a uzavírá: „Kdo miluje bližního, naplnil zákon.“⁸ Dokazují to také slova Spasitele, neboť větší premisu [argumentu] nacházíme u Matouše 22[40]: „Na těch dvou přikázáních záleží celý zákon i proroci.“ Ale láska k bližnímu vyplývá nutně z nutného principu: „Bůh musí být milován.“ Tedy všechna přikázání druhé desky, od prvního k poslednímu, vyplývají z přikázání, jež je první na první desce. A patří-li přikázání první desky jednoduše k přirozenému zákonu, protože jsou zahrnuta v prvním principu neboli prvním přikázání, které patří jednoduše k přirozenému zákonu, pak z toho vyplývá, že přikázání druhé desky patří také striktně k přirozenému zákonu, třebaže jsou to závěry z téhož principu.

Důkaz předpokladu [že láska k bližnímu vyplývá z lásky k Bohu]: Je to patrné z toho, co bylo řečeno v 28. distinkci této třetí knihy, kde bylo dvěma způsoby dokázáno, že dokonalá láska k Bohu je láska dobře uspořádaná a nemůže být žárlivá ve smyslu přivlastňování [jen sobě samému], protože láska k společnému dobru jakožto přivlastněnému sobě samému je neuspořádaná. Avšak láska někoho, kdo nechce, aby milovaný [tj. Bůh] byl milován i jinými, je neuspořádaná a nedoko-

nalá. Z toho tedy plyne, že má-li Bůh být milován dokonale a uspořádaně, pak milující Boha musí chtít, aby i jeho bližní miloval Boha. Ale tím, že to chce, miluje bližního. Neboť jedině tak je bližní milován z [nadpřirozené] lásky [k Bohu],⁹ jak je tam řečeno v glose. Tedy atd.

[Řešení] Na to lze odpovědět třemi způsoby:

Zprvé, přikázání „Milovati budeš Hospodina, svého Boha“ atd. nepatří jednoduše k přirozenému zákonu, pokud je kladné, ale pokud je negativní, totiž pokud zakazuje opak. K přirozenému zákonu totiž patří jednoduše „nesmíš nenávidět“, ale není jasné, kdy člověk „má milovat“, jak jsme ukázali u třetího přikázání. Avšak z negativního přikázání by nevyplývalo, že musíme chtít, aby náš bližní miloval Boha. Vyplývalo by to z kladného přikázání, ale o tom není jisto, že patří k přirozenému zákonu ve striktním smyslu.

Zadruhé lze odpovědět, že z přikázání „Milovati budeš Hospodina, svého Boha“ nevyplývá „Mám chtít, aby můj bližní miloval Boha“. A když se namítne, že dokonalá a dobře uspořádaná láska nemůže být žárlivá, odpovídám takto: Nemusím chtít, aby společné dobro bylo dobrem druhého, a tak bylo druhým milováno. Neboť není nutné, abych chtěl, aby ono dobro bylo dobrem druhého, například proto, že ono dobro nechce, aby bylo někoho druhého, jako když Bůh, který předurčil jednoho [totiž svatého] a ne jiného [totiž hříšníka], chce být dobrem jednoho předurčeného, a ne druhého. – Tentýž argument platí pro maximu „Kdo miluje dokonale, chce, aby milovaný byl milován“. Je možno říci, že platí o každém, jehož přátelství se líbí milovanému. Ale na základě přirozeného zákona není jisté, že každý je takový, aby jeho láska byla přijímána Bohem, který je milován nebo má být milován.

Třetím způsobem lze odpovědět takto: I kdyby patřilo striktně k přirozenému zákonu, že bližní má být milován, jak jsme to vyložili výše, totiž že máme jednoduše chtít, aby bližní miloval Boha, protože v tom záleží láska k bližnímu, přece by z toho [logicky] nevyplývala přikázání druhé desky. Například že nesmíme chtít, aby zabíjel, pokud jde o dobro jeho osoby; a že nesmíme chtít, aby cizoložil, pokud jde o dobro jeho partnera; nebo že nesmíme chtít, aby kradl, pokud jde o majetek, kterého užívá; nebo že musíme chtít, aby ctil své rodiče, jak pokud jde o úctu, tak pomoc a podporu. Je totiž možné, abych chtěl, aby bližní miloval Boha, a přece nechtl, aby si zachoval tělesný život nebo věrnost partnera, a tak dále v ostatních věcech. Proto tedy mohou tyto dvě věci koexistovat, totiž aby bylo nutně pravdivé jako závěr z praktických principů, že „mám chtít, aby bližní miloval Boha, jako já mám chtít milovat Boha“, a přece aby nebylo pravdivé, že „mám chtít pro něho to nebo ono dobro náležející k přikázáním druhé desky“.

K citátům z Pavla a Krista pak lze říci, že Bůh nyní de facto rozvinul [v Písmu] lásku k bližnímu tak, že přesahuje to, co zahrnují principy přirozeného zákona nebo co z nich vyplývá. Takže láska k bližnímu, jež může být vyvozena z principů přirozeného zákona, požaduje pouze, abychom chtěli milovat bližního o sobě, kdežto láska k bližnímu rozvinutá [Kristem a Pavlem] zahrnuje, že máme chtít pro bližního i další dobra, nebo alespoň nechtít pro bližního opačná zla, například nepřát mu, aby byl nespravedlivě zbaven tělesného života nebo manželské věrnosti nebo časných statků apod. Je tedy pravda, že zákon naplnil ten, kdo miluje bližního způsobem, který má být zachováván podle rozvinutého zákona, třebaže ne způsobem, jak láska k bližnímu vyplývá z prvních principů přirozeného zákona. A podobně celý zákon – pokud jde o druhou desku a o proroky – závisí na přikázání: „Milovati budeš svého bližního jako sebe samého,“ přičemž toto přikázání nechápeme jako vyplývající z prvních praktického principu přirozeného zákona, nýbrž jak zákonodárce zamýšlel, aby bylo toto přikázání plněno, pokud je rozvinuto v příkazech druhé desky.

[Odpověď na úvodní argumenty]

[K 1.] Pokud jde o úvodní argumenty, první mluví v můj prospěch, protože dokazuje, že přikázání druhé desky nepatří k přirozenému zákonu v přesném smyslu.

[K 2.] K druhému argumentu říkám, že i kdyby Boží existence mohla být poznána přirozeným rozumem na základě principů zřejmých o sobě, přece by ji nevědomý lid, necvičený v rozumových věcech, poznával pouze ze [zjeveného] zákona. Proto Apoštol v listě Židům 11[6] říká: „Kdo k němu přistupuje, musí věřit, že Bůh jest“ – rozuměj „kdyby neměl nebo nemohl mít jiné poznání Boha“. Tedy i kdyby bylo možno poznat, že nějaká žádostivost je proti přirozenému zákonu, přece by porušeným lidem nebylo známo, že ona žádostivost je proti přirozenému zákonu, a proto bylo nutné vysvětlit – buď vydaným zákonem, nebo jinak –, že hříchy žádostivosti jsou zakázány přikázáními druhé desky. A o těch je nutno uznat, že nejsou zřejmé samy o sobě.

[K 3.] K třetímu argumentu říkám, že ona přikázání byla zachováвана a měla být zachováвана v každém stavu. Ve stavu blaženosti budou vrcholným způsobem zachováваны jak příkazy pozitivní, tak příkazy negativní, patrně s výjimkou jediného: „Cti rodiče“, ne proto, že pak nebude žádná vůle je ctít, ale proto, že v nebi nebude nutnost takové skutky konat, alespoň pokud „úcta“ znamená obstarávat jim, co potřebují k životu, protože nikdo tam nebude takovou pomoc potřebovat. Tato přikázání byla závazná pro všechny také ve stavu nevinnosti. Byla totiž předepsána uvnitř v srdci každého člověka nebo snad nějakým vnějším učením, daným Bohem, přecházela z rodičů na děti, i když tehdy nebyla zapsána

v knize. Ani to nebylo třeba, protože si to snadno dokázali zapamatovat a lidé té doby měli delší život a lepší nadání v přirozených věcech než lidé pozdějších časů, kdy si slabost lidí žádala, aby byl dán zákon a zapsán.

Pokud jde o to, co bylo v prvním argumentu řečeno o synech izraelských olupujících Egyptány, je možno říci, že v tomto případě je Bůh nedispensoval proti zákonu či přikázání „Nepokradeš“, protože se nezmocňovali cizí věci: Předně proto, že Bůh byl nejvyšší pán a mohl na ně přenést vlastnictví i proti vůli nižších „vlastníků“. Tak nezhrěšil Kristus, když dovolil démonům vstoupit do vepřů, kteří se ihned vrhli do jezera, neboť nezbavil jejich pána vepřů nespravedlivě. Je ještě jiné vysvětlení: věci, které si synové izraelští vzali, si zasloužili jako mzdu za službu Egyptánům, i když jim ji Egyptané nechtěli nespravedlivě dát. V takovém případě mohl vyšší soudce Egyptány přinutit, aby to učinili, a protože si Židé vzali to, co bylo jejich, na základě dovolení téhož vyššího soudce, vzali si to dovolené a spravedlivě.

Pokud jde o argument ve prospěch opačného mínění, citát je třeba chápat tak, že mluví o zákoně v širším slova smyslu, a v tom případě zahrnuje také přikázání druhé desky.¹⁰

Přeložil Karel Šprunk

POZNÁMKY:

1/ V latinském originále je mylně uvedeno Ex 10.

2/ V latinském originále je mylně uvedeno Ex 10 a 13.

3/ Citováno podle ekumenického překladu Bible.

4/ Citováno podle ekumenického překladu Bible.

5/ Filozofové vymysleli *signa naturae vel rationis*, abych mohli uvažovat o více věcech, které mohou existovat v jediném okamžiku. V každém jednotlivém okamžiku rozlišují dvě či více *signa* (doslova znamení), jež nejsou různé okamžiky času ani části okamžiku, ale označují pouze závislost jedné věci na druhé.

6/ Desatero neboli Dekalog jsou mravní přikázání, která pode Písma vyhlásil Boží hlas na Sinaji. Boží „prst“ je potom napsal na dvě kamenné desky. Podle tradice se na první desku kladou první tři přikázání (týkající se Boha), na druhou desku přikázání čtvrté až desáté (týkající se bližního).

7/ Si est Deus, est amandus ut Deus solus. – Nebo v negativní formě: Jen nenávisť Boha je sama o sobě špatná. To je podle Dunse Scota první princip mravního řádu.

8/ Ekumenický překlad: „Láska neudělá bližnímu nic zlého. Je tedy láska naplněním zákona.“

9/ Latinsky *caritas*.

10/ Latinský originál je vzat z vydání DUNS SCOTUS: *Philosophical Writings*. A selection edited and translated by A. Wolter. Nelson 1962; revidováno na základě kodexu A.

Jan Duns Scotus (* 1266, † 8. 11. 1308), jehož jméno se odvozuje od rodného Skotska, odešel záhy studovat do anglického Oxfordu. Poté co byl vysvěcen na kněze (1291), vypracoval osobitou interpretaci aristoteléské filozofie, díky níž je považován za jednoho z nejvýznamnějších scholastických myslitelů. Hlavním Scotovým dílem je tzv. *Opus oxoniense*, v němž se skrývá v té době obvyklý komentář k *Sentencím* Petra Lombardského, vypracovaný při několika příležitostech v Oxfordu a Paříži. Toto dílo po celý svůj život zdokonaloval a revidoval. Jako paralela ke škole tomistické, s níž se v mnohém shoduje, inspirovalo skotistickou teologickou školu, která našla své příznivce mezi členy františkánského řádu.





Karel Šprunk

Ke Scotově pojetí přirozeného zákona

Nauka o přirozeném zákoně má velice dlouhou historii a má mnoho různých podob. Tyto teorie však mají nejméně dva společné rysy: předně v nich nejde na prvním místě o jednotlivé příkazy přirozeného zákona, ale o celkové odůvodnění mravního (a potom i právního) řádu. Snaží se nalézt základ mravních norem, který by nebyl libovolný, volně disponovatelný, nýbrž objektivně daný. Nauka o přirozeném zákoně je v tomto smyslu opakem etických teorií, jež odůvodňují mravní normy pouze volním rozhodnutím nebo dohodou (decizionismus, teorie diskurzivní, teorie smlouvy aj.). Druhým základním rysem teorií přirozeného zákona je, že pracují na určitém antropologickém základě, s existenciálními cíli lidské přirozenosti a s jejich rozumovým řízením. Existující pojetí člověka však jsou velmi rozmanitá, a v tom je, jak se zdá, nejhlubší důvod odlišnosti mezi teoriemi přirozeného zákona.

V tradici této argumentace má nepochybně klíčové postavení Tomáš Akvinský (1224–1274). Jeho nauka o přirozeném právu pak doznala ve vrcholném středověku historicky nejvýznamnější proměny u Jana Dunse Scota (1266–1308). Text, jehož překlad přinášíme (*Ordinatio* III d. 37), je pro Scotovo pojetí přirozeného zákona nepochybně textem klasickým. Scotův výklad se v něm dotýká velmi mnoha problémů, my však se pokusíme pouze krátce ukázat hlavní rysy předložené nauky a srovnat ji s pojetím Tomáše Akvinského.¹

Scotus klade otázku, zda příkazy Desatera patří k přirozenému zákonu. Nevychází však z nějakého předem daného pojmu přirozeného zákona, na jehož základě by rozhodoval o příslušnosti jednotlivých příkázání, ale zkoumá samotný pojem přirozeného zákona.

Podle Scota k přirozenému zákonu patří jednak praktické principy, jež jsou známé (zřejmé) na základě svých pojmů, jsou tedy nutně pravdivé, jednak nutné závěry, které plynou z těchto principů. Tato definice se na první pohled neliší podstatně od tomášské definice přirozeného zákona. V ST I–II 94,2 čteme: „Prvním příkazem přirozeného zákona je, že dobro je nutno konat a o ně usilovat a zla je nutno se varovat. Na tomto příkazu se zakládají všechny ostatní příkazy přirozeného zákona.“ Jinými slovy: přirozený zákon se týká práv a povinností, které vyplývají z prvního principu: Konat dobro a varovat se zla.

Ale pokud jde o to, které příkazy Desatera patří k přirozenému zákonu, oba autoři se už neshodují. Tomáš Akvinský důsledně uplatňuje zásadu vyplývání

a soudí na jedné straně, že k přirozenému zákonu patří naprosto všechny mravní příkazy, tedy i všechny příkazy Desatera. Důvod je ten, že mravní příkazy se týkají obecně dobrých mravů. Dobré mravy pak jsou mravy, které odpovídají člověku jako takovému, tj. jsou ve shodě s rozumem. Avšak být ve shodě s rozumem znamená vyplývat z nejvyšších principů (praktického) rozumu. Ale příkazy vyplývající z prvního principu praktického rozumu patří (podle definice) k přirozenému zákonu (srov. ST I–II 100,1).

Na druhé straně Tomáš rozlišuje různé stupně vyplývání z prvního principu přirozeného zákona. Některé věci jsou odvozeny z obecných principů přirozeného zákona na způsob závěrů. Např. „nesmí se zabíjet“ lze odvodit jako jakýsi závěr z principu „nikomu se nesmí působit zlo“. Některé věci jsou pak odvozovány na způsob bližšího určování něčeho obecného. Například přirozený zákon stanoví, že zločinec má být potrestán, ale nestanoví způsob potrestání. To je předmětem bližšího určení přirozeného zákona (srov. ST I–II 95,2). Lze tedy rozlišit to, co vyplývá z prvního principu nutně, a to je součástí přirozeného zákona v užším slova smyslu. A pak to, co vyplývá z prvního principu nahodile, a to nepatří k přirozenému zákonu v užším smyslu, ale k tzv. zákonu pozitivnímu.

V přirozeném zákoně v užším smyslu je tedy podle Tomáše třeba rozlišovat:

(a) Absolutně první principy, principy společné pro celý mravní řád, jako konat dobro a varovat se zlého (ST I–II 94,2), jednat tak, jací jsme (18,5), jednat jako člověk, tj. ve shodě s rozumem (94,4) aj. Tyto obecné principy jsou obsaženy v Desateru jako principy v závěrech. Patří k nim také principy milovat Boha nade všechno (100,3 ad 1) a milovat bližního (100,11). 1. a 2. přikázání Desatera sice vyplývají z principů přirozeného zákona (jako všechny mravní příkazy), ale poznáváme je pouze vírou.

(b) Principy zvláštní, nutné závěry ze společných principů, které platí pro určitou oblast jednání, jako cti svého otce a svou matku. Jsou to 4.–10. přikázání Desatera.

Scotus důsledně uplatňuje zásadu nutné pravdivosti mravních principů a soudí, že k přirozenému zákonu patří jen principy, které jsou (přímo nebo nepřímo) evidentní ze samotných pojmů, jimiž jsou vyjádřeny, a závěry, které z nich nutně vyplývají. Takové povahy však nejsou všechny mravní příkazy; příkazy, které nejsou nutně pravdivé, proto k přirozenému zákonu nepatří.

Scotus tedy rozlišuje:

(a) přirozený zákon v přesném smyslu, nutně pravdivé praktické principy. Jsou to první dvě, resp. tři přikázání Desatera.

Důvod, pro který Scotus pokládá první dvě přikázání za nutně praktické principy, je v tom, že předmětem těchto příkazů je sám Bůh, a proto není možné od nich dispenzovat;

(b) přirozený zákon v širším smyslu, příkazy, které nejsou nutně pravdivé praktické principy ani z nich nutně nevyplývají. Jsou to 4.–10. přikázání Desatera, tj. přikázání tzv. druhé desky.

Důvod, pro který Scotus nepokládá přikázání druhé desky za nutné praktické principy, spočívá v tom, že dobro, které se v nich přikazuje, a zlo, které se v nich zakazuje, nemají nutnou logickou vazbu s posledním cílem člověka, tj. nejsou jako prostředky k dosažení posledního cíle nutné, nýbrž jen nahodilé (kontingentní). I kdyby toto dobro nebylo přikázáno, bylo by možno dosáhnout posledního cíle a milovat ho. A i kdyby ono zlo nebylo zakázáno, dosažení posledního cíle by nebylo vyloučeno. Vyplývá to z toho, že prostředky, které vedou k cíli, mohou být zásadně různé.

Ale Scotus přesto řadí přikázání druhé desky k přirozenému zákonu. Pro toto zařazení je rozhodujícím pojmem shoda, soulad (*consonantia*). Příkazy druhé desky jsou prakticky pravdivé na základě shody s přísně dedukovanými praktickými principy. Nejsou odvozeny z nutných principů (v tom je rozdíl od pojetí Tomášova), jsou s nimi pouze ve shodě.

Principy, které patří k přirozenému zákonu, jsou tedy podle Tomáše i podle Scota nutné, ale v různém smyslu. Podle Scota jsou nutné ve smyslu nutné pravdivosti (na základě pojmů), takže Bůh nemůže učinit špatným to, co se v nich tvrdí jako dobré, a dobrým to, co se v nich tvrdí jako špatné. Takový nutný princip je vlastně jen jeden: je nutno milovat jedině Boha. Všechny ostatní principy nejsou nutné, pouze jsou s tímto principem ve shodě.

Podle Tomáše jsou principy přirozeného zákona nutné na základě principu „dobro je nutno konat, zla se varovat“, který se nevyhnutelně uplatňuje ve všem, co člověk koná. Lidské jednání je totiž takové jednání, jež vychází z rozumu a svobodné vůle.

Tomáš i Scotus se shodují také v tom, že chápou přirozený zákon jako zákon daný rozumem. Scotus např. píše (*Ordinatio* I d. 17, q. 2): „Mravní dobrost jednání záleží prvotně v jeho shodě se správným rozumem, který plně určuje okolnosti, jež náleží onomu jednání.“ Scotus i Tomáš soudí, že dobré je pouze takové jednání, které se v rozvaze praktického rozumu jeví jako přiměřené ve všech důležitých aspektech: na prvním místě jde o předmět mravního úkonu (to, čeho se jednání týká, např. sponzorování nějaké nadace), dále o úmysl jednajícího (cíl jednání), jakož i o bližší okolnosti (např. způsob nebo doba vykonání). Podle obou autorů je mravní úkon základně specifikován svým předmětem. Liší se však v názoru na to, jak se má určovat mravní dobrost předmětu.

Tomáš vychází z pojmu praktického dobra. Neboť v mravním řádu jde o to, co je dobrem pro člověka. Dobro pak je to, co je (pro člověka) žádoucí, má tedy

povahu cíle. Proto rozum přirozeně poznává jako dobro všechno to, k čemu má člověk přirozený sklon, k čemu tedy směřuje jako ke svému cíli. (A opak toho poznává jako zlo.) Podle řádu přirozených sklonů pak existuje řád příkazů přirozeného zákona. Předmět mravního skutku je mravně dobrý, jestliže se shoduje s řádem příkazů přirozeného zákona. Tomáš tedy pracuje s pojmem přirozenosti člověka a chápe ji jako skutečnost dynamickou, nadanou základními tendencemi, jež směřují k plnému rozvinutí člověka.

Podle Scota mravní dobrot skutku nevyplývá z přirozených sklonů člověka, tedy z cílového zaměření lidské přirozenosti. Neboť od mravních principů Scotus požaduje nutnou pravdivost, a tu lze dosáhnout jedině zkoumáním předmětu jednání jako určité nutné esence, nikoli na základě cíle jednání, který není jakožto předmět chtění nutný, nýbrž nahodilý. Scotus také požaduje, aby se mravní dobrot předmětu určovala podle přirozenosti, a to podle přirozenosti jednajícího, podle přirozenosti příslušné praktické schopnosti a podle přirozenosti úkonu, který má být vykonán. Nejde však o přirozenost chápanou dynamicky, o přirozenost s určitými tendencemi, ale o přirozenost chápanou logicky jako místo určitých vnitřních nutností. Rozdíl mezi přístupem Tomáše a Scota patrně souvisí s jejich pojetím bytí, jsoucna. Podle Tomáše je jsoucno to, co existuje, podle Scota je jsoucno to, čemu neodporuje být (tedy vlastně esence věci).

Avšak vlastním kořenem rozdílu mezi Tomášovou a Scotovou teorií přirozeného zákona je odlišné pojetí svobodné vůle. Tomáš i Scotus chápou vůli jako schopnost snažit se a přikazovat a rozum (ve vztahu k vůli) jako schopnost ukazovat a řídit. Podle Tomáše vůle chce to, co jí rozum předkládá (třeba mylně) jako dobré. Chce to svobodně, protože je zaměřena k dobru vůbec a dílčí dobra ji nemohou jako takovou determinovat k jednání. Kořenem svobody vůle je podle Tomáše rozum, protože má schopnost poznávat dobro vůbec a srovnáním s tímto dobrem vůbec ukazuje všechna ostatní dobra jako dobra pouze částečná, která nejsou s to určit vůli k rozhodnutí. K definitivnímu úkonu svobodného chtění tedy vůle určuje sama sebe.

Podle Scota vůle nemůže být k chtění určována rozumem. Neboť rozum je schopnost jednající „přirozeně“, to znamená nutně, zatímco vůle je svobodná. Svoboda je pouze schopností vůle. Chtění je sebeurčování a vůle je schopnost, jež nemá žádnou jinou příčinu než sama sebe. Vůle není svobodná – jako u Tomáše – už proto, že se řídí rozumem, nýbrž proto, že se sama určuje k svému úkonu. – Ale chtění je vždy nahodilé neboli kontingentní. Jestliže tedy hledáme jisté a nutné poznání mravních skutků, musíme se obrátit k předmětu chtění, nikoli k nahodilým cílům. Proto se Scotus v analýze mravního jednání soustřeďuje na předmět mravních skutků, nikoli na cíle jednání.

A vycházíme-li pouze z předmětného určení chtění a milování, pak je chtění nutně vztaženo jen k jednomu předmětu, totiž k jedinému nekonečně dobrému jsoucnu, a vůči všemu ostatnímu je ve srovnání s ním indiferentní. Si est Deus, est amandus ut Deus solus.

POZNÁMKY:

1/ Ke skotistickému pojmu přirozeného zákona srov. Hannes MÖHLE: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus, Eine philosophische Grundlegung*. Münster, Aschendorf 1995, s. 338–367; Ludger HONNEFELDER: „Naturrecht und Geschichte“; in Marianne HEIMBACH-STEINS (ed.): *Naturrecht im ethischen Diskurs*. Münster, Aschendorf, s. a. K tomistickému pojetí přirozeného zákona srov. např. Jacques MARITAIN: *La loi naturelle ou loi non écrite*. Fribourg (Suisse), Éditions universitaires 1986; Wolfgang KLUXEN: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Hamburg, Felix Meiner 1963.

PhDr. **Karel Šprunk** (* 1928) působí na katedře filozofie KTF UK v Praze. Přednáší filozofickou etiku. Věnuje se hlavně překládání filozofické literatury z různých oborů.



Tomáš Chudý

Přirozené právo jako *první milost*

I. Obecnost přirozeného práva

Moderním jazykem bychom mohli říci, že mezi přirozeným a tím, co prozatím nazveme nadpřirozeným, existuje hermeneutický kruh. Jistěže by vedlo k neudržitelným tvrzením, kdybychom uznali všeobecné prolínání přirozeného s nadpřirozeným. Přesto lze uvést, že podle dnes už klasického pojetí hermeneutický kruh znamená, že oba jeho póly na sebe vzájemně odkazují, jeden je třeba vykládat ve vztahu k druhému a za určitých okolností (v našem případě nakolik dnes už je možné hovořit o sekulární společnosti jako o výsledku vývoje náboženství) jeden druhý podmiňuje. Co to znamená ve vztahu k jednotlivci a přirozenému právu? S odkazem na povahu jakéhokoli hermeneutického kruhu lze říci, že jeden jeho pól má vždy svoji nezanedbatelnou váhu projevující se na druhém pólu a naopak. Pro jednotlivce by tedy platilo, že jeho úlohou plynoucí pro něj z řádu milosti není nic jiného než uplatňovat beze zbytku ve vztazích s druhými zásady přirozeného práva. Nemysleme si, že tím snižujeme hodnotu takového jednání, právě naopak, vždyť je na první pohled patrné, že například duchovně silný člověk si může nastavit meze svého přirozeného zákona tím náročněji, čím více darů mu je dáno. Jinými slovy milost, která je mu dána, mu může pomoci konat o to důsledněji, oč více přirozených imperativů poznává. Pozorujeme tedy jistou flexibilitu praxe přirozeného zákona – či spíše jakousi výzvu k jeho tvořivému naplňování. Při dalším tázání po povaze uvedeného hermeneutického kruhu je namísto zmínit ambivalentní charakter toho řádu, který přirozenost přesahuje. V tuto chvíli lze učinit krok zpět, a aniž by bylo nutné mluvit o kategorii nadpřirozeného v teologickém smyslu, můžeme konstatovat, že se musí přesto jednat o princip, který umožňuje tvořivou interpretaci přirozenosti, který nemůže být dán z přirozenosti samotné a při jehož použití lze vystoupit nad představu stagnujících a svazujících zákonitostí, které přirozenost na první pohled ovládají. V souvislosti s tím se patří dodat, že nezpochybňujeme tvrzení o tom, že sílu naplnit přirozenost dává jedině milost. Orientujeme se zde však na přirozený zákon, a tak je pro další úvahu výchozím bodem právě přirozenost. Podle jedné z moderních filozofických myšlenkových tradic je přirozeností každé věci jakási tendence k sebezachování (*conatus*), jež ji pudí k tomu, aby setrvala ve svém bytí a dále je rozvíjela. Tehdy je to milost, jež bývá často skryta zrakům lidí, a přesto se navenek projeví, totiž

jako schopnost člověka plně rozvinout vlastní přirozenost a naplnit své lidství. V podobném duchu hovoří některé texty II. vatikánského koncilu. Dále platí, že současná věda (genetika) přesvědčivě ukázala, že ne všechny aspekty, které člověk po celá staletí považoval jaksi samozřejmě za součást své přirozenosti, jsou pro ni opravdu natolik konstitutivní, že by nebylo možné je změnit či alespoň ovlivnit. To vše vzbuzuje řadu otázek směřujících k jedině, totiž nakolik lze na nějakém (ať už jakémkoli) pojetí přirozenosti vybudovat platný systém norem. Co je v tomto ohledu nejpodstatnější, to nám ukazuje jednoduchá zásada, kterou můžeme považovat za pendant další úvahy: snaha o konceptuální záchranu přirozenosti a o následnou dedukci pravidel přirozeného zákona vede k sestavení neudržitelného systému norem, zatímco dodržování příkazů přirozeného zákona ryze na bázi situační etiky, v níž hraje nezastupitelnou roli milost, může vést k jejímu postupnému odhacení. Dodejme, že možná i pochybnosti ohledně přirozenosti mají svůj dobrý smysl. Jednu z nejpůsobivějších interpretací poskytuje v tomto směru biblická kniha Kazatel. Pravidelnost přirozených zákonů stvoření je v ní zpochybněna, a přece se bez ní neobejde žádná snaha o normativní systém, který se uplatňuje v prostoru a čase.

Konkrétní časoprostorové kořeny přirozeného práva jsou však mnohem hlubší. Pomineme-li základní rozlišení přirozené a zákonné spravedlnosti v textech řeckých filozofů a pojmu *fyxis*, na němž se zakládalo, zvláště u Aristotela, musíme se vrátit do doby, kdy se formoval zcela jiný diskurz, který měl být pro rozvoj myšlenky přirozeného práva přinejmenším stejně konstitutivní. V době, kdy se ve Středomoří prosazovalo křesťanství, byla napříč Římskou říší patrná různost národů, *gentes*, které obývaly římské provincie, různě vzdálené od centra *cultu atque humanitate*. Římské právo, které používalo od počátku definici právníka Ulpiana,¹ stavělo na jakési nemetafyzické či přinejmenším nearistotelské koncepci přirozenosti, která všemu živému bez rozdílu vštěpuje jisté predispozice k chování. Taková definice však vřadila člověka do jedné skupiny se zvířaty a již zde vidíme, že se ocitáme na zcela jiné půdě, než na jaké se pohybují klasikové, kteří později s pojmem přirozeného práva nejvíce pracovali. Naše pozornost by se proto měla soustředit na to, co v římském právu vyjadřovalo lépe dnešní pojetí přirozeného práva, totiž právo národů, *ius gentium*. *Ius gentium* vznikalo na základě toho, co používali přetoři (*praetores*) v římských provinciích jako spontánně vytvořené právo, jehož se mohli dovolat především ti, kteří nebyli (ještě) považováni za římské občany, nicméně měli požívat výhod římské kultury, včetně té právní. Geniálním nápadem, se kterým přišli římscí právníci, bylo právě vytvoření konceptu *ius gentium*, tj. práva společného všem těmto národům. Toto pojetí, na rozdíl od toho, co tehdy vyjadřovalo sousloví *ius naturale*, představuje most k současnému chápání přirozeného práva

a dovolme si tvrdit, že je od počátku nejen jednou ze stěžejních opor přirozeného normativního rámce, jenž formoval západní civilizaci, ale postupem času se stalo také příležitostí k dialogu, k němuž dnes vybízí pluralita interpretací toho, co je v jednotlivých národních tradicích považováno za přirozené.

