

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

KONCEPCE PŘIROZENÉHO ZÁKONA, JEJÍ MOŽNOSTI A HRANICE

Vedoucí práce: Doc. Ing. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Autor práce: Michal Hoskovec
Studijní obor: Etika v sociální práci
Ročník: 2.

2010

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

27. března 2010

.....

Děkuji vedoucímu diplomové práce doc. Ing. Tomášovi Machulovi, Ph.D., Th.D.
za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce,
děkuji všem svým blízkým za podporu a trpělivost.

OBSAH

ÚVOD	5
1 ČÁST PRVNÍ – TOMÁŠ AKVINSKÝ A PŘIROZENÝ ZÁKON ...	7
1.1 TOMÁŠ AKVINSKÝ	7
1.2 KONCEPCE PŘIROZENÉHO ZÁKONA	10
1.2.1 Kořeny koncepce přirozeného zákona	10
1.2.2 Přirozený zákon v pojetí Tomáše Akvinského	12
2 ČÁST DRUHÁ – KOMENTÁŘE PŘELOŽENÝCH TEXTŮ	16
2.1 PROLOG KE KOMENTÁŘŮM	16
2.2 AKVINSKÝ A NĚKTERÉ SOUČASNÉ TEORIE PŘIROZENÉHO ZÁKONA ...	17
2.2.1 Shrnutí	22
2.3 PŘEHODNOCENÍ ETIKY PŘIROZENÉHO ZÁKONA	24
2.3.1 Shrnutí	29
2.4 PRINCIPY PŘIROZENÉHO ZÁKONA A ROVNÝCH PRÁV ČLOVĚKA	30
2.4.1 Shrnutí	34
3 ČÁST TŘETÍ – PŘELOŽENÉ TEXTY	36
3.1 PROLOG K PŘELOŽENÝM TEXTŮM	36
3.2 AKVINSKÝ A NĚKTERÉ SOUČASNÉ TEORIE PŘIROZENÉHO ZÁKONA	37
3.3 PŘEHODNOCENÍ ETIKY PŘIROZENÉHO ZÁKONA	50
3.4 PRINCIPY PŘIROZENÉHO ZÁKONA A ROVNÝCH PRÁV ČLOVĚKA	64
ZÁVĚR	81
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ	83
SEZNAM PŘÍLOH	86
PŘÍLOHY	87
ABSTRAKT	130
ABSTRACT	131

ÚVOD

V dnešní postmoderní a sekularizované době, jak o ní hovoří Pietsch¹, vystupuje do popředí, snad právě s principem modernizace coby prvku oslabujícího mezilidské vztahy, potřeba určitého zakotvení a jistoty, a do jisté míry i potřeba jakéhosi obecného dobra.

Život ve společnosti každému z nás ukazuje, že není snadné nalézt u druhých a často ani u sebe dostatek ochoty zapřít všudypřítomnou sobeckost. Je však sobeckost lidskou přirozeností? Je nezbytně nutné, aby lidské dějiny byly dějinami sporů, válek a násilí?

Celá řada filosofických teorií se věnuje lidské přirozenosti a lidskému chování. Některé z nich se pak snaží hledat v člověku „zdravé“ jádro, ze kterého by mohlo vyrůst ono obecné dobro pro společnost. Jednou z těchto teorií je také teorie přirozeného zákona, nejdůsledněji rozvinuta filosofem a teologem Tomášem Akvinským.

Knihovny, a to ani ty filozofické, bohužel nepřekypují česky psanými publikacemi, které by se věnovaly konceptu přirozeného zákona. Je však možné nalézt spoustu cizojazyčných příspěvků, spisů a textů, které se, ať již kriticky nebo pouze komentářem, zamýšlí nad dílem Tomáše Akvinského a jeho pojetím přirozeného zákona.

Hlavním důvodem, proč jsou stěžejní osou této diplomové práce překlady cizojazyčných textů a jejich komentáře pramení právě z výše popsaného. Tato diplomová práce si neklade za cíl kriticky posuzovat dílo Tomáše Akvinského ani koncept teorie přirozeného zákona. Cílem této práce je rozšířit počet do češtiny přeložených textů zabývajících se přirozeným zákonem Tomáše Akvinského a kriticky je okomentovat.

Práce samotná je tedy spíše pokus o uchopení možné pozice konceptu přirozeného zákona ve vztahu k pohledům různých autorů a také pokus o zasazení

¹ Srov. VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku – Postkritický přístup*. 1. vyd. České Budějovice: Jihočeská Univerzita v Českých Budějovicích, 2008. ISBN 978-80-7394-080-5, s. 30-32.

jejich myšlenek do kontextu vybraných cizojazyčných a hlavně pak v češtině dostupných prací.

Práce je rozdělena do tří částí. První část by se dala charakterizovat jako teoretická rovina vztahující se k tématu diplomové práce, vychází z publikované literatury a je jakýmsi stručným úvodem do problematiky přirozeného zákona. Tato část obsahuje také jednoduchý pohled do života Tomáše Akvinského.

Druhou část tvoří jednotlivé komentáře třech překládaných cizojazyčných textů, doplněné o porovnání s pohledy jiných autorů. Samotné překlady zmíněných filosofických textů se pak nachází ve třetí části. V příloze diplomové práce jsou přiloženy fotokopie originálních textů.

Vybrané cizojazyčné texty jsou psány v angličtině a byly publikovány ve sbornících filosofických textů – v časopisu Papežské univerzity svatého Tomáše Akvinského v Římě *Angelicum* a v časopisech Americké katolické filosofické asociace s tématickými bloky *Philosophy and Christian Theology* a *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*.

1 ČÁST PRVNÍ – TOMÁŠ AKVINSKÝ A PŘIROZENÝ ZÁKON

1.1 TOMÁŠ AKVINSKÝ

Tomáš Akvinský je významnou osobou nejen v kruzích teologických. Stal se světoznámý filosofem a jeho rozsáhlé dílo je překládáno do mnoha jazyků. V katolické církvi se mu dostalo té nejvyšší možné pocty in memoriam, když byl prohlášen za svatého.

Jeho životní cesta je do velké míry dobře zmapovaná, avšak autoři, snažící se poskytnout ucelený popis života Tomáše Akvinského, se často liší nejen v jeho životních datech, ale i třeba v úsudku o jeho pohnutkách k výběru životní cesty. Mnozí z nich tuto Akvinského volbu přikládají Arisotelově učení², jiní naopak tvrdí, že prvotní inspiraci Tomáš Akvinský nenalezl v Aristotelovi, nýbrž ve své zbožnosti a vášnivé oddanosti katolickému náboženství³ a že si byl již od mládí jistý, že chce následovat Boží cesty⁴.

Přesný datum narození Tomáše Akvinského není znám. Většina zdrojů uvádí jeho přibližný rok narození 1224⁵, popřípadě rok 1225⁶. Jeho otcem byl hrabě Landulf Akvinský a matkou neapolská šlechtična normanského původu. Místem narození Tomáše Akvinského bylo rodové sídlo Roccasecca v provincii Sicilského království.⁷

² Srov. SCHERER, G. *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-947-6, s. 9.

³ Srov. CHESTERTON, G. K. *Svatý Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 1993. ISBN 80-901528-1-3, s. 12.

⁴ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost' a volba podľa sv. Tomáša Akvinského*. 1. vyd. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2006. ISBN 80-8082-099-6, s. 20.

⁵ Srov. SCHERER, G. *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-947-6, s. 8.

⁶ Srov. PIEPER, J. *Tomáš Akvinský – život a dílo*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-224-1, s. 13.

⁷ Srov. KENNY, A. *Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-25-0, s. 13 či. SCHERER, G. *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem*. 1. vyd. Kostelní Vydří:

Pieper dodává, že toto sídlo leželo mezi Římem a Neapolí a že již samotné určení původu Tomáše Akvinského je dosti obtížné. Na jedné straně je Tomáš Akvinský Italem, na straně druhé mu v žilách koluje i germánská krev z matčiny i otcovy strany.⁸

V pěti letech byl Tomáš Akvinský poslán na výchovu do benediktinského opatství Monte Cassino a o devět let později začal studovat na neapolské univerzitě. Zde se setkal s dílem Aristotelovým a získal velkou úctu ke světu vědy. Zkušenosti z opatství a univerzity vedly Tomáše Akvinského k hledání spojení mezi rozumem a vírou při současném zachování autonomie jak rozumu, tak víry.⁹

Akvinský se poté rozhoduje vstoupit do dominkánského řádu a odjíždí do Paříže a později do Kolína nad Rýnem, stává se žákem Alberta Velikého a roku 1250 je vysvěcen na kněze. Dva roky na to byl na přímluvu Alberta Velikého přijat na univerzitu v Paříži, kde se stává doktorem teologie.¹⁰

Tomáš Akvinský umírá 7. března 1274 ve Fussanuova. Roku 1323 byl papežem Janem XXII. svatořečen ve francouzském Avignonu a roku 1567 jej papež Pius V. vyhláší coby učitele katolické církve.¹¹

Chesterton o Akvinském soudí, že měl prostý charakter. Pro jeho bystrý ač těžkopádný intelekt jej nazývá intelektuálním aristokratem, tvrdí však, že i přes svůj aristokratický původ nebyl Akvinský intelektuálním snobem.¹²

Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-947-6, s. 8.: přízvisko „Akvinský“ pochází z rodového jména hraběte Landulfa Akvinského.

⁸ Srov. PIEPER, J. *Tomáš Akvinský – život a dílo*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-224-1, s. 18.

⁹ Srov. SCHERER, G. *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-947-6, s. 9.

¹⁰ Srov. KENNY, A. *Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-25-0, s. 18.

¹¹ Srov. SCHERER, G. *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-947-6, s. 11.

¹² Srov. CHESTERTON, G. K. *Svatý Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 1993. ISBN 80-901528-1-3, s. 67.

Svatý Tomáš Akvinský byl velmi produktivním autorem a zanechal po sobě rozsáhlé dílo. Není to pouze Suma teologická (*Summa Theologiae*), která je často považována za jeho stěžejní spis, ale také Suma proti pohanům (*Summa contra Gentiles*), celá škála biblických komentářů a výklady k dílům Aristotela či Boëthia.¹³

Vysvětlením přístupu Tomáše Akvinského a rozsáhlosti jeho díla je pravděpodobně nejen jeho hluboká víra a zájem o filosofii a teologii, ale zřejmě také skutečnost, že Akvinský je představitelem doby, jež vyžadovala komplexní vědění.¹⁴

Chenu pokládá za jeho nejvýznamnější dílo především dlouhou řadu jeho Diskutovaných otázek (*Quaestiones Disputatae*) coby projevu teologického vědění. Toto kladení otázek považuje za vysokou formu duchovního života.¹⁵

¹³ Srov. HREHOVÁ, H. *Rozvážnost a volba podľa sv. Tomáša Akvinského*. 1. vyd. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2006. ISBN 80-8082-099-6, s. 25.

¹⁴ Srov. MACHULA, T. In AKVINSKÝ, T. *Rozdělení a metody vědy – Komentář k Boethiovu spisu „De Trinitate“, Q. 5-6*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2005. ISBN 80-85929-73-2, s. 17.

¹⁵ Srov. CHENU, M. – D. *Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2000. ISBN 80-7207-389-3, s. 116.

1.2 KONCEPCE PŘIROZENÉHO ZÁKONA

Jak je z předchozí kapitoly patrné, Tomáš Akvinský po sobě zanechal rozsáhlé dílo, které je významným přínosem pro teologii a filosofii, zvláště pak pro filosofii etiky a teologie. Je však důležité podotknout, že pohled dnešní společnosti je velmi odlišný od pohledu společnosti doby Tomáše Akvinského, a to nejenom po stránce terminologické, nýbrž i po stránce filosofické. Cardal dokonce tvrdí, že „nejvlivnější proudy současné filosofie se radikálně distancují od klasických řešení problémů světa, člověka i Boha, a to tak razantně, že každý pokus o aktualizaci antického a středověkého náhledu na svět musí nutně počítat když ne s výsměchem a pohrdáním, tak alespoň s apriorním odmítáním“.¹⁶

Hlavním pojítkem překládaných textů a také tématem této diplomové práce je koncepce přirozeného zákona, a to v pojetí Tomáše Akvinského. Následující kapitoly se tedy věnují právě přirozenému zákonu.

1.2.1 Kořeny koncepce přirozeného zákona

Thompson tvrdí, že „přirozený zákon vychází z Aristotelovy myšlenky, že každá věc sleduje nějaký účel, který se projevuje v jejím utváření (její přirozené „formě“), a naplnit tento účel je nejvyšším „dobrem“, o které je třeba usilovat.“¹⁷

Ještě starší podněty pro koncepci přirozeného zákona však vychází zřejmě od sofistů.¹⁸

Tento přístup po Aristotelovi rozvíjeli stoikové. Lidskou přirozenost považovali za rozumovou a tím ji odlišovali od nižších stupňů přírody. Všechny tyto stupně stoikové zanesli do stupnice přirozenosti (*Scala naturae*), která přirozenost chápala jako celek přírody. Cílem života bylo podle stoiků dosáhnout

¹⁶ CARDAL, R. *Teodicejní aggiornamento – moderní reinterpretace tomistického pojetí Boha*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2005. ISBN 80-7266-215-5, s. 9.

¹⁷ THOMPSON, M. *Přehled etiky*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-806-6, s. 76.

¹⁸ Srov. CAHA, A. *Autonomní morálka*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004. ISBN 80-244-0789-2, s. 59-61.

souladu s přirozeností vlastní i přirozeností celku.¹⁹ Mikeš o tomto souladu u stoiků doslova říká: „sleduje-li člověk vlastní přirozenost, může si být jist, že sleduje i přirozenost celku, a naopak v ohledu na přirozenost celku získává důležitý korektiv dílčího souladu s vlastní přirozeností“.²⁰

Pro stoiky však mimo tohoto vztahu k celku existoval rovněž přímý vztah k racionalitě přírody. Z tohoto vztahu čerpá lidská přirozenost vědomí částečnosti důležité pro komplementaci přirozenosti do poznání, což činí tuto přirozenost plně lidskou.²¹

Stoikové tedy interpretovali lidskou a přírodní přirozenost jako dvojí rozum ve vzájemném vztahu.²² Stojí za zdůraznění, že je to právě zmíněný rozum, který hraje významnou roli v koncepci přirozeného zákona u Tomáše Akvinského.

Výsledkem vzájemného obohacení Aristotelského a stoického pohledu na přirozený zákon bylo rozlišení mezi dvěma příčinami, a to působící příčinou a účelem. Vše lze tak podle Aristotela zkoumat z hlediska „působících příčin“, které vedly ke konkrétnímu účelu. A také zde je důležité mít v patrnosti přirozenost, vedoucí k dobru. Podle Aristotela tak má vše možnost být dobré, naplní-li to svůj účel. Tato myšlenka účelu vede také k premise, že vše, co brání v naplnění účelu, k němuž byla věc určena, je nesprávné.²³

¹⁹ Srov. MIKEŠ, V. *Scala naturae u starých stoiků* In „*Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 978-80-7325-143-7, s. 44-53.

²⁰ MIKEŠ, V. *Scala naturae u starých stoiků* In „*Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 978-80-7325-143-7, s. 44-53, s. 48.

²¹ Srov. tamtéž, s. 44-53.

²² Srov. tamtéž, s. 44-53.

²³ Srov. THOMPSON, M. *Přehled etiky*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-806-6, s. 77-82.

1.2.2 Přírozený zákon v pojetí Tomáše Akvinského

Tomáš Akvinský vztahuje koncepci přírozeného zákona na křesťanskou morálku a přírozený zákon v jeho pojetí je tak spojením Aristotelovy filosofie a náboženské tradice katolické církve.²⁴

Čaha uvádí velmi zjednodušenou definici přírozeného morálního zákona, když píše: „... jedná se o jakýsi vnitřní „zákon“, který člověka utváří zevnitř a prostřednictvím reflexe ho přivádí ke správnému jednání“.²⁵

O shrnutí konceptu přírozeného zákona Tomáše Akvinského se pokouší i Thompson v popisu tohoto konceptu: „Přírozený zákon, jak jej předkládá Tomáš Akvinský, je založen na náboženském přesvědčení, že Bůh stvořil svět a nastolil v něm řád a účel, který odráží jeho vůli... je-li všechno stvořeno za nějakým účelem, pak je lidský rozum, který tento účel zkoumá, schopen rozhodnout, jak má jednat, aby byl s tímto účelem v souladu.“²⁶

V Sumě teologické Tomáše Akvinského lze nalézt také jistou „originalitu“ přírozeného zákona u každého člověka. Akvinský tvrdí, že k přírozenému zákonu patří to, k čemu je člověk podle své přirozenosti nakláněn, ale různí lidé jsou od své přirozenosti nakláněni k různým věcem, přírozený zákon tedy není jeden u všech.²⁷

Při poznání účelu a předurčení všeho je kladen důraz na rozum. Dle Akvinského je rozum pevným základem a předpokladem víry.²⁸ Akvinskému je však zřejmé, že ač do rozumu člověka patří přírozený zákon a tento zákon jako

²⁴ Srov. THOMPSON, M. *Přehled etiky*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-806-6, s. 75.

²⁵ ČAHA, A. *Autonomní morálka*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004. ISBN 80-244-0789-2, s. 58.

²⁶ THOMPSON, M. *Přehled etiky*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-806-6, s. 78.

²⁷ AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae*, I-II q. 94 a. 4 arg. 3.

²⁸ Srov. CARDAL, R. *Teodicejní aggiornamento – moderní reinterpretace tomistického pojetí Boha*. 1. vyd. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2005. ISBN 80-7266-215-5, s. 18.

takový v člověku zůstává, člověk sám vždy na přirozený zákon nemyslí.²⁹ Přirozený zákon však následuje přirozenost člověka.³⁰

Akvinský se vyjadřuje i k možnosti destrukce přirozeného zákona v člověku. Tvrdí, že tento zákon nemůže být všeobecně zničen v člověku (přirozený zákon v člověku zůstává - viz výše), avšak může být do jisté míry zničen v lidském srdci jednotlivým skutkem.³¹

Lidský rozum tedy rozezná přirozenost a přirozený zákon podle Akvinského je často pojímán jako „věc rozumu“³². Člověku je dáno přirozené poznání toho, co je dobré a co zlé.³³

Anzenbacher shrnul kontext přirozeného zákona do základního filosofického obsahu následovně: „Všechny bytosti, i člověk, jsou začleněny do systému předem daných, druhově specifických, přirozeně ne-libovolných daností, z nichž vyplývají (podle druhu) určité přirozené sklony (*inclinationes naturales*) ve smyslu přirozených nutností, způsobů chování, potřeb, event. pudů. Člověk jako rozumová bytost však u těchto daností nezůstává, nýbrž je schopen sám vykonávat svým rozumem prozřetelnost pro sebe a pro jiné a dávat si zákon jednání. V tomto smyslu je na základě rozumu *sám sobě zákonem*.“³⁴

Spaemann je důkazem, že pojetí rozumu coby směrodatného měřítko jednání je aktuální i v dnešní filosofii a lze ji vztáhnout na celou společnost, když hovoří o univerzálnosti našeho rozumu a dodává, že všichni máme společnou

²⁹ AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae*, I-II q. 94 a. 1 arg. 3.

³⁰ Tamtéž, I-II q. 94 a. 2 arg. 2.

³¹ Tamtéž, I-II q. 94 a. 6 co.

³² Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. ISBN 80-200-0917-5, s. 87.

³³ ŠPRUNK, K. In AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2003. ISBN 80-85929-59-7, s. 9.

³⁴ ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. ISBN 80-200-0917-5, s. 86.

sféru přírody, v jejímž rámci se navzájem ovlivňujeme, jsme proto také odpovědní za následky svých jednání.³⁵

U Tomáše Akvinského je rozum člověka striktně duchovní schopnost, podstatně se lišící od smyslovosti. V přirozeném zákoně jde o rozum, který se vztahuje k jednání, tedy rozum praktický³⁶.

Akvinský, jak již bylo řečeno, vztahuje koncepci přirozeného zákona k náboženství. Přirozeným zákonem zkoumá mravní a právní řád ve vztahu k tzv. věčnému zákonu (*Lex aeterna*)³⁷, který definuje jako pojem Boží moudrosti, pokud řídí všechny úkony a pohyby³⁸. Kerr převádí Akvinského slova do teze, že věčný zákon je Bůh sám. Přirozený zákon je pak ve své podstatě sdílení věčného zákona rozumovými bytostmi.³⁹

Mohlo by se zdát, že kromě Boha nemůže nikdo věčný zákon poznat a tudíž se na něm podílet, Tomáš Akvinský se však odkazuje na Augustinovo tvrzení, že pojem věčného zákona je do nás vtisknut a že veškerá poznání pravdy vyzařují a sdílí nezaměnitelnou pravdu věčného zákona. Všichni tak máme povědomí o pravdě, proto také všichni známe obecné principy přirozeného zákona.⁴⁰

Úkony (jednání) i pohyby jsou dle Akvinského podřízeny plánu božské prozřetelnosti, přičemž „úkony (jednání)“ se rozumí oblasti lidské praxe a „pohyby“ oblast přírody. Účast na věčném zákoně rozlišuje Akvinský dvojí: obecnou (všichni tvorové mají podíl na věčném zákoně, jsou stvořeni pro nějaký

³⁵ Srov. SPAEMANN, R. *Šťěstí a vůle k dobru*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-01-0, s.203.

³⁶ Anzenbacher uvádí, že Tomáš Akvinský přejal od Aristotela rozlišení rozumu teoretického a praktického, v přirozeném zákoně je pak uplatňován rozum praktický. Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. ISBN 80-200-0917-5, s. 87-88.

³⁷ Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. ISBN 80-200-0917-5, s. 84.

³⁸ AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae*, I-II q. 93 a. 1 co.

³⁹ Srov. KERR, F. *After Aquinas – Versions of Thomism*. 1. ed. Great Britain: Blackwell Publishing, 2002. ISBN 0-631-21312-0, s. 106-107.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 107.

účel – cíl) a speciální (rozumem nadaní tvorové se kromě obecné účasti na věčném zákoně podílejí také speciálním způsobem ve svém rozumu, aby se tak podíleli na prozřetelnosti). Právě speciální účast na věčném zákoně nazývá Akvinský přirozeným zákonem.⁴¹

Je dobré si uvědomit, že koncepce přirozeného zákona je velmi univerzální a není v žádném případě kulturně podmíněná. Přirozený zákon, a to ani v pojetí Tomáše Akvinského, totiž není vázán na náboženské přesvědčení. Tato koncepce je vystavěna hlavně na rozumu a přirozeném právu, které může poznat kdokoliv bez ohledu na svou religiozitu.⁴²

⁴¹ Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. ISBN 80-200-0917-5, s. 85-86.

⁴² Srov. THOMPSON, M. *Přehled etiky*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-806-6, s. 78.

2 ČÁST DRUHÁ – KOMENTÁŘE PŘELOŽENÝCH TEXTŮ

2.1 PROLOG KE KOMENTÁŘŮM

Tato část diplomové práce obsahuje komentáře k přeloženým textům. Jednotlivé kapitoly/komentáře jsou řazeny paralelně s kapitolami třetí části diplomové práce (přeloženými texty) – tedy tak, aby řazení komentářů korespondovalo s řazením daných překladů. Komentáře jsou nejen stručným shrnutím obsahů textů, nýbrž také pokusem o kritické zhodnocení a případné doplnění a dosazení obsahu do teoretického rámce.

Jelikož teoretický koncept přirozeného zákona a jeho možné výklady jsou často záležitostí osobního postoje, je nutné zdůraznit, že i komentáře jsou pouze jednou z mnoha možností, jakými lze dané téma uchopit.

2.2 AKVINSKÝ A NĚKTERÉ SOUČASNÉ TEORIE PŘIROZENÉHO ZÁKONA

První komentář textu překladu této diplomové práce se týká článku časopisu Americké katolické filosofické asociace z roku 1974. Časopis je věnován tématickému bloku „Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration“. Autor článku Martin P. Golding je profesorem filosofie a práva na oddělení filosofie univerzity Duke v Durhamu⁴³.

Golding se ve svém spisu zaměřuje na srovnání koncepce přirozeného zákona s teorií právního pozitivismu z pohledu právní filosofie. Sám přitom uvádí, že tento pohled na tradici přirozeného zákona vychází z jeho vlastních postojů. Autorovi nejde ani tak o uchopení pozice přirozeného zákona jako takového, ale spíše o konfrontaci koncepce přirozeného zákona s dílem dvou autorů, zastánců právního pozitivismu. Těmito autory jsou Fuller⁴⁴ a Selznick⁴⁵.

Z Goldingova pojednání je patrné, že si pro zmíněnou konfrontaci zvolil právní pozitivismus záměrně, neboť jak sám uvádí, mezi teorií přirozeného zákona a právním pozitivismem vládne skutečná rivalita. V tomto mu dává za pravdu samotná definice právního pozitivismu (juspozitivismu), zdůrazňující význam pozitivního práva na úkor práva přirozeného.⁴⁶

⁴³ Srov. *Martin P. Golding, Professor and Professor of Law* [online]. 2008 [cit. 2010-03-21]. Duke University. Dostupné z WWW: <<http://fds.duke.edu/db/aas/Philosophy/faculty/mgolding>>.

⁴⁴ **Lon Luvois Fuller** (1902 – 1978) – právní filosof, profesor práv na Harvardské univerzitě. Sepsal dílo *The Morality of Law*, ve kterém pojednává o vztahu mezi právem a morálkou – Srov. *Lon L. Fuller* [online]. 2010 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Lon_L._Fuller>.

⁴⁵ **Philip Selznick** (*1919) – emeritní profesor práv na Kalifornské univerzitě v Berkeley. Zabýval se sociologií práva, veřejnou správou a organizační teorií – Srov. *Philip Selznick* [online]. 2010 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Philip_Selznick>.

⁴⁶ Srov. *Právní pozitivismus* [online]. 2009 [cit. 2010-03-12]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Pr%C3%A1vn%C3%AD_pozitivismus>.

Zatímco právní pozitivismus je podle Goldingových slov jakousi teorií o tom, co právo je, teorie přirozeného zákona nastiňuje, jaké by právo mělo být a „nabízí morální měřítko pro hodnocení platného práva“⁴⁷.

Hlavní protiklad mezi uvedenými teoriemi pramení podle Goldinga ze samotného postojů zastánců jednotlivých teorií. Zastánci přirozeného zákona mají za to, že tvoření práva je „rozumová a záměrná aktivita“⁴⁸, zastánci právního pozitivismu naopak tvrdí, že společenská práva jsou právě ta, která jsou ustanovena zákonodárcem a podřízena základním normám dané společnosti.

Golding se snaží uchopit pozici přirozeného zákona v právním pozitivismu a vychází přitom z tvrzení Rosse⁴⁹, který coby zastánce právního pozitivismu tvrdí, že je pro obhájce přirozeného zákona bezpodmínečně potřebný pohled pozitivismu jako odpovědi na otázku platnosti práva.⁵⁰

Otázka platnosti (validity) práva je hlavní osou celého Goldingova spisu. Tvrdí, že práva společnosti jsou předepsaná zavazující pravidla, určená na základě kritérií validity a k tomu dodává, že pro teoretika přirozeného zákona je tato validita daná morálním závazkem: „pro teoretika přirozeného zákona neexistuje žádný druh povinnosti či závaznosti, které by nebyly založeny na morálním závazku“⁵¹.

⁴⁷ GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In MCLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1974, s. 238-247, s. 239.

⁴⁸ Tamtéž, s. 239.

⁴⁹ **Alf Niels Christian Ross** (1899 - 1979) – dánský právní a etický filosof, známý jako jeden z hlavních zastánců skandinávského Právního realismu. Ve svém stěžejním dílu (v angličtině publikováno pod názvem *On Law and Justice*) se zabývá platností práva – Srov. *Alf Ross* [online]. 2010 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Alf_Ross>.

⁵⁰ ROSS, A. In GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In MCLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1974, s. 238-247, s. 239.

⁵¹ GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In MCLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1974, s. 238-247, s. 240.

V tomto směru se tedy pohled zastánců přirozeného zákona a pohled pozitivistů zásadně neliší. Přirozený zákon však počítá více s morálními kritérii, která by měla být v platnosti práva zahrnuta.

Jednu kapitolu svého spisu věnuje Golding přirozenému zákonu v pojetí Tomáše Akvinského a zabývá se v ní závazností práva. Golding uvádí, že je závazná či zavazující moc podle Akvinského základní vlastností práva. Tomáš Akvinský se skutečně ve své *Sumě Teologické* zabývá závazností práva a doslova tvrdí, že „zákonu vlastně náleží zavazovati k vykonání něčeho nebo k nevykonání“⁵².

Podle Goldinga pak závazná síla zákona spočívá v direktivní moci. Právní příkaz je proto na základě představy zákonodárství jako rozumového závěru jednání považován za akt vůle. Golding se při zmínce o direktivitě a vynutitelnosti pozastavuje nad tím, že pro Fullera a Selznicka je paradoxně vynutitelnost práva pouze přidružená a vedlejší vlastnost lidského práva a vynutitelnost práva tím vlastně bagatelizují.

Golding se tak pozastavuje nad vysvětlením závaznosti zákonů, které podle něj leží v Akvinského charakteristickém pohledu na fungování rozumu a úzkém vztahu mezi lidskými zákony a zákonem věčným a přirozeným. Jelikož je podle Tomáše Akvinského „zákon vyhlášeným nařízením rozumu k obecnému dobru“⁵³, vidí Golding závaznost zákona v jeho obsahu. Direktivní moc zákona by tak měla vycházet z rozumových možností racionálních cílů.

V Goldingově spisu můžeme dále nalézt vyjádření k efektivitě právního systému. Přirozený zákon Golding staví do určité paralely s pozitivním zákonem (tedy zákonem civilním – lidským) a ve stejné paralele Golding pojímá i právní spravedlnost se spravedlností přirozenou. Golding se přitom odkazuje na obsah přirozeného zákona a vyjímá tři stádia, která podle něj korespondují s přirozenými sklony člověka. Těmito stádii jsou základní lidské potřeby, podpora lidského druhu a prosazování dobra člověka jako rozumové a sociální bytosti. Na základě této analogie pak Golding soudí, že nesplňuje-li nějaký právní systém tyto

⁵² AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae*, I-II q. 90 a. 4 arg. 2.

⁵³ Srov. tamtéž, I-II q. 90 a. 4 co.

principy, bude mít potíže se zajištěním souladu práv a bude nucen použít donucovacích a manipulativních technik kontroly. V tu chvíli se však podle Goldinga „prolomí hranice mezi pravidlem a závazkem“⁵⁴.

Velmi zajímavým postřehem k výše popsanému je ve spisu Goldinga jeho odkaz na názor Harta⁵⁵, který tvrdil, že právní systém musí mít nějaký „minimální obsah“ sestávající se z pravidel společenské morálky, aby mohl poskytnout ochranu jedinců a majetku, to vše v souladu s možností existence nespravedlivých zákonů. Golding se však zamýšlí nad tím, zda po uznání obsahu práva nenásleduje nutně něco dalšího, něco, co v Hartově vysvětlení schází, co však poskytuje „jádro zdravého rozumu“ přirozeného zákona.

Poslední kapitolu svého spisu věnuje Golding zákonodárství, drží se přitom v úvodu nastolené osy spisu a opírá se tak pouze o názory Fullera a Selznicka.