Tento dialog se od počátku odehrával pod vlivem křesťanského primátu evangelia a zvláště jeho zlatého pravidla: „co tedy chcete, aby lidé dělali vám, to všechno i vy dělejte jim“ (Mt 7,12). Není proto překvapující, že tato zásada se stala prvním pravidlem přirozeného práva. Dříve než však budeme detailněji zkoumat, jakých podob tento dialog může nabýt, poukážme na jeden rys, bez něhož by přirozený zákon nebyl tím, čím byl. Byla to právě obecnost, která dovolovala oslovit a spojit myšlenkou společného přirozeného práva (*ius gentium*) národy žijící v tak odlišných kulturních prostředích a s tak odlišným životním stylem. Bylo by na nejvyšší záhodno vysvětlit, jak závažné konotace tato myšlenka měla v oblasti nejen právní, ale také filozofické a teologické. Vždyť podobná aspirace na univerzalitu jako u křesťanství se projevovala do jisté míry také v řecké filozofii a římském právu, se kterými se křesťanství spojilo a s nimiž společně tvoří tři útvary, o nichž se standardně hovoří jako o pilířích, na nichž spočívá společný evropský myšlenkový prostor. Na druhé straně je to rovněž obecnost, která spojuje přirozené právo se zákonem nadpřirozeným. V souvislosti s tím je třeba připomenout jeden z výkladů, podle něhož čerpá přirozené právo svoji závaznost z toho, že za ním prosvitá jiný zdroj závaznosti, který mu propůjčuje obecnost a je do jisté míry také motivujícím prvkem pro jeho dodržování, a tím je nadpřirozený zákon. Říkáme-li tedy přirozený zákon, pak jej v tomto smyslu považujeme za odlesk Božího zákona, vepsaného do různých kulturních útvarů, kde si tak jako každý odlesk uchovává jistou věrnost původnímu vzoru. Dokonce lze říci, že je-li pravdivá teze o sekularitě jako o legitimním plodu křesťanství, pak z dějinného hlediska se i přirozené právo právě zde musí dostat do středu zájmu, což se také stalo prostřednictvím pozdějších koncepcí, které v přirozeném právu viděly projekci zákona věčného do časného řádu. Zdaleka přitom nejde jen o přirozený zákon založený na rozumu, ale šířeji o jakoukoli provázanost a vzájemnou odkázanost přirozeného řádu a toho, co bývá označováno za řád věčnosti, tedy řád neměnných zásad a principů. Mohli bychom říci, že jestliže platí, že milost doplňuje přirozený zákon, pak také naopak přirozený zákon obecně doplňuje milost. Odtud lze vyvodit jedno z možných uplatnění přirozeného zákona v kontextu situační etiky, totiž že když za určitých okolností není zřejmé, k jakému jednání vybízí milost, je třeba se zachovat podle přirozeného zákona. Držme se ale úvahy o tom, co jej ať už výslovně, anebo mlčky vždy charakterizuje: obecnost. Obrátme se přitom o nápovědu k Aristotelovi, který viděl různé roviny obecnosti, na nichž je možné sdílet tu či

onu část diskurzu – filozofického, matematického i toho normativního. Vskutku by zde bylo třeba docenit význam myšlenky, že obecně nemusí postihnout každou situaci, ale že je nutné spatřovat v něm spíše několik různých vrstev, které se v různých situacích uplatňují podle určitého klíče. Právě zde jsme u jádra napětí mezi jednotou toho, co je správné činit, a pluralitou společnosti a tradic, z nichž každá předpokládá poněkud jiné axiomy jednání.

Obecné principy byly totiž často pohotově vykládány jako základ, na kterém je možné vybudovat systém norem, ať už šlo o normy právní, nebo ryze morální, normy pro umění, o pravidla filozofického usuzování či jakákoli jiná. Pro naše téma je podstatná především souvislost s tím, že na rozdíl od norem obsažených v psaných ustanoveních byly některé jiné normy chápány jako dané samou přirozeností stvořených věcí, a jejich odůvodnění proto nevyžaduje výklad institutů obvykle založených spíše na kulturním vývoji té které společnosti. Hned však musíme upozornit, že již u sv. Tomáše vyvstává otázka, nakolik může být systém obecných norem úplný a postihnout veškeré dění, a to zejména v těch případech, kdy je jeho protagonistou člověk. Přestože nám nic nebrání uznat obecné principy jako například „je třeba konat dobro“ či „je přirozené, že děti se rodí ze spojení muže a ženy“, v každodenním životě se často dostáváme do situací, které vyžadují daleko jemnější a detailnější postoje, u kterých nám obecné principy neposkytnou spolehlivé vodítko. Předběžně můžeme říci, že zatímco obecné právní principy platí vždy a bez výjimky, přesto jsme nuceni – často ve vztahu k druhým lidem – vyplňovat mezery v pravidelnosti dění a rozlišovat, zda za daných okolností je vhodnější uplatnit ten či onen princip anebo sestoupit na konkrétnější úroveň, kde je možné se zachovat způsobem, který zdánlivě žádnému z principů neodpovídá. Právě tato mnohvrstevnatost klade vyšší nároky na chápání toho, co je v každé situaci spravedlivé, a tvoří také jádro každé odpovědné úvahy o přirozeném právu. Toto upozornění je třeba chápat jako kontext odpovídající právě načrtnuté povaze přirozeného práva, kterou bychom mohli označit za univerzálně-situační.

II. Pojetí přirozeného práva v kontextu situační etiky

Dovolme si na úvod této části malou odbočku a všimněme si známého pravidla analytické filozofie, podle něhož je-li dán jistý normativní rámec pravidel, pak velmi záleží na tom, jestli je jeho součástí nárok na to, aby se jím univerzálně řídil každý, anebo zda je určen jen pro ty, kteří si jeho dodržování zvolí na základě svobodné volby. Typickým příkladem jsou pravidla hry, například šachu, jejichž závaznost se odvozuje od rozhodnutí usednout k šachové partii. A takové rozhodnutí vyjadřuje vůli přistoupit na pravidla a řídit se jimi.

Podobným rozhodnutím může být víra přijímající výpovědi o Bohu za pravdivé tak, jak jsou zaznamenány v biblických textech. V řeči biblického vyprávění nachází například Tertullian ozvěny nepsaného zákona, „který byl uchopen přirozeně“² a jenž tvoří „lůno všech Božích přikázání“. Opravdu nejde o přehnané žonglování s biblickým pojetím zákona, jen o důsledné domyšlení situace, kdy patriarchové, kteří žili před Mojžíšem, ještě nemohli být vedeni Desaterem, a přesto jejich spravedlivé jednání muselo být v souladu s nějakým zákonem, který by je ospravedlnil. Neměli bychom již být na pochybách: možná bychom měli říci, že patriarchové se ocitli v situaci, kde se přirozený zákon ukázal být navýsost transparentní normou. To ovšem na druhou stranu znamená, že bychom v něm marně hledali prvek tajemství, tedy ten, který dává skutečně rozeznat přítomnost Boží. Nemělo by nám uniknout, že Bůh, který stvořil svět, jej vybavil jednou podstatnou vlastností, totiž tou, že se v něm odehrávají události. Do jisté míry je synonymem pro existenci světa jeho aktivita, a právě páteří všeho aktivního dění je přirozený zákon, nevztahuje se tedy přímo k tomu, co svět přesahuje, nýbrž k tomu, co v něm vládne. To je jeho omezení, ale zároveň se jedná o onen významný prvek, který hraje významnou roli při domyšlení pojmu přirozeného zákona v jeho čisté podobě. Tehdy lze říci, že právě v transparentnosti tkví jeho síla. Jinými slovy, málokdo dospěje k Bohu jen skrze přirozený zákon, neboť ten je primárně určen k formování takového jednání, jež má co do činění se stvořenými věcmi, a je koneckonců odvozen od jejich přirozenosti. Je však vhodné podotknout, že na druhé straně se skrze něj stává možným přesah, nakolik je přirozený zákon právě transparentní.

Zamysleme se nyní nad slovy *přirozené právo* a pokusme se zachytit, co při jejich vyřčení zaznívá. Latinské *naturalis* souvisí s *nascor*, *natus sum*, počátkem, počítím, a koneckonců se zrozením a všemi podmínkami, do nichž se jedinec narodí, jež se mu přihodí a spoluurčují od první chvíle jeho další pobyt na světě. Soubor těchto podmínek bychom mohli nazvat jeho základní lidskou situací (*human condition*) či tím, co mu bylo dáno při porodu: přirozenost. Jedině pokud člověk vnímá, že se narodil, stává se také citlivým pro to, co znamená přirozenost.

Ostatně také slovo „právo“, *ius*, označuje přirozený řád platný pro osoby, které mají schopnost vztahovat se k určitému výsadnímu okamžiku svého života: doslova jde o slavnostní přísahu (v latině *iurare* a například francouzsky *jurer*, přísahat), přijímat a ctít závazky a dohody (které se také nazývají *iura*). Potom můžeme říci, že spravedlnost je umění dát přednost právu (*ius*) před jiným způsobem chování. Zcela jednoduchá definice přirozeného zákona potom říká, že v některých případech jednoduše máme co do činění s normativním rámcem, k němuž nelze do jisté míry svobodně přistoupit, protože jsme vždy již bytostmi, které veškeré

jejich konání, stejně jako jakákoli pronesená řeč zavazuje. Nechce se tím snad říci, že již pouhé narození pro nás znamená závazek, podobný přijetí jakési slavnostní přísahy, při níž bylo slíbeno, že se člověk bude chovat v souladu se svou přirozeností? To by bylo přehnané, i když to jistě platí alespoň pro tu část chování, které člověk jako dítě není schopen kontrolovat. Je však třeba připomenout, že byl učiněn rovněž pokus potvrdit vnitřní závaznost morálních norem odvozených od přirozeného zákona tak, že zavazují vůli jen potud, pokud tento závazek byl předtím rozeznán rozumem a přiměřeně uchopen v osobním svědomí. To však podle našeho názoru nebrání jeho uplatnění za podmínky, že je vsazen do správného kontextu: jeho hodnotu poznává, ale nevybírá si ten, kdo s ním svolí.

Abychom se nemýlili, již sv. Pavel poznává ve slavné pasáži v listu Římanům (Řím 2,14–15) v zákonu svědomí jakýsi zárodek přirozeného zákona. Kdyby bylo možné sestavit přesný katalog porovnávací jednotlivé kulturní instituty, bylo by velmi zajímavé vidět, jak některé tradice odpovídají naprosto odlišným způsobem na to, co bylo vždy považováno za přirozené: už sv. Tomáš Akvinský si všimá, že kupříkladu monogamie má tři cíle, z nichž dva jsou totožné s polygamií, nicméně onen třetí (vyjadřovat vztah mezi Církví a Kristem) polygamie naplnit nemůže. Tento třetí důvod je však teologické povahy a to nás přivádí zpět k předešlé úvaze o tom, nakolik je či není uplatňování přirozeného zákona založeno na víře. Bezpochyby existují dnes i jiné argumenty pro monogamní svazky, dané potřebami společnosti a jejími možnostmi. Přesto se ukazuje, že i o tak obecném kulturním institutu nemusí panovat shoda, dokud není nalezeno přijatelné zdůvodnění na všech zúčastněných stranách. Teze by tedy mohla znít: správně zvolená míra obecnosti dovoluje použít přirozené právo jako významný *topos* při úvaze o dialogu mezi různými (právními či náboženskými) systémy. V zásadě křesťanská Evropa dospěla k pojetí člověka, který je svobodný. Jeho svoboda ho ale také zavazuje k respektování svobodně přijatých pravidel. Přitom jde jednak o to, *jaká* přirozenost slouží za východisko, ale také *že* a *do jaké míry* se tato přirozenost bude uplatňovat, zejména s ohledem na pravidla chování ve společnosti. Odvoláváme se zde na myšlenku, která velmi prozíravě předjímá stupně obecnosti, a tou je rozlišení prvních a druhých principů, jež najdeme – jak jinak – opět v příslušné pasáži věnované přirozenému zákonu u sv. Tomáše. Kritériem pro rozlišení prvních a druhých principů je u Tomáše to, zda tyto principy lze či nelze měnit. Je tedy evidentní, že principy jednání se mohou měnit s ohledem na to, co vyžaduje konkrétní situace. Měli bychom se na věc podívat blíže a pokusit se čerpat z tohoto rozlišení základní rysy situační etiky: otázkou však zůstává, nepodléhá-li přece jen i toto samotné rozlišení jisté dynamice, jinými slovy zda se kategorie prvních a druhých principů mohou za určitých okolností zdát tak proměnlivé jako lidská

situace sama. Na základě čeho potom rozhodovat, co se stane prvním principem? Možný přístup by spočíval v tom, že takové rozlišení bude korigováno jinak, tentokrát teologicky, a to způsobem, který zároveň zohledňuje i překonává tradiční metafyziku – kritériem lásky.

Prvním důsledkem pro filozofické kladení otázky po přirozeném právu je, že u něj nemůžeme bez dalšího vystačit s posuzováním shody mezi tím, co předpisuje, a tím, co se jeví jako přirozené. Spíše je třeba se tázat, co touto přirozeností míníme a v jaké souvislosti o ní hovoříme. Řečeno jinak, normálně bychom vystačili s právem tak, jak mu každý rozumí, totiž jako souborem zákonů, které vykládají specialisté-právníci a který tu vždy již je a po většinu času číhá někde v pozadí lidské činnosti a je lepší s ním „nic nemít“. Je třeba se ptát, co je tím důvodem, proč se vůbec přirozené právo ocitá jako diskurz na scéně. Všimněme si na tomto místě, co říká encyklika *Veritatis Splendor*:

V tomto bodě je možné správně porozumět přirozenému právu v tom smyslu, že odkazuje k vlastní a prvotní přirozenosti člověka, „přirozenosti lidské osoby“,³ jíž je člověk sám.⁴

A dále:

Přirozené sklony získávají mravní relevanci opravdu jen potud, pokud odkazují k lidské osobě a jejímu autentickému naplnění, které se jako takové může odehrát jedině v lidské přirozenosti.⁵

Člověk je tvorem, jemuž je vlastní soubor jistých charakteristik, které dohromady tvoří jeho přirozenost. Lidskou přirozenost můžeme také nazvat přirozeností lidské osoby. Vývojová psychologie poukazuje na to, že osoba, která je dítětem, ještě neumí uplatňovat všechny své přirozené sklony, musí se to teprve naučit. Nejde tedy o statickou přirozenost, nýbrž o přirozenost dynamickou, která je jen tak, že je stále zdokonalována a rozvíjena. To je důležité, uvědomíme-li si, že všechny naše přirozené rysy či sklony by nám nebyly nic platné, kdyby se nestaly postupně integrální součástí naší osobnosti. Přirozené sklony zde hrají pozitivní roli, pomáhají člověku se svou přirozeností pracovat a v posledku ji osobně naplnit.

Na tomto místě bychom měli zdůraznit ještě jeden aspekt, který z předešlého bezprostředně vyplývá. Přirozené právo není něco samozřejmého, ale principiálně vyžaduje, aby bylo *restituováno*. Prvotní význam tohoto tvrzení by mohl být, že oproti pouhému *laissez faire* je třeba vždy určitého úsilí k tomu, abychom dokázali příslušné pravidlo rozeznat a tvořivým způsobem uplatnit. Jestliže přiro-

zené sklony hrají nenahraditelnou úlohu při „autentickém naplnění“ lidské osoby, měli bychom je chápat jako něco, co je této osobě sice vstřípeno, ale co také může být zapomenuto, jako příležitost k jejímu smysluplnému rozvíjení, ale také jako nástroj, který může být použit anebo v krajním případě zneužit. Je vždy nutné se opřít o takové pojetí osoby, které není samozřejmé, nýbrž je spíše úkolem vystávajícím v každé situaci v celé své naléhavosti mj. také proto, že okolnosti jeho naplňování se neustále mění. Z téhož důvodu nemůže být takový úkol v čase nikdy završen.

Restituovat přirozené právo znamená především zaměřit se na impuls, který může znamenat a také znamenalo v historickém kontextu, kdy mnohdy to, co bylo považováno za rozumné, bylo později shledáno jako příčící se přirozeným dispozicím, které je nutno respektovat. S trochou nadsázky by bylo možné říci, že přirozenoprávní koncepce získávaly nejsilnější vliv tehdy, když samy byly plodem situační etiky ve výše uvedeném smyslu. Řecká filozofie již od Hérakleita do jisté míry v protikladu k homérskému pojetí mýtu⁶ viděla v přírodě logos, smysluplný řád. Již v počátcích řecké filozofie je patrná snaha pochopit přírodu jako uspořádaný celek – kosmos, řídicí se určitými zákony. Možná na tomto místě stojí za připomínku, že v těchto počátcích ještě nešlo o normativní systém, natož pak o ucelený či uzavřený systém norem, nýbrž o filozofickou koncepci, která umožňovala jiné než dosavadní porozumění světu. Později ve stoicismu se podobné pojetí již stalo základem pro etiku s dalekosáhlým vlivem, a to na pozadí helénistického míšení kultur ne nepodobného kvasu, ke kterému došlo při střetávání civilizací po objevení Nového světa v XVI. a XVII. století. Velké *novum*, které přineslo křesťanské zpracování této myšlenky, spočívalo právě v tom, že přirozenost není něco samozřejmého, nýbrž byla stvořena Bohem a jako taková by měla být z reality vydobyta a očištěna od toho, co přirozené není. V pozdějších obsáhlých teoriích přirozeného práva najdeme hned několikrát zdůvodnění: jednak prospěšnost jednotlivci i společnosti, jednak soulad s rozumem, který poznává obecné kauzální souvislosti jevů. Tím se přesouváme na pole vyhraněné racionální teorie přirozeného zákona, pro niž – pokud byla součástí přirozené teologie – se ještě nemusí *explicite* klást otázka po rozdílu mezi původní a padlou přirozeností, protože vystačí s poznatkem, že společnost se řídí podle obecných, rozumem poznatelných principů. Přesto nesmíme zapomínat, že se jednalo o zvláštní situaci, kdy se univerzální racionální princip prosazoval právě na úkor jiných zásad, jejichž smysl se vyprázdnil. Obrat k přirozenému zákonu byl vyvolán snahou o zdůvodnění imperativu svědomí pro určité situace, v nichž se dobro přestalo jevit jako něco samozřejmého. Referenčním rámcem bylo tedy přirozené právo a motivačním prvkem svědomí, zde v kolektivním slova smyslu.

Velmi zajímavým způsobem, stavějícím na individuální situační etice, to líčí encyklika *Veritatis Splendor*:

Svědomy tak formuluje morální závazek ve světle přirozeného zákona: je závazkem konat zde a nyní to, co jednotlivec skrze hlas svého svědomí poznává jako dobro.⁷ Obecnost zákona a jeho požadavků je uznána a nikoliv potlačena, pokud si rozum dal za cíl použití zákona za konkrétních současných okolností. Úsudek zákona stanoví „jednoznačným způsobem“, zda určité chování je v souladu se zákonem; nalézá a formuluje nejbližší mravní normu volního činu a „uplatňuje tak objektivní právo na zvláštní případ“^{8,9}

A na jiném místě:

Tak jako přirozené právo a veškeré praktické poznání může i úsudek na základě svědomí přikazovat: člověk je nucen jednat podle něj.¹⁰

V tomto světle vyvstává důležitá spřízněnost mezi obecným a konkrétním, kdy obecný zákon se uplatňuje, nakolik si rozum jako schopnost reflexe a svědomí jako schopnost situovat její výsledky kladou za cíl postupovat podle „nejbližší“ normy. Toto tvrzení staví na zjištění, že za konkrétních okolností se odehrává proces aproximace, který dovoluje vztáhnout v určitém bodě na daný případ jednu z nabízejících se norem. Jedině tehdy je myslitelné prolínání obecného s konkrétním, o něž v situační etice jde a jež se zde snažíme popsat. Jde zároveň o základní princip soudnosti, který byl nespočetněkrát použit v různých koncepcích mravního jednání. V našem kontextu je ale vztažen k přirozenému právu, a proto musíme zdůraznit jeden ohled, který až dosud nebyl tolik zřetelný: zárukou více či méně přesného uplatnění zákona na zvláštní případ je svědomí, které je tím potvrzeno jako nezastupitelná schopnost podřídit lidské chování tomu, co v konkrétní situaci objeví jako závazné.

Svědomy není nezávislou a absolutní schopností rozhodovat o tom, co je dobré a co je zlé. Spíše je do něj hluboce vtištěn princip poslušnosti vis-à-vis objektivnímu zákonu, který zakládá a podmiňuje soulad učiněných rozhodnutí s příkazy a zákazy, jež jsou základem lidského chování.¹¹

Proto mluví encyklika *Veritatis Splendor* o sourodosti lidské povahy s pravým dobrem,¹² aby dala najevo, nakolik úsudek svědomí podléhá a nachází své kořeny v uplatňování ctností, které *ex definitione* o dobro usilují: „kdo jedná podle pravdy, jde ke světlu“ (Jan 3,21).

V jistém bodě dějin bychom mohli říci, že ustupuje do pozadí to, co bývá nazýváno přirozeným *zákonem*, a naopak se na scénu postupně dostává přirozené *právo*. Tato sémantická změna jistě není jen změnou slovníku, nýbrž souvisela s tím, že člověk začal být stavěn do výsadního postavení v řádu stvoření. Podíváme-li se například opět na Ulpiánovu definici, očividně v ní šlo o jednotné zákony přírody pro všechny živé tvory – *ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*. Není třeba dlouhé úvahy k tomu, abychom viděli paralelu mezi instinktem, jehož užívají ostatní zvířata, a tím, co scholastika od sv. Jeronýma po sv. Tomáše označovala za *synderesis*, tedy *habitus*, který řídí mravní jednání člověka; oboje vnáší do jednání základní řád v souvislosti s jistým poučením (*docuit*), což je staví do pozice bytostí, kterým byly přírodou vštípeny zásadní informace o jejich místě v souladu se všeobecně platným řádem všeho stvořeného. Záhy se však zrodí argumentační základna pro obhajobu výsadního postavení člověka, a to na základě důstojnosti, která přísluší lidské osobě.¹³ Člověk si uvědomil, že nemůže beze zbytku pochopit přirozený zákon ovládající dění v přírodě, aniž by pronikl do zákonitostí, které zavazují jeho samotného. Zjednodušeně bychom tento posun mohli tedy vymezit tak, že přirozené právo se najednou stává regulativem výhradně *lidského* jednání – zatímco dříve přirozený zákon mohl označovat to, co Bůh ustanovil ve vztahu ke všemu stvořenému, po objevení lidské svobody se situace mění. Ostatní tvorové subjektivní práva ve vlastním slova smyslu nemají – ostatně od dob římského práva nemají ani právní subjektivitu – a je to člověk, kdo vznáší nárok na svobodné rozhodování a možnost volit podle práva své jednání. Dosti nedávno začal být navíc kladen důraz na skutečnost, že lidské tvory jako mravní činitele utváří jejich diskurz. To má v kontextu situační etiky, jemuž jsme vyhradili tuto část, nezanedbatelný důsledek: to, co můžeme o jednotlivé situaci říci, do jisté míry rozhoduje o tom, jak se v ní zachováme. Zůstává půvabným detailem, že se tato myšlenka nejvíce rozšířila v zemi, jež svým jazykem a literaturou snad nejvíce ozdobila umění řeči, ve Francii.

III. Sv. Isidor, dekretisté, Ockham a lidská práva

V této části se nejprve pokusme odhalit křesťanské kořeny teorie lidských práv. Ta staví na učení o přirozeném právu, které je z teologického hlediska výrazem toho, co by mělo platit pro onu první lidskou přirozenost, stvořenou na počátku, tedy tu, která je obrazem Božím. Již Rehoř z Nyssy¹⁴ poukazuje na to, že když Bůh chce stvořit člověka, vytvoří jednu celistvou přirozenost, ba nejen to, jde o plnost přirozenosti, o niž se dále budeme zajímat. Obraz Boží (*imago Dei*) nachází tedy svoje završení v celku lidské přirozenosti, která jej vyjadřuje: „Jen Bůh může od-

povědět na otázku po dobru, protože on je Dobro. Avšak Bůh již na tuto otázku dal odpověď, a to *stvořením člověka a tím, že mu uložil jednat podle moudrosti a lásky* vzhledem k jeho poslednímu účelu, dodržováním zákona, který je vepsán v jeho srdci (srov. Řím 2,15), přirozeného zákona.¹⁵

Podle sv. Řehoře z Nyssy se označení obraz Boží vztahuje na všechny lidi, kteří tím mají účast na *plérómatu* přirozenosti, a tedy i na plnosti obrazu Božího. V člověku jsou podle něj dvě přirozenosti: jedna odpovídající obrazu Božímu, u níž nejsou ještě rozlišena pohlaví, a druhá je přirozeností muže a ženy. Řehoř ve svém pojednání *O stvoření člověka* pokračuje tvrzením, že tento obraz není jen v nějaké z částí přirozenosti, stejně tak jako tomu odpovídající milost není jen v jednom z lidí, nýbrž se vztahuje na celý lidský rod. Božská přirozenost (!) se odráží ve svém obrazu, jímž je člověk, potud, pokud každý z lidí má stejné výsadní schopnosti, například schopnost myslet. Proto je lidská přirozenost, od prvních lidí až po ty poslední, jediným obrazem Bytí.¹⁶ Co k tomu dodat? Jde o dost dobrý důvod přijmout za svou myšlenku lidských práv. Avšak k ní vede ještě poměrně dlouhá cesta přes analogickou teorii přirozeného práva jako obecného práva pro všechny národy, jež vešlo do dějin skrze slavnou úvodní kapitolu Gaiových *Institutiones*, které byly jako součást Justiniánova kodexu vydány roku 529 po Kr., a zejména díky definici z V. knihy *Etymologií* sv. Isidora ze Sevilly. Podívejme se nyní, co v ní říká:

Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur, ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio educatio, communis omnium possessio et omnia una libertas, adquisitio eorum, quae caelo, terra marique capiuntur. Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur.¹⁷

Isidorova definice se objevuje i v dalších pojednáních na toto téma. Jedním z nejdůležitějších z nich byla sbírka *Decretum Gratiani*, sestavená v první polovině XII. století, která přenesla pojem přirozeného práva do systému práva kanoického. Autor sbírky, boloňský mnich a právník Gratian, vyznačil nevědomky významný milník v dějinách doktríny o přirozeném právu. Přestože jednotlivé kánony sbírky již existovaly, *Decretum*, pojmenované po svém autorovi, se stalo nadlouhou předmětem komentářů z pera nejvýznamnějších církevních právníků, tzv. dekretistů. Jak si všiml Philippe Delhaye,¹⁸ tyto křesťanští právníci se odvolávali na přirozené právo častěji než právníci antického Říma a také častěji než jiní teologové. Jejich hlavní zásluha však spočívá v tom, že dokázali to, co se vlastně

samo nabízelo, totiž spojit dvě doposud vyhraněná pojetí, pavlovské a augusti-
novské, a zároveň předjímat pojetí sv. Tomáše, podle něhož přirozený zákon při-
kazuje konat to, co je v souladu s rozumem.¹⁹ Samotný způsob, jakým to učinili, je
natolik pozoruhodný, že zaslouží naši bližší pozornost. Jazykem ne nepodobným
Pavlovu listu Římanům definují přirozené právo jako lidskou sílu (*vis quaedam
humanae creaturae*) činit to, co je dobré, a vyhýbat se jeho opaku. Následně zcela
systematicky jeho obsah – podle sv. Augustina vymezený příkazy Starého zákona
a evangelia – rozdělili na příkazy (*mandata*), zákazy (*prohibitiones*) a doporučení
(*demonstrationes*).²⁰ Zdá se, že takové uchopení dovoluje podržet alespoň částečně
přínos situační etiky – stejně tak jako dělení principů na prvotní a druhotné podle
různých vrstev obecnosti –, a má proto výhodu flexibility, která je vlastní přiroze-
nému právu oproti právu psanému.

Kromě toho, že takové pojetí pod drobnohledem vhodně rozlišuje míru závaz-
nosti jednotlivých příkazů, umožňuje také dynamický ráz morálky – člověk není
zcela svázán výcvikem podle nějakých předpisů, nýbrž spíše vyzván, aby uplatnil
spontaneitu vlastní přirozenosti. Samozřejmě nelze přehlížet, kolik nebezpečných
aspektů v sobě takový postoj skrývá. Pro jednoduchost v tomto bodě můžeme od-
kázat na současnou detailní diskusi o spontaneitě a autenticitě, respektive o jejich
podmínkách, které jim určuje známý kanadský filozof Charles Taylor.²¹ Vraťme se
ale nyní k dekretistům. Zatímco jejich jednotlivé příklady čerpají z Písma, zakládá
se celé jejich pojetí na jednom důležitém náhledu: na pavlovském ztotožnění lid-
ské „přirozenosti“ a víry, která ji ospravedlňuje. Přijetí takového náhledu docela
dobře odůvodňuje velmi otevřený ekumenický přístup: tak jako Ježíš oslovoval
Samaritány, tak i křesťan by měl ze své křesťanské přirozenosti najít právě tak při-
rozený vztah k lidem za viditelnými hranicemi církve. Mnohé z příkazů evangelia
je možné interpretovat ve smyslu přirozeného práva a také tak byly interpretovány.
Dovolíme-li si parafrázi Hegelovy *Filozofie práva*, tyto příkazy jsou rozumné, pro-
tože jsou přirozené, a jsou přirozené, protože jsou rozumné. To však nemá zastínit,
nýbrž naopak zdůraznit jejich posvěcení nadpřirozenou milostí, vždyť jsou to také
slova Kristova. Tehdy vidíme, jak podle dekretistů například naplnění proroctví
v evangeliu vzbuzuje potřebnou jistotu, že příkázání Starého zákona dávají smysl
a jsou v souladu s tím, jak Bůh stvořil svět, tedy s přirozeností věcí uvnitř něj.