Fuller podle něj trvá na tom, že porozumění psanému právu předpokládá také porozumění právu smluvnímu. Odmítá tak pozitivisty oblíbené vytváření práva. Zákonodárství Fuller definuje jako iniciativu „zosobňování lidského chování do vlády řádu“⁵⁶ a uvádí celkem osm směrů, ve kterých může zákonodárství selhat. Těchto osm podmínek úspěšného zákonodárství Fuller charakterizuje jako vnitřní etiku práva a zároveň je považuje za měřítko dokonalosti výsledku zákonodárství. Golding však v tomto směru s Fullerem nesouhlasí. Fuller vychází z přesvědčení, že každá záměrná aktivita v sobě

⁵⁴ GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In MCLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1974, s. 238-247, s. 243.

⁵⁵ **Herbert Lionel Adolphus Hart** (*1907 - +1992) – právní filosof, profesor soudnictví na Oxfordské univerzitě, autor díla *The Concept of Law*, ve kterém rozvíjí teorii právního pozitivismu a předkládá odpovědi na mnoho tradičních jurisprudenčních otázek – Srov. *The Concept of Law* [online]. 2009 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/The_Concept_of_Law>. a *H. L. A. Hart* [online]. 2010 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/H._L._A._Hart>.

⁵⁶ GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In MCLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1974, s. 238-247, s. 244.

zahrnuje podmínky zaručující úspěch dané aktivity – tedy jakási měřítko dokonalosti a vnitřní etiku. Golding z tohoto usuzuje, že takto bychom mohli hovořit i o vnitřní etice vykrádání trezoru nebo hraní golfu a vyjadřuje, že podle něj není každá dokonalost a měřítko úspěchu etickou dokonalostí a etickým měřítkem úspěchu. S přijetím takového konceptu pro zákonodárství však Golding souhlasí.

Ač je Fuller představitelem právního pozitivismu, Golding v jeho díle nalézá určitou loajalitu se školou přirozeného zákona a tvrdí, že se u Fullera otevírá prostor pro substantivní přirozený zákon.

Na úplný závěr se Golding krátce věnuje Selznickovu pojetí zákonodárství.

V díle Selznicka se Golding zaměřil hlavně na legalitu práva. Selznick právo nahlížel z pohledu sociologa. Právo podle něj existuje kdekoliv, kde veřejnost či skupina přijme pravidla za směrodatná a kde zároveň existuje také orgán, jehož služby jsou s respektem k těmto pravidlům považovány za autoritativní.

Selznick považuje za klíčový bod práva uplatňování autority, kterou legitimuje v rovině rozumově-legální a tvrdí, že právní autorita existuje pouze v případě, že je sama o sobě předmětem sebekontroly. Zákonodárce by měl být podle Selznicka „vnímavý k nedotknutelnosti lidské osoby jako svobodné bytosti a jako bytosti, jejíž zájmy si zaslouží ochranu“⁵⁷. Tento Selznickův vzor legality je podle Goldinga paralelou k Akvinského doktríně přirozeného zákona.

Golding se domnívá, že se Selznick snaží tuto svou tezi uplatnit hlavně na případ selhání zákonodárství. Zákon vytvořený ve špatném právním systému není jenom zákonem špatným, nýbrž také zákonem podřadným a zákon a platné právo od sebe nemohou být v žádném případě odděleny.

⁵⁷ SELZNICK, P. In GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In MCLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1974, s. 238-247, s. 245-246.

2.2.1 Shrnutí

Goldingův spis je velmi povrchní konfrontací přístupu Fullera a Selznicka s Akvinského koncepcí přirozeného zákona. Pozitivistické postoje zmíněných autorů mezi sebou Golding nehodnotí, jedinou výjimkou je jeho poznámka o konceptu legality, jejíž pojetí se mu zdá u Selznicka „trvalejší“ než u Fullera.

Golding ve svém spisu vyjadřuje také jakýsi návrh na hlubší prozkoumání Akvinského předpokladu definování pozitivního zákona. Tvrdí, že v tomto směru je Akvinského teorie snadno napadnutelná, a to z toho důvodu, že Akvinský odvozuje všechny pozitivní zákony od zákona přirozeného, avšak sám připouští, že některé z těchto zákonů mají svou moc odvozenou „pouze z lidského práva“.

Tomáš Akvinský opravdu ve své *Sumě teologie* podotýká, že ne všechny lidské zákony jsou odvozeny z přirozeného zákona. Pouze pro to, co je odvozeno z přirozeného zákona, lze uvést nějaký důvod, ale „pro všechno, co zákonodárci stanovili jako zákon, nelze uvést důvod“⁵⁸.

Akvinský se odvolává na sv. Augustina, který tvrdí, že zákon, který není spravedlivý, není zákonem, a proto Akvinský říká: „Každý zákon stanovený lidmi má povahu zákona v té míře, nakolik je odvozen z přirozeného zákona. Jestliže se však v něčem od přirozeného zákona odchyluje, není to už zákon, nýbrž převrácení zákona.“⁵⁹ Dále se Akvinský rozepisuje o dvojím způsobu odvoditelnosti z přirozeného zákona – o odvození přímém a o odvození podle důsledků.

Golding tedy zřejmě naráží na druhý způsob odvození, tedy jakési nepřímé odvození z důsledků. Zde bychom skutečně mohli připustit, že takový pozitivní zákon je stěží odvozen od zákona přirozeného v pravém slova smyslu, Tomáš Akvinský však sám říká, že to, co je stanoveno lidským zákonem, není odvozeno

⁵⁸ AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2003. ISBN 80-85929-59-7, s. 73.

⁵⁹ Tamtéž, s. 73.

z přirozeného zákona a má to sílu pouze lidského zákona. Jelikož jsou lidské věci rozmanité, je rozmanitá také různost pozitivních zákonů ve světě.⁶⁰

⁶⁰ Srov. AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2003. ISBN 80-85929-59-7, s. 73-74.

2.3 PŘEHODNOCENÍ ETIKY PŘIROZENÉHO ZÁKONA

Druhý komentář textu překladu této diplomové práce se stejně jako první z komentářů týká článku v časopise Americké katolické filosofické asociace, tentokrát z roku 1970. Časopis je zaměřen k tématickému bloku „Philosophy and Christian Theology“.

Autory tohoto článku jsou Albert Jonsen a Edward MacKinnon. Albert Jonsen je emeritním profesorem Etiky v medicíně na Univerzitě ve Washingtonu⁶¹, Edward MacKinnon je emeritním profesorem Historie a filosofie vědy na Státní univerzitě v Kalifornii⁶².

Obecným úvodem o základech, které se tradičně přikládají přirozenému zákonu, se autoři dostávají k pohledu Tomáše Akvinského na konečný cíl člověka – tedy blaženost. Jonsen a MacKinnon se domnívají, že si Akvinský připuštěním zmíněného konečného cíle vytvořil prostor pro vysvětlení, jak člověk může tohoto cíle dosáhnout. Na základě toho pak mohl Akvinský vytvořit doktrínu neřestí a ctností. Autoři se dále v úvodu svého spisu krátce zamýšlí nad významem výkladu, který je v klasickém Aristotelském pohledu považován za odvození pravidla ze zřejmých a pravdivých principů.

Toto zamyšlení nad pojetím výkladu je velmi účelové, neboť dává autorům prostor pro popis možností výkladu platného v přírodních vědách. Představují jej ve třech úrovních. Za nejnižší úroveň považují dílčí závěry bádání, na střední úroveň staví obecné zákony a empirické zobecňování a nejvyšší úrovní jsou pak podle nich vědecké teorie. Představení tohoto modelu výkladu je vede k otázce, zda by se dala k takovému modelu nalézt paralela v etice. Znamenalo by to tak existenci tří úrovní etických úvah, které Jonsen a MacKinnon rozdělují stupňovitě na praktické závěry coby první úroveň, obecné morální principy využitelné pro

⁶¹ Srov. *Albert. R. Jonsen* [online]. 2010 [cit. 2010-03-20]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Albert_R._Jonsen>.

⁶² Srov. *Philosophy department – Faculty profiles* [online]. 2010 [cit. 2010-03-20]. California State University. Dostupné z WWW: <http://class.csueastbay.edu/philosophy/Faculty_Profiles.php#mackinnon>.

praktické závěry coby střední úroveň a teoretické úvahy coby úroveň třetí. Zároveň si autoři pokládají otázku, zda by bylo takové rozdělení etických úvah vůbec možné a legitimní a zda by tak etický diskurs mohl být z tohoto úhlu pohledu nahlížen.

V souvislosti s modelem etického výkladu se Jonsen s MacKinnonem dostávají na pole antropologie. Zmiňují vývoj pohledu na vznik etických úvah v rámci společnosti a jako příklad uvádějí kulturní relativismus a jeho následnou poválečnou kritiku. Výsledkem bližšího pohledu na vývoj kulturních pravidel a jeho reflexi v dílech antropologů je jejich prohlášení, že každá společnost a kultura má zákonitě také určitou soustavu pravidel a hodnot, které plynou z přirozeného určení práv a povinností. Nejčistším vyjádřením těchto práv a povinností je podle Jonsena a MacKinnona obsah Deklarace lidských práv Spojených národů.

Autoři tvrdí, že každá životaschopná kultura musí mít určitá základní funkční práva, jejichž přijetí ve společnosti je podle nich nezávislé na teoretickém hodnocení těchto práv a tomuto hodnocení předchází. Tyto zákony jsou podle nich nevyhnutelně autonomní a pramení z etiky přirozeného zákona. Jonsen a MacKinnon se tak domnívají, že lidé obecně morálně soudí na základě všeobecných principů, které přijali za závazné a tuto svou domněnku se snaží ve svém spise dokázat jazykem logiky přirozeně-zákonního etického diskursu. Sami však dodávají, že se nesnaží o vytvoření indukčního postupu, který by odhalil společné jádro odlišných kulturních tradic, ale snaží se o jakési celkové uchopení úvah spojených s takovým postupem, aby dosáhli obecných závěrů. Tento svůj záměr vztahují na přirozený zákon ve smyslu přirozeného jednání lidí.

Logiku etické úvahy se Jonsen a MacKinnon snaží ilustrovat na třípatrové logické paralele. Jejich paralela je velmi blízká tzv. *is-ought problému*⁶³, který je spojován se jménem filosofa Davida Huma. Ten formuloval otázku, zda je možné

⁶³ Termín *is-ought problem* nebo také *is-ought question* lze jen velmi těžce přeložit do češtiny bez toho, že by se vytratil původní význam tohoto slovního spojení. Kolář a Svoboda toto spojení proto nepřekládají, ale opisují jej odpovídajícím termínem „problém vztahu faktálního a normativního“ – Srov. KOLÁŘ, P.; SVOBODA, V. *Logika a etika; úvod do metaetiky*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1997. ISBN 80-7007-100-1, s. 153.

odvodit mravní soudy z faktuálních tvrzení. Tento pohled je nazýván „Humova teze“.⁶⁴

Jonsen a MacKinnon se snaží určit a logickou úvahou zdůvodnit principy, na kterých je založeno lidské jednání a rozhodování. Za základ své argumentace pokládají situaci rozumného člověka, který přijme a jedná podle závěrů jeho etických principů.

Samotný anglicko-český překlad třech stupňů paralely, jak jej podávají autoři, není úplně jednoduchý a jednoznačný. Nejdiskutabilněji se jeví slovo „shall“, které má v angličtině význam budoucí povinnosti či něčeho, co je nutné vykonat, co se má stát. V překladu je tento termín přeložen jako „spění“ – tedy to, co má v budoucnu být, co se má stát (nebo by se mělo stát), kam situace směřuje. Zmíněná třípatrová paralela Jonsena a MacKinnona by se dala popsat následovně:

První, nejvyšší stupeň znázorňují autoři coby implikaci události a možnosti, která je odvozena od faktu: (událost) „p“ implikuje (událost) „q“ a vede (je zde možnost) k (události) „p“, implikuje to zároveň i to, že má být (událost) „q“. Slovy Koláře a Svobody je tento stupeň distinkcí mezi přesvědčením/touhou člověka a vyjádřeními, „co je“ a co „má být“⁶⁵.

Druhý stupeň úvahy přenáší předchozí obecnou rovinu na dílčí událost: „p a q“ implikují „p“ – lze tedy předpokládat, že mají-li být (spějí-li) události „p a q“, implikuje to zároveň logicky také to, že má být také (událost) „p“.

Třetím stupněm úvahy je pak jednoduchý zápis „spění (p a q), tudíž spění (p)“ – tedy mají-li být „p a q“, má být také i „p“.

Jonsen a MacKinnon tvrdí, že toto znázornění třípatrové paralely vnáší do etiky úvahu, jež staví na logice konkrétního tvrzení. Jde podle jejich slov o logiku závěrů, které však samy o sobě nemohou poskytnout první principy praktického morálního uvažování.

Autoři se pokouší převést tento vztah na pozici obecného blaha ve společnosti a hlavně na pozici jedince jako osobnosti. Nastolují otázku, jak

⁶⁴ Srov. KOLÁŘ, P.; SVOBODA, V. *Logika a etika; úvod do metaetiky*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1997. ISBN 80-7007-100-1, s. 153-154.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 157.

jednotlivec ve společnosti přichází k poznání sebe sama jako osobnosti. Člověk „nemůže potvrdit svou osobnost bez toho, aniž by zároveň nepotvrdil osobnost ostatních coby subjektu práv a povinností“⁶⁶.

Jonsen s MacKinnonem jsou přesvědčeni, že v úmyslu vlastního dobrého bytí osobnosti je bezpodmínečně zahrnut úmysl dobrého bytí celé komunity osobností a že takovéto uvědomění si odpovědnosti je počátek etického uvažování. Zároveň také autoři spisu dodávají, že přijetí sebe sama za osobnost v sobě zahrnuje také přijetí základních morálních principů dané společnosti. Projevuje se zde tedy zřejmý vztah ke koncepci přirozeného zákona.

Jonsen a MacKinnon se dále zamýšlí nad teoretickými základy etického závazku, v úzkém pojetí se základy přirozeného zákona. Srovnávají empirické zobecňování ve vědě s kategorickými imperativy morálních úvah. Z této vědecko-etické analogie autoři vychází také při určení osobnosti člověka. Jak v empirickém zobecňování tak v kategorických imperativěch vidí jasnou paralelu. Účinné kategorické imperativy jsou podle nich založeny na sdílených záměrech podpořit obecné blaho – jde tedy o přirozený zákon ve smyslu usilování o zřejmý obecný vzorec etického uvažování. Ve společnosti účinné kategorické imperativy jsou tak podle Jonsena a MacKinnona v podstatě jednoznačností něčeho, co je zahrnuto v přijetí osobnosti společností.

Autoři se dále zaměřují na popis toho, co znamená být osobností ve společnosti a porovnávají metafyzický a evoluční pohled na tuto problematiku. V dalším pojednání se pak autoři zaměřují právě na metafyzický postoj, jež tradičně podporuje etiku přirozeného zákona.

Zatímco evoluční pohled považuje osobnost za odvozenou od společnosti (základem je zde skupina, ze které vychází jedinec se všemi svými charakteristicky lidskými vlastnostmi, jež jsou výsledkem fyzického i sociálního evolučního vývoje), základním personalizujícím faktorem v metafyzickém pojetí je zákon bytí. Zde se autoři opírají o doktrínu rozvinutou Tomášem Akvinským,

⁶⁶ JONSEN, A.; MACKINNON, E. A Reinterpretation of Natural Law Ethics. In MCLEAN, G. F.; DOUGHTERTY, J. P. (eds) *Philosophy and Christian Theology*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1970, s. 161-171, s. 166.

podporující tradici morální neporušitelnosti osobnosti. Doktrína v sobě totiž zahrnuje helénistickou ideu člověka jako složeninu těla a nesmrtelné duše. Podle Jonsena a MacKinnona je tak osobnost nesmrtelná a překračuje význam čehokoliv dočasného ve společnosti. „Člověk je osobností díky ctnosti bytí, které je nezávislé na společenském vztahu k ostatním osobnostem.“⁶⁷

Závěr svého spisu věnují Jonsen a MacKinnon třem úskalím vzájemného vztahu metafyziky a etiky a jejich pojetí této etické úvahy.

Prvním úskalím je gnozeologická otázka, vycházející z přijetí nesmrtelnosti lidské duše a osudu posmrtného života za základ přirozeného zákona. Zpochybnění či odmítnutí takového základu totiž vede k zavržení doktríny přirozeného zákona.

Druhé úskalí pramení z tradičního pojetí osobnosti. Jonsen a MacKinnon se shodují na tom, že jejich spis vychází v podstatě ze společenského pohledu na člověka, připouští však, že pojetí osobnosti je ale naopak zásadně individuální a jen vzdáleně sociální.

Metafyziku samotnou pak pokládají za třetí úskalí. Vývoj metafyziky, který vyžaduje zpracování konceptualizace k vyjádření specifického způsobu interpretace zkušenosti, totiž podle nich dává možnost upřednostnění jiných systémů a koncepcí. Autoři proto dodávají, že jejich pohled tak vychází z předpokladu praktického řešení, nikoli řešení metafilosofického.

Úvahy nad etickým diskursem a základy přirozeného zákona vedou autory k dojmu, že zvyková morálka nebo občanské právo jsou nedobré a odporují přirozenému zákonu. Autoři proto vyjadřují své přesvědčení, že by se měly některé aspekty lidského chování považovat za „vždy a všude lidské“, a to z toho důvodu, že by „mohly v praktikování přispět k lidštějšímu životu“⁶⁸.

⁶⁷ JONSEN, A.; MACKINNON, E. A Reinterpretation of Natural Law Ethics. In MCLEAN, G. F.; DOUGHTERTY, J. P. (eds) *Philosophy and Christian Theology*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1970, s. 161-171, s. 169.

⁶⁸ Tamtéž, s. 170.

2.3.1 Shrnutí

Spis Jonsona a MacKinnona je filosofickým zamyšlením nad významem etické úvahy, kterou se autoři snaží významově vsadit do pochopení základů přirozeného zákona. Samotný přirozený zákon v textu autoři nerozebírají, vzhledem k účelu spisu nepovažují zřejmě za nutné koncepci přirozeného zákona v pojetí Tomáše Akvinského jakkoliv komentovat či rozebírat a své úvahy tak staví na znalostech a uvědomělosti čtenářů.

Sami autoři sice uvádí, že se vybranými tématy v článku zabývají pouze povrchně, jejich pojetí a kritickou argumentaci však považují za velmi promyšlenou a kvalitní. Pozitivně hodnotím nastínění možné kritiky jednotlivých názorů, se kterou autoři počítají a nebrání se jí. A priori tak převážnou část svých závěrů před touto kritikou obhajují a vysvětlují úhel a účelnost svého pohledu.

Přínos spisu pro čtenáře vidím hlavně v relativní komplexnosti a ucelenosti pohledu autorů na etickou úvahu a její možný vývoj. Naopak postrádám nějaké ilustrativní uchopení a vysvětlení oné třípatrové paralely etického diskursu, kterou autoři nastínili v kapitole „Logika etického diskursu“. Jistě by pro lepší pochopení, a to zvláště při překladu z anglického originálu, našly uplatnění konkrétní příklady tvrzení, které by reflektovaly jednotlivé stupně zmíněné paralely.

Závěrem si dovoluji poznamenat, že ze všech tří překládaných textů byl tento pro překlad jazykově nejnáročnější, a to zejména díky termínům logiky etického diskursu.

2.4 PRINCIPY PŘIROZENÉHO ZÁKONA A ROVNÝCH PRÁV ČLOVĚKA

Poslední komentář textu překladu této diplomové práce se týká článku časopisu *Angelicum* z roku 1976. Tento časopis vydává Papežská univerzita svatého Tomáše Akvinského v Římě. Autorem článku je již zesnulý příslušník Řádu bratří kazatelů (dominikáni) Antonio Moreno, profesor filosofie, psychologie a spirituality na Graduate Theological Union v Berkeley v Kalifornii.⁶⁹

Moreno se ve svém příspěvku zamýšlí nad rovnými právy člověka a pokouší se na ně nahlédnout z pozice přirozeného zákona. Za vzorový příklad rovných práv lidské společnosti považuje Všeobecnou deklaraci lidských práv Spojených národů a zároveň si pokládá otázku, zda je tato deklarace prostým právním souhlasem mezi národy – tedy běžným pozitivním právem společnosti, nebo zda tato deklarovaná práva vychází z přirozenosti člověka. Moreno se domnívá, že historický proces, který vedl k vyhlášení deklarace, je založen na lidské přirozenosti, odvolávající se přitom na slova C. G. Junga, že člověk v sobě má od počátku morální přirozenost, bez které by nebyl ani společenský život lidského druhu možný.

Morenovo přesvědčení o vnitřní morální přirozenosti každého člověka se opírá o koncepci přirozeného zákona a Moreno dodává, že analýza přirozeného zákona a přirozených práv v odkazu Tomáše Akvinského, o kterou se v tomto článku snaží, snad pomůže lépe docenit a pochopit univerzalitu Všeobecné deklarace lidských práv.

Autor se po krátkém uvedení do záměru svého článku obrací k pohledu na zákony vesmíru a přírody. Zabývá se otázkou obecného dynamismu vesmíru, existencí náklonnosti každého tvora. Tuto náklonnost považuje za přirozenost a každé jednání tedy podle něj pramení právě z náklonnosti. Přirovnáním lidské přirozenosti k zákonu přirozenosti zvířat – tedy k zákonu instinktu – Moreno však nebagatelizuje lidskou hodnotu, nýbrž zdůrazňuje, že pouze člověk, coby

⁶⁹ Srov. *Antonio Moreno OP: Demons According to St. Teresa and St. John of the Cross* [online]. 1991 [cit. 2010-03-12]. Spirituality today. Dostupné z WWW: <<http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/91433moreno.html>>.

rozumová bytost, je obdarovaný také zákonem přirozeným. Tvrdí, že člověk přirozeně tíhne ke správnému jednání a také k důsledkům tohoto jednání, a dodává: „A protože vědomí správného je rozumové, hlavní potřeby a náklonnost člověka se nepoznají v instinktech jako u zvířat, nýbrž v prostředcích rozumových znalostí, ze kterých pramení principy jednání.“⁷⁰

Výše zmíněné Moreno dokládá slovy Tomáše Akvinského o přirozeném sklonu (habitu) lidské duše, který vysvětluje jako rozumový návyk obsahující prvotní principy jednání k rozpoznání dobrého a špatného (synderesis).

Svůj článek dále Moreno pojímá jako základní analýzu principů, zásad a pravidel přirozeného zákona. U jednotlivých rozborů těchto pilířů přirozeného zákona vždy vychází z citací díla Tomáše Akvinského. Prvním principem přirozeného zákona, ze kterého také plyne jeho první zásada, je tak princip sebeuvědomění. Ten předpokládá pochopení dobra coby prvotního konceptu jednání. Na konceptu dobra je podle Morena závislé vše v morálce. Moreno tedy považuje za zřejmé, že první zásady přirozeného zákona obsahují stěžejní dobra, která člověk potřebuje, a také, že tyto zásady ozřejmují základní cíle člověka, které jsou pro něj naprosto nezbytné. Moreno se tak dostává k podstatě lidských práv a tvrdí, že jsou to závazky a práva vrozené v přirozenosti člověka, které nepocházejí od žádného zákonodárce či světské autority. Prohlášení Všeobecné deklarace lidských práv tak považuje za počtu přirozenosti člověka.

Moreno se domnívá, že je nutné vymezit vztah mezi přirozenou znalostí a přirozenou touhou. Tvrdí, že tento vztah je dokonalý. Přirozenou znalost provází přirozená náklonnost, jež je součástí touhy. Přirozená náklonnost vůle k cíli je prezentována rozumem a k němu se přidává náklonnost svobodné vůle k záměrům. Doslova říká, že „znalost principů je přirozená, znalost důsledků je získaná“⁷¹. Pro toto tvrzení opět nachází oporu v díle Tomáše Akvinského. Rozlišuje tak dva druhy náklonnosti, náklonnost vůle k cíli a náklonnost svobodné vůle. Zatímco náklonnost vůle k cíli je člověku přirozená, náklonnost svobodné

⁷⁰ MORENO, A. Principles of the Natural Law and Equal Rights of Man. In *Angelicum*. Roma: 1976, vol. 53, Fasc. 4, s. 478-494, s. 481.

⁷¹ Tamtéž, s. 484.

vůle přirozená není, což dokládají i slova Tomáše Akvinského: „Ze všech hmotných bytostí jedině člověk uniká určení přírody a svobodně provádí veškeré činnosti, avšak s výjimkou přirozeného principu v každé z těchto činností“.⁷²

Autor se dále zabývá přirozeností jako takovou. Je přesvědčen, že s ohledem na principy přirozeného zákona s sebou nese tento pojem 3 podstatné vlastnosti. Ty by se daly shrnout takto: zákon musí být pro člověka cosi podstatného a hodnotného, co se nemůže přihodit nahodile, přirozený zákon pak není získaný úsilím či prací, ale tvoří podstatné vlastnictví člověka. Tyto vlastnosti pak jasně určují cíle, ke kterým je člověk určený a ke kterým směřuje.

Takový pohled na přirozenost má také Cardal, když o přirozenosti a touze píše: „Patří-li touha po činění a přijímání dobra k přirozenosti člověka, znamená činění a trpění zla něco, co kontrastuje s nutnou výbavou člověka a staví před tato fakta mravně záporné znaménko“.⁷³

Dvořák uvádí, že Tomáš Akvinský míní přirozeností lidskou esenci, to, co dělá člověka člověkem a co je zdrojem činnosti člověka.⁷⁴

Morenův pohled se ve stanovení výchozí pozice přirozenosti tedy neliší od pohledu Tomáše Akvinského. Moreno se pouze snaží tento pojem pro lepší pochopení analyzovat podle předpokládaných vlastností přirozenosti a uvedením těchto 3 vlastností si staví jakýsi základ pro další úvahy o přirozeném zákoně.

Moreno se dále dostává k pozitivnímu právu. Uvádí, že první pravidla přirozeného zákona jsou kořeny zákonů ostatních. Člověk podle něj nemůže změnit přirozenost a zároveň nemůže vytvořit zákon, který by nebyl v souladu s přirozeností. Stane-li se tak, nemá takový pozitivní zákon závazný charakter – jako příklad takového zákona uvádí Moreno s odkazem na Sumu teologickou rozhodnutí, které by povolovalo krádeže či cizoložství.

⁷² AKVINSKÝ, T. In MORENO, A. Principles of the Natural Law and Equal Rights of Man. In *Angelicum*. Roma: 1976, vol. 53, Fasc. 4, s. 478-494, s. 484.

⁷³ CARDAL, R. *Teodicejní aggiornamento – moderní reinterpretace tomistického pojetí Boha*. 1. vyd. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2005. ISBN 80-7266-215-5, s. 73.

⁷⁴ Srov. SCHMIDT, N.; DVOŘÁK, P.; HALÍK, T. Sv. Tomáš a králík, který hraje na housle. Rozhovor s Petrem Dvořákem a Tomášem Halíkem o přirozeném zákoně a hledání univerzality In *Salve. Revue pro teologii a duchovní život*, č. 4, roč. 15 (2005). ISSN 1213-6301, s. 7-23, s. 7.

Ve své úvaze o zákonech odvozených od zákona přirozeného se Moreno zabývá také důsledky, ke kterým vede jednání podle takových zákonů. Čím blížeji jsou podle něj důsledky k prvním principům synderesis, tím více sdílejí podstatu přirozeného zákona a naopak. Autor zde zmiňuje Právo národů⁷⁵, které považuje za zástupce druhotných zásad přirozeného zákona – těmi jsou přímé důsledky přirozeného zákona, jsou odvozeny z principů synderesis určením důsledků spjatými s prvními principy přirozeného zákona a jsou nezbytné pro určení základních cílů přirozeného zákona. Takové zákony, jako je Právo národů, jsou podle Morena přirozeně-rozumové, neboť jeho kořeny jsou principy synderesis a je odvozeno rozumovými prostředky.

Podstatnou část Morenova spisu tvoří popis vlastností prvních a druhotných zásad přirozeného zákona, které Moreno analyzuje z pohledu všeobecnosti, neměnnosti a nesmazatelnosti přirozeného zákona a jeho vztahu k hodnotě moudrosti.

Všeobecnost přirozeného zákona Moreno pojímá ve dvou vztazích, a to ve vztahu k prvním zásadám přirozeného zákona a ve vztahu k zásadám druhotným. Z prvních zásad vyplývá, že je zákon jediný a stejný pro všechny lidi, protože vyplývá z lidské přirozenosti. U určení všeobecnosti z druhotných zásad přirozeného zákona se Moreno opírá o slova Tomáše Akvinského, že pravda ani spravedlnost nejsou stejné pro všechny a je tedy potřeba brát zřetel na důsledky jednání.

Také neměnnost přirozeného zákona Moreno nahlíží ve vztahu k prvním a druhotným zásadám přirozeného zákona. Neměnnost přirozeného zákona je v první řadě odvozena od neměnnosti lidské přirozenosti. Pokud jde o nepatrné změny v oblasti druhotných zásad přirozeného zákona, Moreno je nevyklučuje, neboť jsou podle Tomáše Akvinského možné, ale nepovažuje je za změny podstatné.

V závěru svého článku se Moreno vrací ke spojitosti přirozeného zákona a ustanovení Všeobecné deklarace lidských práv. Uvádí, že přirozený zákon

⁷⁵ Právo národů - Rawls uvádí, že tento termín se týká toho, co je všem národům společné - Srov. RAWLS, J. *Právo národů*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-302-5, s. 13.

ovlivňuje jak jednotlivce, tak celé státy a národy. Společnost tvoří lidé, je tedy tvořena morálními bytostmi obdařenými přirozenými právy a přirozenými závazky. Moreno tvrdí, že národy jsou subjekty pozitivního mezinárodního práva, které také vychází z přirozeného zákona, nikoliv však z přirozeného zákona jednotlivce, nýbrž z mezinárodního přirozeného zákona. Podle slov Morena tedy „musíme přijmout existenci dvou druhů přirozeného zákona: jednoho ovlivňujícího jedince a druhého, který ovlivňuje národy“.⁷⁶

2.4.1 Shrnutí

Článek Antonia Morena je velmi precizním zpracováním možného pohledu na principy a zásady přirozeného zákona, vycházející z koncepce přirozeného zákona Tomáše Akvinského. Téměř každou svou domněnku autor opírá o slova Tomáše Akvinského a z celého článku je zřejmé, že nemá v úmyslu Akvinského koncepci jakkoliv kritizovat.

Absolutním přijetím přirozeného zákona podle Akvinského se tak Moreno spíše pokouší nalézt spojitost tohoto zákona a zákonů pozitivního práva, převáděje principy tohoto vztahu na zákony mezinárodní. Ponechává však na čtenáři, aby si sám svým úsudkem určil, nakolik je vztah mezinárodního práva a přirozeného zákona těsný.

Autor sám uvádí, že neměl v úmyslu ve svém spisu představit všechny elementy, které jsou nezbytné k pochopení Akvinského konceptu přirozeného zákona a přirozených práv. Dodává, že takové pochopení nelze získat jinak, než přímým čtením odlišných pojednání o zákoně. Touto odlišností má zřejmě Moreno na mysli různé kritické náhledy na zákon, a to nejen na zákon přirozený, ale i na zákon pozitivní, a možná i zákon věčný. Zde Moreno vychází pravděpodobně z úvahy, že kritika je proces myšlenkového ujasňování a je tedy

⁷⁶ MORENO, A. Principles of the Natural Law and Equal Rights of Man. In *Angelicum*. Roma: 1976, vol. 53, Fasc. 4, s. 478-494, s. 493.

nástrojem napomáhajícím zralému, zodpovědnému a nezávislému zaujetí vlastního postoje. Takto kritiku vidí Cardal či Küng.⁷⁷

Z článku je patrné, že Moreno považuje za samozřejmé, že pozitivní právo s sebou nese morální aspekty a zásady práva přirozeného. Zde však musíme být v úsudku nanejvýše opatrní a nepřestávat lpět na těchto morálních aspektech v pozitivním právu, neboť „lidská práva vytvářejí nutný, nikoliv však dostatečný standard pro slušnost...“⁷⁸.