Zajímavým kontextem či spíše souhrou náhod, které posunuly chápání přiroze-
ného práva o velký krok kupředu, byla velká debata, která se odehrála na počátku
XIV. století mezi papežem a představiteli františkánského řádu o františkánské
chudobě a vlastnictví. Vznikla z tvrzení františkánů, že se vzdali veškerého majet-
ku „každý zvlášť a společně“ i veškerého práva majetek užívat a ponechali si pro
sebe jen pouhé „faktické právo užívat“ svých věcí. Dále tvrdili, že když takto žijí,

napodobují věrně dokonalý evangelní způsob života, který ukázal Kristus a první apoštolové. Papež Jan XXII. tehdy vyhlásil, že žádné věci nelze oprávněně užívat bez práva na takové užití. Jeho vyjádření zapříčinilo to, že středem teologické debaty, která následovala, se stala otázka, co toto právo užívat přesně znamená.

Debata inspirovala politické spisy Williama Ockhama, které se staly významným příspěvkem k rozvoji myšlenky přirozených lidských práv. Vlastně v nich pokračoval v zavedené tradici právního diskurzu, v níž se tolik nepouštěl do své nominalistické filozofie, ale spíše se spoléhal na časté citace z raných kanonických textů. Podle nich má člověk přirozené právo na zajištění svých životních potřeb. Naopak právo, kterého se františkáni zřekli, bylo obecně světské právo na vlastnění věcí, včetně například práva na soudní ochranu. Podle něj však existuje také přirozené právo na užívání vnějších věcí, které je všem lidem společné a odvozuje se z přirozenosti či přírody (*natura*) a ne z lidského ustanovení. Tohoto práva se nikdo nemůže zříci, protože je nezbytné k udržení života. Ockham tvrdil, že díky tomuto právu menší bratři mohli používat věci po právu, a to aniž by měli právo jich užívat, které by se odvozovalo z lidských zákonů. Protože se neodvozuje z lidských zákonů, je pro něj typická jedna důležitá vlastnost, totiž že jej nelze zákony zrušit, nelze jej někomu přenechat (lze ale přenechat jeho výkon), a protože nepodléhá režimu jiných práv, nevztahuje se na něj ani možnost promlčení. Abychom si uvědomili, jak daleko sahají tyto dnes už samozřejmé charakteristiky, stačí, když vzpomene na úvodní ustanovení *Listiny základních práv a svobod*, podle níž jsou základní práva nezadatelná, nezczizitelná, nepromlčitelná a nezrušitelná.²² Tato práva dnes zahrnují všechna základní práva zakotvená v *Listině*, nejen právo užívat věci.

Shrme-li dosavadní myšlenky, převažující porozumění tomu, co představuje konstitutivní stránky lidské povahy, dovoluje stavět na dvou posunech, které prodělal přirozený zákon na cestě k lidským právům: posun k důrazu na společenskou povahu člověka umožnil orientovat se ne tolik na přirozený zákon jako na zákon přírody, ale jako na zákon lidské společnosti, a zadruhé již zmiňovaný posun od objektivně chápaného *přirozeného zákona* k subjektivním *přirozeným právům* dovoluje vycházet ne tolik z povinností, nýbrž z momentu přirozeného oprávnění jednotlivce nějakým způsobem se chovat. Toto pojetí subjektivního přirozeného práva se od doby, kdy k posunu došlo, značně rozšířilo, takže vyzdvihuje postulát ochrany statusu člověka jak ve sféře soukromého práva, tak ve sféře práva veřejného, což má dosah prakticky pro všechny oblasti lidské činnosti. Přirozené normy se tedy stávají vyjádřením nároků, které člověk může vznášet uvnitř společnosti a zároveň do jisté míry i vůči ní. Lze je v tomto ohledu chápat i jako synonymum pro normy společnosti sekulární, protože regulují lidský pobyt na světě. Klíčový

moment spočívá v tom, že se to děje sice s ohledem na přirozené dobro, avšak se zřetelnou vazbou na to, co je dobré pro spásu, „protože věci světské i věci víry pocházejí od jednoho a téhož Boha“.²³ Toto pojetí nabylo v posledních desetiletích na významu díky porozumění a podpoře, které vyjádřil II. vatikánský koncil lidské činnosti ve světě,²⁴ chápané jako naplňování Božího záměru:

Zároveň však roste vědomí vysoké důstojnosti, která přísluší lidské osobě, protože převyšuje všechny věci a její práva i povinnosti jsou všeobecné a neporušitelné.²⁵

Kompletní komentovaný výčet základních lidských práv, obsažený v konstituci *Gaudium et spes*, musí vyvrátit každou naši pochybnost v tomto ohledu.

IV. První milost a aspekty moderní přirozenoprávní teorie

Je pozoruhodné, že již v roce 473 po Kr. byl pro přirozený zákon použit výraz „první milost“.²⁶ Přesněji řečeno ovšem jde naopak o ztotožnění první milosti se zákonem přirozenosti, tedy prvotní péče, již Bůh stvoření věnuje, s prostou skutečností, že fenomény tohoto stvoření nepostrádají jisté vnitřní uspořádání, ať už je jakékoli. V každé duši, jež je schopna tuto milost vnímat, je možné číst, že se dokáže také tak či onak vypořádat s tím, co přirozený zákon vyžaduje, a to ji předurčuje k tomu, aby měla nárok na milost vyšší. Přesto lze pozorovat, že ukotvení přirozeného zákona se děje hlouběji, v závislosti na požadavcích, vyplývajících z jistého chápání ne již metafyzického, nýbrž ontologického ustrojení člověka s ohledem na smysluplnost jeho jednání v souladu se stvořením.

Můžeme říci, že je-li autorem přirozeného práva Bůh, což slouží jako hlavní opěrný bod při uvažování o prolnutí morální teologie do sféry práva či praktických disciplín vůbec, přirozený zákon oproti tomu vychází z přirozenosti, tedy z toho, co je považováno za základní a podstatnou výbavu každého jsoucná. Zůstává otázka, co lze ještě považovat za přirozené. Tato otázka není jen filozofickou otázkou, nýbrž také obecně jednou z možných otázek, jimiž se nechává vést svoboda, rozhodne-li se určovat sebe samu. Dostáváme se tím k pojetí kantovské autonomie, která se zde spojuje s koncepcí přirozeného práva. Vždyť nakonec také její hlavní zásada praktického rozumu: jednej tak, aby se maxima tvého chování mohla stát obecným zákonem, lze velmi dobře formulovat jako tzv. zlaté pravidlo, které tvoří hlavní normu přirozeného práva.

Důležité je, že určení toho, co je přirozené, vstupují do jistých *očekávání*, která zahrnují jednak tradici v obvyklém smyslu slova, s jejími předsudky,²⁷ a jednak

také ty aspekty, pomocí nichž se nabaluje na představu o přirozenosti od počátku vše, co je dáno zprvu a především jako nereflektovaná skutečnost, například geografické zvláštnosti, v nichž se daná společnost vyvinula. Příhodné zeměpisné podmínky spoluurčují způsob, jakým se společnosti vypořádávají s nejrůznějšími kulturními instituty – od manželství po podnikání – a kulturní antropologie nám má o tom mnoho co říci. Obecně platí, že určitý čas (dějinný okamžik) a prostor (geografická situace) ovlivňují chápání přirozeného zákona více, než by se mohlo zdát – vždyť jejich přímým vyjádřením je ono zde a nyní, *hic et nunc*, tedy konkrétní situace, v níž se lidské jednání odehrává. Její význam pro křesťanství spočívá v tom, že se právě do takovéto situace vtělilo Boží Slovo. Nemohli bychom snad nalézt paralely v různých situacích, kdy se přirozené právo dostalo ke slovu silněji než jindy? Jak jsme již naznačili, ne náhodou byly teorie přirozeného zákona a také přirozeného práva ožívovány vždy tehdy, kdy lidská společnost procházela obdobím jistého vystřízlivění. Velcí klasikové přirozeného práva Puffendorf a Thomasius napsali svá detailní pojednání poté, co lidstvo zažilo hrůzy třicetileté války, aby se pokusili najít a odkryt kořeny „oné první milosti“, utvářející lidskou společnost. Tato první milost vyvěrá do jisté míry z něčeho, co bychom mohli nazvat nahým obrazem lidské existence. Zvykli jsme si dnes pojednávat o lidské existenci podle toho, za co ji kdo považuje, a v tomto směru lze vysledovat jisté spektrum možností, jež má taková úvaha k dispozici. Pojetí přirozenosti, jež položilo základ chápání přirozeného práva, bychom mohli zařadit na její „asketický“ konec, tedy takový, který alespoň ve svých prvních fázích nepočítá s blahobytem, nýbrž jen s tím nejnutnějším, co je nutné k přežití v souladu s přirozeným řádem. Tak bychom je do jisté míry mohli spojit se střízlivostí, která dokáže obracet člověka k tomu, co je „vepsáno v jeho srdci“, a dokonce bychom mohli argumentovat, že být střízlivý v myšlení i v jednání je onou normou, jež vede jakoukoli praxi přirozeného práva.

Koncept přirozeného práva se ale jistě nakonec prosadil spíše díky svojí užitečnosti, vždyť umožňuje vyhnout se teoretickým těžkostem, do nichž se dostaneme, když budeme považovat za jediný právní systém psané právo, anebo tehdy, když budeme všechny právní normy odvozovat od konsenzu společnosti na základě sociologické teorie. Zároveň by ale tato „pragmatická hodnota“ zmíněného konceptu nevyjadřovala plně samo postavení a úlohu přirozeného práva, ba nevyjadřovala by ji vůbec. Jen velmi málo rozhodnutí se obejde bez implicitního korektivu odkazujícího na soulad s nepsanými pravidly, jejichž souhrn bychom mohli nazvat ne již tolik přirozeným právem, jako přímo spravedlností. Zatím neklademe otázku, odkud máme ponětí o této spravedlnosti, ani jak získává svoji závaznost. Je možné říci, že čím silnější je moc člověka nadříditi psané normy nad

přirozené, tím snazší a jednoznačnější je jednat podle nich, aniž by bylo třeba se odvolávat na spravedlnost. Dovolíme si nyní předložit tvrzení, které vyplývá ze všech aplikací velkých přirozenoprávních teorií. Přirozené právo odpovídá na daleko hlubší a existenciální otázku, jež zaznívá díky samotné konstituci fenoménu, jímž je člověk. Jako bychom stále byli nuceni se ptát, *proč je třeba jednat tak a ne jinak?*, a přirozené právo poskytuje konceptuální rámec pro jakoukoli odpověď.

Dnes bychom problémy, u nichž je pozitivní právo v koncích, jako např. nekalá soutěž, práce přesčas či neoprávněné používání softwarových programů, mohli uplatnit v diskuzi o přirozeném právu, které bude nejspíše nuceno sáhnout po nějakém systému přirozených účelů, z nichž se odvodí konkrétní norma pro danou oblast, a to jednak když je třeba vyřešit nějaký případ *ad hoc* a jednak je-li třeba normu kodifikovat do podoby pozitivního práva. Logický argument, že pozitivní právo by nemělo odkud se brát, kdyby neexistoval přirozenoprávní základ, z něž nutně vychází, si můžeme ukázat na příkladě: historicky se úprava rovného přístupu k práci mužů a žen datuje do první poloviny XX. století a nebyl pro ni důvod v dosavadních pozitivních normách. Proto je možné se ptát, odkud se tedy vzala myšlenka, jež podnítila přijetí zákonů na ochranu ženské práce? Měli bychom vědět, že šlo právě o období, kdy Hans Kelsen vyzýval k očištění právní vědy od naturalistického nánosu, který říká, co by právo mělo být, a příklonu k pozitivnímu právu, které říká, co právo je.

Od začátku XX. století, kdy přirozené právo inspirovalo nejen uzákonění rovného přístupu na trh práce mužů a žen, nýbrž třeba také právo na sebeurčení národů, díky němuž vzniklo tehdejší Československo, se přístupy filozofie práva změnily. I samotný diskurz vnímá dnešní (jde opravdu o „moderní“ či spíše „postmoderní“?) politická filozofie jako jistý performativní prvek o sobě, jako určitý druh jednání, což znamená asi tolik, že když něco v oblasti mravních pravidel říkáme, již se tím hlásíme k určité etice a ta se bez dalšího dostává do toho, co činíme. To není nepodstatné, vždyť když se hodnotí ta či ona volba, jsme často konfrontováni se dvěma zdánlivě rovnocennými opačnými názory a velmi záleží na tom, aby se oba projevíly, protože oba mohou mít pevný základ v křesťanském učení a jde jen o soutěž v obecnosti té či oné maximy. Co je třeba schvalovat z hlediska dogmatického, může čelit opačnému pravidlu z hlediska individuálních vztahů, které se řídí zákonem lásky. Totéž platí v neztenčeném míře i v situaci, kdy oba póly nevystupují současně, nýbrž následným porovnáním toho, co zastávají jednotlivé názorové skupiny. Možná, že nejde tolik o to, mluvíme-li o tom, že je to Bůh, od koho pocházejí naše normy, jako spíše nakolik ctíme dynamické přirozenoprávní rudimenty, do nichž se promítá Jeho slovo,

jímž tvoří svět. Na prvním místě má diskurz tu výhodu, že může plynule navazovat na to, co Bůh řekl v Písmu, a zůstat přítom na rovině přirozenosti, tj. lidsky vyjádřitelných zásad.

Poznamenejme na okraj, že přirozené právo se v dnešní společnosti stalo výsadou nemnohých, tj. zejména těch, kteří si mohou dovolit rozhodovat a kteří to mohou dělat v zásadě nezávisle na psaných zákonech. Zejména jde o ústavní soudce, všichni ostatní používají přirozené právo jen jako jakýsi záchraný pás, kterého se chopí, když potřebují zdůvodnit svoje subjektivní práva a není po ruce žádné psané ustanovení či alespoň precedens. Opravdu argument *ex iure naturali* dnes nemá v aplikovaném právu alespoň v kontinentálních zemích, jako jsou Německo, Francie či Česká republika, příliš velkou váhu. To však neznamená, že bychom se bez něj tak docela obešli: bylo by možné i jen elementárně soudit bez přirozeného práva?

Encyklika Jana Pavla II. *Veritatis Splendor* je důležitá mimo jiné i v tom, že spojuje příkazy přirozeného práva s odpovídajícími ctnostmi, a vyvrací tak trochu stoicky samozřejmou představu o tom, že stav lhostejnosti či ataraxie umožňuje, aby se lidské jednání jaksi samo dostalo do shody s přirozeným zákonem pouhým odpojením obvyklých volných mechanismů. Naopak pokud člověk žije ve společnosti, stávají se pro něj prvotní podobou přirozeného zákona normy platné v sociální oblasti, které staví na Desateru:

Je důstojné a spravedlivé, vždy a pro každého, aby sloužil Bohu, aby jej ctil tak, jak mu náleží, a aby ctil své rodiče, jak si zaslouží. Pozitivní příkazy, jako jsou tyto, které nás zavazují k určitému jednání a k rozvíjení určitých dispozic, jsou obecně závazné a „neměnné“. Sjednocují všechny lidi v každém dějinném období v téže snaze o společné dobro, protože jsou stvořeni k „naplnění stejného božského povolání a ke stejnému úkolu“.²⁸ Tyto obecné a přetrvávající zákony odpovídají tomu, co poznává praktický rozum, a uplatňují se v jednotlivých způsobech chování prostřednictvím úsudku založeném na svědomí. Jednající subjekt osobně přijímá za svou pravdu obsaženou v takovém zákoně [...] skrze ctnosti.²⁹

Toto tvrzení podporuje záměr encykliky oslovit nejen tradiční čtenáře, nýbrž všechny ty, kteří se shodnou na pojetí člověka jako osoby:

Církev ví, že otázka morálky se hluboce dotýká každé osoby; zasahuje všechny lidi, dokonce i ty, kteří nepoznali Krista a jeho Evangelium či dokonce Boha samotného.³⁰

V souvislosti s iniciativou po dialogu se uvnitř katolické církve po II. vatikánském koncilu mluví o nutnosti znovu promyslet křesťanskou nauku s ohledem na zájem moderny respektovat autonomii lidské svobody: „Je třeba uznat, že v pozadí tohoto úsilí o nové promýšlení nauky leží jistý upřímný zájem na zachování toho nejlepšího v tradici katolického myšlení. V odpovědi na povzbuzení Druhého vatikánského koncilu [...] byla zdůrazněna racionální – a tedy obecně srozumitelná a sdělitelná – povaha morálních pravidel náležejících do sféry přirozeného práva.“³¹

V. Jeden či více přirozených zákonů?

Jedna z možných definic říká, že přirozený zákon spočívá v důsledném sledování cílů a jejich odlišení od pouhých prostředků. Dnes lze již těžko obhájit tvrzení, že podmínky pro samotnou společenskost člověka jsou dané jednou provždy a že nezávisí na čase a prostoru. Platí poněkud jiná společenská paradigmatata než ve starověké Číně nebo Řecku. Přesto lze říci, že společenskost člověka je dána již s existencí přirozené osoby.³² Obrátíme-li argumentaci klasiků přirozeného práva, můžeme říci, že důvodem je to, že společenskost je vztahem mezi přirozenými osobami. Již jsme zmínili, že jakákoli závaznost přirozeného práva je do jisté míry podmíněna uplatňováním relevantních ctností. Tak trochu v protikladu ke kantovské účtě k morálnímu imperativu, jenž je pouhým pocitem, můžeme říci, že účta k přirozenému zákonu jakožto ctnost je východiskem jakékoli morálky. To ale neznamená, že existuje-li jen jeden přirozený zákon, může být jen jedna morálka. Naopak lze identifikovat více morálních systémů, které se budou všechny sbíhat v účtě k přirozenému zákonu.

Přirozený zákon bychom spíše charakterizovali jako jedinou limitu, k níž se lze jen blížit: tento obraz odpovídá modernímu filozofickému vnímání, které odhalilo, jak ošidné může být jednostranné vytyčení toho, co je ještě přirozené, oproti tomu, co už přirozené není. Lidská osoba je za určitých okolností přirozeně tvořivá, jak kulturně, umělecky, ale i způsobem života. Je možné tuto její vlastnost považovat za to, co vyjadřuje její přirozenost? Moderní myšlení však charakterizuje daleko hlubší tázání, a proto je třeba otázku rozšířit: existuje jen jedna *podoba* přirozeného zákona anebo je třeba připustit více přirozených zákonů?

Tato otázka není vůbec nová, vždyť již římské právo znalo pojetí společného zákona pro všechny národy žijící pod správou tehdejší římské říše. Totéž platilo pro křesťanskou Byzanc za císaře Justiniána v období první recepce římského práva v tzv. *Institutiones*. Jak jsme již uvedli, nešlo ovšem o *ius naturale*, nýbrž o *ius gentium*, tedy o takové právo, které sdílí všechny národy a které vyjadřuje to, co by sv. Tomáš Akvinský nejspíše označil za první principy přirozeného zákona:

[...] quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Et populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur.³³

Římské pojetí *ius gentium* zde přesně vyjadřuje to, co pozdější klasikové přirozeného práva v XVII. a XVIII. století budou považovat za základní prototyp přirozeného práva, orientovaného již ne na stoické pojetí univerzální *fyssis*, nýbrž na řád chování platný v lidské společnosti. V titulech pojednání najdeme pak oboje výslovně ztotožněno: *de iure naturae sive de iure gentium*, o přirozeném právu neboli o právu národů. Není pochyb o tom, že funkčně bylo přirozené právo ztotožněno s *ius gentium* již v období pozdní renesance. V této souvislosti stojí za připomenutí také jeho schopnost sloužit za základ různých národním právním systémům, zvláště na evropském kontinentu. Z pohledu křesťanství je zřejmé, že pokud „Bůh určil zemi a všechno, co je na ní, k užívání všem lidem a národům“³⁴, a má-li být takové užívání účelné, bude třeba, aby podléhalo takovému právu, které bude Božím určení odpovídat. Uvedme příklad. Ve sjednocující se Evropě musí existovat takový právní řád, který bude dobrou oporou pro další rozvoj Evropské unie a zároveň umožní rozvoj života v jednotlivých zemích v souladu s tím, k čemu je jejich zvláštnosti předurčují. Má-li proto být evropský právní systém životaschopný, musí plnit některé základní úlohy.

ZprvÉ bude nevyhnutelnÉ tŘeba, aby se takové právo stalo pilířem, o který se bude opírat každá další snaha o rozšíření Evropské unie. Musí být natolik blízký společenské povaze člověka a natolik souznívat s pojetím důstojnosti lidské osoby, že uvede do rovnováhy její svobodu a její poslání vyžadující jistou disciplínu – slyšíme zde ozvěnu pavlovské poslušnosti *syneidesis*. Zároveň se však jeví jako nezbytné, aby jeho pravidla nadřazovala některé účely, které z faktického výkonu současné činnosti nelze odvodit, zdánlivým výhodám plynoucím z nadužívání prostředků, které jim mají sloužit. Jak jsme se v úvodu této části zmínili, někteří autoři jdou v tomto směru dále a definují přirozené právo vůbec jako respekt k ontologické přednosti účelů před lidskými cíli. Naše cíle je třeba poměřovat tím, co je účelné. Toto řešení, navazující na Aristotela, je ovšem u těchto autorů interpretováno tak, že vyžaduje vždy jisté intelektuální úsilí, protože účely před námi nevyvstávají tak snadno, naopak v každé situaci se to, co lze označit za dobro, jeví přinejmenším ze dvou různých stránek a nejčastěji je na počátku těžké od sebe přirozené účely a lidské cíle vůbec rozeznat. Je-li pravda, že tváří v tvář určitému zvyku či psanému pravidlu máme zkušenost, že „toto není správná cesta“, pak se můžeme připravit na rozlišení dvou rozměrů, v nichž se určitá věc může jevit jako dobrá – jeden v souladu

s konvencí a druhý v souladu s přirozeným účelem věci.³⁵ Jistě lze uvést mnoho charakteristik, které by musel splňovat takto založený právní systém. Omezme se zde na tu, o níž v této souvislosti především jde, zvláště z kulturního hlediska: jde o dostatečnou transparentnost účelů, kterou bude možné interpretovat jako východisko pro přirozené právo ve smyslu *ius gentium*, tj. takové, jehož principy jsou pochopitelné pro národy s jinými tradicemi a jež staví na tom, co budou tyto národy schopny uznat za obecně platné. V neposlední řadě by obnovená myšlenka přirozeného práva mohla přispět k lepšímu a snadnějšímu osvojení těch právních prvků, které jsou nezbytné při rozšíření pro zachování dynamického rázu Evropy. Přirozené právo je jediným přirozeným nástrojem, který má západní právní tradice k dispozici pro své šíření a jež je takřka „marketingovým“ nástrojem, který by měl být využit.³⁶

Odpověď na položenou otázku, zda existuje jedna nebo více podob přirozeného zákona, může být jednoduchá: jedna podoba může být vyjádřena více způsoby. Základním principem ale zůstává, že pokud má takový zákon vůbec být ještě zákonem, nesmí působit proti smyslu účelů věcí, naopak musí je zachovávat v jistém řádu. V konstituci *Gaudium et spes* čteme na mnoha místech pozoruhodné formulace, které dosvědčují, nakolik se asimilovalo pojetí řádu stvoření moderní lidské činnosti ve světě, například:

V hospodářských podnicích se sdružují osoby, to je lidé svobodní a svéprávní, stvoření k Božímu obrazu.³⁷

Viděli jsme, že podle konkrétního chápání může být přirozený zákon zachováván buď spontánně, na základě zvyku, anebo mu může předcházet rozumová reflexe. Otázka zněla, zda je přirozený zákon jeden, a to znamená jedinečný, protože běžná pluralita kodifikací zde nepřipadá v úvahu. Možná že přece jen lze uplatňovat praxi, již sice nelze nazvat přirozeným zákonem, z níž však vyplývá, že přirozený zákon je jen jeden. Na tom nemění nic ani to, že díky situační etice víme, že může za velmi podobných okolností dvěma lidem přikazovat dvě různé věci. Stačí, že z jednání jednota přirozeného zákona vyplývá natolik, že splňuje jeho první princip, vyjádřený zlatým pravidlem z evangelia. Je snad možné přijmout Turecko do společnosti formované křesťanstvím na přirozenoprávním základě?

POZNÁMKY:

1/ *Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit.*

2/ „[...] quasi matrix omnium praeceptorum Dei [...] non scriptam, quae naturaliter intelligebatur.“ *Adversus Iudaeos*, kap. 2 (PL 2–2, s. 599 a 600).

3/ *Gaudium et spes*, 51.

4/ JAN PAVEL II.: encyklika *Veritatis splendor*.

5/ *Veritatis splendor*, 50.

6/ V homérském mýtu hraje výsadní roli pojem κλέος, sláva či hrdinství. Právě tento pojem je neslučitelný s pozdější stoickou představou života podle přirozenosti, φύσις.

7/ *Veritatis splendor*, 59.

8/ Nejvyšší posvátná kongregace sv. Oficia, instrukce o „situační etice“ *Contra Doctrinam* (2. února 1956): AAS 48 (1956), 144.

9/ *Veritatis splendor*, 59.

10/ *Veritatis splendor*, 60.

11/ JAN PAVEL II.: encyklika *Dominum et vivificantem*, 43.

12/ Srov. *Veritatis splendor*, 64.

13/ Komplementaritu mezi řeckým přístupem a křesťanskou věroukou lze vyjádřit velmi jednoduše: pro Řeka je člověk rozumný živočich, pro křesťana je obrazem Božím (srov. k tomu Paul DELHAYE: *Permanence du droit naturel*. Louvain, Nauwelaerts 1967, s. 32nn).

14/ Sv. Řehoř z Nyssy: *O stvoření člověka*, kniha XXII, kap. 4. (PG sv. 44, s. 204).

15/ *Veritatis splendor*, 12.

16/ Πάσα τούτων ή φύσις ή από τών πρώτων μέγρι τών εσχάτων διήκουσα, μία τις τού όντος εστίν εικών. Sv. Řehoř z Nyssy: *O stvoření člověka*, kniha XVI, kap. 18. (PG sv. 44, s. 185).

17/ Sv. ISIDOR ZE SEVILLY: *Etymologiae V*. Praha, Oikoymenh 2003, s. 56–59: „Přirozené právo je společné všem národům a vyskytuje se všude z popudu přírody, nikoli něčeho nařízení: sem patří spojení muže a ženy, uznání potomků za své a jejich výchova, společné vlastnictví všech věcí a rovná svoboda pro všechny; dále právo na získávání čehokoli, co je na nebi, na zemi či v moři. Rovněž sem patří navrácení uložené věci nebo svěřených peněz a právo na odražení násilí silou. Neboť toto, stejně jako něco podobného, není nikdy považováno za nespravedlivé, nýbrž za přirozené a oprávněné.“

18/ Celý následující výklad srov. PHILIPPE DELHAYE: *Permanence du droit naturel*. Louvain 1967, kap. III, § 1, s. 68–72.

19/ Ostatně původní titul sbírky zněl: *Concordia discordantium canonum* a nic nemůže zakrýt její základní snahu uvést v soulad nejrůznější normy, beztoho platící na základě církevní autority. Toto do jisté míry eklektické shrnutí je však opatřeno původními Gratiánovými komentáři a podstatné je, že právě jimi byla uvedena v pohyb činnost těch autorů, kteří původním způsobem rozvíjeli myšlenku přirozeného práva.

20/ Příklady: příkazem je to, co člověku prospívá – milovat Boha. Zakázáno to, co škodí – vražda druhého. Doporučeno je to, co je vhodné: společné vlastnictví a stejná svoboda pro všechny (Ruffinus).

21/ Charles TAYLOR: *Etika authenticity*. Praha, Filosofia 2001.

22/ Srov. čl. 1 ústavního zákona č. 2/1993 Sb.

23/ *Gaudium et spes*, 36.

24/ Srov. *Gaudium et spes*, 33nn.

25/ *Gaudium et spes*, 26.

26/ „[...] per primam Dei gratiam, id est per legem naturae“ (DENZINGER, 336). Jde o vyjádření presbytera Lucida na II. koncilu v Arles, kterým odvolal část svého dřívějšího učení, podle něhož člověk nemůže svou vlastní poslušností přispět k dílu Boží milosti. V odvolávajícím dopise píše, že po pádu člověk poznává přirozený zákon, a naslouchá-li mu, může spolupracovat s Boží milostí, a to ještě před příchodem Krista. Více v knize Russella HITTINGERA: *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*. Delaware, ISI 2003.

27/ Pozitivní význam předsudků pro myšlenkový systém společnosti je znám zejména zásluhou Hanse-Georga GADAMERA (srov. jeho *Wahrheit und Methode*).

28/ *Gaudium et spes*, 29.

29/ *Veritatis splendor*, 52.

30/ *Veritatis splendor*, 3.

31/ *Veritatis splendor*, 36.

32/ Anglický jazyk zde dovoluje mnohem větší provázanost diskurzu filozofického a právního: *natural person* má význam fyzické osoby v právu, ale také „přirozené osoby“ – pojmu, na kterém lze vystavět filozofické pojetí přirozeného zákona. Podobá se rovněž dekretistickému pojetí stvořené přirozenosti člověka před pádem a vykoupením.

33/ [...] a to, co přirozený rozum ustanovil pro všechny lidi, nazývá se u všech národů *ius gentium* (právo národů) na znamení toho, že jej používají všechny národy. A také římský lid užívá zčásti svého vlastního práva a zčásti toho práva, které je společné všem lidem. *Iustiniani Institutiones*, Liber I, titulus II.

34/ *Gaudium et spes*, 69.

35/ Srv. Robert SOKOLOWSKI: „What is natural law? Human purposes and natural ends“; *The Thomist*, October 2004, vol. 68, č. 4, s. 507–529.

36/ Není bez zajímavosti, připomene-li na tomto místě dvě souvislosti. Zaprvé: právo platné v současné Evropě se co do svého základního ustrojení nápadně podobá struktuře Justiniánových *Institucí*: stačí, když si dosadíme za *ius gentium* právo komunitární a za *ius civile* národní právní systémy jednotlivých členských států. Zadruhé: Justiniánovy *Instituce* byly vydány v Konstantinopoli. Jedná se o totéž město, které je dnes hlavním městem Turecka, což je zajímavou souvislostí zvláště v době, kdy se uvažuje o přijetí Turecka do Evropské Unie.

37/ *Gaudium et spes*, 68.

Tomáš Chudý (*1976) vystudoval Právnickou fakultu UK, studoval filozofii na FF UK, zajímá se o moderní katolickou filozofii, zvláště francouzskou, o vztahy mezi právem a politickou filozofií a o vztahy mezi teologií a filozofií. Překládá filozofickou a duchovní literaturu (Gabriel Marcel, Jo Croissant, Jacques Maritain, Serge Bonino, Jean kardinál Danielou SJ, Henri Bergson).





Albert-Peter Rethmann

Právo a morálka Zamyšlení nad jejich sporným vztahem

1. Cena libovůle

Ve filmu Wenera Koeniga *Nic než pravda* se popisuje příběh doktora Josefa Mengeleho. Příběh filmu kulminuje ve fiktivním jednání soudu proti Mengelemu, poté co se přihlásil německým úřadům. Mengeleho obhájce Peter Rohm argumentuje u soudu následujícím způsobem: „V jedné historické knize se píše: to, co se tehdy stalo, se vymyká síle lidských představ. My jsme zde ale proto, abychom si udělali zcela jasnou představu. Jak chcete tvrdit, že naše dnešní etika zakazuje určité chování za doby Třetí říše, když nejste ochotni stanovit, jaká byla tehdejší lékařská etika?“¹

Právnick se pokouší ukázat, že etika je podmíněna časem a prostředím. Etika není v první řadě měřítko, které legitimuje platné právo nebo jej může také zrušit, nýbrž obráceně: právo stanoví měřítko pro individuální jednání. Pro posouzení samotného práva a pro politiku, která tvoří toto právo a prosazuje jej, neexistují potom žádná další etická kritéria.

Proti podobným převrácením vztahu práva a morálky se angažovaně obrací židovský filozof Leo Strauss, který musel kvůli pronásledování Židů v Německu emigrovat do Ameriky. Strauss píše: „Jestliže neexistuje žádné vyšší měřítko než ideál naší společnosti, pak nejsme s to získat kritický odstup od tohoto ideálu.“² Strauss tímto poukazuje nejprve na skutečnost, že fakticky nastolujeme otázku hodnoty našeho ideálu společnosti. Přitom předpokládáme, že této otázce rozumějí také partneři v komunikaci.

Strauss z toho vyvozuje, že v člověku existuje něco, co není zcela zotročeno společností, a že jsme proto schopni a následně zavázáni se ohlédnout po nějakém měřítku, na jehož základě bychom mohli posuzovat ideály vlastní i jiné civilizace.³

Evropa si se svou historickou zkušeností bude muset uvědomit svoji zvláštní zodpovědnost: vzhledem k dějinám nehumánní politiky národněsocialistických a socialistických diktatur minulého století není lhostejné, podle jakých měřítek se utváří politika. Ale existují univerzální měřítko, která platí pro všechny lidi, která zavazují každého politika? Národní, mezinárodní, mezikulturní, nebo dokonce světové měřítko?

Jestliže se už několik let diskutuje o smyslu ústavy Evropské unie, potom jde také o hodnotové základy společenství evropských zemí. Jde o to, zda mají být

etická kritéria, která jsou měřítkem pro každodenní politiku a platí pro všechny země a všechny lidi, formulována a normativně zapsána. Je ovšem zcela nejasné, v jaké formě a s jakým obsahem mohou být odůvodněna předpozitivní morální měřítká. Jako příklad obtížnosti, jak formulovat platná měřítká, se nabízí esej Hannah Arendtové. Deset let po své reportáži o procesu s Eichmannem v Jeruzalémě napsala v roce 1971 v jedné přednášce o Adolfu Eichmannovi a jeho chápání toho, co udělal, a o jeho chování v procesu v Jeruzalémě toto: „V roli prominentního válečného zločince působil právě tak jako předtím za nacistického režimu; nedělalo mu nejmenší potíže plně akceptovat jiná pravidla. Věděl, že to, co viděl jednou jako svou povinnost, bylo nyní označeno jako zločin a on akceptoval tento nový kodex odsouzení, jako by se nejednalo o nic jiného než o jiné jazykové pravidlo.“⁴

Vzhledem k takovým relativizacím se nabízejí otázky: V jakém vztahu stojí jednotlivec k platnému právu? Existují předpozitivní měřítká také obsahového druhu pro legitimizování nebo delegitimizaci pozitivního práva? Existují obsahová měřítká, vůči nimž je jednotlivec ve své individuální praxi odpovědný; vůči kterým je také stát ve své legislativní a exekutivní praxi odpovědný?

2. Pochyby vůči hypermoralizaci práva a politiky

Konrad Adam varuje před přepjatou moralizací politiky. Adam jí vyčítá, že emfatickým odvoláváním se na Všeobecnou deklaraci lidských práv zastírá v první řadě „nový západní dominantní imperialismus“.⁵ „Především neevropané tuší za univerzálně platným nárokem nárok univerzální moci: to není neodůvodněné podezření, když člověk uváží, co všechno ve jménu lidských práv může požadováno a potíráno.“⁶ A taková hypermoralizace není prý dalece vzdálena od eroze morálky. „Nedůvěra a odpor k rétorice lidských práv se vloudí sama od sebe; a nebude se to dít jen ve třetím světě, který se už dlouho cítí být Západem přehlížen.“⁷ Vzniká dojem, že morálka slouží jen jako nový nástroj k potvrzení stávajících mocenských poměrů.

Zdrojem a příčinou toho, že došlo k hypermoralizaci politiky, je v mnohých zemích Evropy pocit typický pro biografii poválečné generace: „zlostný nebo bezmocný stud a hledání nezatíženého nového začátku (na Západě), pocity viny, touha po novém začátku a předání zodpovědnosti (na Východě). V základech hypermoralizace leží přesvědčení, že nová společnost a politika musí být budována na morálních hodnotách. Socialismus a radikální demokracie se zdají být jako dvě varianty odpovědi na holokaust; hypermoralizace se ukazuje jako jedinečná odpověď na zlo.“⁸

V pojmu „hypermoralizace“ také zaznívá, že každé odvolávání se na nutnost morálního ověření práva uvádí do politické diskuse nekompromisnost. A taková

nekompromisnost nechá diskurz v posledku ztroskotat na zdech fundamentalistických pozic, neboť ani o morálních pozicích, ani o protichůdném mínění nejde dále diskutovat. O morálních pozicích se člověk nemůže hádat. Morální soudy a motivace nejsou schopné diskurzu.

Když hledáme etická kritéria pro ověření práva, musíme vzít v potaz toto nebezpečí. Musíme ho zohlednit, když nemá být morálka v takových diskurzích jen jednoduše emfatickým voláním, které má jen zakrýt vlastní obsahovou prázdnotu zdůvodňování. Morální důraz není žádnou náhradou za argumentaci, není ani žádnou náhražkou etické argumentace.

Na jedné straně musí etika práva vyhovět nároku, aby neformulovala fundamentalistickou nekompromisnost, nýbrž aby formulovala etická kritéria pro politický kompromis. Musí formulovat odůvodněná kritéria, která tvoří základ pro hledání kompromisu v jednotlivých otázkách. Na druhé straně musí být možné morální pozice zastupovat tak, aby nezapáchaly arogancí a přílišným sebevědomím.

Právně-etický diskurz se nesmí vyznačovat tím, že se formulováním vlastní – morální – pozice popírá bez další výměny názorů protivníka – nemorální – pozice. Morálka nenahrazuje diskurz ani argumentaci! Morálka se naopak ptá na možnosti, jak může být tento diskurz veden jako rovnoprávný rozhovor všech zúčastněných. Morálka případně podává žalobu, aby bylo této rovnoprávnosti dosaženo.

Jestliže se uvažuje o vztahu práva a morálky, nejde o domyšlivé povyšování se nad partnera v diskusi, nýbrž o kritickou (také sebekritickou) analýzu toho, co je, případně má být, měřítkem práva. Jde o otázku, ve kterých oblastech ještě není tento nárok naplněn. Potud musí právně-etický diskurz formulovat dynamické principy, které přispívají k další humanizaci státního a mezistátního práva.

3. Morálka jako měřítko práva v klasickém chápání přirozeného práva

V tradici křesťanské etiky představuje diskurz o přirozeném právu klasický pokus dát pozitivnímu právu předpozitivní měřítko, která jsou principiálně každému srozumitelná, a tak platí univerzálně. Přirozené právo nevdechí podle definice za svou platnost autoritativnímu nebo demokraticky vzniklému ustanovení. Přirozené právo je spíše předem uloženo každému zákonodárci jako měřítko a každému procesu vydávání zákona jako norma. Jen právo „podle přirozenosti“ je potom legitimním právem.

Odhalení přirozenosti jako ověřovacího kritéria v právním diskurzu není ovšem „ani věc zdravého lidského rozumu, ani empirických věd, nýbrž ‚dílo filozofie‘“.⁹ Co se míní „přirozeností“ v etickém, zvláště také v právně-etickém diskurzu, je

„v jasné souvislosti s otřesem tradic“. ¹⁰ Kde zůstaly normy, které dosud byly považovány za samozřejmé, např. v souvislosti válečného a mezinárodního práva bez povšimnutí, tam se klade otázka, co jsou to měřítká práva, ze kterých se může právo dále rozvíjet a přizpůsobovat se novým výzvám.

Křesťanské učení o přirozeném právu se odvolává na antické myslitele a zvláště ní význam přisuzuje Aristotelovi. Různé prvky jeho etiky přešly do křesťanského učení o přirozeném právu, které se projevuje v západním myšlení. Aristoteles explicitně hovoří o „přirozených právech“ ovšem jen v relativně krátkém odstavci *Nikomachovy etiky*.¹¹ Rozlišuje u práva polis předpozitivní přirozené právo a pozitivní zákonné právo: právo z přirozenosti (*dikaion physikon*) a právo ustanovené lidmi (*dikaion nomikon*). „Přirozené právo má všude tutéž sílu platnosti a je nezávislé na souhlasu nebo nesouhlasu (lidí)“. ¹² Je principiálně nedisponovatelné. Zákonné právo nabývá oproti tomu svou závaznou platnost jen ze svého ustanovení, jež není žádná další legitimizace. V souvislosti s Aristotelovými vyjádřeními v *Politice* o „přirozené“ roli otroků a žen, stejně jako o patriarchálním násilí¹³ je materiální výklad přirozeného práva ovšem rychle podezírán z ideologie.

Aristoteles tak odlišuje právo z přirozenosti od lidmi ustanovených práv. Přesto leží jádro Aristotelova „přirozeného práva“ spíše v orientaci člověka na polis. Ta je podle Aristotela pro člověka podstatná. Popisuje ji slovy: „Člověk je živočich politický (*zoon politikon*)“. ¹⁴ Aristotelovou snahou není formulovat naddějinné a v tomto smyslu předpozitivní přirozené právo. On vidí přirozenost člověka právě v tom, že člověk je postaven do dějinné a politické skutečnosti (*polis*). Člověk realizuje svou přirozenost, když se angažuje v polis a žije tam svůj život.

Přirozené právo není v aristotelském chápání princip, který je nezávislý na každé dějinné realitě. Přirozené právo se realizuje podle Aristotela spíš právě „v tom, co už v daném společenství, které považuje za svou substanci bytí člověka, tedy v polis, platí jako správné a chvályhodné.“ ¹⁵ Dobro z přirozenosti není Aristotelem definováno z neutrálního hlediska jako princip, podle něhož může být něco posuzováno jako dobré nebo zlé. Dobro nebo zlo se sice spíše ukazuje jako nezávislé na subjektivním mínění lidí, ale ne jako odtržené od konkrétních forem společenské praxe polis. Na polis se orientuje bytí člověka, tzn. jeho přirozenost. A v polis spolu žijí lidé rozumně ve svobodě a rovnosti. Aristoteles definuje přirozenost jako předem otevřenou pro utváření. „Naplnění lidské podstaty tedy není předem dáno, nýbrž zadáno; jeho telos je polis jako ideál naplněného mravního umění být.“ ¹⁶

Uvnitř křesťanskoetického myšlení o přirozeném právu přejímá a dále rozvíjí aristotelský myšlenkový přístup Tomáš Akvinský. Zvláště to vidíme u Tomáše v analýze lidského rozumu a jeho vztahu k přirozeným sklonům (*inclinationes naturales*) – přirozenost člověka je obdařena rozumem. Pomocí praktického rozumu

integruje své přirozené sklony do konceptu svého vlastního života, který je u Tomáše samozřejmě utvářen vírou. Člověk jako křesťan, jako věřící integruje své přirozené sklony do svých životních cílů.

Jště Christian Wolff chápe, v myšlenkové linii s konceptem přirozeného práva u Tomáše, rozum a lidskou přirozenost ne jako konkurenční, nýbrž jako komplementární: „Actiones bonae sunt, quae ad perfectionem hominis tendunt – jednání jsou dobrá tehdy, když přispívají k dokonalosti člověka.“¹⁷ Přirozenost člověka je v tomto smyslu přirozenost založená na utváření, integraci a dokonalosti. Není odtud chápána jako esencialisticky nezměnitelná, nýbrž jako dynamická.

Utváření přirozenosti nemůže být individu u odnáto žádným společenstvím, tím spíše ne státem. Stát ale musí budovat svůj právní řád tak, aby bylo každému jeho členu umožněno utvářet své bytí rozumně a s vlastní zodpovědností. K základnímu přirozenému právu člověka, které předchází každému vydání zákona, patří proto jeho fundamentální právo svobody.

Hypertrofie přirozeného práva v XIX. století se představuje dodnes se svými důsledky pro diskurz o přirozeném právu jako působivý problém. Zvláště morálněteologické příručky se v XIX. a XX. století v používání pojmu přirozeného práva rozcháze s filozofií (mj. osvícenství a německého idealismu). To vedlo k tomu, že nakonec už neexistovaly žádné myslitelné styčné body mezi dějinným rozumovým právem filozofie a esencialistickou etikou přirozeného práva neoscholastické teologie.¹⁸

Určitá potíž s takovým chápáním přirozeného práva se přesto nebo právě proto nedala zcela potlačit také v době jeho rozkvětu: podstatným znakem přirozeného práva je totiž skutečnost, že může být poznáno přirozeným rozumem každého člověka. Učitelství úřad proto důvěřoval tomuto pojetí, ale zjevně ne až do podrobností, neboť jako spolehlivá interpretka přirozeného práva byla vyzvednuta církevní autorita. Jen tak měl člověk zajištěno „správné“ pochopení toho, co je přirozené.

Centrální námitka proti takovému konceptu přirozeného práva se vztahuje na jeho nedějinný charakter. Přirozené právo se formuluje jako naddějinné měřítko práva, ačkoli (rozumová) přirozenost člověka je dějinná.

4. Přirozené právo v pluralitní společnosti – kritické námitky

V relativně homogenních společnostech se setkávají společné principy, které existují před právem a určují ho s větším či menším nesporným přijetím. Přitom to nejsou jen formální principy, které jsou všemi akceptovány jako zlaté pravidlo. Také obsahové principy se v homogenních společnostech všeobecně akceptují. Mám přitom na mysli roli rodiny, cechů, ale také například roli církve.

Tradiční společnosti se vyznačují právě tím, že je několik málo skupin formovalo zprostředkováním svých hodnot (v Evropě stěžejním způsobem církve). Ve vztahu k předmoderním společnostem můžeme obrazně vycházet z výstavby společnosti v soustředných kruzích. Středověké křesťanství v „centru“ zprostředkovávalo všem událostem, fenoménům, jednáním a institucím jejich smysl a také právo a politika byly křesťanstvím utvářeny. Z křesťanského myšlenkového bohatství přijímala svou orientaci celá společnost. V rámci křesťanstvím utvářeného smyslu světa udržovala svou legitimitu. V Evropě to bylo proto především křesťanství, které definovalo, co je možné nahlížet jako přirozeněprávní. Křesťanství byl dán v takové společenské formaci v určitém smyslu „monopol na výklad světa“.¹⁹

V moderních společnostech se oproti tomu nachází velký počet podskupin, jejichž vlivové oblasti se jen málo protínají. Individuum je přitom členem celé řady sociálních subsystémů, žádný z nich však nemůže úplně formovat a determinovat jeho jednání.

4.1. Právo bez opory v přirozeném právu: pozitivistickoprávní pokus

V moderních společnostech už nejsou vhodné a přiměřené také esencialistické koncepty přirozeného práva. Jako odpověď na tuto inkompatibilitu (moderních pluralitních společenských struktur a esencialistického konceptu přirozeného práva) formulovaly různé právněpozitivistické školy své právní teorie. Neodvolávaly se už na přirozeněprávní základy legitimacy pro pozitivní právo, které jsou sdíleny všemi členy společnosti. Říkají: v pluralitní společnosti neexistují tyto společné základy legitimacy. Proto už není možné formulovat předpozitivní morální kritéria pro pozitivní právo, které by platilo pro všechny členy společnosti. Není možné formulovat obsahově určitá pozitivní kritéria, kterými by byla pak také politika bezpodmínečně vázána.

Právo by mělo být vůbec úplně formulováno bez morálních elementů – podle principu T. Hobbese „non veritas sed auctoritas facit legem“. Historicky máme nejprve co do činění s takzvanými „teoriemi imperativů“ staršího právního pozitivismu. Představiteli tohoto konceptu jsou T. Hobbes, J. Bentham, J. Austin. Tito autoři se ptají na to, kdy je pozitivní právo legitimním právem. Jejich nárokem a cílem je to, že rezignují na obsahově určitá kritéria. Proto říkají: Pro legitimní platnost pozitivního práva vystačí sama silnější moc, která právo vydává. Zákon je pak legitimní tehdy, když byl vydán mocí. Na základě toho můžeme definovat: Zákon není pro toto právněpozitivistické myšlení ničím jiným než příkazem suveréna (hlavy státu, neomezeného vládce) s pohružkou něčeho zlého.

H. Kelsen (patří k vídeňské škole právního pozitivismu, která byla v kontaktu s brněnskou školou právního pozitivismu) vyžaduje oproti tomu autorizovanou moc jako nutné kritérium pro legitimitu práva. Nestačí, že někdo, kdo fakticky vlastní moc, vydává zákon. Musí se jednat o autorizovanou moc. Ale také zde vidíme, že neexistují žádná obsahová kritéria pro legitimitu práva. To vytvářejí sama formální kritéria.

Ve svém hlavním díle „čistého právního učení“²⁰ jde ovšem trochu dál než starší právněpozitivistické teorie. Kelsen vychází z (nepsané) základní normy, že se každý občan státu má chovat tak a každé dílčí právo má být formulováno tak, jak to předepisuje ústava. Kelsen tedy zavádí obsahově určenou základní normu: ústavu. Podle ústavy se musí orientovat každý občan státu. Ústava je ale také měřítkem legislativy. Zákon vydaný politicky legitimní mocí (např. parlamentem) je legitimní jen tehdy, když se shoduje s ústavou. Ale zůstává při základní výpovědi, kterou už známe ze starší teorie (Bentham a jiní): ústava sama už není obsahově testovatelná. Také od ní odvislé normy nižšího stupně již nelze přezkoumat. Konečně tím platí také pro tuto teorii: spravedlnost a (státem uzákoněné) právo jsou identické.

Obtíží všech právněpozitivistických teorií je, že se stěží mohou ubránit podezření, že otázku spravedlnosti, to znamená také legitimacy práva, ukvapeně přerušují. To je možné vytýkat také diferencovanějším formám právního pozitivismu. Ani teorii, která pracuje s orientací na konsenzus (H. L. A. Hart), se nepodaří zodpovědět otázku L. Strausse: Jaké je měřítko pro de facto stávající ideál společnosti? Tuto otázku nemůže zodpovědět ani právněpozitivistická teorie, která říká: základem legitimacy práva je usnesené ústavní právo. Také ona nemá odpověď na Strausovu otázku: Jaké je potom ale měřítko pro ústavní právo? Je skutečně lhostejné, jak je ústava obsahově formulována?

4.2. Nemožnost univerzální morálky: sociologická kritika

Společnost se stala pluralitní. A proto bylo také ze strany sociologie zásadně zpochybněno, zda je možné formulovat univerzálně platné morální normy. Rozmanité společenské diferenciační procesy vedly k tomu, že vědomí člověka je vystaveno rozličným vlivům. To se týká také jeho systému morálních hodnot. Proto nezůstávají nedotčeny morální komunikace a etický diskurz. Je to především na teorii systému orientované sociologie, spojovaná s Niklasem Luhmannem, který se zabývá touto stále více nepřehlédnutelnou situací člověka.

Sféry vlivu společnosti, hospodářství a kultury se staly nepřehlédnými. Dlouhou dobu platil praktický rozum za více či méně neomylné měřítko pro dobro a zlo, pro správné a nesprávné. Mezitím si je ale člověk vědom skutečnosti: on

sám je produktem sociální evoluce technické společnosti. A jeho duchovní identita, jeho přesvědčení a hodnoty odrážejí jeho dějinně vyvinuté vnímání. Přesvědčení je výsledkem vzdělávacích systémů společnosti. Hodnoty tvoří sice fundament jeho morálního jednání, ale nejsou to „jeho“ hodnoty, které sám ze sebe rozvíjí a odůvodňuje. Ve skutečnosti jsou tyto hodnoty výsledkem komplexního vývoje společnosti.

Rozumnost člověka už proto nespočívá v tom, že zaujímá reflexivně-distančované stanovisko vůči těmto procesům, aby je posuzoval. Rozumnost člověka spočívá spíše v tom, že tyto procesy uznává jako normující. Člověk je nemůže posuzovat zvnějšku, říká Luhmann. Pro člověka neexistuje žádné neutrální stanovisko vně těchto procesů. Člověk je může jen uznat. Člověk může jen uznat, že je jimi určován. Je tím vyloučen intersubjektivní nebo intersystémový morální diskurz, který odkazuje na kritéria vycházející z uvedeného vývoje. Jednoduše neexistují žádná kritéria, na základě kterých by člověk mohl eticky posuzovat rozvoj společnosti z neutrálního hlediska. Takové pokusy patří spíše k „paradigmlost“²¹ s nímž by se musel člověk rozloučit kvůli funkcionalitě systému. Systémy musí fungovat. A k tomu etické posuzování nepřispívá. Naopak: dokonce ruší komunikaci uvnitř subsystémů společnosti a narušuje komunikaci mezi těmito systémy. V důsledku toho nahrazuje Luhmann etiku právem. Etika a společné hodnoty už nejsou společnými referenčními body členů pluralitní společnosti. Tuto funkci přebírá právo.

Sociální systémy jsou komunikační systémy. V nich se odehrávají specifické komunikace. Každý komunikační systém má svůj kód. Je to binární kód – podobně jako u počítače, který je postaven na kódu 0×1 . Luhmann definuje morální komunikaci jako výraz lidské úcty a pohrdání.²² Kód morální komunikace, jak on říká, je binární kód „úcty a pohrdání“. Morální hodnocení podle toho říkájí: člověka je možno si vážit nebo jím pohrdat.

Jestliže je to tak, pak se blíží další krok argumentace: Luhmann vidí hlavní nebezpečí morálky v tom, že má tendenci „plodit spory nebo ze sporu vznikat a spor potom vyostřovat. Morálka má polemogenní přirozenost“.²³ To znamená, že morálka způsobuje spor a „polemos – válku“.

Samozřejmě také Luhmann ví, že každá společnost potřebuje soudržnost. Pro nutnou soudržnost společnosti je ale morálka podle jeho názoru nejen nadbytečná, nýbrž dokonce nebezpečná – možná i ničivá. Protože se ztratilo paradigma morálky, je příj proto „asi nejnaléhavějším úkolem etiky, aby varovala před morálkou“.²⁴

Ale zde se musíme ještě jednou přesněji podívat na Luhmannovu argumentaci: Co je to, co Luhmanna vede k jeho negativnímu soudu o možnosti spojující mo-

rálky v pluralitní společnosti? Rozhodující směr pro to dává on sám svou definicí morálky: ta je komunikační formou, jejíž binární kód zní „lidská úcta nebo lidské pohrdání“. Zde zaměňuje ovšem příčinu (důvod) za následek (souhlas × odmítnutí) morálního soudu a argumentuje pomocí skryté formy *petitio principii*. (Petitio principii spočívá v tom, když se do definice pojmu vsouvá hodnocení, které podle toho vede k odmítnutí nebo souhlasu popsaneho věcného obsahu.) Zatímco Luhmann popisuje kód morální argumentace souhlasem a odmítnutím, klade základy pro své odmítnutí tohoto způsobu myšlení.

Označuje kód morálky tak, že jej skoro nutně musí odmítnout; neboť s úctou a pohrdáním operující myšlení produkuje v první řadě konflikty, nemůže ale skutečně odůvodňovat.

Pro etiky nespočívá ovšem forma morálního soudu v takto definovaném kódu. Souhlas či odmítnutí člověka, případně přesněji: schválení nebo neschválení lidského chování jsou spíše následkem rozumové argumentace a představují důsledek morálního racionálního soudu, o jehož odůvodnění a zdůvodnitelnosti dosud nebylo nic řečeno.

5. Etická kritéria pro pozitivní právo: kritické přirozené právo

Novověká řeč o „přirozeném právu“ představuje v kontextu moderních společností místo pro kognitivní etiku, která vznáší nárok, aby mohla dát intersubjektivně a nad systémovými a kulturními hranicemi platná univerzální odůvodnění pro to, co je dobré a zlé, správné a nesprávné, a přitom aby mohla zdůvodňovat obsahové normy.²⁵ Rozhodující otázka zní: Označuje „personalita člověka v jednotě jeho tělesné a duševní existence zároveň objektivní nárok, který může být rozvíjen po materiální stránce, takže vzniká na bázi antropologického učení o dobrech obsahové kritérium pro to, co dovoluje odpovídat se osobě jako rozumovému bytí?“²⁶

V pozadí výměny názorů s právním pozitivismem a sociologickou kritikou morálního kladení základů práva stojí vzájemná výměna názorů o pravdivosti morálních soudů. Vedou se spory o to, zda může existovat eticko-argumentační instrumentarium, které tvoří intersubjektivně základ posuzování pro právní utváření společenské vzájemnosti – od rozloučení se s morálkou na jedné straně a hypermoralizací politiky na straně druhé. Morální impetus nenahrazuje v žádném případě morální argumentaci.

Opce pro kognitivní etický přístup znamená, že soudy praktického rozumu jsou nahlíženy jako schopné diskurzu. Potud také „přirozené právo“ neznamená, že praktický rozum srovnává jednotlivá jednání s jemu vnějším měřítkem, nýbrž

že v nich rozvíjí svou vlastní schopnost být měřítkem²⁷ a toto dělá pro jiné racionální subjekty principiálně srozumitelným způsobem.

Teologicky viděno má člověk podle Tomáše Akvinského jedinečným způsobem, který odpovídá jeho Božímu obrazu, podíl na božské prozřetelnosti a tím na „věčném zákonu“, přičemž realizuje příkaz božské prozřetelnosti v oblasti své odpovědnosti jako svobodné a rozumové bytí.²⁸ Jednat podle přirozenosti pro člověka znamená, že jedná podle své specificky lidské přirozenosti a tím „secundum rationem“. To, co člověk na základě své přirozenosti je, popřípadě může být, není něco, co může být jednoduše odečteno od toho, co je empiricky předem dané. Spíše je člověk to, co s pomocí svého rozumu o sobě a svých možnostech chápe v racionálním konceptu, popřípadě formuje ve své kreativní fantazii.²⁹

Když mluvíme o pravdivosti mravních norem, pak se to musí dít s vědomím toho, že se v oblasti teoretického rozumu předpokládá odstupňovaný pojem pravdy praktického rozumu. Předmětem teoretického rozumu je pravda, která je v sobě samé nutná a neměnitelná, zatímco ve všech mravních soudech jsou dotazovány kontingentní věci, jimiž je podmíněno snižování jistoty soudů při přibývajícím konkretizaci.

Jádrem mravního soudu či soudu svědomí je převedení nejvyšší praktické věty „bonum faciendum malum vitandum – dobro je nutné činit, zlu se vyvarovat“ do kontingentní, dějinné skutečnosti jednání. Konkrétní mravní soudy jsou sice principiálně pravdivé, ale tím není řečeno, že je v nich obsažená pravda také všemi poznána a uznána. Tyto rozdíly se ale, na rozdíl od omylů teoretického poznání, samy neodvolávají na individuálně rozdílnou poznávací schopnost člověka, nýbrž mají základ „v mnohosti a proměnlivosti lidského života, které z jejich strany působí, že je lidská přirozenost sama proměnlivá a nestálá“.³⁰ Čím více se mravní soudy vztahují na nižší roviny konkrétních kontextů jednání (vzhledem k nejvyšším principům), tím méně jsou ve své kontingenci a singularitě zachycené obecnými pojmy.

6. Lidská práva jako materiální přirozené právo

Nyní vyvstává otázka, zda a do jaké míry lze nad rámec formálních kritérií legitimacy pozitivního práva formulovat materiální normy, které by měly status přirozeného práva, tedy takové normy, které by z principu akceptovali všichni, kdo dospěli k používání rozumu.

Lze nad rámec formálních principů (*bonum faciendum malum vitandum*, Kantovy formulace kategorického imperativu,³¹ zlaté pravidlo atd.) formulovat normy zakotvené v přirozeném právu, které jsou – protože jsou v souladu s rozumem – všeobecně, tj. intersubjektivně, intersystémově a interkulturně sdělitelné a které jsou mocny pravdy a tím získávají univerzální platnost?

Materiální normy vycházející z přirozeného práva musí představovat základní étos, který ovšem bude mít ve své konkrétní podobě subjektivní, jakož i kulturně specifické rysy. Formulování souboru přirozeněprávních kritérií pro pozitivní právo znamená následující: Na základě „skromné antropologie“³² musí být postulovány výpovědi, které sice nebudou zahrnovat všechny možnosti být člověkem v celku, ale formulují minimum, které každému člověku přináleží coby základ pro jeho další subjektivní i kulturně danou seberealizaci – jeho základní práva, bez nichž další, v pravém slova smyslu lidská existence není možná, nebo je možná jen v omezené míře. Právě o tomto minimu hovoří lidská práva.

Přirozené právo ve formě univerzálních lidských práv je otevřené další (nutné) konkretizaci,³³ nicméně se omezuje na formulování základních práv každého člověka, jako jsou právo na obranu, sociální a participační práva, bez nichž by každá další konkretizace *lidského* žití byla znemožněna nebo alespoň výrazně omezena. Jedná se o „základní existenční podmínky a životní možnosti“,³⁴ jejichž respektování musíme vyžadovat od každého státu i společnosti. Státní a společenské uspořádání, které je nebude respektovat, ztrácí svou legitimitu. Tento objektivní požadavek se obrací proti snahám o redukci právně pozitivistických stanovisek na princip legality a proti systémově teoretické relativizaci eticky odůvodnitelných základních práv, jež jsou společná a stejná pro všechny lidské jedince.