⁷⁷ Srov. CARDAL, R. a KÜNG, H. In CARDAL, R. *Teodicejní aggiornamento – moderní reinterpretace tomistického pojetí Boha*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2005. ISBN 80-7266-215-5, s. 21.

⁷⁸ RAWLS, J. *Právo národů*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-302-5, s. 121.

3 ČÁST TŘETÍ – PŘELOŽENÉ TEXTY

3.1 PROLOG K PŘELOŽENÝM TEXTŮM

Tato třetí část diplomové práce obsahuje překlady anglických textů, jejichž originální znění je uvedeno v příloze diplomové práce. Jelikož jsou originální překládané texty vyňaty ze sborníků s různým číslováním stran a jelikož formátování textu předepsané pro diplomovou práci nemůže s takovým číslováním stran korespondovat, je číslování stran překladů v této části kontinuální k číslování předchozích částí diplomové práce. Jednotlivé odkazy, vztahující se k překládaným textům, jsou však u každého z nich pro lepší přehlednost a porovnání s odkazy originálních textů číslovány vždy od čísla 1 a jsou uvedeny v textu jako poznámky pod čarou. Odkazy jsou zároveň striktním překladem originálních poznámek autorů. Jejich formátování je tedy z tohoto důvodu taktéž zachováno a vymyká se tedy zvyklostem a standardům úpravy textu diplomové práce.

3.2 AKVINSKÝ A NĚKTERÉ SOUČASNÉ TEORIE PŘIROZENÉHO ZÁKONA

GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In MCLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1974, s. 238-247.

V tomto spisu zamýšlím popsat některé z nynějších vývojových trendů tradice přirozeného zákona ve vztahu ke klasické Tomistické teorii. Idea přirozeného zákona, ač se termín jako takový ne vždy užívá, se v současnosti těší velkému oživení zájmu v etice a v politické a právní filozofii. Já se budu zabývat poslední zmíněnou filozofií, tedy teorií přirozeného zákona pozitivního (lidského) práva. V této stručné diskusi musím krátce zmínit výstupy historického bádání, zvláště význam Akvinského, a také musím být schopen z těchto bádání vybrat pouze několik aspektů, které považuji za nejvýznamnější, to vše v pouhém přehledu. Hovořím-li o tradici přirozeného zákona v právní filozofii, kterou se budu snažit charakterizovat dále, naznačuji spíše pouze podobnost než identitu v pohledu a pojetí jakéhosi hlavního proudu.

Právní pozitivismus

Autoři, které míním srovnávat s Akvinským jsou Lon L. Fuller z Harvardské právní školy a Philip Selznick ze Sociologického oddělení v Berkeley. Žádný z nich není tomista a ani neprezentují své teorie práva v teologickém rámci. Proto u nich také nelze nalézt Akvinského koncepci přirozeného zákona coby „podílu božího zákona v rozumové bytosti“.⁽¹⁾ Přesto Fuller a Selznick tvrdili, že jejich postavení je blíže k náhledu přirozeného zákona než k jeho dávnému soupeři – právnímu pozitivismu – který oba kritizují

¹ *Summa Theologiae*, I-II, 91, 2.

a odmítají. Proto věřím, že oba autoři mohou být zařazeni do tradice přirozeného zákona.⁽²⁾

Tato tradice může být nejlépe charakterizována ve srovnání s právním pozitivismem. Nejdříve je však důležité zmínit, že mezi těmito dvěma teoriemi vládne skutečná rivalita. Nějakou dobu byl oblíbený názor, že tyto přístupy k právu ve skutečnosti nejsou v konfliktu a pomyslný boj mezi nimi je jako boj s větrnými mlýny. Podle tohoto názoru je pozitivistická teorie pouhou teorií práva, zatímco teorie přirozeného zákona je teorií práva, jaké by mělo být. Pozitivismus v odlišných formách nám říká, co je právo ve společnosti nebo se omezuje na výklad pravidel práva, která právě ve společnosti platí. Teorie přirozeného zákona nabízí morální měřítko pro hodnocení platného práva. Tyto teorie však nepředstavují neslučitelné odpovědi jedné a té samé otázky: odpovídají totiž na otázky odlišné. Jak uvádí profesor Alf Ross:

Obhájce přirozeného zákona se potýká s otázkou znalosti, zda určité efektivní uspořádání také zavazuje jeho subjekty čistým morálním úhlem pohledu. Avšak ještě dříve, než může odpovědět, musí vědět, že takové uspořádání existuje a znát jeho obsah. Proto otázka správnosti

² Fullerova hlavní díla jsou: *The Law in Quest of Itself* (Chicago: Foundation Press, 1940); *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1964, doplněné vydání, 1969); *Anatomy of the Law* (New York: New American Library, 1969); „Human Purpose and Natural Law“, *Natural Law Forum*, III (1958), 68, 79; „A Rejoinder to Professor Nagel, *tamtéž*, 83, 104; Positivism and Fidelity to Law – a Reply to Professor Hart.“ *Harvard Law Review*, LXX (1958), 639-72; „Human Interaction and the Law,“ in R. P. Wolff (upraveno), *The Rule of Law* (New York: Simon and Schuster, 1971), 171, 217.

Selznickova hlavní díla jsou: *Leadership in Government* (Evanston: Row, Peterson, 1961); *Law, Society and Industrial Justice* (New York: Russell Sage Foundation, 1969); „Sociology and Natural Law.“ *Natural Law Forum*, VI (1961), 84, 104; „Law: the Sociology of Law.“ In *International Encyclopedia of the Social Science*, IX (1968), 50-59.

bezpodmínečně předpokládá pozitivistické tvrzení [v existenci zákonného pořádku]...⁽³⁾

Nyní se mi jeví, že tento „slučitelný“ pohled, kdy teorie přirozeného zákona předpokládají nezávisle definované pozitivní právo, není zcela správný. Musí se samozřejmě připustit, že termín „přirozený zákon“ byl použit k pokrytí širokého spektra situací. Zesnulý Morris R. Cohen navrhol nazývat jako přirozeně-zákonní jakoukoliv situaci, která podporuje morální normy pro hodnocení práva.⁽⁴⁾ To je však příliš neurčité, Jeremy Bentham by to tak řadilo k teoretikům přirozeného zákona. V etice však zastánci přirozeného zákona zastávají výrazný typ teorie standardu morálního vývoje. V právní filozofii zastává tradice přirozeného zákona také výrazné pojetí k otázce, co vlastně právo je. Existují tedy teorie přirozeného zákona o pozitivním právu, teorie naznačující, jak se poznávají práva společnosti a kdy by se pravidla moci ve společnosti měla považovat za pravidla práva.

Protikladem tradice přirozeného zákona k právnímu pozitivismu by mohlo být ve stručnosti následující. Pozitivisté tradičně zastávají dvě teze: 1) „co se zamlouvá vladaři, to má také právní moc“⁽⁵⁾ – aneb v moderním pojetí – práva společnosti jsou ta, která jsou ustanovena zákonodárným činitelem, podřízena základním normám společnosti (Kelsen), která jsou utvořena z pravidel poznání (Hart), apod., 2) „existence práva je jedna věc, jeho hodnota či nedostatečnost věc jiná“.⁽⁶⁾ Teoretikové přirozeného zákona odmítají tyto dvě teze, každý svým vlastním způsobem. Prosazují, že tvoření práva je rozumová a záměrná aktivita, takže ne každý právní předpis zákonodárců má nutně za následek zákon;

³ „Validity and the Conflict between Legal Positivism and Natural Law.“ *Revista Juridica de Buenos Aires*, IV (1961), s. 66.

⁴ *Reason and Nature* (New York: Free Press, 2nd ed., 1953), Bk. III, kap. 4.

⁵ *Digest*, I, 4. 1.

⁶ John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (New York: Noonday Press, 1952), s. 184.

a zadruhé, že neexistuje žádná jasná hranice mezi právem (co právo je) a platným právem.

Citované Rossovo tvrzení může sloužit jako výchozí bod pro další poznámky v obecném pohledu tradice přirozeného zákona a jeho pozice v právním pozitivismu. Podle profesora Rosse se právní pozitivisté, zahrnující na jedné straně Rosse samotného, daleko víc potýkali s "otázkou platnosti". V soustavě obecných pravidel se pozitivista snaží identifikovat, které z nich jsou právy ve společnosti. To od něj vyžaduje specifikovat kritéria právní validity. Následkem těchto kritérií mohou být v první řadě základní platná práva právního systému každé společnosti. Práva společnosti jsou předepsaná pravidla povinná nebo zavazující její členy, určená na základě kritérií validity. Teoretik přirozeného zákona nezbytně nevyvrací druhy kritérií validity tradičně používané pozitivisty, jako například, že platné právní pravidlo je vynutitelné, či je k jeho vynucení zmocněna nějaká instituce. Klád by však důraz na zahrnutí morálních kritérií mezi kritéria validity. Pro teoretika přirozeného zákona neexistuje žádný druh povinnosti či závaznosti, které by nebyly založeny na morálním závazku. Toto je jeden z důvodů, proč mezi právem a platným právem není žádný zřetelný rozdíl.

Měli bychom zmínit, že pozitivisté ve svém zacházení s právní validitou kladou důraz hlavně na jediné kritérium, které je takzvaně "extra-právní". Je to idea efektivity, kterou zmiňujeme i v citaci Rosse. Nebudeme se věnovat detailům, zejména proto, že existují rozdíly v chápání jednotlivých pozitivistů, jde však zhruba o to, že platné zákony jsou podstatnou částí systému, aplikovaného či nařízeného, který je nejúčelnější. Tak tedy k doplnění obecných formálních kritérií, jako je například kritérium platnosti práva (rule of recognition) musí být vyhověno kritériu efektivity v dosažení právní validity. Jestliže je efektivita natolik důležitá, může nás udivit relativní nedostatek zájmu, který se jí od pozitivistů dostává v porovnání s ostatními kritérii. Co jsou tedy hlavní podmínky právního pořádku pro efektivitu? Pozitivisté na toto pohlíží jako na sociologickou nebo psychologickou otázku bez jakéhokoliv filozofického zájmu. Jejich důvodem se zdá být, že stanovení efektivní soustavy pravidel ve společnosti umožní člověku určit, zda v ní existuje právní systém za podmínek ostatních

kritérií. Přesto lze stěží tvrdit, že hlubší zkoumání efektivit a jejich podmínek je potřeba, chápeme-li, co je právo.

Výše zmíněné je v podstatě jednou z Fullerových výtek vůči pozitivismu: začíná efektivitou, pokračuje právním systémem a snaží se formulovat systémová kritéria validity práva, dále nám však neukáže nic, co by bylo spojeno s tvorbou a správou právního systému, nebo co by bylo spojeno s účinným zákonodárstvím. Tento pohled v sobě zahrnuje nespočet hledisek, které zde nebudu popisovat. Stejně tak i připuštění, že nejsou žádná omezení v tom, jaké účely právního systému mohou být sledovány, má zřejmě význam pro jejich efektivitu, využívající efektivitu dokonce v jejím nejpřímějším smyslu v souladu s pravidly. Efektivní zákonodárství nemůže být chápáno jako pouhé ustanovování pravidel; jak zdůrazňuje Selznick, jde spíše o řešení problémů. Stejně jako je nutná orientace, chceme-li diagnostikovat případy „právní patologie“ a selhání snahy vlády. A to je další důvod, proč v některých významech nemůže být právo striktně odlišeno od platného práva. Pozitivisté správně vidí spojení mezi efektivitou na straně jedné a právní validitou a závazností na straně druhé. Avšak naznačili jsme, že přinejmenším nechápu skutečný význam tohoto spojení.

Z výše popsaného je zřejmé, proč Fuller a Selznick dávají přednost přirozenému zákonu před právním pozitivismem. Jejich pojetí se shodují s Akvinského pohledem na zákonodárství jako na rozumový akt a úmyslnou aktivitu, která se nemůže rozcházet s obecnými lidskými záměry. Nyní se zaměříme na Akvinského charakteristické pojetí témat přirozeného zákona.

Akvinský a přirozený zákon

Je dobré začít konceptem závazné či zavazující moci, který Akvinský považuje za základní vlastnost práva.⁽⁷⁾ Nic nemůže mít právní moc, dokud to nemá moc zavazující. Co tedy dává právu onu zavazující moc? Akvinský uvádí hlavní rozdíl mezi vynutitelností zákona a direktivní silou. Pozitivní právo je

⁷ *Summa Theologiae*, I-II, 90, 4.

právem vynutitelným; hrozba trestu je součástí právních pravidel. Vynutitelnost je jednou z vlastností, které odlišují pozitivní právo od záměrů morálky. V tomto ohledu je Akvinský k mnoha pozitivistům blíže než Fuller či Selznick. Pro ně je vynutitelnost vedlejší, přidružená vlastnost lidského práva, ve svém úsilí odlišit se od pozitivismu mají tak tendenci vynutitelnost práva bagatelizovat. Přesto to však není vynutitelnost, jež dává zákonům závaznost. Akvinského by potěšila ilustrace profesora Harta, která znázorňuje osobu donucenou střelcem k vydání peněženky.⁽⁸⁾ V následném popisu této události by mohla oběť říci: „Byla má povinnost – totiž byl jsem donucen – vydat svou peněženku“, ale stěží by asi prohlásila, že šlo o nějaký závazek. Hart toto využívá ke kritice Austina, který pokládá závazek za pravděpodobnost způsobenou hrozbou zla. Hart tvrdí, že Austin špatně chápe spojení mezi donucením či sankcí a závazkem: nejde jednoduše o „střelce“. Existuje, nebo spíše doufáme, že existuje, rozdíl mezi lupičem a výběřčím daní.

Potud je vše zřejmé. Akvinský by však nebyl zcela spokojený s Hartovým předpokladem, že pro vysvětlení vztahu mezi nucením a závazkem je třeba existence pravidel, která delegují autoritu na občany a stanovují tak chování i porušování předpisů. Zdá se, že pro Akvinského neexistuje žádné spojení mezi závazkem a vynutitelností práva. Člověk může být koneckonců donucen udělat cokoli.

Závazná síla zákona spočívá v jeho direktivní moci, a to od nás vyžaduje brát v potaz obsah práva nebo to, co nám právo přikazuje. Základem je zde představa zákonodárství jako rozumového závěru jednání. Právní příkaz je záměrný akt vůle. Usiluje o dosažení cíle, je funkcí rozumu k němu směřující. Zákony jsou tak nařízeními či postupy, které jsou stěžejí identické s čímkoli, co by se mohlo zamlouvat vladaři nebo co by mohlo vyhovět platnosti práva.

Všechno toto však stále nestačí k vysvětlení, proč mají zákony závaznou moc, proč v tomto ohledu zákonodárství zahrnuje to, co Kant nazývá „hypotetickým imperativem“. Vydáním příkazu k provedení A zákonodárce

⁸ „Legal and Moral Obligation,“ in A. I. Melden (ed.). *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958), s. 82-107.

předpokládá imperativ ve formě „chceš-li dosáhnout cíle E, měl bys provést A (neboli provést A je to nejlepší, co lze)“. Tyto hypotetické imperativy nezvyšují závaznost, třebaže je zřejmé, že závaznost musíme hledat v rozumu.