Obsahové vymezení toho, co činí člověka člověkem, má samozřejmě svou historii. Poznání základních lidských práv se vyvíjelo v průběhu dějin, vycházelo z historických zkušeností a je bezesporu příběhem s otevřeným koncem. Z tohoto hlediska je idea lidských práv „regulativním principem“,³⁵ který coby princip pokroku slouží k formulování prepozitivně-právního minimálního konsenzu a legitimizaci a kritice pozitivního práva.

Na rozdíl od esencialistického pojetí přirozeného práva vychází tento přístup argumentující přirozeným právem z toho, že materiální podoba tohoto konsenzu je historicky zakotvena a praktický rozum se rozvíjí v rámci procesu. Kodifikovaná lidská práva jsou přiměřenou formou novodobého kritického přirozeného práva a představují historickou odpověď na humanitární katastrofy, jež přinesly války XX. století. Mezi jejich vzory patří *Petition of Rights* (1628), *Habeas Corpus Act* (1679), *Bill of Rights* (1689) či *Virginia Bill of Rights* (1776), pro jejich pochopení je nezbytná *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) a v jejich základech stojí požadavek lidských práv evropského revolučního hnutí roku 1848. Abstraktní ideje osvícenství a německého idealismu, jež prohlásily lidskou důstojnost mravního subjektu a myšlenku autonomie svobodné vůle jako nejvyšší princip mravnosti, byly v širším smyslu a na mezinárodní úrovni právně konkretizovány

teprve po humanitárních katastrofách XX. století, zejména schválením *Všeobecné deklarace lidských práv* Spojenými národy 10. prosince 1948.

Zde vrcholí tendence uznávat individuum jako subjekt mezinárodního práva a chápat jej jako měřítko každého právního řádu, a to právní fixací nejprve od individuálních práv na ochranu k prozatímnímu vrcholu.³⁶ Tato práva byla později doplněna účastnickými právy a sociálními lidskými právy.³⁷ Neboť poznáváme, že liberální práva na svobodu nebo práva na ochranu nemohou ještě sama zajistit spravedlnost.

Všechna práva se zaměřují na vztah jednotlivého člověka ke státu a je nutné je chápat „jako vrozená, nezadatelná a mající svůj původ ještě před vznikem státu, a jako nároky jednotlivce, které vytvářejí předpoklady pro ochranu osoby v politickém životě a rámec k rozvoji společenského procesu a účasti na něm“.³⁸ V tomto smyslu jsou „nadpozitivním měřítkem, podle kterého může být měřena morální legitimita politického řádu“ a „hlavní představy svobodného státu“.³⁹

Problém pro operacionalizaci (další rozvedení) standardu lidských práv spočívá v tom, že chybějí přednostní pravidla pro případ, že (1) proti sobě mohou stát různá lidská práva, popřípadě že (2) jsou v konfliktu mezinárodní právo a nároky lidských práv.

V obou případech dosud neexistuje žádné odpovídající účinné mezinárodní instrumentarium k řešení kolize práva, což lze také odvozovat z toho, že vůbec (popřípadě nedostatečně) není upravena vymahatelnost lidských práv, a tím nenásledují žádná další zavazující ustanovení pro konfliktní případy.

Pro případ (1) kolize lidských práv existují prozatím na vědecké straně různé návrhy pro seznam priorit. Tak jmenuje Ivo D. Duchacek⁴⁰ šest titulů (důvodů) práva a svobody jako centrální katalog lidských práv:

- garance osobní svobody, včetně práva na soukromí a svobodu myšlení;
- právo na sociální rozvoj a spokojenost;
- právo na nestranné právo a právní praxi;
- na svobodu názorů a právo být informován;
- právo na přístup k rozhodovacím procesům, včetně přístupu k politickým stranám a všeobecné právo volit;
- právo na formulaci specifických požadavků skupin a vytváření zájmových skupin.

Richard Falk⁴¹ rozlišuje pět kategorií lidských práv:

- lidské základní potřeby jako výživa, bydlení, zdraví;
- základní pravidla chování jako je odmítnutí vyvražďování národů a mučení;

- účastnická práva jako je volba vlastního politického vedení;
- práva na bezpečnost, především ochranu fyzického blaha;
- právo na vládu všech občanů, to znamená povinnost politických institucí naplňovat předtím uvedená práva.

Seřazením lidských práv podle kritéria jejich fundamentality (stěžejnosti) se autoři vydávají správnou cestou, i když ještě jmenované katalogy v plném rozsahu neopravňují nárok, aby se dále rozváděly katalogy lidských práv z mezinárodních konvencí. Přesto je možné na základě těchto pokusů požadovat, aby se konečně zřídila mezinárodní souditelnost, která povýší lidská práva na vymahatelná práva a odpovídajícím způsobem je dále bude ve vzájemném vztahu konkretizovat. Příklady pro první přístupy souvisejí s tribunálem pro válečné zločiny pro země bývalé Jugoslávie nebo také s evropským soudním dvorem pro lidská práva a mezinárodním trestním soudním dvorem v Haagu.

S případem (2) kolize mezinárodního práva a lidských práv jsme měli už co do činění v souvislosti s ozbrojeným zásahem NATO v Kosovu bez – podle mezinárodního práva nutného – mandátu Spojených národů. Mezinárodně platné mezinárodní právo (zákaz vměšování se do vnitřních záležitostí státu bez mandátu Bezpečnostní rady OSN) bylo porušeno ve jménu morálky (ochrana lidských práv kosovských Albánců). Pochopitelně zazněly kritické hlasy: „Podkopání práva ve jménu morálky by se [...] natrvalo projevilo ničivě. Neboť: morálka je manipulovatelná. Jednoho dne by mohl člověk říci: k čemu ještě OSN; jde to přece také jinak.“⁴² Morálka se ale nesmí stát libovolným nástrojem. Zjevně přece existují měřítká, která dovolují legitimně prokázat porušení platného práva. „Jestliže nezajistíme to, abychom dali morálce politické instrumenty a politice morálku, pak nastane přesně ono rozdělení, ze kterého bych měl osobně strach. Pak upadá politika do studené technokracie.“⁴³

Na tomto místě není prostor pro to, abychom podrobně rozebírali otázku vojenské intervence a její legitimacy. Budiž přece ale poukázáno na institut epikie v klasické morálněteologické tradici. Ten uvádí, že platné státní právo smí být porušeno tehdy, když buď formálně platná norma nedostála principům, které jsou jejím základem (ústava nebo základní právo), nebo konkrétní okolnosti situace jednání (ještě) nejsou uchopeny platným právem.

Epikie je proto kritický a dynamizující instrument v právně-etickém diskurzu, který v jednotlivém případě ospravedlňuje provinění proti pozitivnímu právu a podněcuje další rozvoj práva, se kterým ale musí být kvůli vysokému dobru právní jistoty zacházeno velmi opatrně a zodpovědně. Přeneseno na mezinárodní právo, by to znamenalo, že mohou existovat extrémní výjimečné situace, ve kte-

rych by vedlo respektování platného – v principu mír zjednávacího – mezinárodního práva mezinárodním společenstvím ad absurdum (například faktickým připuštěním vraždění národa vládou uvnitř platných státních hranic). Epikie neslouží jako vstupní brána pro faktickou bezprávnost, nýbrž má za cíl jednání, které je oprávněné v adekvátní situaci a další rozvoj, popřípadě přizpůsobení práva. Tomu odpovídajícím způsobem musí být přiložena samozřejmě morální měřítko také ve srovnatelných případech.

V každém případě je přikázána velká opatrnost, aby útočící státy a vlády morálkou nezakrývaly v případě konfliktu vlastní (např. ekonomické nebo politické) zájmy. Po konfliktu, ve kterém – s dobrými morálními důvody – bylo porušeno právo, musí ovšem být se vši jasností vše vráceno k právu a politice. „Politická představitost musí jít v patách moralismu lidských práv.“⁴⁴

7. Závěr: Morálka pro právo budoucnosti

K legitimizaci svého pozitivního práva potřebuje každá společnost reflexi etických základů, které jsou pro ni nosné. Minimální konsenzus, který je označován étosem lidských práv, není veličina chráněná před recidivou, jako je na něm vystavěný vysoký étos, o jehož nosnost by se mohl stát jako systém bez dalšího zdůvodnění opřít.

Pro zajištění etického standardu se zdá být spíše nutné, aby se identifikovaly subjekty, které jsou nositeli étosu, a posílit ze strany státu systémy, které tvoří étos, bez nichž by společnost byla rozlomena. V evropských společnostech patří k rozhodujícím institucím, které přispěly a přispívají k vytváření platného étosu, křesťanské církve. Představují stále stejně určující výkladový horizont, významný kontext smyslu pro vznik a další rozvoj platného étosu.

Etika jako filozofická reflexe stávajících *ethoi*, to znamená žitých morálních přesvědčení, zkoumá jako etika práva kritéria pro legitimitu právního řádu a poukazuje na principy a materiální normy, které leží před pozitivním právem. Etický odvolání se na přirozeněprávní myšlení v jeho novověké kritické formě podporuje humánní právní řád ve společnosti a toleranci, neznamená ale bezobsažnost, nýbrž představuje synonymum úcty k základním právům každého z jejích členů.

Protože dějiny práva nejsou nikdy jen zcela dějinami úspěchu směrem k větší lidskosti, nýbrž obsahují v každé době reálné nebezpečí zpětných kroků, budou muset církve a křesťané v Evropě také na počátku XXI. století dále kriticky, konstruktivně a sebevědomě přispívat k nikdy neskončené humanizaci společnosti a podílet se angažovaně na rozhodujícím diskurzu o dalším rozvoji práva a právní kultury.

POZNÁMKY:

- 1/ Johannes W. BETZ – Beate VELDTRUP: *Nichts als die Wahrheit*. Frankfurt/M. 1999, s. 156.
- 2/ Leo STRAUSS: *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt 1977, s. 3, citováno v: Eberhard SCHOCKENHOFF: *Naturrecht und Menschenwürde*. Mainz 1996, s. 15.
- 3/ Tamtéž.
- 4/ Hannah ARENDT: „Über den Zusammenhang von Denken und Moral“ (1971); in *táž: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München 1994, 128n.
- 5/ Konrad ADAM: „Einspruch ausgeschlossen. Die Menschenrechte taugen nicht zur Richtlinie in der Politik“; *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 26. 10. 1999.
- 6/ Tamtéž.
- 7/ Tamtéž.
- 8/ Antonia GRUNENBERG: „Das Scheitern der Moralisierung“; in: *Schluss mit der Moral, Kursbuch 136* (Juni 1999) s. 14–26.
- 9/ Georg WIELAND: „Secundum naturam vivere. Über den Wandel des Verhältnisses von Natur und Sittlichkeit“; in: Bernhard FRALING (ed.): *Natur im ethischen Argument*. Freiburg i. Ü. – Freiburg i. Br. 1990, s. 13–31, (citováno v: Leo STRAUSS: *Naturrecht und Geschichte*. Frankfurt 1977, s. 83).
- 10/ Tamtéž.
- 11/ ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* V 10 (1134 b 18 – 1135 a 5).
- 12/ Tamtéž.
- 13/ ARISTOTELES: *Politik* I 2.
- 14/ ARISTOTELES: *Politik* I 2 (1253a).
- 15/ Tamtéž.
- 16/ Dietmar MIETH: „Natur im ethischen Argument“; in: Bernhard FRALING (ed.): *Natur im ethischen Argument*. Freiburg i. Br. 1990, s. 129–141.
- 17/ Christian WOLFF: *Philosophia practica universalis I*. 1738, s. 55.
- 18/ Eberhard SCHOCKENHOFF: *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*. Mainz 1996, s. 21.
- 19/ Karl GABRIEL: „Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Socialform der Christentumsgeschichte“; in Karl GABRIEL, Franz-Xaver KAUFMANN (ed.): *Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz 1980, s. 201–225, 208n.
- 20/ Hans Kelsen: *Reine Rechtslehre*. Wien 1934.
- 21/ Slov. Niklas LUHMANN: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989. Frankfurt 1990.
- 22/ Niklas LUHMANN: „Ethik als Reflexionstheorie der Moral“; in *týž: Gesellschaftsstruktur und Semantika*, Bd. 3. Frankfurt/M. 1989, s. 358–448, 361nn.
- 23/ Niklas LUHMANN: *Ethik*, s. 370.
- 24/ Niklas LUHMANN: *Paradigm lost*, s. 41.
- 25/ Eberhard SCHOCKENHOFF: *Naturrecht*, s. 12.

- 26/ Eberhard SCHOCKENHOFF: *Naturrecht*, s. 113.
- 27/ Eberhard SCHOCKENHOFF: *Naturrecht*, s. 165.
- 28/ Srov. THOMAS VON AQUIN: Úvod k *Sumě teologické* I–II.
- 29/ Srov. hermeneutické chápání morálky u Klause DEMMERA: *Moraltheologische Methodenlehre*. Freiburg i. Ü. – Freiburg i. Br. 1989).
- 30/ Eberhard SCHOCKENHOFF: *Naturrecht*, s. 176.
- 31/ Alespoň v prvních třech formulacích.
- 32/ Eberhard SCHOCKENHOFF: *Naturrecht*, s. 299.
- 33/ Funkce náboženství, nejvyššího kulturního étosu atd.
- 34/ Eberhard SCHOCKENHOFF: *Naturrecht*, s. 301.
- 35/ Richard SAAGE: „Reflexionen über die Zukunft der politischen Utopie“; in týž: *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*. Darmstadt 1992, s. 152–165, 164n.
- 36/ Původně byly jako subjekt mezinárodního práva uznány jen státy (od 1648). Od závěru z Hel-sinek (1975) se už nenahlízejí lidská práva jen jako vnitřní záležitost státu. K tomu se připojuje v roce 1992 Bezpečnostní rada OSN, v roce 1994 také Evropský parlament.
- 37/ Mezinárodní pakt o občanských a politických právech, mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech (1966). Srov. Jochen Abr. FROWEIN: „Menschenrechte IV. (Die Positivierung der Menschenrechte)“; in *StLex*, Bd. 3. Freiburg 1995, s. 1109–1112.
- 38/ Ludger KÜHNHARDT: *Die Universalität der Menschenrechte*. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffe. München 1987, s. 347.
- 39/ *Ibid.*, s. 352.
- 40/ Ivo D. DUCHACEK: *Rights and liberties in the world today: Constitutional promise and reality*. Santa Barbara 1973, s. 146nn (citováno in KÜHNHARDT: *Universalität*, s. 330).
- 41/ Richard FALK: *Human rights an state sovereignty*. New York 1981, s. 138n.
- 42/ Antonia GRUNENBERG: „Das Scheitern der Moralisierung“; in: *Schluss mit der Moral*, Kursbuch 136 (Juni 1999), s. 14–26, 23.
- 43/ Rudolf SCHARPING: *Wir dürfen nicht wegsehen. Der Kosovokrieg und Europa*. Berlin 1999, s. 9.
- 44/ Antonia GRUNENBERG: *Scheitern*, s. 24.

Prof. Dr. **Albert-Peter Rethmann** (* 1960), morální teolog, je proděkanem a vedoucím katedry systematické teologie na KTF UK. Od podzimu 2003 vede nově založené Centrum pro studium migrace při KTF UK. Je odborným poradcem Německé a České biskupské konference. Prof. Rethmann napsal knihy *Asyl und Migration*. Ethik für eine neue Politik in Deutschland (1996), *Selbstbestimmung – Fremdbestimmung – Menschenwürde* (2001) pojednávající o aktuálních etických problémech současnosti a mnoho odborných článků publikovaných v několika evropských zemích. Česky vyšly např. studie „Cirkev jako politicko-morální činitel v pluralitní společnosti“ (*Universum* 2001/9), „Xenofobie – výzva k zaujetí postoje“ (*Salve* 2001/2), „Křesťanství a cizinci“ (*Salve* 2001/4) aj.





Jürgen Habermas a Joseph kardinál Ratzinger

Předpolitické mravní základy svobodného státu

Diskusní večer v Bavorské katolické akademii
Mnichov pondělí 19. ledna 2004

1. Úvodní slovo ředitele akademie Floriana Schullera

Je mi ctí, že mohu jménem Katolické akademie přivítat oba diskutující, kteří budou – nejprve za nás a pak také spolu s námi – uvažovat o ústředních problémech moderní, postmoderní společnosti. Jsou to pan profesor doktor Jürgen Habermas a Jeho eminence Joseph kardinál Ratzinger. Oběma patří mimořádný a opravdu upřímný dík za to, že tento večer je možné uskutečnit a že dnes přijali pozvání do Katolické akademie v Bavorsku.

Náš dům byl od začátku koncipován jako místo rozmanitých, otevřených a symetrických setkání, v nichž zastánci katolických pozic spolu s partnery různé provenience hledají cesty, jež jsou možné a smysluplné, někdy snad dokonce v současné duchovní situaci a uprostřed jejích konkrétních výzev nezbytné.

Každé z obou jmen „Ratzinger“ a „Habermas“ představuje určitý intelektuální svět a společně tvoří jednu z nejpozoruhodnějších dvojic, které si dnes můžeme – nejen v německy hovořícím prostoru – představit pro základní reflexi o lidské existenci. Tím větší podiv vzbuzuje, že se dosud takto nesetkali.

Mohli bychom téměř mluvit o něčem jako o paralelně probíhajících životech; ani paralely se (řečeno zcela nematematicky) normálně nestřetají. Oba

- patří ke stejné generaci dvacátých let: narodili se roku 1927, resp. 1929;
- ve svém oboru promovali roku 1953, resp. 1954;
- od roku 1966 v Tübingenu, resp. od roku 1964 ve Frankfurtu nad Mohanem prožívali dramatické období nadcházejících revolučních let;
- jeden se po různých změnách působiště stal roku 1981 v Římě prefektem Kongregace pro nauku víry,
- druhý nastoupil v roce 1983 opět ve Frankfurtu na svou poslední katedru, tentokrát na katedru filozofie se zaměřením na filozofii sociální a na filozofii dějin, a stále častěji ovlivňoval a vyvolával veřejnou diskusi.

Oba partnery dnešního večera spojuje např. ještě něco jiného – přítomnost v intelektuálním životě Francie. Jürgen Habermas je pokládán za – od doby Mar-

xe, Nietzscheho a Heideggera – nejvlivnějšího německého filozofa, zdá se dokonce, že je veřejným svědomím politické kultury země. Kardinál Ratzinger byl už v roce 1992 přijat do Académie des sciences morales et politiques Francouzského institutu, a to jako nástupce Andreje Sacharova.

Janovský kardinál Tarcisio Bertone nedávno sestavil, řečeno fotbalovou terminologií, vnitrocírkevní tým a přidělil při tom kardinálovi Ratzingerovi úlohu trenéra: prý je – podle slov kardinála Bertone – něco jako Giovanni Trapattoni katolické církve. Je to možná trochu překvapující – bylo by možno myslet především také na středního obránce nebo na brankáře, který, jak se říká v příslušném žargonu, věrně obhazuje svou svatyni. Ale trenér zní samozřejmě lépe a také to lepší je.

Ve filozofii bohužel dosud nikdo podobný tým nesestavil. Ale sotva by se našel někdo, kdo by mohl upírat úlohu trenéra Jürgenovi Habermasovi.

Ale vraťme se k tématu, o něž dnes večer jde: „Předpolitické morální základy svobodného státu.“ Jeho brizance se ukazuje ve stále kratších intervalech na nejrůznějších bodech společensko-politické oblasti, od zásadních bioetických otázek přes problém vlastní identity Evropy až po spor o šátkový zákon. Oprávněnost a nutnost tohoto tématu tedy není nutno odůvodňovat nejen v tomto okruhu.

Jak společnost, jež chápe sama sebe jako pluralitní, může a má poznat a uznávat společné ligatury – jak to nazval Ralf Dahrendorf – společné závazky: to je jeden směr otázek. A druhý, který zdaleka neodpovídá jen zdejšímu genui loci: jak do tohoto společenského poznávání a uznávání mohou a mají věřící vnášet svou existenci, jež chápe sama sebe na základě transcendence a o ni se opírá.

Nad tímto večerem jistě bdí řada strážných duchů. Nepochybně geniové, kterým je tento dům blízký, ale i někteří další. Mám na mysli ducha onoho Immanuela (překrásné teologické jméno, jak známo), od jehož smrti uplyne 12. února dvě stě let a jehož myšlení o moralitě a státnosti (případně v jeho terminologii o „republice“) zůstává nezbytné pro naše myšlení. Nebo mám na mysli onoho čtyřiašedesátiletého italského filozofa, který zemřel právě před deseti lety: Norberto Bobbio, nestora nejen italské filozofie. Claudio Magris mu věnoval posmrtnou vzpomínku s mottem „Diritto e liberta“ (Právo a svoboda). V něm Bobbia nazývá „maestro del dubbio laico“, mistrem – zde začínají v překladu nejen jazykové, ale i kulturně historické obtíže – mistrem laického (lépe: světského), sekulárního pochybování – nejen v prostém smyslu čirého protikladu k víře, k náboženství (vůči němu se Bobbio vždy vyjadřoval ambivalentně), nýbrž i ve vztahu ke schopnosti, jak soudí Claudio Magris, pojmenovávat a rozlišovat, avšak ne nutně oddělovat různé kompetence jako mravnost, právo, politiku nebo náboženství. A to, co Magris označuje jako velký dar právního filozofa Babbia, totiž předkládat své vlastní

ideje kriticky, tj. pomocí rozumu, s „lucidita concettuale“, s pojmovou jasností, stejnou schopnost je nutno přiznat ve velké míře i oběma diskutujícím našeho večera, i když argumentují na základě různých předpokladů.

Proto mi dovolu, abych jako poslední společný rys Jürgena Habermase a Josepha Ratzingera uvedl to, co oba spojuje také s Norbertem Bobbitem – šok z událostí konce šedesátých let, které upadaly do chaosu a iracionalismu. Norberto Bobbio jednou napsal (opakuje to ve svém nekrologu Hennig Ritter): „Nejdůležitějším poučením mého života bylo, že jsem pozoroval nezlomnou víru v poslední přesvědčení. Naučil jsem se díky tomu respektovat myšlenky druhých, vážit si tajemství, které skrývá každé individuální vědomí, chápat dříve, než začnu diskutovat, a diskutovat, dříve než odsoudím.“ Z takové úcty a respektu, z takového chápání a diskuse ať získá napětí a sílu i naše dnešní setkání.

2. Stanovisko Jürgena Habermase

Téma navržené pro naši diskusi připomíná otázku, kterou v polovině 60. let pregnantně formuloval Ernst-Wolfgang Böckenförde: zda svobodný, sekularizovaný stát žije z normativních předpokladů, které sám nemůže garantovat.¹ Je v ní vyjádřena jednak pochybnost, že demokratický ústavní stát může normativní předpoklady své existence obnovovat z vlastních zdrojů, jednak mínění, že je odkázán na autochtonní světonázorové nebo náboženské, v každém případě kolektivně závazné etické tradice. To by pro stát, který je povinně světonázorově neutrální, jistě znamenalo vzhledem k „faktu pluralismu“ (Rawls) značnou nesnáž, ale tento důsledek ještě nemluví proti onomu mínění.

Nejprve bych chtěl tento problém specifikovat ze dvou hledisek. Z kognitivního hlediska se pochybnost týká otázky, zda po úplné pozitivizaci práva je ještě možno sekulárně, to jest nenábožensky nebo pometafyzicky, zdůvodnit politickou moc. (1) I když se taková legitimace připustí, trvá z motivačního hlediska stále pochybnost, zda světonázorově pluralistické společenství lze normativně – to jest způsobem přesahujícím pouhý modus vivendi – stabilizovat předpokladem jistého základního dorozumění, které by bylo v nejlepším případě formální a omezovalo se na postupy a principy. (2) I když se dá tato pochybnost odstranit, zůstává faktem, že liberální řády jsou odkázány na solidaritu občanů státu – a její zdroje by se mohly v důsledku „rozptylující“ sekularizace společnosti vyčerpat. Tuto diagnózu nelze odmítat, ale není nutno ji chápat tak, že vzdělání obhájci náboženství z ní čerpají do jisté míry „nadhodnotu“. (3) Místo toho navrhuji chápat kulturní a společenskou sekularizaci jako dvojí proces učení, který nutí tradice osvětenství, ale i náboženské nauky, aby uvažovaly o svých mezích. (4) Se

zřetelem k postsekulárním společnostem se konečně klade otázka, jaké kognitivní postoje a normativní očekávání musí liberální stát předpokládat u věřících a nevěřících občanů v jejich vzájemném styku. (5)

1. Politický liberalismus (obhájí ho ve speciální podobě Kantova republikanismu)² se chápe jako nenáboženské a pometafyzické zdůvodnění normativních základů demokratického ústavního státu. Tato teorie patří k tradici rozumového práva, které upouští od silných kosmologických nebo spásně-dějinných předpokladů klasických a náboženských teorií přirozeného práva. Ke genealogii lidských práv patří samozřejmě dějiny křesťanské teologie ve středověku, zvláště španělská pozdní scholastika. Ale legitimační základy světonázorově neutrální státní moci pocházejí v posledku z profánních pramenů filozofie 17. a 18. století. Teologie a církev zvládly duchovní výzvy revolučního ústavního státu teprve mnohem později. Z katolické strany, jež udržuje příznivý vztah k lumen naturale, nestojí, rozumím-li dobře, zásadně nic v cestě autonomnímu (na zjevení nezávislému) odůvodňování mravnosti a práva.

Pokantovské zdůvodňování liberálních ústavních principů se nemuselo zabývat ani tak neblahými důsledky objektivního přirozeného práva (jako byla materiální etika hodnot), jako historickými a empiristickými formami kritiky. Soudím, že slabé předpoklady týkající se normativního obsahu komunikativního pojetí sociálně-kulturních forem života dostačí k tomu, abychom proti kontextualismu obhájili nedefetistický pojem rozumu a proti právnímu pozitivismu nedecisionistický pojem platnosti práva. Ústředním úkolem při tom je vysvětlit:

– proč je demokratický proces postupem legitimního stanovení zákonů: nako-lik splňuje podmínky inkluzivního a diskurzivního vytváření mínění a vůle, odůvodňuje přesvědčení o racionální přijatelnosti výsledků; a

– proč jsou demokracie a lidská práva v procesu přijímání ústavy rovnocenně spojeny: právní institucionalizace postupu demokratického stanovení zákonů vyžaduje, aby byla zaručena současně jak liberální, tak politická základní práva.³

Vztažným bodem této strategie odůvodňování je ústava, kterou si dávají sami sdružení občané, a není jím domestikace existující státní moci, ta totiž má být teprve vytvořena cestou demokratického přijetí ústavy. „Ustavená“ (a ne pouze ústavou zkrocená) státní moc je až do nejhlubšího jádra věci práva, takže politická moc je beze zbytku proniknuta právem. Právní pozitivismus německé státoprávní vědy – tento pozitivismus státní vůle koření v císařství (Laband a Jellinek až po Carla Schmitta) – ponechával úkryt pro neprávní mravní substanci „státu“ nebo „politická“, naproti tomu v ústavním státě neexistuje žádný subjekt moci, který by byl dán nějakou předprávní substancí.⁴ Nezůstává žádné prázdné místo

po předkonstituční suverenitě knížete, to by nyní muselo být vyplněno právě tak substanciální suverenitou lidu – v podobě étosu více či méně homogenního lidu.

Ve světle tohoto problematického dědictví byla Böckenfördova otázka pochopena tak, jako by úplně pozitivizovaný ústavní řád potřeboval pro kognitivní zabezpečení základů své platnosti buď náboženství, nebo nějakou jinou „udržující moc“. V tomto pohledu je nárok pozitivního práva na platnost odkázán na založení v předpoliticko-mravních přesvědčeních náboženských nebo národních společenství, protože takový právní řád nemůže být legitimován autonomně pouze demokraticky vedenými právními postupy. Jestliže však demokratický postup nechápeme tak jako Kelsen nebo Luhmann pozitivisticky, nýbrž jako metodu k vytvoření legitimacy z legality, nevzniká žádný deficit platnosti, který by musel být vyplňován „mrvností“. Proti pravohegeliánskému chápání ústavního státu trvá proceduralistické, Kantem inspirované pojetí na autonomním, ve svém nároku pro všechny občany racionálně přijatelném odůvodnění zásad ústavy.

2. V dalším vycházím z toho, že ústava liberálního státu může svou potřebu legitimacy uspokojit sama, tedy z kognitivních zdrojů vlastní argumentace, nezávislé na náboženských a metafyzických tradicích. I při této premise ovšem stále trvá pochybnost z hlediska motivace. Normativní předpoklady demokratického ústavního státu jsou totiž se zřetelem k úloze občanů státu, kteří se chápou jako autoři práva, mnohem náročnější než se zřetelem k úloze občanů společnosti, kteří jsou adresáti práva. Od adresátů práva se očekává jen to, aby při uplatňování svých subjektivních svobod (a nároků) nepřekračovali zákonné meze. Poslušnost vůči závazným zákonům svobody však není charakteristická pro motivaci a postoje, které se očekávají od občanů státu v úloze demokratických spoluzákonodárců. Ti mají svá práva na komunikaci a účast zastávat aktivně, a to nejen v dobře chápaném vlastním zájmu, ale s orientací na společné blaho. To vyžaduje větší rozsah motivace, který nelze legálně vynucovat. Povinná účast ve volbách by byla v demokratickém právním státě právě tak cizí těleso jako nařízená solidarita. Ochotu zastávat se případných cizích a anonymních spoluobčanů a přinášet oběti pro obecný zájem smíme od občanů liberálního společenství pouze očekávat. Proto jsou pro existenci demokracie podstatné politické ctnosti, i když se „vydávají“ jen v drobných mincích. Jsou věcí socializace a návyku na praktiky a způsoby myšlení svobodné politické kultury. Status občana státu je do určité míry zasazen do civilní společnosti, která žije ze spontánních, chcete-li „předpolitických“ zdrojů.

Z toho však neplyne, že liberální stát není schopen reprodukovat své motivační předpoklady z vlastních sekulárních prostředků. Motivy pro účast občanů na vytváření politického mínění a vůle nepochybně čerpají z etických životních pro-

jektů a z kulturních životních forem. Ale demokratické praktiky rozvíjejí vlastní politickou dynamiku. Na Böckenfördovu otázku by naznačil negativní odpověď jen právní stát bez demokracie, na nějž jsme my v Německu byli zvyklí dosti dlouho: „Mohou národy spojené ve státě žít pouze ze záruky svobody jednotlivce, bez jednotícího pouta, které je před touto svobodou?“⁴⁵ Demokraticky ustavený právní stát přece nezaručuje jen negativní svobody pro občany starající se jen o vlastní blaho; s rozvojem komunikativních svobod se mobilizuje také účast občanů státu na veřejné diskusi o tématech, jež se týkají všech společně. Oním chybějícím „jednotícím poutem“ je demokratický proces, v němž se v posledku diskutuje o správném chápání ústavy.

Tak např. v aktuální diskusi o reformě státu blahobytu, o přistěhovalecké politice, o válce v Iráku a o zrušení branné povinnosti jde nejen o jednotlivá politická témata, nýbrž vždy také o spornou interpretaci principů ústavy – a implicitně o to, jak ve světle mnohosti našich kulturních způsobů života, pluralismu našich světových názorů a náboženských přesvědčení chceme sami sebe chápat jako občasné Spolkové republiky a jako Evropané. Ve zpětném pohledu bylo společné náboženské pozadí, společná řeč, především probuzené národní vědomí zajisté pomoci pro vznik vysoce abstraktní solidarity občanů státu. Ale republikánské smýšlení se mezitím od těchto předpolitických faktorů do velké míry odpoutalo – nejsme-li ochotni umřít „za Nice“, není to už námitka proti evropské ústavě. Pomyslete na politicko-etické diskurzy o holokaustu a o masové kriminalitě. Přivedly občany Spolkové republiky k vědomí, že ústava je vymožeností. Příklad sebekritické (dnes už nikterak výjimečné, nýbrž rozšířené i v jiných zemích) „politiky paměti“ ukazuje, jak se tvoří ústavně patriotické vazby v médiu samotné politiky a jak se obnovují.

Na rozdíl o rozšířeného neporozumění „ústavní patriotismus“ znamená, že občané si osvojují principy ústavy ne pouze v jejich abstraktním obsahu, nýbrž také v jejich konkrétním významu z dějinného kontextu jejich vlastních národních dějin. Mají-li mravní obsahy základních práv zakotvit ve smýšlení občanů, nestačí kognitivní proces. Morální poznání a světový souhlas v mravním odporu proti masivnímu porušování lidských práv by stačily jen v integraci ustavené světové společnosti (bude-li jednoho dne existovat). Mezi členy politického společenství vzniká ať jakkoli abstraktní a právně zprostředkovaná solidarita jen tehdy, když do hustého plotiva kulturních hodnotových orientací proniknou principy spravedlnosti.

3. Podle dosavadních úvah nevykazuje sekulární povaha demokratického ústavního státu žádnou slabost spojenou s demokratickým systémem jako takovým, tedy vnitřní slabost, která ohrožuje po stránce kognitivní nebo motivační sebesta-

bilizaci. Tím nejsou vyloučeny vnější důvody. Rušivá modernizace společnosti v celku by mohla velmi snadno uvolnit demokratické pouto a oslabit solidaritu, kterou demokratický stát nemůže právně vynutit, ale je na ni odkázán. Pak by nastala právě ona konstelace, kterou má na mysli Böckenförde: proměna občanů blahobytných a v míru žijících liberálních společností v izolované, sebestředně jednajících monády, které obracejí svá subjektivní práva proti sobě jako zbraně. Doklady takového rozdrobení občanské solidarity se ukazují ve větší souvislosti politicky neovládané dynamiky světového hospodářství a světové společnosti. Trhy, jež nemohou být demokratizovány jako státní správa, přebírají v rostoucí míře řídicí funkce v oblastech života, které byly dosud udržovány normativně, tedy buď politicky, nebo skrze předpolitické formy komunikace. Tak se privátní sféry stále více orientují na mechanismy jednání zaměřeného na úspěch a na vlastní preference, ale zmenšuje se také oblast, jež podléhá legitimačním tlakům. Občanský privatismus je posilován skličující ztrátou funkce demokratické tvorby mínění a rozhodování, která zatím částečně funguje jen na národní rovině, a proto už nepostihuje rozhodovací procesy posunuté na rovinu nadnárodní. Tendenci k odpolitizování občanů podporuje také mizející naděje ve schopnost mezinárodního společenství k politickému utváření světa. Při pohledu na konflikty a křiklavé sociální nespravedlnosti silně rozdělené světové společnosti roste zklamání s každým dalším nezdarem na cestě (započaté v roce 1945) konstitucionalizace mezinárodního práva.

Postmoderní teorie chápou krize z hlediska kritiky rozumu nikoli jako následek selektivního vyčerpání rozumových potenciálů založených buď jak buď v západní moderně, nýbrž jako logický výsledek programu sebedestruktivního duchovní a společenské racionalizace. Radikální pochybování o rozumu je sice katolické tradici bytostně cizí, ale katolicismus měl až do 60. let minulého století problémy se sekulárním myšlením humanismu, osvícenství a politického liberalismu. Tak dnes znovu nachází ohlas teorém, že zdrcené moderně může pomoci z nouze jenom náboženské zaměření k transcendentální skutečnosti. V Teheránu se mě jeden kolega ptal, zda z kulturně srovnávacího a nábožensko-sociologického hlediska není evropská sekularizace právě cesta, jež potřebuje korekturu. To mi připomíná náladu Výmarské republiky, Carla Schmitta, Heideggera nebo Leo Strausse. Pokládám za lepší, abychom otázkou, zda se ambivalentní moderna bude stabilizovat pouze sekulárními silami komunikativního rozumu, nevyhrocovali ve smyslu kritiky rozumu, ale abychom ji pojímali nedramaticky jako otevřenou empirickou otázku. Tím bych nechtěl fenomén trvání náboženství v nadále se sekularizujícím prostředí uvádět do diskuse jako pouhý sociální fakt. Filozofie musí tento jev brát vážně také jakoby zvnitřka jako kognitivní výzvu. Ale dříve

než budu v této diskusi pokračovat, dovolím si v dialogu odbočit jiným směrem, který se tu nabízí. Ve snaze o radikalizaci kritiky rozumu se filozofie pohybovala také k sebereflexi o svých vlastních nábožensko-metafyzických zdrojích a příležitostně se nechávala zaplétat do rozhovorů s teologií, která sama hledala návaznost s filozofickou spekulací pohegelovské sebereflexe rozumu.⁶

Exkurz

Filozofický diskurz o rozumu a zjevení navazuje na neustále se vracející myšlenkovou figuru: Rozum reflektující svoje nejhlubší základy objevuje svůj původ z něčeho jiného; a jeho osudovou moc musí uznat, nemá-li ztratit své rozumové zaměření ve slepé uličce hybridního sebezmocnění. Jako model tu slouží realizace vlastní silou uskutečněného, alespoň započatého obrácení, konverze rozumu rozumem – lhostejno, zda reflexe začíná, jako u Schleiermachera, u sebevědomí poznávajícího a jednajícího subjektu nebo, jako u Kierkegaarda, u dějinnosti vlastního existenciálního sebeujištění nebo, jako u Hegela, Feuerbacha a Marxe, u provokativní rozervanosti mravních poměrů. Rozum, uvědomující si své hranice, překračuje bez počátečního teologického úmyslu sám sebe směrem k něčemu jinému: buď v mystickém splynutí s kosmicky obemkajícím vědomím, nebo v zoufající naději v dějinnou událost vykupující zvěsti, nebo v podobě rostoucí solidarity s poníženyými a zraňovanými, která chce urychlit mesiánskou spásu. Tito anonymní boho-vé pohegelovské metafyziky – obemkající vědomí, netušená událost, neodcizující společnost – jsou pro teologii snadnou kořistí. Nabízejí se k tomu, aby byli dešifrováni jako pseudonymy trojjedinnosti sama sebe sdělujícího osobního Boha.

Tyto pokusy o obnovení filozofické teologie po Hegelovi jsou stále ještě sympatičtější než nietzscheismus, který si pouze vypůjčuje křesťanské konotace slyšení a vnímání, zbožnosti a očekávání milosti, aby povolal vyprázdněné myšlení zpět do neurčité minulosti. Naproti tomu určitá filozofie, která je si vědoma své omylnosti a svého křehkého postavení v diferencované struktuře společnosti, trvá na generickém, ale nikterak pejorativně míněném rozlišení mezi sekulární řečí, ve svém nároku všeobecně přístupnou, a řečí náboženskou, závislou na pravdách zjevení. Jinak než u Kanta a u Hegela se toto gramatické rozhraničení nespojuje s filozofickým nárokem, aby filozofie sama určovala, co z obsahů náboženských tradic – nad společensky institucionalizovaným věděním o světě – je pravdivé nebo nepravdivé. Respekt, který jde ruku v ruce s kognitivním zdržováním se soudy, má základ v úctě k osobám a způsobům života, které zřejmě čerpají svou integritu a autenticitu z náboženského přesvědčení. Ale respekt není všechno, filozofie má důvody pro to, aby byla ochotna se z náboženských tradic učit.

4. V protikladu k etické zdrženlivosti pometafyzického myšlení, jež se vyhýbá každému obecně závaznému pojmu dobrého a vzorného života, byly ve svatých písmech a náboženských tradicích po celá staletí subtilně artikulovány a hermeneuticky udržovány intuice o pochybení a vykoupení, o záchraně ze života prožívaného jako zcela špatný. Proto může v obcích náboženských společenství, pokud jen se dovedou uchránit dogmatismu a nátlaku na svědomí, zůstat neporušeno něco, co se jinde ztratilo a ani nemůže být znovu ustaveno jen profesionálním věděním expertů – mám na mysli dostatečně diferencované výrazové možnosti a senzibility pro pochybený život, pro společenské patologie, pro nezdar individuálních životních projektů a pro deformace porušených životních souvislostí. Z asymetrie epistemických nároků je možno odůvodnit ochotu filozofie učit se od náboženství, a to nikoli z funkčních důvodů, nýbrž – s připomínkou jejich úspěšných „hegeliánských“ procesů učení – z důvodů obsahových.

Vzájemné pronikání křesťanství a řecké metafyziky nejen formovalo duchovní podobu teologické dogmatiky a vedlo k – ne po každé straně pozeňnané – helinizaci křesťanství, ale na druhé straně také přispělo k tomu, že si filozofie osvojovala genuinně křesťanské obsahy. Toto osvojování se odrazilo v bohatě zatížených pojmových sítích jako odpovědnost, autonomie a ospravedlnění, jako dějiny a připomínka, nový začátek, inovace a návrat, jako emancipace a naplnění, jako odříkání, zvnitřnění a ztělesnění, individualita a společenství. Toto osvojování sice původní náboženský smysl transformovalo, ale nevedlo k jeho deflaci a oslabení, takže by tento smysl vyprázdnilo. Takovou zachraňující transpozicí je transpozice charakteru člověka jako obrazu Boha v rovnou a bezpodmínečný respekt vyžadující důstojnost všech lidí. Otevírá obsah biblických pojmů přes hranice náboženského společenství pro veškeré publikum jinověrců a nevěřících. Jedním z těch, jimž se takové transpozice leckdy dařily, byl Benjamin.

Na základě této zkušenosti sekularizujícího rozvinutí nábožensky zavinitých významových potenciálů můžeme dát nezáludný smysl Böckenfördovu teorému. Uvedl jsem diagnózu, podle níž se dostává do nebezpečí v moderně rozvinutá rovnováha mezi třemi velkými médii společenské integrace, protože trhy a administrativní moc vytlačují ze stále čtenějších oblastí života společenskou solidaritu, tedy koordinaci jednání, pokud jde o hodnoty, normy a dorozumívací jazykový úzus. Je tedy ve vlastním zájmu ústavního státu zacházet ohleduplně se všemi kulturními zdroji, z nichž čerpá sílu vědomí norem a solidarita občanů. Toto vědomí, jež se stalo konzervativní, se odráží v řeči o „postsekulární společnosti“.⁷ Myslí se tím nejen fakt, že náboženství se udržuje i ve stále více sekulárním prostředí a že společnost až na další počítá s trváním náboženských společenství. Výraz „postsekulární“ také projevuje náboženským společenstvím nejen veřejné uznání za

funkční přínos, který poskytují reprodukci žádoucích motivů a postojů. Ve veřejném vědomí postsekulární společnosti se spíše odráží normativní poznání, jež má důsledky pro politický styk nevěřících občanů s občany věřícími. V postsekulární společnosti se prosazuje poznání, že „modernizace veřejného vědomí“ postihuje a reflexivně proměňuje fázově posunutě náboženské i světské mentality. Jestliže obě strany společně chápou sekularizaci společnosti jako komplementární proces učení, pak mohou také z kognitivních důvodů brát navzájem vážně své příspěvky ke kontroverzním tématům ve veřejnosti.

5. Na jedné straně bylo náboženské vědomí nuceno k procesům přizpůsobení. Každé náboženství je původně „obraz světa“ neboli „comprehensive doctrine“ také v tom smyslu, že si nárokuje autoritu pro strukturování životní formy v celku. Tohoto nároku na interpretační monopol a na celkové utváření života se náboženství za podmínek sekularizace vědění, neutralizace státní moci a obecné náboženské svobody muselo vzdát. Při funkční diferenciaci dílčích společenských systémů se také život náboženské obce odděluje od svého sociálního prostředí. Role člena obce se diferencuje od role občana společnosti. A protože liberální stát je odkázán na politickou integraci občanů, která jde dále než pouhý *modus vivendi*, tato diferenciacie členstva se nesmí vyčerpat v kognitivně nenáročném přizpůsobení náboženského étosu daným zákonům sekulární společnosti. Naopak univerzalistický právní řád a egalitární společenská morálka musí navazovat na étos obce tak, že jedno vychází důsledně z druhého. John Rawls pro toto „začlenění“ zvolil obraz modulu: tento modul světské spravedlnosti byl sice konstruován pomocí světónázorově neutrálních důvodů, ale má se hodit pro všechny ortodoxní argumentační souvislosti.⁸

Toto normativní očekávání, s nímž liberální stát konfrontuje náboženské obce, je ve shodě s jejich vlastními zájmy v tom smyslu, že se tím těmto obcím otevírá možnost působit skrze politickou veřejnost svým vlastním vlivem na společnost v celku. Břímě tolerance, jak ukazují více nebo méně liberální regulace umělých potratů, není sice rozdělena na věřící a nevěřící symetricky, ale ani sekulární vědomí se netěší negativní náboženské svobodě bez nároků. Očekává se od něho sebereflexivní uvažování o mezích osvícenství. Chápání tolerance liberálně ustavených pluralistických společností očekává od věřících ve styku s nevěřícími a jinak věřícími pochopení, že musí rozumně počítat s trváním nesouhlasu. Ale na druhé straně se totéž pochopení v rámci liberální politické kultury očekává také od nevěřících ve styku s věřícími. Pro nábožensky nemuzikálního občana to znamená nikterak triviální výzvu, aby vztah víry a vědění sebekriticky chápal z perspektivy vědění o světě. Očekávání trvalého nesouhlasu víry a vědění totiž zaslouží ozna-

čení „rozumné“ jedině tehdy, když se náboženským přesvědčením i z hlediska sekulárního vědění přízná epistemický status, který není zcela iracionální. Proto naturalistické obrazy světa, které jsou spekulativním zpracováním vědeckých informací a jsou relevantní pro etické sebechápání občanů,⁹ vůbec nemají v politické veřejnosti *prima facie* přednost před konkurujícími světonázorovými nebo náboženskými koncepcemi. Světonázorová neutralita státní moci, která zaručuje stejné etické svobody pro každého občana, je neslučitelná s politickým zevšeobecňováním některého sekulárního pojetí světa. Sekularizovaní občané, pokud vystupují ve své roli jako občané, ani nesmějí zásadně upírat pravdivostní potenciál náboženským obrazům světa, ani věřícím spoluobčanům odmítat právo přinášet příspěvky k veřejným diskusím v náboženské řeči. Liberální politická kultura může dokonce od sekularizovaných občanů očekávat, že se budou podílet na úsilí překládat relevantní příspěvky z náboženské řeči do řeči veřejně přístupné.¹⁰

3. Stanovisko Josepha kardinála Ratzingera

Ve zrychlujícím se tempu dějinného procesu, v němž žijeme, vystupují podle mého názoru především dva faktory jako znaky dosud pomalu probíhajícího vývoje. Prvním je vytváření světové společnosti, v níž jsou jednotlivé politické, ekonomické a kulturní moci na sebe stále více odkázány a ve svých různých životních prostorech se vzájemně dotýkají a pronikají. Druhým je rozvoj možností člověka, rozvoj moci vytvářet a ničit, jež více než všechno dosud obvyklé klade otázku právní a mravní kontroly moci. Tak je velmi naléhavá otázka, jak stýkající se kultury mohou nalézt etický základ, který by mohl vést jejich společný život na správnou cestu a mohl vybudovat společnou právně odpovědnou podobu ovládnání a řádu moci.

To, že se projekt „světový étos“, předložený Hansem Küngem, setkává s takovým souhlasem, v každém případě ukazuje, že otázka je nastolena. Platí to i potom, když akceptujeme bystrou kritiku tohoto projektu, kterou provedl Robert Spaemann.¹¹ Neboť k oběma uvedeným faktorům přistupuje ještě třetí: v procesu setkávání a pronikání kultur se do velké míry rozbily jistoty, které byly až dosud nosné. Otázka, co je teď vlastně, alespoň v daném kontextu, dobrem a proč to musíme činit i k vlastní škodě, tato základní otázka je tu do velké míry bez odpovědi.

A zdá se mi zřejmé, že věda jako taková nemůže étos produkovat, že tedy obnovené etické vědomí nevznikne jako produkt vědeckých diskusí. Na druhé straně je však také nesporné, že na rozbití starých morálních jistot se zásadně podílí základní změna obrazu světa a člověka, jež vyplynula z rostoucího vědeckého

poznání. V tomto smyslu přece existuje odpovědnost vědy za člověka jakožto člověka, a zvláště odpovědnost filozofie, aby kriticky sledovala vývoj jednotlivých věd a kriticky ukazovala unáhlené závěry a zdánlivé jistoty o tom, co je člověk, odkud pochází a k čemu existuje, neboli jinými slovy, aby odstraňovala nevědecký prvek z vědeckých výsledků, do nichž je často přimíšen, a tak udržovala otevřený pohled na celek, na široké dimenze skutečnosti člověka, o němž lze ve vědě ukázat vždy jen dílčí aspekty.

Moc a právo

Konkrétně je úkolem politiky, aby postavila moc pod míru práva a tak uspořádala její smysluplné užívání. Musí platit nikoli právo silnějšího, nýbrž síla práva. Moc v řádu a ve službách práva je protipólem násilí, jímž rozumíme moc bez práva a proti právu. Proto je pro každou společnost důležité, aby překonala podezírání práva a jeho řádů, protože jediné tak může být zažehnána zvůle a jen tak může být žita svoboda jako společně sdílená svoboda. Svoboda bez práva je anarchie, a proto zkáza svobody. Podezření proti právu, revolta proti právu vznikne vždy tehdy, když se samo právo už nejeví jako výraz spravedlnosti stojící ve službách všech, nýbrž jako produkt svévole, jako arogance práva těch, kteří k tomu mají moc.

Úkol postavit moc pod míru práva proto odkazuje na jinou otázku: Jak vzniká právo, jaké musí být povahy, aby bylo vehiculum spravedlnosti a nikoli privilegiem těch, kteří mají moc určovat právo? Na jedné straně se klade otázka na vznikání práva, ale na druhé straně také otázka na jeho vlastní vnitřní míru. Problém, že právo nesmí být nástrojem moci několika, nýbrž výrazem společného zájmu všech, tento problém se zdá být, v každém případě prozatím, vyřešen instrumenty demokratické tvorby vůle, protože při ní se na vzniku práva podílejí všichni, a proto je to právo všech a může a musí být jako takové respektováno. Záruka společné účasti na vytváření práva a na spravedlivé správě moci je skutečně podstatným důvodem, který mluví pro demokracii jako nejpřiměřenější formu politického řádu.

Avšak podle mého názoru zbývá ještě jedna otázka. Protože jednomyslnosti se mezi lidmi dosahuje obtížně, zůstává pro demokratickou tvorbu vůle jako nezbytný instrument jen zaprvé delegování, zadruhé rozhodování většiny, přičemž se podle důležitosti otázky může pro většinu požadovat různý poměr hlasů. Ale i většiny mohou být slepé nebo nespravedlivé. Dějiny to ukazují velmi jasně. Jestliže sebevětší většina utiskuje menšinu, například náboženskou nebo rasovou, opresivními zákony, lze pak ještě vůbec mluvit o spravedlnosti, o právu? Princip většiny tak ponechává vždy ještě otevřenou otázku na etické základy práva, otázku, zda neexistuje něco, co se nikdy nemůže stát právem, tedy něco, co

samo o sobě vždy zůstává bezprávím, nebo obráceně něco, co je svou povahou nezměnitelně právem, které je tu před každým rozhodováním většiny a musí jí být respektováno.

Novověk formuloval soubor takových normativních prvků v různých deklaracích lidských práv a vyňal je ze hry většin. Člověk se nyní má v současném vědomí spokojit vnitřní zřejmostí těchto hodnot. Ale i takové sebeomezení tázání má filozofický charakter. Existují tedy samy o sobě platné hodnoty, které vyplývají z podstaty lidského bytí, a proto jsou pro všechny nositele této podstaty nedotknutelné. K dosahu takové představy se budeme později muset ještě jednou vrátit, protože tato zřejmost dnes není ve všech kulturách vůbec uznávána. Islám definoval vlastní katalog lidských práv, odlišný od západního. Čína je dnes sice určována kulturní formou vzniklou na Západě, marxismem, přece však, pokud jsem informován, si klade otázku, zda se u lidských práv nejedná o typicky západní vynález, který není samozřejmý.

Nové formy moci a nové otázky jejího ovládnutí

Když jde o vztah moci a práva a o prameny práva, je třeba si blíže všimnout také samotného fenoménu moci. Nechci se pokoušet definovat esenci moci jako takové, nýbrž nastínit výzvy, které vyplývají z nových forem moci, jež se vyvinuly v posledních padesáti letech. V prvním období po druhé světové válce vládl strach z nové ničivé moci, které se člověku dostalo vynálezem atomové bomby. Člověk se najednou stal schopen zničit sám sebe a svou zemi. Vznikla otázka: Jaké politické mechanismy jsou nutné, aby se toto zničení zažehnilo? Jak lze takové mechanismy nalézt a jak je učinit účinnými? Jak lze mobilizovat etické síly, které vytvářejí takové politické formy a propůjčují jim účinnost? Od hrůz atomové války nás po dlouhé období chránila de facto konkurence protikladných mocenských bloků a obava, že zničení druhého by vedlo k vlastnímu zničení. Vzájemné omezení moci a strach o vlastní přežití se ukázaly jako záchranné síly.

Mezitím nás už tolik neznepokojuje strach z velké války, nýbrž strach z všudypřítomného teroru, který může udeřit a zapůsobit na každém místě. Lidstvo, jak teď vidíme, vůbec nepotřebuje velkou válku k tomu, aby učinilo svět nežitelným. Anonymní moci teroru, které mohou být přítomny na všech místech, jsou dosti silné, aby pronásledovaly všechny až do všedního života, přičemž trvá hrozba, že zločinecké živly by mohly získat přístup k velkým potenciálům ničení a tak mimo řád politiky vydat svět chaosu. Tak se otázka na právo a chaos posunula: Z jakých zdrojů se živí teror? Jak se může podařit tuto novou nemoc lidstva z nitra zažehnat? Přitom je děsivé, že teror se alespoň zčásti legitimuje morálně. Poselství bin

Ládina prezentují teror jako odpověď bezmocných a utlačených národů na pýchu mocných, jako spravedlivý trest za jejich aroganci a za jejich rouhavé tyranství a krutost. Pro lidi v určitých sociálních a politických situacích jsou takové motivace zjevně přesvědčující. Zčásti se teroristické chování představuje jako obrana náboženské tradice proti bezbožnosti západní společnosti.

Na tomto místě se klade otázka, k níž se také musíme vrátit: Jestliže se terorismus živí také náboženským fanatismem – a tak tomu je –, je potom náboženství léčivou a zabraňující, nebo spíše archaickou a nebezpečnou mocí, jež vytváří falešné univerzality a tím svádí k netoleranci a k teroru? Nemá být náboženství dáno pod kuratelu rozumu a pečlivě hlídáno? Pak ovšem vzniká otázka: Kdo to může činit? Jak se to dělá? Ale zůstává obecná otázka: Má se postupné rušení náboženství, jeho překonávání, chápat jako pokrok lidstva, nutný k tomu, aby dospělo na cestu svobody a všeobecné tolerance – nebo ne?

Mezitím se dostala do popředí jiná forma moci, která se nejprve jeví jako čistě blahodárná a hodná veškerého souhlasu, ve skutečnosti však se může stát novým druhem ohrožení člověka. Člověk je nyní schopen vytvářet člověka, vyrábět ho takříkajíc ve zkumavce. Člověk se stává produktem, a tím se od základu mění vztah člověka k sobě samému. Není už darem přírody nebo Boha-Tvůrce; je svým vlastním produktem. Člověk sestoupil do studnice moci, k pramenům své vlastní existence. Pokušení teprve nyní zkonstruovat pravého člověka, pokušení experimentovat s lidmi, pokušení vidět a odstraňovat člověka jako odpad není žádný výmysl zpátečnických moralistů.

Jestliže se nám předtím vnucovala otázka, zda náboženství je vlastně pozitivní morální síla, nyní nutně vzniká pochybnost o spolehlivosti rozumu. Nakonec i atomová bomba je produktem rozumu; nakonec je chov lidí a selekce lidí výmylem rozumu. Neměl by nyní být postaven pod dohled naopak rozum? Nebo by se snad náboženství a rozum měly vzájemně omezovat a odkazovat do svých mezí a přivádět na svou pozitivní cestu? Na tomto místě se znovu klade otázka, jak ve světové společnosti – s jejími mechanismy moci a s jejími nezkracenými silami a s jejími rozličnými koncepcemi toho, co je právo a morálka – je možno nalézt účinnou etickou evidenci, jež má dosti motivační a průbojně síly, aby odpověděla na naznačené výzvy a pomohla v nich obstát.

Předpoklady práva: právo – přirozenost – rozum

Nejprve obrátíme pohled na historické situace, jež jsou srovnatelné s naší situací, pokud je srovnání možné. V každém případě se vyplatí krátce uvážit, že Řecko mělo své osvícenství, že právo založené na bozích ztratilo svou zřejmost a že bylo

nutno se tázat na hlubší důvody práva. Tak se objevila myšlenka: vedle stanoveného práva, které může být bezpráví, musí přece existovat právo, které vyplývá z přirozenosti, z bytí člověka. Toto právo musí být nalezeno a tvoří korektiv k pozitivnímu právu.

Nám bližší je pohled na dvojí zlom, k němuž pro evropské vědomí došlo na počátku novověku a který nutil k základům nové reflexe o obsahu a zdroji práva. Zaprvé je to průlom hranic evropského, křesťanského světa, k němuž došlo objevením Ameriky. Člověk se setkává s národy, které nepatří ke křesťanské struktuře víry a práva, jež dosud byla zdrojem práva pro všechny a dávala mu jeho podobu. S těmito národy neexistuje žádné právní společenství. Ale jsou potom bez práva, jak tehdy někteří tvrdili a jak bylo nadále praktikováno, nebo existuje právo, jež překračuje všechny právní systémy, spojuje a řídí lidi jakožto lidi v jejich vzájemných vztazích? Francisco de Vitoria v této situaci rozvinul ideu „*ius gentium*“, „práva národů“, která už existovala, přičemž slovo „*gentes*“ konotuje význam „pohané, nekřesťané“. Jde tedy o právo, které je dřívější než křesťanská podoba práva a má pořádat správné soužití všech národů.

K druhému zlomu v křesťanském světě došlo uvnitř samotného křesťanstva rozštěpením víry, jímž se společenství křesťanů rozdělilo do – zčásti nepřátelsky – vedle sebe stojících společenství. Opět je třeba vyvinout společné právo dřívější než dogma, alespoň právní minimum, jehož základem nyní už nemůže být víra, ale musí jím být přirozenost, rozum člověka. Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf a jiní rozvinuli ideu přirozeného práva jakožto práva rozumového, jež přes hranice víry uplatňuje rozum jako orgán společného tvoření práva.

Přirozené právo zůstalo – zvláště v katolické církvi – argumentační figurou, již v dialogu se sekulární společností a s jinými společenstvími víry apeluje na společný rozum a hledá základy pro dorozumění o etických principech práva v sekulárně pluralistické společnosti. Tento instrument se však bohužel otupil, a proto se o něj nebudu v tomto rozhovoru opírat. Idea přirozeného práva předpokládala pojem přirozenosti, v němž se přirozenost a rozum vzájemně pronikají, sama přirozenost je rozumová. Toto chápání přirozenosti zaniklo s vítězstvím evoluční teorie. Podle ní přirozenost (příroda) není rozumová, i když v ní existuje rozumové chování: to je diagnóza, která je nám odtud stanovena a která se dnes jeví do velké míry jako nepopíratelná.¹² Z různých dimenzí pojmu přirozenosti, které tvořily základ někdejšího přirozeného práva, tak zůstala jen ta, kterou formuloval Ulpian (rané III. století po Kristu) ve známé větě: „*Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet.*“¹³ To však nestačí pro naše otázky, v nichž právě nejde o to, co se týká všech *animalia* – živočichů –, nýbrž o specificky lidské úkoly, které stanovil rozum člověka a na něž nelze odpovědět bez rozumu.

Jako poslední prvek přirozeného práva, které chtělo být nejhluběji právem rozumovým, v každém případě v novověku, zůstala lidská práva. Jsou nepochopitelná bez předpokladu, že člověk jakožto člověk, prostě svou příslušností ke *species* člověk, je subjektem práv, že samotné jeho bytí v sobě nese hodnoty a normy, které je třeba nalézat, nikoli vynalézat. Nauka o lidských právech by dnes patrně měla být doplněna naukou o povinnostech člověka a o mezích člověka, a to by mohlo přispět k obnovení otázky, zda nemůže existovat rozum přirozenosti, a tedy pro člověka a jeho postavení ve světě určité rozumové právo. Takový diskurz by dnes musel být zaměřen a založen multikulturně. Pro křesťany by měl co činit se stvořením a tvůrcem. V indickém světě by odpovídal pojmu „dharma“, vnitřní zákonitosti bytí, v čínských tradicích ideji řádů nebes.