Řešení těchto úskalí leží podle Akvinského v charakteristickém tomistickém pohledu na fungování rozumu a příbuznost lidských zákonů se zákonem věčným a přirozeným. „Všechny zákony“, říká, „natolik sdílí zdravý rozum v odvození od zákona věčného.“⁽⁹⁾ To nás přivádí k Akvinského proslulé definici „zákona jako nařízení rozumu k obecnému dobru, vyhlášeného někým, komu záleží na společnosti“.⁽¹⁰⁾ Tato definice se týká čtyř druhů zákona: věčného, božského, přirozeného a lidského (pozitivního). Důležité pro tuto diskusi je, že věčný zákon zajišťuje lidskou podstatu a náklonnost k cílům, které tuto podstatu naplňují; lidé jsou přirozeně směřováni k dosažení cíle. Přirozený zákon je podíl rozumových bytostí na zákoně věčném, umožňuje člověku porozumět cílům, které naplňují jeho podstatu, a zároveň poskytuje prostředky k jejich dosažení. Tyto cíle jako takové jsou chápány jako objekty hodné získání, tj. dobra. Podstatou takového jednání rozumu je: „O dobro je třeba usilovat, zlu je třeba se vyhýbat,“⁽¹¹⁾ což je základ morálního doporučení či závazku. Pro zákonodárce, kterému leží na srdci blaho společnosti, by tedy mohlo být první pravidlo formulováno takto: je potřeba usilovat o obecné (společenské) dobro a vyhýbat se špatnostem. Podle Akvinského spadá obecné dobro do oblasti zákonné spravedlnosti, domnělého pozitivního práva, které není v souladu s přirozeným zákonem, spravedlnost a obecné dobro již tak „nejsou déle právem, nýbrž zkomoleninami práva“.⁽¹²⁾ Prosazování takového domnělého práva je aktem násilí páchaným na občanech. Direktivní moc zákona tak záleží na rozumových možnostech racionálních cílů. Závaznost zákona je otázkou jeho obsahu a zákon se nemůže rozcházet s platným právem.

⁹ *Summa Theologiae*, II, 93, 3.

¹⁰ *Tamtéž*, 90, 4.

¹¹ *Summa Theologiae*, II, 94, 2.

¹² *Tamtéž*, 95, 2.

Podotýkám, že toto vše není v nesouladu s efektivitou právního systému. Podívejme se na obsah samotného přirozeného zákona.⁽¹³⁾ Jsou zde tři stádia, která korespondují s našimi přirozenými sklony a vyjadřují principy chování zvyšující stupně přesnosti: 1) základní potřeby lidského života, 2) podpora lidského druhu a 3) prosazování dobra člověka jako rozumové a sociální bytosti. Je zde jistá souvislost – použijeme-li Deweyův termín – mezi pozitivním zákonem a právní spravedlností na straně jedné a přirozeným zákonem a přirozenou spravedlností a právem (nikoli právy), na straně druhé. Právní systém, který nespĺňuje požadavky těchto směrů a principů tak bude mít hypoteticky potíže. Bude mít potíže se zajištěním souladu práv, pokud nepoužije donucovací a manipulativní techniky kontroly, avšak v tu chvíli se prolomí hranice mezi pravidlem a závazkem. Profesor Harry W. Jones nedávno zmínil, že „selhání závazku“ v očích občana může být jedním z důvodů pro efektivitu zákona.⁽¹⁴⁾ Předpokládám, že pro Akvinského by neefektivita plynoucí ze selhání brala v potaz podvědomí a „extra pozitivní“ faktory by mohly být důvodem nedostatku závaznosti.

Bohužel tento problém nemohu dále zkoumat. Ačkoliv efektivita souvisí s obsahem systému jako rozumové vedení s racionálními cíli (a tím pádem se závazky), není zřejmé, že nám to poskytuje přímý a dostatečný podklad pro jasné určení obsahu nebo závazné moci jednotlivých práv. Nicméně nějaká souvislost zde je, a myslím si, že je to přinejmenším ta část, která se týká Akvinského spojení obsahu pozitivního zákona se zákonem přirozeným.

Je zajímavé si povšimnout, jak Hart, dalo by se říci pozitivista, připustil, že v doktríně přirozeného zákona je „jádro zdravého rozumu“.⁽¹⁵⁾ Vycházel z poněkud odlišné koncepce lidské přirozenosti než Akvinský a tvrdil, že společnost není sebevražedným spolkem. Hart tvrdí, že právní systém musí mít jakýsi „minimální obsah“, který se sestává z pravidel společenské morálky poskytujících určitou ochranu jedinců a majetku. Přitom však stále zastává názor,

¹³ *Tamtéž*, 94, 2.

¹⁴ *The Efficacy of Law* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), lekce III.

¹⁵ *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), s. 189, 95.

že to vše je v souladu také s existencí nespravedlivých zákonů v právním systému. Ale jak dalece je to pravda? Jakmile je jednou nějaký obsah uznán, zdá se být přijatelné, že musí následovat něco dalšího. Možná ono jádro zdravého rozumu není zase tak malé, jak si Hart myslí. Tento problém zkrátka vyžaduje hlubší zkoumání.

Protože tento spis si neklade za cíl být kritickým posouzením Akvinského, dovoluji mi okrajově zaměřit tuto část diskuse na otázku, ve které se jeho teorie zdá být lehce napadnutelná. Ač není správné říci, že Akvinský předpokládá samostatné definování pozitivního zákona, domnívám se, že se riskantně přibližuje k právnímu pozitivismu ve své úvaze o odvození všech pozitivních zákonů ze zákona přirozeného.⁽¹⁶⁾ A zatímco na tuto otázku odpovídá souhlasně, přeci jenom připouští, že některé zákony mají svou moc odvozenou „pouze z lidského práva“. Je z toho snad patrná existence svévolného prvku v pozitivním zákoně, a bylo by to neslučitelné? Asi jediným méně důležitým sporným bodem je zde pojem „odvození“. Hlubší zkoumání Akvinského by mohlo vést k diskusi daleko problematičtějších pojmů lidské přirozenosti a obecného dobra.

L. Fuller a P. Selznick o zákonodárství

Nyní se budu soustředit na profesora Fullera. Fuller není systematický autor a já se zaměřím pouze na některá hlediska jeho úvah. Již jsem zmínil jednu z jeho námitek proti právnímu pozitivismu. Je dobré začít z Fullerova pohledu, který předpokládá jistou souvislost mezi různými podobami právního uspořádání: právem obyčejovým, smluvním právem a psaným právem. Fuller odmítá pozitivistickou zálibu vytváření práva; on ve skutečnosti trvá na tom, že porozumění psanému právu předpokládá porozumění právu smluvnímu. V tomto pojednání se však zaměřím na Fullerovu podobu zákonodárství.

Zákonodárství je definováno jako "iniciativa zosobňování lidského chování do vlády řádu".⁽¹⁷⁾ Bez ohledu na osobité cíle zákonodárce, přinejmenším

¹⁶ *Summa Theologiae*, II, 95, 2.

¹⁷ *The Morality of Law*, s. 106.

tento záměr musí být předpokladem jeho aktivity tvorby zákona. Jaké jsou důsledky? Fuller uvádí alegorii Rexe, absolutistického monarchy a austiniánského panovníka *par excellence*. Navzdory Rexově nespoutané moci vydat jakýkoliv zákon, který by uznal za vhodný, mohl ve skutečnosti při tomto zákonodárství selhat v osmi směrech: 1) celkový nezdar v dosažení pravidel, takže veškerá rozhodnutí musí být učiněna účelově od základu; 2) neúspěch při zveřejnění stanovených pravidel skupině, které se pravidla týkají; 3) zneužití zpětné platnosti legislativy; 4) neschopnost učinit pravidla srozumitelná; 5) uzákonění neslučitelných pravidel; 6) uzákonění pravidel, která vyžadují správu mimo skupinu, které se pravidla týkají; 7) zavedení tolika změn, že subjekt nebude schopen se v nich orientovat; 8) nedostatek shody mezi oznámenými pravidly a dosavadní správou. Žádný zákon, a to nejen špatný zákon, nenese výsledky, pokud naprosto selhává v jakémkoliv ze zmíněných hledisek. Pro zákonodárství samotné je zde pak podstatné omezení „implicitních zákonů“. Z toho také plynou podmínky úspěšného zákonodárství či efektivní správy zákonů.

Fuller charakterizoval těchto osm podmínek jako vnitřní etiku práva. Jeho vysvětlení se zdá být následující: každá záměrná aktivita, jako například umění či profese, v sobě zahrnuje určité podmínky, které zaručí úspěch v dané aktivitě. Tyto podmínky jsou měřítkem dokonalosti výsledku aktivity. To platí také pro zákonodárství – i zákonodárství má svá měřítka dokonalosti a také vnitřní etiku, která činí právo přijatelným. Toto vysvětlení se mi však jeví nepřijatelným, protože bychom tak mohli stejně dobře hovořit o vnitřní etice vykrádání trezorů či hraní golfu. Jelikož ne každá dokonalost je dokonalostí etickou, tak také ne každé měřítko úspěchu je měřítkem etickým.

Přesto se k umění zákonodárství etická dokonalost vztahuje. Zmíněné Fullerovy podmínky jsou základními ideovými prvky právní normy, která je mj. také normativním konceptem. Pokud má být občan ovlivňován státem, je oprávněn očekávat, že státní moc je vykonávána podle předem stanovených pravidel. „Pevné vzájemné závislosti“ mezi zákonodárcem a jedincem jsou částí

etické základny právního řádu.⁽¹⁸⁾ Když zákonodárce trvale porušuje principy „zákonnosti“, nejsou zřejmé závazky občanů, a pokud jsou právní závazky ve své podstatě dané, stále se nejedná o právo, ale, jazykem Akvinského, o „zkomoleninu práva“. Ospravedlnitelnost práva pak záleží na zákonodárcově lpění na „vnitřní etice“ v nefalšovaném etickém smyslu, v etice, která – a to je důležité poznamenat – zahrnuje podmínky efektivního zákonodárství.

Je zde však podstatný rozdíl mezi tímto způsobem zacházení se závazkem a způsobem Akvinského. Fuller tvrdí, že rozvíjí spíše procedurální než substantivní přirozeně-zákonní doktrínu. Procedurální přirozený zákon zahrnuje pouze vedlejší a vzdálené souvislosti k obsahu, které by měl zákon obsahovat. Je však třeba zmínit, že Fuller ve svých starších dílech hovoří o interakci mezi prostředky a cíli či mezi činností a smyslem s daleko větším důrazem. Společně se školou přirozeného zákona si přeje rozkrýt principy sociálního řádu, který dovoluje člověku žít ve společnosti uspokojivý život. Zákonodárství je částí procesu „spolusrozumění sdílených cílů“, ve kterém lidé dochází k pochopení jejich „skutečných cílů“.⁽¹⁹⁾ U Fullera se tak otevírá prostor pro substantivní přirozený zákon. Taková pojetí jsou však stejně problematická, jako Akvinského koncept lidské podstaty a obecného dobra.

A konečně se ve stručnosti dostáváme k Selznickovi. Také on uvedl obecný pojem práva, a to pohledem sociologa. Právo existuje kdekoliv, kde veřejnost nebo soukromá skupina přijme pravidla za směrodatná a kde existuje orgán, jehož služby jsou s respektem k daným pravidlům považovány za autoritativní. Klíčem je uplatňování autority, nikoliv sankčně-direktivní moci, tedy moci tzv. donucovací. Ale jak lze autoritu legitimovat? Selznick inspirovan Maxem Weberem rozlišil tři typy legitimování: tradiční, charismatické a rozumově-legální. Vzor legality se objevuje ve vztahu k poslednímu typu a vylučuje svévolné uplatnění autority. Právní autorita existuje pouze v případě, je-li autorita sama o sobě předmětem sebekontroly.

¹⁸ „Human Interaction and the Law.“ *citováno výše*, č. 1, s. 195.

¹⁹ Viz. Fullerův článek in *Natural Law Foru*, č. 1 výše.

Vzor legality nicméně není ztotožnitelný s žádným specifickým zákonem, který by určoval uplatnění autority, jako je třeba vzor sportovního chování ztotožnitelný s pravidly dané hry. Tento vzor existuje, protože máme přirozenou potřebu rozumového řízení a to, co „legálnost“ vyžaduje je, aby zákonodárce „potvrdil rozum“. Musí si dávat velký pozor na vztah mezi prostředky a cíli a objasnit cíle ve světle rozumu. Jde o staré tomistické téma, ačkoliv Selznick mluví „rozumem“ to, co John Dewey nazývá „vědeckým rozumem“.⁽²⁰⁾ Avšak potvrzení rozumu znamená pro Selznicka také to, že zákonodárce by měl být vnímavý k nedotknutelnosti lidské osoby jako svobodné bytosti a jako bytosti, jejíž zájmy si zaslouží ochranu.⁽²¹⁾ Nespěchá s odmítnutím konceptu lidské podstaty, protože výzkum prokázal existenci kulturních všeobecností a duševní jednoty lidstva. (Zda se toto shoduje s Deweyovým pohledem na téměř nekonečnou tvárnost lidské přirozenosti není zcela zřejmé). Vzor legality je Selznickova paralela k Akvinského doktríně přirozeného zákona, a zdá se být daleko trvalejším pojetím než koncept legality Fullera. Co se mi však zdá sporné je zřetelný vztah Selznickova širokého pohledu na rozum ve vztahu k rozumu vědeckému a také k formální racionalitě Weberova třetího typu legitimacy.

Selznick se snaží ukázat, jak nám může jeho teorie pomoci při určování případů „právní patologie“, selhání snahy efektivního vládnutí. Špatný právní systém je špatný jako právní systém samotný. Pravidlo vytvořené v narušeném vzoru legality je méně právním pravidlem než to, které se takovému vzoru přizpůsobuje. A nejedná se pouze o to, že je špatný zákon, nýbrž že je to zákon podřadný. Takový zákon nemůžeme plně respektovat; jde zde o nedostatek direktivní moci – a myslím si, že Selznick chtěl říci, že jde o nedostatečnost závaznosti a autority správy. Také by zřejmě souhlasil s tím, že vynucování podřadného zákona je „spíše násilí než právo“, používaje Akvinského frázi. Zákon a platné právo nemohou být od sebe odděleny.

A na závěr se vracíme zpět k efektivitě a závaznosti. Měli bychom si zapamatovat, že nejefektivnější řád pravidel lze nalézt v koncentračním táboře.

²⁰ Viz. Selznickův článek in *Natural Law Forum*, č. 1 výše.

²¹ Viz. *Law, Society and Industrial Justice*, s. 255.

Vězni se dokonale přizpůsobili, avšak bez jakéhokoliv vědomí povinnosti. Zda je patrný nějaký metodologický užitek v režimu teroru jako právním systému je však otázka. V takových uvolněných podmínkách, na které profesor Fuller upozorňuje, není právní systém příliš efektivní, je zaměřen pouze na sociální kontrolu. Za takových podmínek je patrný vztah mezi stavem efektivity a stavem závaznosti. Přirozeně-zákonní tradice zahrnuje obojí – pozornost k lidským potřebám i lidské dobro. Přes všechny sporné otázky této tradice nemůžeme ignorovat její význam v pokusu porozumět právu.

3.3 PŘEHODNOCENÍ ETIKY PŘIROZENÉHO ZÁKONA

JONSEN, A.; MACKINNON, E. A Reinterpretation of Natural Law Ethics. In MCLEAN, G. F.; DOUGHTERTY, J. P. (eds) *Philosophy and Christian Theology*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1970, s. 161-171.

Předmluva

Etika přirozeného zákona má v současnosti poněkud nejednoznačné postavení. Ontologické, gnozeologické a psychologické domněnky, které jsou tradiční základnou pro přirozeně-zákonní diskusi nejsou obecně přijímány s nadšením, a to dokonce ani skalními obhájci přirozeného zákona. Na druhou stranu, veřejná debata nad morálními problémy jako je diskriminace, válka ve Vietnamu, znečištění životního prostředí, moderní techniky manipulace, elektronické odposlouchávání, sexuální revoluce a politiky konfrontace se obecně točí kolem argumentů, vztahujících se k přirozeným právům a povinnostem jedince. Jádrem tradice přirozeného zákona je myšlenka, že základní práva, závazky a důsledky norem chování k předurčení ve shodě s potřebami a možnostmi charakterizující člověka jako jedince. Zdá se nám, že jde o mimořádné propojení praktického přijetí jádra závazků přirozeného zákona s teoretickým odmítnutím základů uplatňovaných k podpoře těchto názorů přirozeného zákona. Za těchto okolností se nelze divit, že tyto základy hrají skutečně roli, která se jim tradičně přikládá.⁽¹⁾

¹ Přehled historie vývoje přirozeného zákona viz. Vernon J. Bourke, *History of Ethics* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Copany, 1968), kapitoly VI a XVI, nebo A. P. d'Entreves, *The Natural Law* (London: Hutchinson's Univ. Lib., 1951). Historická studie věnovaná také teologickým aspektům tradice přirozeného zákona: P. Delhaye, *Permanence du droit naturel* (2nd rev. ed.; Louvain: Nauwelaerts, 1967)

Mezi různými domněnkami, vztahujícími se k jedinci, k jeho schopnostem, vlohám, vztahu k jiným jedincům a k Bohu, které provází tradiční názor, hraje jedna domněnka architektonickou roli v uspořádání různých hypotéz, principů a argumentů do souvislého shrnutí. Jde o gnozeologický předpoklad vztahující se k přirozenosti výkladu. V klasickém Aristotelském pohledu je výklad v podstatě odvozením pravidla z principů, které jsou základní a zřejmou pravdou. Tomáš Akvinský, mezi jinými, vetkl tomuto Aristotelskému paradigmatu přiřazením do konečných cílů roli v etickém zdůvodnění prvních principů spekulativních úvah. Konečný cíl člověka je blaženost. Lze ji dosáhnout zkoušením charakteristických lidských schopností a jejich přirozené orientace. Toto zkoušení vede k závěru, že konečné lidské blaženosti může být dosaženo pouze skrze vlastnictví Boha jako objektu znalostí a lásky. Připuštěním takového konečného cíle tak Tomáš mohl podat detailnější vysvětlení toho, jak člověk k takovému cíli prostřednictvím vnitřních a vnějších principů postupuje, a vyvinout doktrínu neřestí a ctností. Následná historie přirozeně-zákonní doktríny byla celkem pestrá, avšak přinejmenším ve scholastické tradici předpokládala vždy etika podložené teze vztahující se k lidské přirozenosti a osudu.

Odvozená myšlenka, která slouží jako paradigma vysvětlujících teorií v přirozeném zákoně skutečně zjednodušuje vzor výkladu, který je momentálně platný ve vědě. Pro naše současné účely můžeme uvažovat o vědeckém výkladu zahrnujícím tři úrovně: nejnižší úroveň dílčích závěrů, prostřední úroveň obecných zákonů či empirické zobecňování a horní úroveň vědeckých teorií. Ačkoliv hranice mezi empirickým zobecňováním a výkladovými teoriemi není zcela patrná, je možné načrtnout jisté rozlišení mezi nimi na základě čtyř kritérií. Zatímco empirická zobecňování mohou být všeobecně uváděna ve formě jediné věty, teorie vyžadují souhrn zásad a pravidel. Empirická zobecňování připouští ověření nebo pozměnění do zcela přímé a jednoznačné podoby, což neodpovídá vědeckým teoriím. Empirická zobecňování mohou předcházet teoriím, které v důsledku slouží k jejich objasnění. A konečně, empirická zobecňování mohou přecházet zánik vysvětlujících teorií. Proto můžeme pokládat empirická zobecňování za druh vědeckých prohlášení, která jsou v podstatě dostupná ze

záznamů pozorování, na základě jednoduché konceptualizace pomocí procesu indukce. Teorie na druhou stranu zahrnují předpoklad teoretických entit a tyto předpoklady využívají k vysvětlení chování těchto entit.⁽²⁾

Takový je všeobecný model výkladu v přírodních vědách, které tradičně určují, co výklad znamená. Mohlo by něco obdobného fungovat i v etice? Kdyby ano, znamenalo by to 3 rozdílné úrovně etických úvah: praktické závěry; úroveň obecných morálních principů, které jsou poměrně autonomní a které slouží jako základ pro možné praktické závěry; a vyšší úroveň teoretických úvah. Přáli bychom si přijít na to, zda by takový model uspořádal obvyklou etickou úvahu lidí. Přirozená etika by měla spíše začít tím, co lidé ve skutečnosti dělají, než co by podle teorií dělat měli. Pokud by takový model existoval, pak bychom měli určit, zda by byl ospravedlnitelný, v případě nutnosti pak upřesnitelný a rozšířitelný.

Současné vývojové trendy v antropologii mírně objasňují otázku, zda existují etické univerzálie, principy, které zakládají etické úvahy v různých společnostech a kulturách. Kulturní relativismus, reakce na názor 19. století, který pokládal evropského člověka za kulturní standard, byl rozvinut v dílech určitého časového rozmezí, počínaje Sumnerovými *Folkways* z roku 1906, přes Boasův partikularismus, stranící se všeobecností, a konče dílem *Patterns of Culture* Ruth Benediktové, jež vykresluje přednosti jedné společnosti jako nedostatky společnosti jiné. Od 2. světové války je vzrůstající reakce proti takovému kulturnímu relativismu zřejmá v dílech současných antropologů jako je Claude Levi-Strauss a jeho škola⁽³⁾ stejně jako u nestrukturalistů jako Ralph Linton,

² Detailnější zpracování této interpretace vědeckého vysvětlování může být nalezeno In. Edward MacKinnon, S. J., *Philosophical Problems of Scientific Realism* (New York: Appleton Century Crofts, 1970), předmluva.

³ C. Levi-Straussův průnik do kulturních universálií je poněkud *a priori* a zaměřuje se spíše na struktury myšlení než na etická nařízení. Zejména viz. Jeho *The Savage Mind*, překl. George Weidenfeld a Nicolson Ltd. (Chicago: University of Chicago Press, 1966). Rozšíření strukturalismu do dalších oblastí je shrnuto v článku In. *Yate French Studies*, XXXVI-XXXVII (1966), a In. Ambrose McNichols, O.P., „Structuralism,“ *Irish Theological Quarterly*, XXXV (1968), 233-67, 343-83.

Robert Redfield, Glyde Kluckhohn či Georgie Murdoch.⁽⁴⁾ Tito autoři zmiňují, že každá životaschopná kultura musí uchovat určité základní hodnoty, ač forma těchto hodnot a způsob jejich uchování se mezi kulturami různí. Tak má každá kultura pravidla odsuzující zabíjení, loupení, znásilňování *v rámci dané skupiny*. Na druhou stranu jisté zvláštnosti a zvyky jsou stále cenné: péče o malé děti, rituály stmelující společnost, různé hry. Tento typ přirozeného určení práv a povinností dosáhl svého nejčistšího vyjádření v Deklaraci lidských práv Spojených národů.⁽⁵⁾

Zaměříme-li se nikoliv na samotné formy práva, ale na funkci, kterou práva plní v jednotlivých kulturách, najdeme jasnou analogii mezi těmito nařízeními a zákazy a empirickým zobecňováním. Každá životaschopná kultura má určitá základní funkční práva. Mohou být obhajována okolnostmi z mytologických pověstí, tabu, přesvědčením plynoucím z důsledků právního jednání nebo reflexí důsledků jejich nedodržování. Teisté inklinují k obhajování morálních zákonů okolnostmi Boží vůle. Marxisté se odvolávají na oddanost člověka ke své zemi; sekularisté a humanisté pak na závazek člověka podporovat obecné blaho. Výčet definitivních obhajob je téměř nevyčerpatelný a jejich rozmanitost je závratná. Přesto zde panuje jakási shoda, přinejmenším v praktické rovině, ohledně hlavního jádra principů. Jedna paralela se zdá být nevyhnutelná. Stejně jako empirická zobecňování jsou pravdivá nebo klamná, protože v určitém

⁴ Tento trend je shrnut v dosud nepublikovaném pojednání – William E. Phipps. „‘Universal’ Values and Empirical Anthropology“ předneseno na setkání Americké akademie náboženství 25. října 1969 v Bostonu. Survey těchto směrů v současném vývoji antropologie viz. Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Thomas Y. Crowell Co., 1968) a I. C. Jarvie, *The Revolution in Anthropology* (New York: Humanities Press, 1964).

⁵ Nejzřetelnější příklad výčtu ekumenického přijetí etických zevšeobecnění – Spojené národy: „Deklarace lidských práv.“. Text této deklarace může být nalezen In. *Human Rights*, Columbia Univ. Press, 1949). Dodatek III. Zbylá část této publikace se věnuje především odpovědím konzultujících filosofů, zasláným do Komise UNESCO o filosofických principech práv člověka. Odpovědi jasně vyjadřují souhlas se základními principy ve vztahu s radikálním nesouhlasem teoretické báze těchto principů. Dodatek II shrnuje všeobecný konsenzus filosofů prosazujících práva člověka ve společnosti.

smyslu odpovídají vztahům a strukturám skutečnosti a jsou proto autonomní, tak i morální zákony jsou autonomní. Jejich přijetí tak logicky předchází teoretickým hodnocením, které jim jednotlivé kultury přiřkládají.

Co jsme dosud prezentovali je popis toho, co převažuje v rozdílných společnostech. Zatím nešlo o etiku jako takovou. Je to etické ve smyslu *způsobů chování*, nikoliv však etické ve smyslu teorie etického diskursu. Abychom toto učinili vědou, měli bychom nejdříve uvést platné *logické* základní jádro popisu, který byl prezentován. Takové ujasnění nezbytně zahrnuje jisté přeuspořádání. To znamená, že se zde nepokoušíme o nějaký indukční postup, abychom zjistili společné jádro odlišných kulturních tradic. Spíše přeuspořádáváme proces úvah spojených s tímto postupem k dosažení stejných obecných závěrů a činíme logické procesy zřejmé a přístupné ke kritice. To je přirozený zákon ve smyslu toho, co lidstvo přirozeně činí. Dalším krokem je vývoj příslušné teoretické základny, která vysvětlí, interpretuje a bude-li to nezbytné opraví tuto přirozenost či spontánnost procesu lidské úvahy. Proto se ve zbytku tohoto pojednání budeme zabývat třemi tématy: logika etického diskursu; skutečné základy přirozeného zákona; a teoretická základna etických závazků. Všemi tématy se budeme zabývat pouze povrchně.

Logika etického diskursu

To, oč se snažíme v této části by mohlo být lehce nepochopeno. Domníváme se, že lidé obecně morálně soudí na základě všeobecných principů, které přijali za závazné. Dáme stranou otázku, zda je přijetí takových principů za závazné rozumné, přejeme si posoudit logickou a gnozeologickou bázi takového přijetí.

Logika etické úvahy nezbytně zahrnuje problémy vězící v jakémkoliv pokusu použít logiku na záměrné teze. Z „A zamýšlí P“ a „P vede ke Q“ nikdo nemůže logicky usoudit, že „A zamýšlí Q“. Lze se možná zamyslet nad ochranou zdraví čtením a důvěřováním varování na cigaretové krabičce a přesto nepřestat kouřit. To může být neracionální, avšak nikoliv vzájemně neslučitelné. Přesto

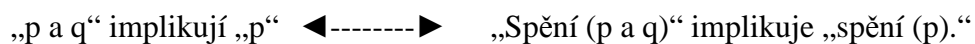
etika přirozeného zákona závisí na záměrech a vyžaduje principy obecné platnosti. Náš pokus odhalit takovou logiku záměru vychází z práce Wilfrida Sellarse.⁶ Můžeme zde pouze nastínit schématický přehled.

Jako základ etické argumentace si vezmeme rozumného člověka, který přijme a jedná pak podle závěrů plynoucích z jeho etických principů. Použití tohoto standardu deontické logiky může být metodologicky obhájeno termíny tří oddělených stupňů úvahy. Nejvyšší stupeň je *postulovaná* logická paralela:



Slovo „spění“ je operátor, který vyjadřuje záměr, slovo „implikace“ má metalingvistický význam, „q“ může být odvozeno z „p“ vyjadřuje spíše než pravdu funkční implikaci, a „-----“, vyjadřuje spíše oprávnění než odvození.

Druhý stupeň je aplikace tohoto obecného schématu na dílčí události:



Tato paralela připouští závislý předpoklad, tedy předpoklad vztahující se k hypotéze. Ta může být řízena konstruováním coby právní sdělení jako principy domněnky. Na tomto základě pak stojí třetí stupeň praktické úvahy zahrnující logiku úmyslu:

Spění (p a q).

Tudíž spění (p).

⁶ Tyto ideje byly rozvinuty Wilfridem Sellarsem In. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes* (New York: Ilumanities Press, 1968), kapitla VIII. Souhrn a zdůvodnění této práce viz. E. MacKinnonova recenze In. *The Philosophical Forum*, I (1968), 509-45, zvláště 537-42.

Tato třípatrová paralela nám do etiky vnáší metalingvistické tvrzení a příslušnou etickou úvahu, která napodobuje a staví na logice konkrétního tvrzení. Důsledky této paralely by měly být zaznamenány. Běžná logika ukazuje, které závěry musí být pravdivé jsou-li jisté předpoklady jako pravdivé přijaty. Logika uchovává pravdu. Avšak logik, *jakožto* logik, neurčuje, které předpoklady jsou ve skutečnosti pravdivé. Podobně deontická logika by měla ukázat, které závěry jsou morálně přijatelné, pokud jsou jisté předpoklady jako morálně přijatelné akceptovány. Toto nakonec vyžaduje první principy, jejichž morální přijatelnost není odvozená. jejich morální přijatelnost musí být spíše *kategorická* než hypotetická v tom smyslu, že jsou jednoduše přijaté za závazné *v rámci praktické úvahy*.

Nyní máme dopravní prostředek pro logiku etické úvahy. Avšak má tento prostředek také pasažéra? Existují takové kategorické imperativy, které hrají roli prvních principů v praktickém morálním uvažování? Vyvinuli jsme logiku záměrů, ale záměry se zdají poněkud neschopné poskytnout takové první principy. Záměry participují v subjektivitě a nevyhnutelně reflektují dílčí úhel pohledu na subjekt. Nejsou vnitřně všeobecné, nicméně představuje-li sdílený záměr kolektivitu ve skupině, pak vnitřně obecný je.

Samozřejmě nejsme schopni prokázat, že takový sdílený záměr, například prosazující obecné blaho, hraje podstatnou roli v proměně skupiny v komunitu. Spíše připouštíme existenci plurality kultur a pokus určit, zda taková doktrína sdílených záměrů směrodatně umožňuje hlubší porozumění základů morálního jednání v těchto kulturách. Začněme obecným principem, jehož přijatelnost by mohla být mnohými zpochybněna: někdo musí být skutečný jako osobnost. Jak rozvinul Lonergan, kriticky rozumné sebebprohlášení vytváří potřebu konzistence mezi znalostí a skutkem, mezi tím, co o sobě člověk prohlašuje a tím, jak žije.⁽⁷⁾ Avšak co to znamená prohlásit se za osobnost? Z naší současné perspektivy, která je spíše jednou z praktických morálních úvah než teoretickou obhajobou základů takové úvahy, je to v podstatě otázka, jak jednotlivec ve společnosti přichází

⁷ Bernard J. F. Lonergan, S. J., *Insight: A Study of Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1956), kapitola XVIII, část 1.

k poznání sebe sama jako osobnosti. Nezačne teorií o tom, co osobnost je. Raději podstupuje proces socializace, který vede k jeho začlenění do společnosti osobností. Za těchto okolností nemůže potvrdit svou osobnost bez toho, aniž by zároveň nepotvrdil osobnost ostatních coby subjektu práv a povinností. V úmyslu svého vlastního dobrého bytí *osobnosti* bezpodmínečně zahrnuje úmysl dobrého bytí celé komunity osobností. Uvědomění si odpovědnosti je počátek etického uvažování.⁽⁸⁾

Jeden aspekt tohoto rekonstruovaného vysvětlení či analýzy shrnutí by mohl být zavádějící. Mohlo by se zdát, že argumentujeme, že různé národy, primitivní i vyspělé, formulují takový soubor principů nebo kategorických imperativů a používají je za základ morálního uvažování. To je však vzácný případ (pokud vůbec k takovému případu dojde). Přijetí sebe sama za osobnost nebo obdobný pojem vhodný pro domorodou morálku, zahrnuje také přijetí těchto principů. Takové principy jsou silnější a působivější, nejsou-li zcela zřejmé, tudíž nepřístupné dotazování nebo kritickému hodnocení.