Multikulturalismus a jeho důsledky

Než se pokusím přistoupit k závěrům, chtěl bych právě vyznačenou stopu ještě trochu rozšířit. Zdá se mi, že multikulturalismus dnes tvoří nezbytnou dimenzi pro diskusi o základních otázkách lidského bytí; tato diskuse totiž nemůže být vedena ani čistě vnitrokřesťansky, ani čistě uvnitř západní tradice rozumu. Obě tradice se sice ve svém sebezporozumění pokládají za univerzální a mohou takové *de iure* také být. *De facto* však musí uznat, že jsou přijímány pouze v některých částech lidstva a že jsou také srozumitelné jen v určitých částech lidstva. Počet konkurujících kultur je ovšem mnohem omezenější, než se může na první pohled zdát.

Především je důležité, že uvnitř kulturních prostorů už neexistuje žádná jednotnost, nýbrž že všechny kulturní prostory jsou charakterizovány hlubokými napětími uvnitř jejich kulturní tradice. Na Západě je to zcela zjevné. I když sekulární kultura přísné racionality, jejíž působivý obraz nám podal pan Habermas, je do velké míry dominantní a chápe se jako spojovací faktor, křesťanské chápání skutečnosti je stále účinnou silou. Oba póly stojí navzájem v různé blízkosti či v různém napětí, v ochotě navzájem se od sebe učit nebo ve více či méně rozhodném odmítání.

Podobná napětí nalézáme i v islámském kulturním prostoru. Široký oblouk sahá od fanatického absolutismu bin Ládina až k postojům, které jsou otevřeny tolerantní racionalitě. S podobnými napětími se setkáváme rovněž v třetím velkém kulturním prostoru, v indické kultuře, nebo lépe v kulturních prostorech hinduismu a buddhismu, i když alespoň pro náš pohled vystupují méně dramaticky. Také tyto kultury vidí, že jsou vystaveny jak nároku západní racionality, tak otázkám křesťanské víry, jež jsou zde obojí přítomny. Různými způsoby asimiluje

jedno i druhé, ale přitom se snaží zachovat svou vlastní identitu. Obraz doplňují kmenové kultury Afriky a určitými křesťanskými teologiemi znovu probuzené kmenové kultury Latinské Ameriky. Jeví se do velké míry jako zpochybnění západní racionality, ale také jako zpochybnění univerzálního nároku křesťanského zjevení.

Co z toho všeho plyne? Zaprvé, jak se domnívám, faktická neuniverzálnost obou velkých kultur Západu, kultury křesťanské víry, jakož i kultury sekulární racionality, jakkoli obě kultury svým způsobem působí také na celém světě a ve všech kulturách. V tomto smyslu se mi zdá, že otázka teheránského kolegy, o níž se zmínil pan Habermas, přece jen má určitou váhu – totiž otázka zda z kulturně srovnávacího a nábožensko-sociologického hlediska není evropská sekularizace zvláštní cesta, která vyžaduje určitou korekturu. Já bych tuto otázku bezpodmínečně, alespoň ne nutně, neredukoval na náladu Carla Schmitta, Martina Heideggera a Lévi-Strausse, takříkajíc na evropskou situaci unavené racionality. V každém případě je faktem, že naše sekulární racionalita, ať je jakkoli jasná našemu západně formovanému rozumu, není zřejmá každému ratio – že jakožto racionalita ve svém pokusu učinit se evidentní naráží na hranice. Její zřejmost je fakticky vázána na určité kulturní kontexty a musí uznat, že není osvojitelná pro celé lidstvo, a proto nemůže být v lidstvu v celku operativní. Jinými slovy, racionální nebo etická nebo náboženská světová formule, v níž by se všichni shodli a jež by mohla nést celek, neexistuje. Proto zůstává i takzvaný světový étos abstrakcí.

Výsledky

Co tedy máme dělat? Pokud jde o praktické důsledky, souhlasím široce s tím, to uvedl pan Habermas o postsekulární společnosti, o ochotě se učit a o sebeomezení na obou stranách. Svůj vlastní názor bych chtěl shrnout ve dvou tezích a tím skončit.

1. Viděli jsme, že v náboženství existují patologie, jež jsou vysoce nebezpečné a jež činí nutným, abychom božské světlo rozumu pokládali takříkajíc za kontrolní orgán, jímž se náboženství musí neustále nechávat očišťovat a pořádat, což ostatně bylo představou i církevních Otců.¹⁴ Ale v našich úvahách se rovněž ukázalo, že existují také patologie rozumu (co si dnes lidstvo právě tak obecně neuvědomuje), hybris rozumu, jež není méně nebezpečná, nýbrž svou potenciální účinností ještě hrozivější: atomová bomba, člověk jako produkt. Proto musí být naopak zase rozum upozorňován na jeho meze a musí se učit ochotně naslouchat velkým náboženským tradicím lidstva. Jestliže se rozum zcela emancipuje a odloží tuto ochotu se učit, tuto korelativnost, stane se zhoubným.

Podobný požadavek nedávno formuloval Kurt Hübner a řekl, že v takové tezi nejde bezprostředně o „návrat k víře“, nýbrž o to, „aby se člověk osvobodil z epochální zaslepenosti, že (víra) už nemá dnešnímu člověku co říci, protože odporuje jeho humanistické ideji rozumu, osvícenství a svobody“.¹⁵ Já bych podle toho mluvil o nutné korelativnosti rozumu a víry, rozumu a náboženství, jež jsou povolány k vzájemnému očišťování a léčení a jež se vzájemně potřebují a musí to vzájemně uznávat.

2. Toto základní pravidlo pak musí být konkretizováno prakticky, v multikulturním kontextu naší současnosti. V této korelativnosti jsou nepochybně hlavními partnery křesťanská víra a západní sekulární racionalita. To je možno a nutno říci bez falešného eurocentrismu. Obě kultury určují situaci světa tak jako žádná jiná kulturní síla. To však neznamená, že smíme ostatní kultury odsouvat stranou jako jakousi „quantité négligeable“. To by pak byla západní hybris, za kterou bychom dříve zaplatili a zčásti už platíme. Pro obě velké komponenty západní kultury je důležité, aby naslouchaly i těmto kulturám a vstoupily s nimi do pravé korelativnosti. Je důležité pojmut je do pokusu o polyfonní korelaci, v níž se ony samy otevřou západní komplementaritě rozumu a víry, takže bude moci růst univerzální proces očišťování, v němž budou moci získat novou zářivost všem lidem nějak známé nebo všemi lidmi tušené západní hodnoty a normy, takže v lidstvu znovu nabude účinné síly to, co drží svět pohromadě.

Z německého originálu „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ uveřejněného v *Zur Debatte* 2004/1 přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

- 1/ E.-W. BÖCKENFÖRDE: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (1967); in *týž: Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt/Main 1991, s. 92n, zde s. 112.
- 2/ J. HABERMAS: *Die Einbeziehung des anderen*. Frankfurt/Main 1996.
- 3/ J. HABERMAS: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/Main 1992, kap. III.
- 4/ H. BRUNKHORST: „Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus“; *Leviathan* 31, 2003, s. 362–381.
- 5/ BÖCKENFÖRDE, *op. cit.*, s. 111.
- 6/ P. NEUNER – G. WENZ (edd.): *Theologen des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt 2002.
- 7/ K. EDER: „Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?“; *Berliner Journal für Soziologie* 2002/3, s. 331–343.
- 8/ J. RAWLS: *Politischer Liberalismus*. Frankfurt/Main 1998, s. 76n.
- 9/ Jako příklad viz W. SINGER: „Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden“; *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. ledna 2004, s. 33.

10/ J. HABERMAS: *Glauben und Wissen*. Frankfurt/Main 2001.

11/ R. SPAEMANN: „Weltethos als ‚Projekt‘“; *Merkur*, č. 570/571, s. 893–904.

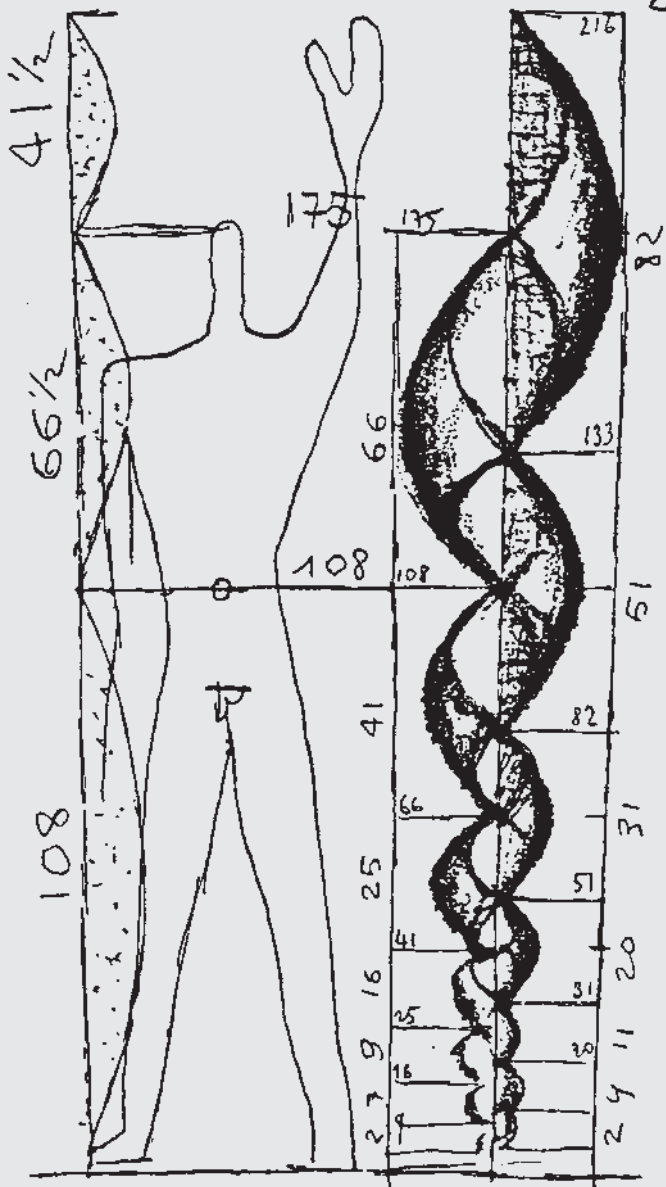
12/ Tuto – přes četné korektury v jednotlivostech – stále ještě dominantní filozofii evoluce nejpůsobivěji provedl J. MONOD: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (Náhoda a nutnost. Filozofické otázky moderní biologie). München 1973. Pro rozlišení faktických přírodovědeckých výsledků od filozofie, která je doprovází, je užitečné dílo: R. JUNKER – S. SCHERER (edd.): *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*, 4. A. Giessen 1998. Poznámky k diskusi s filozofií doprovázející evoluční nauku: J. RATZINGER: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Freiburg 2003, s. 131–147.

13/ „Právo přirozenosti je to, čemu přirozenost učí všechny živočichy.“ Ke třem dimenzím středověkého přirozeného práva (dynamika bytí obecně, zaměření přirozenosti společně lidem a zvířatům [Ulpian], specifické zaměření rozumové přirozenosti člověka) srov. článek Ph. DELHAYE: „Naturrecht“; in *LThK2 VII*, s. 821–825. Pozoruhodný je pojem přirozeného práva, který čteme na začátku *Decretum Gratiani*: „Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri.“ (Lidské pokolení je řízeno dvěma věcmi, totiž přirozeným právem a mravy. Přirozené právo je to, co je obsaženo v zákoně a v evangeliu: jím se každému přikazuje, aby druhému činil to, co chce, aby se činilo jemu, a každému se zakazuje, aby druhému činil to, co nechce, aby se činilo jemu.)

14/ To jsem se snažil vyložit ve své knize, zmíněné v poznámce 12: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*; srov. také M. FIEDROWICZ: *Apologie im frühen Christentum*, 2. A. Paderborn 2001.

15/ K. HÜBNER: *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*. Tübingen 2003, s. 148.

216



Norbert Schmidt

Le Corbusierův Modulor

Na obálce tohoto *Salve* s tématem „hledání univerzality“ je použita skica jednoho z nejvýznamnějších, ne-li dokonce nejvýznamnějšího architekta XX. století Le Corbusiera. Jde o znázornění univerzálního proporčního systému – obecné měrné soustavy. Le Corbusier věřil, že skrze ní našel klíč k všeobecně platné normě pohodlných, ekonomických a zároveň krásných staveb a průmyslových výrobků. Le Corbusier se svým pokusem zařadil do dlouhé řady teoretiků, kteří se od dob Vitruvia pokoušeli spojit antropometrické proporce s proporcemi geometrickými a aritmetickými, zvláště s tzv. zlatým řezem, který byl od pradávna pokládán za vztah harmonický, dokonalý a ideálně krásný. Každý si jistě vybaví ideální postavu člověka od Leonarda da Vinciho, Albrechta Dürera, Hildegardy von Bingen, či často reprodukováné kresby neznámých autorů, kdy je lidská postava vkreslena do půdorysu či hlavního průčelí křesťanského chrámu nebo schématu města.

Své výsledky publikoval Le Corbusier ve dvou knihách (1948, 1955), které nesou název nové měrné soustavy *Le Modulor*. Slovo Modulor je složené z „module“ a „section d'or“ – zlatý řez. Le Corbusier zprvu vycházel z výšky člověka 175 cm. V roce 1946 ji změnil na 183 cm, aby soustava byla platná jak pro systém metrický, tak pro anglosaský systém stop. Le Corbusier došel svými úvahami k tzv. Fibonacciho řadě čísel, kde se dané číslo rovná součtu dvou předchozích (0, 1, 1, 2, 3, 5, 13, 21 atd.) a kde poměr jednoho čísla k následujícímu je přibližně stejný jako poměr tohoto k součtu obou (např. $5 : 8 = 8 : 13$ nebo $13 : 21 = 21 : 34$). V geometrii odpovídá tento vztah právě zlatému řezu. Z lidského těla Le Corbusier odvodil tzv. *červenou sérii* o základu 113 cm a kvůli pružnějšímu použití připojil ještě tzv. *sérii modrou* o základu 226 cm. Obě série se měly stát závaznými ve smyslu všeobecně platné normy pro navrhování. Člověk se vztyčenou paží by pak například podle Le Corbusiera měl určovat výšku obytných místností, která je podle Moduloru právě 226 cm.

Le Corbusierovo dílo samozřejmě nesledovali jen architektovi obdivovatelé. Jako i ostatním teoretickým pracím známého architekta mu někteří vytýkali přílišný dogmatismus. A snad měli i pravdu. Modulor se ostatně nezačal ve větším rozsahu používat. Byl možná příliš komplikovaný, příliš svázaný se svým autorem. Jeden dominikán barokní postavy mi prozradil, že pobyt v Le Corbusierově klášteře La Tourette, který je podle Moduloru navržen, pro něho vždy s sebou nese při veškerém nadšení z jedinečných prostorů i překvapení v podobě několika odřenin na loktech a ramenech.

Architekt Rudolf Schwarz, blízký přítel Romano Guardiniho, sám autor krásných a významných moderních sakrálních staveb – o kterém nenapsal nikdo menší než Mies van der Rohe, že „jak jeho stavby, tak jeho myšlenky ukazují, že byl velikým stavitelem v pravém slova smyslu“ – si neodpustil ironický tón při vzpomínce na návštěvu v Le Corbusierově ateliéru: „Jeho architektonická kancelář nevypadala jako ateliér, ale jako galéra v níž pracovalo 32 adeptů ze všech národů světa.“ Le Corbusier svému návštěvníkovi s hrdostí představil právě dokončené nové měřítko – Modulor, na kterém „již 30 let pracuje a který je odvozen z lidského těla.“ Schwarz Le Corbusierovi odpověděl: „U nás nějaké měřítko vůbec nepoužíváme, ale navrhujeme tužkou a čas od času si tu a tam něco změníme.“ Znamý kritik a odpůrce Bauhausu a všeho navrhování, které člověka redukuje na vědu čísel a nedává prostor poezii a tajemství, považoval Le Corbusierův Modulor jen za další nesmyslný nápad přetechnizované, materialistické a neduchovní civilizace.

Rudolf Schwarz zmírnil svůj kritický postoj k slavnému architektovi až po roce 1955, kdy Le Corbusier postavil kapli v Ronchamp (podle některých nejpoetičtější stavbu XX. století) a zmíněný betonový dominikánský klášter v La Tourette (počátek dalšího obratu v moderní architektuře – vznik architektonického brutalismu), a tak zcela popřel své předválečné výroky o tom, že stavba kostela je pro moderní dobu a moderního architekta zcela nevhodná.

PRAMENY:

LE CORBUSIER: *Mein Werk*. Stuttgart, Hatje Verlag 1960, 2001; TÝŽ: *Kdysi a potom*. Praha, Arbor vitae 2003; FELIX HAAS: *Architektura 20. století*. Praha, SPN 1978; KENNETH FRAMPTON: *Moderní architektura, Kritické dějiny*. Praha, Academia 2004; HANNO-WALTER KRUFF: *Dějiny teorie architektury*. Bratislava, Pallas 1993; ULRICH PANTLE: *Leitbild Reduktion*. Regensburg, Schnell und Steiner 2005.

Norbert Schmidt (* 1975) – architekt a výkonný redaktor Salve. Mimo jiné připravil číslo o sakrální architektuře (2004/4), v němž se můžete dočíst i o Le Corbusierových církevních stavbách.





Dobrá fotka může vzniknout každou vteřinu

Rozhovor s Hanou Rysovou, autorkou výtvarného doprovodu tohoto čísla

Co vás přivedlo k fotografii?

Fotím jenom proto, že jsem v životě potkala tolik úžasných lidí a zažila tolik úžasných věcí, že to vše chci zastavit a zachovat i pro jiné. Všichni všechno zapomeneme, ale když zůstane fotka, tak člověka může nabudit a vrátit do chvíle, kdy zmáčkl ten čudlík. Dovedu si přesně vybavit celou tu situaci. Fotila jsem takové lidi jako například Matku Terezu. A většinou to bylo náhodou. Ocitla jsem se tam, kde byla ona a už nikdo další. Byla jsem s přáteli v katedrále sv. Víta v kapli sv. Václava ten den, kdy přijela do Čech. Vůbec jsem netušila, že k nám měla přijet. Najednou stála v prázdné katedrále přede mnou. A to jsem z toho byla tak mimo, že jsem pak ve sv. Vítu zapoměla fotoaparát, který nikdy nedám z ruky. Já vlastně fotím furt, i když nemám fotoaparát. Život si tak do těch fotek vlastně chytám.

Jakou fázi při focení máte nejraději. Když zmáčknete spoušť, hledáte záběr, nebo potom v temné komoře, kdy vám ve vývoje obrázek nabírá tvar, když pak fotky třídíte nebo už prohlížíte v nějaké knize nebo časopise?

Nafotím třeba tři filmy a vím, že tam bude přesně jedna, která za něco stojí. Strašně mě baví celý ten proces. Proto dělám černobílé fotky. Když si to můžu zesvětlit, ztmavit a udělat výřez, zasáhnout do vývoje, to je přesně to, co mě baví... To s barevnými fotografiemi nemůžete. Barevné ani fotit neumím. Barevné fotky se mi líbí nanejvýš, když jsou jednobarevné. Navíc barevně dnes může fotit každý a lépe než já.

A když se pak díváte na nějaké výstavě na vlastní fotky...

No, to už mě tolik nebaví. Ale stalo se mi třikrát v životě, že mi na výstavě fotku ukradli.

Tak to je velká čest.

Ano, to mě opravdu zarazilo, že si někdo dal tu námahu a ukradl fotku, protože se mu líbila.

Takže tři fotky, které jsem za celý život udělala, jsou asi celkem dobrý.

Fotila jste dříve hodně lidí, divadlo, začátkem 90. let pro Rock&Pop. Teď vás člověk může znát především z knih pana Cílka. A tam už lidi moc nejsou... Čím ta proměna?

Možná je to tím věkem, co člověk prošel a zažil. Možná těch lidí bylo kolem mě příliš mnoho a začala jsem potřebovat kameny a stromy.

Ždá se mi, že třeba když se podívám na tento kámen, nebo tenhle strom, tak na tom je vidět, že jste dříve fotila právě lidi. Nefotíte stromy nebo kameny jako nějaké neživé objekty, ale vždy na vašich fotkách vypadají i jako určité bytosti.

Vždy si ten kámen nebo strom obejdu a hledám různé profily a výrazy. To mi právě umožňuje černobílá fotka. Tohle jsou například krásné ryby, nebo vidíte to andělské křídlo tady při tom záběru z jiného úhlu? To si tu odložil nějaký anděl a šel na výlet do světa lidí.

Jaký máte foťák?

Říkám mu Vincek. Mám k němu vztah. Když byly moje dcery malé, tak říkaly: Mámo, Vincek je připravený a můžeme jít na procházku. Byl jako pejsek. Když byl první u dveří, tak už se mohlo jít. Mám ho od šedesátého osmého roku. Odborně se mu říká Asahi Pentax. Když jsem fotila Ivu Bittovou pro nějaké CD – ta holka je úžasná, lepší než kameny – tak mi spadl na zem a od té doby je natuklý, ale fotí dál a nikdy bych ho neodložila do starého železa.

Už se vám někdy stalo, že jste dlouho litovala, že jste při nějakém setkání nebo příležitosti nezmačkla spoušť fotoaparátu?

Ano a je to smutné. Chystala jsem se párkrát na nějakého člověka a vždy jsem to odkládala, protože jsem neměla dostatek odvahy se k němu přiblížit s fotoaparátem. A on mi najednou umřel. To se mi stalo například s Josefem Sudkem. Bydlím v baráku, kde měl Sudek ateliér. Stavěli jsme si tam půdu a já si celou dobu malovala, jak se skamarádíme, když ho budu každý den potkávat. Ale než jsme se nastěhovali, tak zemřel. Teď se z balkonu už dívám jen na jeho prázdný ateliér.

Tvrdím, že každou vteřinu na tom místě, kde člověk je, se dá udělat dobrá fotka. Vždy se dá najít krásný úhel či výřez. Má sestra mi říká, že se na mých fotkách pozná, které lidi mám ráda a které ne. Ne že bych je schválně fotila špatně. Každý člověk i sebeošklivější se dá vyfotit tak, že je krásný, že najdete jeho krásu. Ale nesmí to být nějaký šmejd. Pak si člověk opravdu těžko dá záležet.

Děkuji za rozhovor i za krásné fotografie.

Rozhovor, který se uskutečnil 27. listopadu 2005, připravil Norbert Schmidt.

Fotografka **Hana Rysová** vyrůstala v Dobříši, kde v devatenácti letech nastoupila jako grafička do místních Rukavičkářských závodů. Později vystudovala výtvarnou fotografii na FAMU. Začátkem 90. let spoluzaložila časopis *Rock&Pop*. V poslední době lze nalézt její fotografie především v knihách Václava Cílka (*Krajina vnitřní a vnější*, 2002, *Makom, Kniha míst*, 2004) a Tomáše Halíka (*Co je bez chvění, není pevné*, 2002, *Oslovit Zachea*, 2003, *Vzývání i nevzývání*, 2004). První samostatný průřez dílem Hany Rysové vyšel nedávno: *Tichý břeh světa*. Praha, Dokořán 2005. Spoluautorem textů je opět Václav Cílek.



Recenze

Ondřej Fibich: Rytíři svatého Jana (aneb Duše jihočeské krajiny kolem Radomyšle)

Písek, Praam 2004

Genius loci; anima loci (aneb Pohanokřesťanské meditace)

Hledá-li duši krajiny básník, bývají jeho slova překvapivě blízká řeči teologové: pod povrchem hledá skryté prameny, souvislosti: „jeskyně jako vchod do hlubiny v této povrchní době.“ Básník je dána vnímavost, s níž svede spatřit neškolenému zraku skryté: „Zajímavý je [...] vývoj zpodobení dvojice žebrák – Martin. Na barokním obřím plátně je mezi nimi jakýsi odstup. Když se podíváme na renezanční dřevěné sousoší, které stálo na oltáři dřívě, zjistíme, že se vzdálenost zmenšila. Jako by vnímání pochodovalo proti proudu času k nějaké prapůvodní jednotě [...]. S mizením horizontální vzdálenosti dvou účastníků můžeme zjistit i ubývání vzdálenosti vertikální [...]. Vztah Martina a žebráka nás vede k pochopení celistvosti světa. Je to onen okamžik, kdy do sebe zapadnou obě části kdysi rozdělené jsoucnosti. Symbolon.“ V těchto slovech je jistě spolupřítomno vědomí, že souvislosti metaforické jsou vlastně metonymickými. K poznání přítomného tedy nutno jít až k prvním Slovanům a Keltům. Byť s vědomím, že „když přišli první osadníci do míst, kde později vznikla Radomyšl, vypadala okolní krajina zcela jinak a pro nás vlastně nepředstavitelně“.

Ondřej Fibich, neboť tak se náš básník jmenuje, raději nechává promlouvat fakta, v jejich torzovitosti a nápovědích – s vědomím jich platnosti symbolné –, než aby torza vnějšně dopovídal a sceloval. Interpretuje-li, činí tak po svém: „Nad těmito zvony nás napadne podobenství o otevřené ruce či poháru, jak z výšky obdarovává krajinu. Ale vidíme v nich třeba i bolestně otevřená ústa v křiku nad pohromami. [...] Tato kniha je plodem dvacetipěti let putování krajinou kolem Radomyšle. Přesto se jen lehce dotýká a nikdy nedojde na konec,“ dodává vzápětí. A my víme, že jistá útržkovitost je mimo jiné dána také mnohostí úhlů pohledu (neznačenou ostatně názvy jednotlivých kapitol). Přičemž nutno říci, že ústřední téma vystihuje lépe podtitul než vlastní název práce, byť to byli právě maltézští rytíři, kteří nad studánkou ducha vystavěli kapli duše: „na zvláště jímavých místech se začaly stavět kříže jako orientační body kristologické krajiny.“

Nad níž se možno tázat, co kultura, *kultivace* (jak byla hlubokou, jsme-li dnes nepohanštější zemí Evropy, sloužice bůžkům *konzumu*...?) dala – a co nenávratně vzala, zasula? Kolik mystiky a magie dodnes prosivá pod vnější slupkou? „Zdejší staříkřký kronikář použil dřevěného křížku jako virgule po mši ve sv. Janu, aby zjistil u přítomných chovanců Sociálního ústavu z Oseka, zda patří Bohu či zlému duchu. A to, prosím, v roce 1967.“

Krom věcí hodných obdivu (autorových téměř encyklopedických znalostí, podaných stylem vpravdě básnickým) nalezneme v knize i takové, nad nimiž váháme. Nevím, zdali je možno uvažovat o úzkém kontaktu slovanského obyvatelstva s keltskými tradicemi. Na astrologii také pohlížím s větší skepsí než pisatel *Rytířů svatého Jana*. Některé obrazy („Zazdžené rozhledy, zaslepená okna. Častý duchovní stav dnešního člověka.“) se naštěstí ukázaly být ve své kritice až příliš zjednodušujícími.

Pokud by totiž měly pravdu, nebyla by Fibichova kniha (u níž se sluší pochválit též skvostný výtvarný a fotografický doprovod) vznikla. Kniha, která jest vybidnutím k cestě – vlastně pouti: po povrchu, především však do hloubky: krajinná archeologie co předobraz archeologie duše.

Ivo Harák

Jan z Příbramě: Život kněží tábořských (K vydání připravil a úvodní studii napsal Jaroslav Boubín) Příbram, Státní okresní archiv a Okresní muzeum 2003

Čtenář revue *Salve* by snadno mohl nabýt dojmu, že jsem podivně zaujat proti husitskému hnutí, kteréžto přece bylo jednou z nejzávažnějších událostí v našich národních dějinách – a že moje kritika vychází buď z předpojatosti, buď z nedostatku informací či dokonce absentujícího vlastenectví.

Době husitské jistě její dějinný význam nelze odepřít – tento význam ovšem vypovídá toliko o intenzitě, s níž zasáhla do lidských životů a s níž se dotýkala statků hmotných i duchovních, nic nám však neříká o tom, zdali lze takový zásah shledávat pozitivním. Ad vocem dějin *národních*: pozdně středověké Čechy nelze bezesbýtku ztotožnit s dnešními; už jenom pro zcela odlišnou odpověď na otázku, kdo a co že je zárukou národní integrity.

Přiznávám ovšem, že můj přístup k husitství je jistě ovlivněn tím, že jsem katolíkem a literárním historikem, vědoucím, kolik lidských životů a památek podlehlo kdysi chiliastickému běsnění, které hlubokou cézurou oddělilo husitské Čechy od zbytku Evropy.

Bude tedy lépe, když za mne promluví svědek, jež z podobné zaujatosti podezřívát nelze – přepečlivě připraven Jaroslavem Boubínem vychází poprvé v tištěné podobě traktát v době svého vzniku sice slavný, nicméně potom téměř zapomenutý: *Život kněží tábořských* z pera univerzitního mistra (po určitou dobu dokonce rektora Karlovy univerzity) Jana z Příbramě.

Dvě události charakterizují a typizují život jeho autora (narozeného nejspíše ve druhé půli osmdesátých let XIV. století, umírajícího 20. prosince 1448): v roce 1420 plamenně vyzývá k obraně Prahy před křížovou výpravou vedenou císařem Zikmundem – po dlouholetém vyhnanství (způsobeném vítězstvím radikálnějšího husitského křídla v dubnu 1427) se do Prahy vrací v roce 1436 – společně s císařem Zikmundem.

Podezírat tohoto – slovy Pekařovými – „muže zcela neobyčejné, nezlomné energie“ z konjunkturálního kariérismu by se patrně minulo s pravdou, neboť Příbram zastával své názory bez ohledu ne chvilkový prospěch nebo dlouhodobé ohrožení (víme přece, jak se tábori uměli se svými protivníky vypořádat: oběti jdou do desetitísíců). Rozhodující pro něj byly dvě věci: zájem země (ohrožené křížovými výpravami, ale ještě více občanskou válkou, excesy, izolací) a osobní zkušenost (vidoucí, jak se praxe liší od teorie).

Obě věci – spolu s vysokou teologickou erudicí a literárním mistrovstvím – ovlivnily také Příbramovo dílo, z nějž toliko asi šestina dochovaných textů je psána česky (zbylé, jichž adresátem bylo vzdělané, odborné publikum – univerzitní mistři, teologové –, jsou texty latinské) – a z těch to je pak nejvýznamnější a nejdůsažnější prací právě *Život kněží tábořských*.

Od tohoto traktátu samozřejmě nemůžeme očekávat objektivní svědectví. Daleko spíše v něm nalezneme pohled subjektivně zaujatý – motivovaný jednak trvalými útoky ideových protivníků, jednak – opět slovy Pekařovými – „vlasteneckou úzkostí, přesvědčenou, že řádění táborů vzbuzuje pohoršení v celém světě a vede Čechy v zhoubu“.

Zajímavá je struktura traktátu, vystavěného na základní antinomii mezi skutky apoštolskými a skutky tábořských kněží. V tom navazuje Příbram na svého učitele Matěje z Janova (představitel církve obnovných proudů *uvnitř* katolické církve).

První část traktátu je věnována apokalyptickým prorockým vizím tábořských kněží (díky F. Holečkovi dnes víme, že tu táborité v podstatě navazovali na učení Joachima da Fiore) a z nich vyvozeným závěrům ohledně společenského uspořádání, majetkových poměrů a násilí užívaného při „přesvědčování“ jinověrců. Osobní zkušenost Příbramovi umožnila poměřovat slova skutky (dle vzoru: káží vodu, pijí víno): „Item kázali sú, aby ženy od svých mužuoiv i od dětí na hory běžely, aby s nimi nezahnuly. A tak sú množstvie žen i dievek i panny učinily, ale potom sú se mnohé s břichy domouov vracovaly.“

Druhý blok zasvětil Příbram vztahu táboritů ke svátostem a svátostinám. Ukazuje, jaké následky má tábořský radikalismus nejen pro hmotné a písemné památky, ale také pro život církve (na rozdíl od Husa se staví proti jejímu presbyteriálnímu modelu) i pro životy těch, kdož s tábory nesouhlasí („Item že jsú knězie zákonné, to je mníšky, zlé i dobré jako potkany pálili, mordovali a hubili. A jich obydlé, jakožto kláštery, vypalovali.“).

Třetí – a nejobsáhlejší – část se soustředila na problematiku transsubstanciace (a šířeji – na liturgii, především na způsob slavení mše svaté). Vycházejí z excerpt tábořských traktátů vysvětluje Příbram, jak se myšlení táborů vyvíjelo od zdůrazňované nutnosti přijímání podobojí (v posvěcené hostii je přítomno toliko tělo, ve víně krev Páně) po popření skutečné Kristovy přítomnosti v nejsvětější svátosti („Item kněz Blažek Šeplavý tábořský kázal je v Žatci, že ta svátost jest chléb. A kdyby se jie člověk najedl, bylo by z nie tak dobře lajno jako z chleba jiného.“). Tím se ovšem tábori zcela vydělují z dosavadní církevní praxe a tradice (mimočodem: odmítnutí tradice a zdůraznění návratu k evangeliím – ovšemže často svérázně vykládaným – patří k tábořské ekleziologii neoddelitelně) – se všemi důsledky, které taková cesta *proti všem* přináší.

Sám Příbram (stále rozhodněji odmítající Viklefa – a stále hlouběji si uvědomující, jak je z něj tábořská nauka odvozena) po celý svůj život usiloval o srozumění jak s utrakvistickými *centristy* (reprezentovanými Rokycanou), tak i s katolíky (od nichž se prakticky liší jen tím, že se dožaduje přijímání podobojí i pro laiky; Zdeněk Nejedlý o něm dokonce prohlásil, že „plál již od počátku husitských válek přímo vášnivou láskou k římské církvi“).

Berme tedy jeho *Život kněží tábořských* nejen jako svědectví o době a jejich úskalích, ale také jako svědectví o člověku: vášnivě bojujícím (pravdaže slovem) – a vášnivě milujícím (poznanou pravdu, pravdu Páně).

Ivo Harák

Maciej Zięba OP a Michał Zioło OCSO

Lekarstwo życia

Poznań, W drodze 2002

Téma duchovního přátelství, a to zejména v řeholním životě (navíc v mužském podání!), nebývá častým námětem duchovní literatury, třebaže je v tomto směru bezesporu nač navazovat (pomysleme jen na klasické středověké dílo o přátelství cisterciáckého opata Aelreda z Rievaulx, 1110 až 1167). I proto jistě zaujme titul, na který bych zde rád upozornil, a to bez ohledu na skutečnost, že vyšel již před několika lety. Netajím se, že bych touto recenzí rád pobídl některé z českých nakladatelství k jeho vydání i u nás.

Kniha totiž za to rozhodně stojí! Jejími autory – nebo přesněji řečeno, hlavními protagonisty – jsou otec Maciej Zięba (nar. 1954), polský provinciál dominikánů, a otec Michał Zioło (nar. 1961), původně rovněž dominikán, od roku 1995 pak trapista v Aiguebelle (v jižní Francii). Struktura publikace napomáhá tomu, abychom se místo s teoretickým, byť třeba sebefundovanějším pojednáním o duchovním přátelství v řeholním životě, měli možnost setkat s konkrétním vztahem dvou mužů-řeholníků, ba hmatatelně se ho dotknout, aniž bychom přitom byli beze zbytku uvedeni do oně přislovečné „třinácté komnaty“ jejich vzájemné přízně.

Tvoří ji „tři pokusy“: ten první sestává z rozhovoru o přátelství s Maciejem Ziębou (otázky mu klade Łukasz Popko OP) a z meditativní úvahy o „verzích události přátelství“ Michała Zioła; druhý (nazvaný přízračně „totéž naopak“) sestává z rozhovoru s Michałem Ziołem a z meditativního „dotatku“ o přátelství z pera Macieje Zięby; zatímco „třetí pokus“ (nazvaný „totéž jinak“) obsahuje Ziołovy „Verše přáteli“ (s předmluvou Zięby) a Ziębův „Přípisek k Citadele“ (s následným komentářem Zioła, nazvaným „Mocná jednota“). Jakkoli bude tato velmi originální struktura působit na jednotlivé čtenáře zřejmě velmi různě, domnívám se, že je vhodná přinejmenším z toho prostého důvodu, který se ostatně jako červená nit vine i obsahem zmíněných textů různorodého charakteru a jehož formulace se může stát základním poselstvím knihy: přátelství, zvláště pak

duchovní přátelství dvou řeholníků, je velkým tajemstvím, které se dynamicky uskutečňuje v událostech a rozhodnutích svobodných osob, jež žijí pod milujícím Božím pohledem.

Toto poselství je pak vyjadřováno různými způsoby v celé knize: texty, pocházející od Zięby jsou přitom spíše filozoficko-teologické, Zioloovy zase silně poetické. Jejich vzájemná kombinace působí na čtenáře velmi osvěživým dojmem, takže se vtírá otázka, zda právě ona neuvádí nejvíce do tajemství tohoto konkrétního přátelství dvou tak rozdílných osobností, jimiž Zięba a Ziolo bezesporu jsou.

Vybírám jen namátkou některé z „perel“, jež se objevují v první a druhé části knihy: není skutečného přátelství, které by nějakým způsobem nemělo svůj základ (byť často anonymní) v Bohu (srov. s. 16nn); existují rovněž falešná přátelství jako „kupecké“, „zbojnické“, „bačkorové“, „atrapové“ nebo „nečisté“ (s. 44nn); v pekle není přátelství, neboť přátelství je vztahem lásky a v pekle nelze milovat (s. 51); existuje celá řada příčin zániku přátelství: dosazení přítele na místo Boha a z toho plynoucí pokušení „vlastnit“ přítele, zrada pocházející z nedostatku modlitby nebo obchodnický, rovnostářský přístup „má dáti-dal“ (srov. s. 66nn); nejpokornější verzí přátelství je ochota obětovat život za druhého (s. 73n); na přátelství je nejkrásnější to, že se uskutečnilo (s. 82); přátelství není luxusem navíc, nýbrž důsledností v nikdy nekončícím procesu „rozšiřování srdce“ (dilatatio cordis; s. 91n); přátelství je cestou k Bohu, neboť vede přátele, aby se dívali společným směrem (s. 101nn); nelze růst v přátelství bez vzájemných zranění (s. 117nn); existují tři lásky a „všechny jsou nejdůležitější“: láska k Bohu ve smyslu metafyzickém (jako základ obou ostatních), láska k bližnímu ve smyslu empirickém (neboť z ní poznáváme, zda milujeme) a láska k sobě samému ve smyslu existenciálním (nakolik náš vztah k Bohu a bližnímu závisí na tom, jak se chováme sami k sobě; s. 121nn).

Třetí část je zde (pro její jedinečnou formu) naprosto nemožné jakkoli představit; není však o nic méně kvalitní a obohacující, takže mi nezbývá, než ji (spolu s předcházejícími dvěma částmi) vřele doporučit k četbě všem, kterým není polština překážkou.

A všem ostatním přejí, aby se jí brzo dočkali v českém překladu. Byla by totiž nesmírná škoda, kdyby nevyšla v době, kdy náš trh zaplavuje celá řada mnohem méně kvalitních titulů a kdy se přesto paradoxně marně pídíme po hodnotných textech o duchovním přátelství.

Pavel Vojtěch Kohut OCD



English Summary – Natural Law and the Search for Universality

St. Thomas and the Rabbit Who Can Play the Violin A Conversation with Petr Dvořák and Tomáš Halík About Natural Law and the Search for Universality

Professor Tomáš Halík is a sociologist, a religious studies expert, and pastor of the university parish at the Church of the Most Blessed Savior in Prague. Peter Dvořák is a young philosopher who lectures at the Philosophical Faculty of Charles University in Prague and the Theological Faculty of Cyril and Methodius in Olomouc. Their conversation starts with the question of the contents of the concept of nature. It moves to changes in the understanding of nature, and then to the origin and meaning of the concept of natural law. Dvořák draws above all on the thought of St. Thomas Aquinas. Halík aims at the contemporary context by posing questions on the nature of person. Among other things, he emphasizes distinctions between the Catholic and Protestant traditions. At the end of the conversation, Dvořák stresses the need for a better understanding and study of the classical theory of natural law. Such an effort would be very appropriate in today's actual situation, as it was after the Second World War. In surveying the entire range of evaluations of classical theory, Halík does not hide his doubts about finding a large number of appropriate values, an ethical constant, about which all people would be able to unite today. Questions were posed by Norbert Schmidt.

Aleš Čaha The Commands of Natural Law – Aquinas Inspired by the Work of Cicero

In this article, Aleš Čaha compares texts of two thinkers, Marcus Tullius Cicero and Thomas Aquinas, in order to assess the relevance of Cicero's work for Aquinas's conception of the *lex naturalis*. The first part of the article is devoted to Cicero. It presents his theory of obligations, divided into primary obligation and the remaining obligations. The second part of the article treats the position of Aquinas. In essence, he re-presents the same thing that Cicero teaches, but in a more summarized and modified form. Rather than speaking of obligations, he speaks directly of the commands of natural law. There are some differences in the views of the two authors, but far more parallels. These similarities lead us to conclude that we can correctly consider Cicero as one of the main authors who influenced Aquinas in his theory of natural law.

Duns Scotus

The Ten Commandments and Natural Law

Following the example of many predecessors, Duns Scotus investigates the question of natural law. He orients himself within the context of the biblical Ten Commandments. He reflects, in an interesting way, on the conditions under which individual commandments are applicable in the sense of natural law. He not only makes clear the direct dependence of natural law on the foundations of biblical ethics, in common with the three “Abrahamic” religions; but he also identifies, by means of a detailed analysis, how individual cases are a part of natural law. Concretely, this means that there exists one universal principle based on the First Commandment that is the foundation on which all other laws or rights are based. However, they do not result from this principle as a simple necessity, but explain it whenever there is question of definite individual cases. These explanations nevertheless agree, for the most part, with the first universal principle.

Karel Šprunk

Towards the Scotistic Conception of Natural Law

In this article, Šprunk extends the preceding translation of Scotus. He opens a perspective on understanding natural law not just from its individual commands, but also as the entire justification of the moral order and of the order of rights. The heart of the article compares two conceptions, which in this regard are most fully offered by Thomas Aquinas and Duns Scotus and which indicate the direction of medieval research in this field. The author then concentrates on various accents in its derivation which uncover the correspondence between the definition of natural law and its claim to universal validity. Scotus distinguishes between the narrow and broad senses of natural law and holds that directives in the broad sense are implied by agreement of the two senses. Aquinas points out the necessary implications from first directives as the pursuit of good in all that a person does. Both conceptions are fulfilled. While one puts emphasis on the subject of action, the other puts emphasis on its goal.

Tomáš Chudý

Natural Law As First Love

This article attempts to link a legal and a philosophical analysis of natural law. The article reaches to the contemporary use of natural law as a marketing tool of the European Union in relation to Turkey and chronicles several stages of historical thinking about the concept in conjunction with situational ethics. Three basic conceptions of natural law – Pauline,

Augustinian, and Thomistic – indicate well that it is necessary to understand its universality as many-leveled. For example, in modern thinking, human nature is understood as a personal entity that needs to be dynamically fulfilled. Natural law and natural rights are the standard that the actions of all approach asymptotically even when only some persons (constitutional lawyers) have the privilege of acting only according to that standard. For that reason natural law is never finished, but always needs to be completed by the claims of the individual situation.

Albert-Peter Rethmann

Law and Morality: Reflections on Their Conflicted Relationship

In the face of the lawlessness of 20th-century Nazism and communism, the question of a pre-positive standard of positive law has received new currency. The article of Professor Rethmann, head of the department of systematic theology and pro-dean of the Theological Faculty of Charles University in Prague, treats the classical doctrine of natural law against the background of the modern question of human rights. Law and politics as an instance of creating rights are tied to basic ethical standards of justice, which are expressed in human rights.

Jürgen Habermas and Cardinal Joseph Ratzinger


Prepolitical Moral Foundations of the Free State – the Munich Debate

This contribution is a record of the debate conducted under the auspices of the Bavarian Catholic Academy held in 2003. The meeting of two of the most noted figures of modern thought, Jürgen Habermas and Cardinal Joseph Ratzinger, permitted capturing two perspectives on the foundation of the modern secular state and to bring replies to the question of the legitimacy of its metaphysical and religious presuppositions. According to Habermas, religious consciousness was forced to processes of accommodation when it had to surrender its interpretational monopoly. Nevertheless, by means of religious conviction even from the viewpoint of secular learning, religious consciousness admits a certain epistemic status that receives meaning with the creation of solidarity among citizens, without which the liberal state cannot develop into its full integrated form. In the other perspective, that of Cardinal Ratzinger, natural law includes values that must be found and not invented. Today, the science of human rights which issues from natural law presumably ought to be completed with the multiculturally based science of a person's human duties and limits. In such a science, the Western tradition of reason and Christian tradition will meet correlatively, and reason and faith will be able to mutually vindicate one another.

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Rochovet a J. Volfen
 M. Vláč – Migrace v ČR a ve východní Evropě
 A. P. Rehnemann – Kdo patří k nám?
 T. Chodý – Příjímání druhého u E. Lévinase
 J. B. Metz – Křesťanství a státní
 P. V. Kohut OCD – Nezapomínejte na pohostinnost

migrace a integrace 

1/04

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

R. A. White SJ – Spířinálita a kinematografii
 V. Sucháček – Jediní Kristus... obřezán?
 T. Spáňák SJ – Andrej Tarlovskij
 T. Radcliffe OP – Jurský park a filozofické vešelé
 K. Lukavská – O drahicích a medicíně nad slova
 M. Tobolková – Proměny patjí v Holsticích

víra ve filmu 

2/04

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

S. Taggart OP – Biskupství Gasho under
 C. V. Pospíšil OFM – Canata under Jitřice z Nazareta
 P. V. Kohut OCD – Toto tajemství je velké
 A. Pigna OCD – Proslavit zavrženou činnost
 J. Sábý OP – Dopisy Daniel z Andolu
 B. Nalodák TCh – Canata under a liturgie

čistota 

3/04

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

C. V. Pospíšil OFM – Chlám jako symbol přibývání Boha v životě
 P. Kopeček – Snažícíte hokypkých konferencí
 N. Schmidt – Duch vane, kam chce
 M. A. Couturier OP – Le Cozbur: Ronchamp
 Klášter Manky Boží v Novém Dvoře
 Řehovot a Klémentina Richterem

sakrální architektura 

4/04

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

M. Rytková – Žena ve stavovské společnosti a v prvním církvi
 J. Hoffmann – Císařovna Poldepřia
 Sv. Katerina Siraňská – Listy papěři Rehořákovi
 P. V. Kohut OCD – „Ženský genit“ v teraziologickém Karmelu
 E. Siraňová – Dopisy papěři Piu XI.
 R. Vacková – Dvoje generalizmus uplatňování CSSS

1/05 

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

J. Ratzinger – Hračina umělcích – slavnost zavržení
 Ch. Journet – Mě vřaz, mčodli Tvám oběti Nového zákona
 P. V. Kohut OCD – Báseň Jana od Křtice Ze dleže je smazán paměti
 S. M. Filip OP – Dále vřaz mřaz oběti
 Otec Jeroným – Dle dlely o křaz
 Z. Rotekl – Náleže mřaz taký pamaz lepat

2/05 

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

M. Rytková – Mě a válka v papěři společnosti Perla
 C. V. Pospíšil OFM – Frantick v Ania a geopolitická mřaz
 T. Habak – „Annova puma a etický diktor bíhna posodní války
 J. T. Johnson – Spřavedlivá válka vřaz a daz
 T. Hoppe – Perceze nálli mřaz preventivních válk
 H. G. Jaughovon – Etika mřaz a Jana Perla II.

spravedlivá válka? 

3/05

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

P. Dvořák a T. Hall – Sv. Tomáš a křtík, který hraje na housle
 T. Chodý – Přirození gřaz jako první mřaz
 A. P. Rehnemann – Mřaz morálka? Přívaz a jeho uplatňování
 A. Caha – Abyskový impozitní diktor Ciceroovna
 Dans Scotus – Dvařaz a přirození záhaz
 J. Habermas a J. Ratzinger – Michalovská dležaz

hledání univerzality 

4/05

1991 →



salve.op.cz

Rejstřík článků 2005

ČLÁNKY:

- Caha, Aleš: Příkazy přirozeného zákona – Akvinský inspirovan dílem Ciceronovým, č. 4, s. 25
- Delbrêlová, Madeleine: Ateistické prostředí, okolnost příhodná pro naše vlastní obrácení, č. 1, s. 85
- Duns Scotus: Desatero a přirozený zákon, č. 4, s. 39
- Filip OP, Štěpán M.: „Duše svatě mešní obětí“ podle sv. Tomáše Akvinského, č. 2, s. 49
- Habermas, Jürgen a Ratzinger, Joseph kardinál: Předpolitické mravní základy svobodného státu, č. 4, s. 99
- Hofmann, Johannes: Císařovna Pulcheria, č. 1, s. 25
- Holub, Tomáš: Dopad objevu atomové pumy na etický diskurz během studené války, č. 3, s. 85
- Hoppe, Thomas: Prevence násilí místo preventivních válek, č. 3, s. 103
- Chudý, Tomáš: Přirozené právo jako první milost, č. 4, s. 57
- Otec Jeroným: Dvě úvahy o kněžství, č. 2, s. 103
- Johnson, James Turner: Spravedlivá válka včera a dnes, č. 3, s. 61
- Journet, Charles: Mše svatá, neboli Trvání oběti Nového zákona, č. 2, s. 39
- Justenhoven, Heinz-Georg: Etika míru u Jana Pavla II., č. 3, s. 115
- Sv. Kateřina Sienská: Dva listy papeži Řehoři XI. (*úvod Dominik Duka OP*), č. 1, s. 51
- Kohut OCD, Pavel Vojtěch: „Ženský génius“ v tereziánském Karmelu, č. 1, s. 59
- Kohut OCD, Pavel Vojtěch: Eucharistie: zjevení Otcovy lásky a brána k Trojici, Mystická báseň Jana od Kříže Že dobře já znám pramen, č. 2, s. 75
- Pospíšil OFM, Ctirad Václav: František z Assisi a problematika míru, č. 3, s. 45
- Ratzinger, Joseph kardinál: Hostina smířených – slavnost zmrtvýchvstání, č. 2, s. 15
- Rethmann, Albert-Peter: Právo a morálka. Zamyšlení nad jejich sporným vztahem, č. 4, s. 81
- Ryšková, Mireia: Žena ve starověké společnosti a v prvotní církvi, č. 1, s. 7
- Ryšková, Mireia: Mír a válka v pojetí apoštola Pavla, č. 3, s. 25
- Schmidt, Norbert: Le Corbusierův Modulor, č. 4, s. 119
- Słomka, Jan: Svatý Cyprián – otec latinské teologie eucharistie, č. 2, s. 27
- Steinová, Edith: Dopis papeži Piu XI. (*úvod Maria Amata Neyerová OCD*), č. 1, s. 79
- Šprunk, Karel: Ke Scotově pojetí přirozeného zákona, č. 4, s. 51
- Torrell OP, Jean-Pierre: Adoro Te devote – Nejkrásnější modlitba sv. Tomáše Akvinského, č. 2, s. 65
- Vacková, Růžena: Dopis generálnímu tajemníkovi OSN (*úvod Tomáš Halík a Adéla Gjuríčová*), č. 1, s. 99
- Zedníček, Miroslav: Jáhenky v církvi, č. 1, s. 109

DOKUMENTY:

Obrana míru v Katechismu katolické církve, č. 3, s. 81

ROZHOVORY:

Duka, Dominik – Holub, Tomáš – Rethmann, Albert-Peter: Může být válka spravedlivá?

(připravil N. Schmidt), č. 3, s. 7

Dvořák, Petr – Halík, Tomáš: Sv. Tomáš a králík, který hraje na housle, rozhovor o přirozeném zákonu a hledání univerzality *(připravil N. Schmidt), č. 4, s. 7*

Meisner, Joachim kardinál: „Přišli jsme se mu poklonit“ (Mt 2,2) *(připravil N. Schmidt), č. 2, s. 7*

Rotrekl, Zdeněk: Naděje může taky jenom šeptat *(připravili D. Švachová a I. Harák), č. 2, s. 119*

Rysová, Hana: Dobrá fotka může vzniknout každou vteřinu *(připravil N. Schmidt), č. 4, s. 123*

1/05 – ženy v církvi

2/05 – eucharistie

3/05 – spravedlivá válka?

4/05 – hledání univerzality

JCL

Konference k 400. výročí narození Juana Caramuela Lobkowicze

11. – 17. ŘÍJEN 2006 | PRAHA – HRADEC KRÁLOVÉ

Hlavní organizátor: Biskupství královéhradecké

Hlavní spolupracovník a odborný garant: Filozofický ústav AV České republiky

V roce 2006 uplyne 400 let od narození JUANA CARAMUELA LOBKOWICZE, významné osobnosti 17. století na poli vědeckém, kulturně politickém i církevním. S jeho jménem je spjat počátek královéhradeckého biskupství (1. nominovaný biskup), proto chce Biskupství královéhradecké vzpomenout jeho přínos pro utváření soudobé filosofie, matematiky, lingvistiky, teologie a architektury a zhodnotit jeho vliv na složitou nábožensko politickou situaci 2. poloviny 17. století střední Evropy.

Pražská část konference (11. – 14. října; Villa Lanna) je určena pro odborné kruhy z oblasti filosofie a teologie, matematiky, architektury a historie. Hradecká, populařizační část konference (15. – 17. října; Nové Adalbertinum) je určena představitelům společenského, akademického i církevního života.

[<http://www.flu.cas.cz/dscef/caramuel.html>]

STUDIA THEOLOGICA 22

zima 2005

ročník VII., číslo 4

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Třnovské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Vit Hušek:

Pojetí svobody v komentářích Maria Victorina
k pavlovským epistolám

František Kunetka:

Nejstarší římské *Ordo defunctorum* v pohledu paradigmatu
rites de passage

Pavel Čermulka:

ThDr. Pavel Škrabal OP – autor díla, které nemohlo být završeno

Ladislav Tichý:

Škrabalův překlad Nového zákona

Petr Mareček:

Zjevení v Galileji (Mt 28, 16–20)

Roman Dittmann:

Některé konkurence v toponymii vybraných českých překladů
Starého zákona

Karel Říha:

Pravda vždy větší

Jiří Kašný:

Kanonické souvislosti k diskusi o cílech manželství

Studia theologica jsou odborným vědeckým časopisem, který vydává Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci ve spolupráci s Teologickou fakultou Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, Teologickou fakultou Třnovské univerzity v Bratislavě a od roku 2005 i Katolickou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v Praze. Cílem časopisu je přinášet výsledky vědeckého bádání v oboru teologie a v oborech s teologií souvisejících a kultivovat vědeckou diskusi. Časopis uveřejňuje vědecké studie a články ze všech teologických oborů, případně i z dalších disciplín, přítomných na teologických fakultách, pokud je v příspěvcích nějakým způsobem zohledněn vztah k teologii a ke křesťanství. Časopis vychází od roku 1999, v prvních dvou letech s roční periodicitou, od roku 2001 pravidelně jako čtvrtletník (vždy v březnu, červnu, září a prosinci), o rozsahu cca 100 stran. K dostání na adresách CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc; objednávky přes Internet: <http://deskacmtf.upol.cz>, odkaz Ediční činnost; TF JU, Knežská 8, 370 01 České Budějovice; KTF UK, Thákurova 3, 160 00 Praha 6; TF TU, Kostolná 1, 814 99 Bratislava.

souvislosti

revue pro literaturu a kulturu



strom / limonov / stevens II
04 2005

ZDENĚK DEMEL, KARL SCHLEMMER (EDS.)

Pronikavá změna pastorace, nebo sebezáchovný provoz?

BÝT CÍRKVÍ MISIONÁŘSKÝM ZPŮSOBEM

Mezinárodní pastorálně teologické sympozium
České Budějovice, 21. – 23. října 2004

Slovo na úvod ■ **KARL SCHLEMMER:** *Učinit lidi zítřka vnímavými pro křesťanství* ■ **KLARA MARIA HELLMUTH, O. CIST.:** *„Vzkříšený z ruin“: Klášter Panny Marie v Helftě jako „duchovní biotop“ ve východním Německu* ■ **GORAZD CETKOVSKÝ, O. CARM.:** *Karmelitánský klášter jako „biotop víry“ v oblasti Čech a Moravy* ■ **MILOSLAV KARDINÁL VLK:** *Být církví misionářským způsobem v postsocialistické době* ■ **MARTIN WERLEN, OSB:** *Naslouchat těm, od nichž se nic neočekává* ■ **DOMINIK DUKA, OP:** *Otevřená církev v otevřené společnosti* ■ **FRANTIŠEK RADKOVSKÝ, PETR HRUŠKA:** *Pastorační plánování v Plzeňské diecézi* ■ **JOACHIM WANKE:** *Zvěstování evangelia dnes. Obtíže a šance misionářské přítomnosti církve v pluralistické společnosti* ■ **ALEŠ OPATRŇÝ:** *Mohou být setkání s účastníky pohřbů, svateb a půlnočních mší evangelizační nebo pastorační šanci?* ■ **PAVEL AMBROS, SJ:** *Dvojitá tvář pastorace. Litera a duch* ■ **EU-GEN BISER:** *Aby křesťanství opět získalo na laskavosti. Obnova víry* ■ **KARL SCHLEMMER:** *Českobudějovické teze k pastoraci budoucnosti*

CENA 60 KČ. K OBJEDNÁNÍ NA ADRESE:

Teologická fakulta JU, Jitka Dvořáková, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, dvorakoj@tf.jcu.cz



Giovanni Reale
KULTURNÍ A DUCHOVNÍ KOŘENY EVROPY
Za obrození evropského člověka
Brož, 184 stran, 169 Kč

Co je to vlastně Evropa? Výběžek Asie, jak polemicky poznamenal Nietzsche? Anebo má Evropa nějakou ideu? Jak je možné, že se tato idea zrodila v jedné kultuře, v Platónově a Sókratově Řecku, a přece časem nabyla univerzálního významu a dosahu, jak ukazoval Husserl? Můžeme si dnes říkat „Evropané“? Tyto otázky se snad nikdy nezdály být tak naléhavé jako nyní, kdy probíhají diskuse o Evropské ústavě. A přece, jak zdůrazňuje Giovanni Reale, se těmto otázkám dnes více než

kdy jindy vyhýbáme. Pokud se Evropa nechce omezit na pouhý politicko-ekonomický provoz, pokud ji chceme opět naplnit smyslem pro svobodu, který k ní odevždy patřil, musíme se odvážit pohlédnout k počátkům našich dějin s vědomím, že osud stavby „společného evropského domu“ závisí na možnosti obrodit „evropského člověka“ a na jeho schopnosti vdechnout nový život formám vyrůstajícím z evropských duchovních a kulturních kořenů. Neboť jak říká Max Scheler: „Žádné smlouvy ještě nikde a nikdy nestvořily skutečné společenství, nýbrž jsou nanejvýš jeho výrazem.“

Giovanni Reale je profesorem filosofie na univerzitě *Vita Salute San Raffaele* v Miláně. Připravil kritická vydání mnoha děl antické filosofie. Je uznávaným znalcem děl Platóna, Aristotela, Seneky a Aurelia Augustina. Kniha *Kulturní a duchovní kořeny Evropy* se v Itálii stala knižním bestsellerem a byla přeložena do mnoha evropských jazyků. Je spolu s knihou *Platón*, která vychází v nakladatelství Oikúmené, prvním překladem z díla Giovanniho Reale do češtiny.

Kniha je k dostání s 15–25% slevou v internetovém obchodě www.cdk.cz, dále v síti křesťanských knihkupectví nebo na adrese CDK, Venhuda 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdkbrno.cz

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a křesťanskou kulturu
číslo 4 ročník 15 (2005)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

výkonný redaktor: Norbert Schmidt

redakční rada /

Josef Bartoň, Martin Betinec, Dominika Bohušová OP,
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP, Dominik Duka OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík,
Jan Regner SJ, Albert-Peter Rethmann, Norbert Schmidt, Dora Švachová,
Alexius Vandrovec OSB

redakce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Lawrence Čada SM

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Jaroslav Vlček, Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: PBtisk, Prokopská 8, Příbram

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl

distribuce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10

cena 30 Kč

roční předplatné včetně poštovného 120 Kč, sponzorské 150 Kč

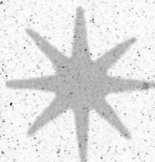
Platí se pošt. poukázkou či přímo na č. konta České dominikánské provincie:
68739004/0400, var. symbol: 60971 (spec. symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno

Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29. 3. 1994.

ISSN 1213-6301

<http://salve.op.cz>



připravovaná témata:

mnišství

Maritain

Trojice