Teoretické základy etického závazku

Dovoluťe nám se krátce vrátit k analogii mezi výkladem ve vědě a v etice. Ve vědecké úvaze mohou být správné závěry vyjádřeny spojením obecných zákonů a specifických mezních podmínek. Takový proces uvažování zachovává pravost. Takové zákony jsou obvykle zakotveny a interpretovány v teoretickém vyjádření. Pokud jsou tyto obecné zákony pravdivé tak proto, že vyjadřují zákonitosti přírody, ne proto že jsou odvozeny z teorie. Teorie mají poněkud odlišnou roli. Jsou-li odpovídající, neměly by pouze skýtat empirické zobecnění,

⁸ Diskuse o roli odpovědnosti v etice viz. Albert R. Jonsen, *Responsibility in Modern Religious Ethics* (Washington, D. C.: Corpus Books, 1968). Idea rozpoznání sebe sama jako osobnosti nezbytně zahrnuje rozpoznání ostatních coby osobností mohla být rozvinuta i jinými způsoby. Proto v kapitole III významné knihy *Individuals* (London: Methuen, 1959), P. F. Strawson pojednává o vlastnostech, které charakterizují osobnosti coby nesnížitelný základ jednotlivosti a ukazuje, že logika sebe-posuzování znamená nezbytně také logiku posuzování ostatních.

ale také vysvětlit, proč platí a měly by opravovat své nedostatky a zvyšovat svou významnost.

V naší rekonstrukci praktické morální úvahy, kterou se lidé obvykle zabývají, hrají kategorické imperativy obdobnou roli, jako empirické zobecňování ve vědě. U všech musí být k určení jasného závěru doplněny formulace vhodných okolností. Platnost každého záleží víc na jejich způsobu fungování než na specifickém obsahu. Každý má zásadní vlastnosti, pravdu nebo kategorickou rozumnost, které se promítají do důsledků správně určených závěrů. Účinné kategorické imperativy, jak jsme je rekonstruovali, jsou založeny na sdílených záměrech podpořit obecné blaho, záměrech, které jsou, nebo by spíše měly být, podstatou skupiny jako komunity osobností. Jde o přirozený zákon ve smyslu usilování o zřejmý obecný vzorec etického uvažování, kterým se člověk obvykle zabývá. Tato poměrně krutá omezení tohoto přístupu jsou však zřejmá. Poskytují prostředky pro posouzení morálky jednání v souvislosti s vnitřními normami určité společnosti, ale nepodporují základ pro posouzení rozumnosti těchto norem, nebo pro vnější pohled na společnost.⁽⁹⁾

Jestliže platí další aspekty naší vědecko-etické analogie, pak by měla etická teorie vysvětlovat *proč* takové kategorické imperativy jsou morálně rozumné bez toho, aby byla jejich rozumnost jakkoliv nepůvodní. Krom toho by nám to mělo poskytnout základ pro opravu nedostatků účinných kategorických

⁹ Mohl by se brát v potaz také důsledek plynoucí z činění morálních postupů či hodnot podložených explicitním členěním. Pro většinu lidí, zvláště předliterární kultury, jsou morální (ve smyslu *zvykové*) hodnoty přijaty a akceptovány do života vzděláváním. Ujasnění tohoto znamená vytvoření konceptuální analogie ke způsobu života. Toto konceptuální opakování má své uspořádání odlišné od patřičného vzoru žití, například ve tvoření jasných fundamentálních principech.

Odlišnost má také zvláštní dopad na problém morálního uvědomění. Tak se může mladý člověk přizpůsobit vzoru, například rasové diskriminaci, pozitivním způsobem bez vážné úvahy. Když je však vzor formulován, nedostatek konformity s ostatními formulovanými morálními principy se stává zřejmý. Takové morální uvědomění je pak obvykle negativní. Někdo se zajímá o spravedlnost pouze všimne-li si, že je něco nespravedlivé.

imperativů a rozšíření jejich významnosti do nových oblastí. Jak teorie doplňují takové základy?

Rozhodujícím bodem v takovém vývoji je, že ve společnosti účinné kategorické imperativy jsou v podstatě jednoznačností toho, co je zahrnuto v přijetí někoho za osobnost. Jestliže teorie přidává vysvětlující dimenzi, musí to být teorie toho, co znamená být osobností. Je zde samozřejmě velká spousta teorií, některé doplňující a některé odporující. Každá teorie, ať již psychologická, antropologická, sociologická nebo metafyzická, která objasňuje některou z dimenzí osobnosti, by tak měla být přínosnou. Jako ilustraci uvedeme krátce dva pohledy na člověka, jeden evoluční a druhý metafyzický.

Evoluční pohled, který tu nebudeme rozvíjet, považuje člověka za tvůrce sebe sama. Vlastnosti, které považujeme za charakteristicky lidské – rozumovost, společenskost, kooperativní úsilí v podmaňování a přeměně světa – jsou výsledkem fyzického i sociálního evolučního vývoje. Pokračující křížení, sexuální dělení skupin nebo jejich vzájemné slučování je podstatný faktor evolučního procesu vedoucí k postupnému vzniku osobností. V této historické perspektivě je to skupina, která je základem, jedinec je odvozený.

S vývojem jazyka a následným vznikem rozumnosti mohla sociální evoluce vstoupit do nové fáze. Místo vývoje založeného na jednoduché odezvě na síly a tlaky podmínek k přežití mohl člověk začít tvořit svůj vlastní pokrok a posléze převzít vědomou kontrolu nad evolučním procesem. V současném kontextu by mohl být smysl tohoto patrný přizpůsobením Teilhard de Chardinova schématu vývoje jako procesu vzniku, divergence a konvergence. Vznik člověka vedl k divergenci malých skupin, takže kmenová morálka hrála nezbytnou, doufejme však pouze dočasnou roli ve vývoji lidské morálky. Tato divergence by však měla posléze vést k procesu konvergence v novou jednotu, která vyjadřuje základní rovnost a společenství všech lidí. V tomto případě by to měla být jednota morálky nikoliv rodiny, kmene nebo národa, ale lidstva jako celku.

Než abychom začali diskuzi o metafyzickém pohledu s ohledem na to, co metafyzika je či není, raději začneme s problémy, které současný přístup k etice ponechává nevyřešené a zkusíme vypátrat, zda metafyzika může přispět k jejich

řešení. Uvažovali jsme o tom, jak člověk sám sebe poznává jako osobnost a jak se společenství osobností mohou vyvíjet v dokonalejší jednotu. Ale zatím jsme neurčili, co znamená *být* osobností, ač jsme již specifikovali některé z podmínek, které by měla každá z teorií osobnosti splňovat. Takhle dalece rozvinutá představa „osobnosti“ je v základě sociální a vztahová a odděluje se zcela od otázek duchovna a nesmrtnosti duše. Byla založena na úvaze, co zahrnuje stát se osobností, a to jak individuálně, tak v historickém vývoji společnosti. Je-li to však skutečně tak, pak to, o čem diskutujeme je evoluční vznik samostatného celku. Mělo by být tedy možné doplnit diachronický přístup a synchronní rozbor vzniku analyzováním člověka v rámci všeho, co z něj vytváří osobnost.

Cílem metafyziky, jak je tradičně chápána, je vysvětlení podstaty věcí v rámci základních principů. Bylo-li by možné podat takové vysvětlení o člověku, pak bychom mohli mít základ pro určení vnitřní podstaty a vymezení vnějších limitů lidského poznání a byli bychom schopni určit, čím člověk je a čím je schopný se stát. Předtím, než vezmeme v úvahu vymezení v tomto metafyzickém pohledu, měli bychom zvážit druh podpory, kterou tento pohled poskytne etice. Proto bychom se měli zaměřit na metafyzický postoj, který tradičně podporuje etiku přirozeného zákona.

Z historických důvodů, pramenících z trojjedinosti a kristologické kontroverze v církvi, byla představa osobnosti podána západní společnosti v kontrastu s představou přirozenosti. To nás postupně dovedlo k doktríně o zákonu bytí jako základního personalizujícího faktoru, k doktríně, kterou rozvinul Tomáš Akvinský a odlišným způsobem také Karl Barth. Tato tradice mimo jiné začleňuje helénistickou ideu člověka jako složeninu tvořenou tělem, tedy materiálním, a duší, tedy duchovnem, duší přirozeně nesmrtnou, která tělo dotváří. Přijetí těchto názorů ukotvilo doktrínu morální neporušitelnosti osobnosti. Je-li osobnost jako taková nesmrtná a má nadpřirozené určení, překračuje tak význam čehokoliv čistě dočasného jako je třeba společenské postavení.

Tento vzájemný vztah metafyziky a etiky má však svá úskalí. Měli bychom zmínit tři. První je v zásadě gnozeologické. Jsou-li nesmrtnost duše a osud posmrtného života člověkem přijaty za *základ* přirozeného zákona, pak

odmítnutí takového základu nebo vymanění z tohoto osudu znamená zavržení doktríny či praxe přirozeného zákona. Tento závěr se odráží v augustinskotomistickém učení, že totiž zdánlivé ctnosti pohanů jsou skutečnými neřestmi, protože takoví lidé postrádají řádné zasvěcení do jejich konečného osudu. Zadruhé, tradiční pojetí osobnosti je cosi zásadně individuálního a jen vzdáleně sociálního. Člověk je osobností díky ctnosti bytí, které je nezávislé na společenském vztahu k ostatním osobnostem.⁽¹⁰⁾ Náš výzkum však vyžaduje v zásadě společenský pohled na člověka.

Chování, ve kterém by tato úskalí mohla být upravena, záleží na našem stupni přijetí etického výkladu. Přijetí jádra etických principů, zprostředkovaně odrážejících funkční pojem toho, co znamená být osobností, logicky předchází

¹⁰ Tento aspekt tradice přirozeného zákona je nezřetelněji vidět v historii odmítání potratů. John T. Noonan interpretuje tuto historii ve svém „Abortion and the Catholic Church: A summary History,“ *Natural Law Forum*, 12 (1967), 85-131, tradiční odsouzení potratu netkví v teorii vložení duše, nýbrž v pozici, kdy lidská bytost nemůže být jednoduše odkázána na společenské poznání. Doplnující aspekt této historické tradice přinesla Dorothee Sölle v díle *Christ the Representative: An Essay in Theology after the 'Death of God,'* překl. D. Lewis (Philadelphia: Fortress Press, 1967). Španělský dramatik Lope de Vega, současník Shakespeara, napsal „The Great Theater of the World“, jehož ústřední téma bylo, že lidé se vymezují rolmi, které hrají. Avšak od doby, kdy Bůh udělil role a soudy lidem podle toho, jak dobře své role hrají, osobnost je v pohledu Boha daleko více než jenom role. Toto bylo standardní téma, avšak takové, kterému vždy hrozilo riziko ztráty individuálního zásadního postavení. Proto mladý Marx obvinil kapitalismus z vymezování lidí coby termíny rolí a Marxismus sám byl vinen tím samým nedostatkem.

Zdůrazňovali jsme roli společnosti ve formování osobností, avšak neurčili jsme bytí osobností hraním role ve společnosti. Člověk je osobnost, nikoli pouze mezi jeho spolu-osobnostmi, nýbrž v horizontu, který dává významnost světu osobností. Bez takového vztahu k něčemu, co přesahuje individuum a jeho společenská lidská práva, přestává být nedotknutelným a stává se záležitostí konvence a konsensu. Nicméně zde může být značný nesouhlas týkající se způsobu, kterým je tato transcendent vytvářena, základ bytí, budoucí beztřídní společnost, nebo transcendent Boha. Podle našeho názoru idea nedotknutelnosti lidských práv je konec konců smysluplná pouze tehdy, je-li transcendent představována osobností, se kterou má člověk osobní vztah. Spor v tomto bodu nicméně potřebuje nemít za následek neshodu v potřebách vztahu k něčemu přesahující individuum a jeho společnost jako základní oblast lidských práv.

vývoji teorie o tom, co osobnost je. Toto přijetí by mohlo sloužit jako přinejmenším negativní kritérium pro stavbu teorie ve smyslu toho, že každá teorie, která by neměla co přinést či byla přinejmenším neslučitelná s již akceptovaným základem etických principů a pohledem na člověka by nebyla považována za dostačující.

Třetí úskalí není ani tak role metafyziky v etickém výkladu, jako metafyzika samotná. Idea, že metafyzika je založena na isomorfismu mezi principy bytí a principy výkladu se zdá mnohým vyjádřením předkantovsky naivním. Vývoj metafyziky vyžaduje zpracování konceptualizace obsahující základní kategorie termínů, jako „hmota“, „událost“, „bytí“, „přirozenost“, apod., termíny, jejichž význam v systému odráží a vyjadřuje specifický způsob interpretace zkušenosti. Předpoklad jednoduchého isomorfismu mezi principy bytí a principy výkladu efektivně odděluje roli konceptuálním systémem od komplexnějších problémů interpretace. Soupeření konceptualizací je možné a není tak jednoznačný způsob přisoudit nějakému systému absolutní hodnotu – to lze pouze při pochybnosti u podmínek standardů systému.⁽¹¹⁾

Pro naše účely jsme doufali spíše v praktické než metafyzické řešení problémů předložených metafyzickým pluralismem. Soupeří-li mezi sebou metafyzické systémy, které jsou kompatibilní s etickými principy vyvinutými na funkční linii, a shodují-li se s určitými obecnými pravdami charakterizujícími člověka, pak lze tyto pravdy pojmout jako metafyzický základ ekumenických etik. Tyto znaky by mohly být částečně popsány jako seberefektivní uvědomění, sebezařazující závazek, historická a společenská existence formující osobnost jako společenskou a otevřenou pro další vývoj. Přijetí takových znaků za základ by mohlo etiky ukotvit v tom smyslu, že etická reflexe by zhodnotila aktuální nebo navrhovaná morální pravidla nebo praxi ve světle takových principů. Do té míry, do které praxe a rozhodnutí hájí a podporují tyto lidské vlastnosti či hodnoty, mohou být tyto vlastnosti a hodnoty považovány za správné a dobré v souladu

¹¹ Gnozeologické komplikace týkající se vysvětlení role konceptuální soustavy jsou detailněji vyjádřeny In. E. MacKinnon, *Truth: The 1968 Hecker Lectures* (New York: Paulist-Newman Press, 1971).

s přirozeným zákonem. Praxe předepsaná zvykovou morálkou nebo přidruženým občanským právem, které ji ničí, je špatná a nedobrá a odporuje přirozenému zákonu. Proto by určité linie a směry lidského chování měly být určeny jako „vždy a všude lidské“, ne protože jsou ve skutečnosti praktikované, ale protože by mohly v praktikování přispět k lidštějšímu životu. Skutečná realizace takového chování musí být nepřetržitě přehodnocována, jak ve světle hlubšího pohledu zásadních potřeb a potenciálu člověka, tak ve světle historického vývoje konkrétních podmínek, ve kterých lidská činnost působí.⁽¹²⁾

¹² Na snadě je námitka, že současný přístup reprezentuje spíše sekularistickou interpretaci etiky. Nepokoušíme se vyloučit božskou rozhodnost, avšak trváme na tom, že jakýkoliv požadavek této rozhodnosti musí být v konečné a nikoliv v přibližné úrovni. Soudobý význam tohoto omezení je detailněji popsán In. E. MacKinnon, S. J., „Of Human Life and Doctrinal Development,“ *Continuum*, VI (1968), 269-75.

Trvání na vzájemné autonomii etického vysvětlování v sobě nese jak teologickou, tak ekumenickou hodnotu. Teoretický význam je vyjádřen Johnem G. Milhavenem, S. J., „Towards an Epistemology of Ethics,“ *Theological Studies*, XXVII (1966), 228-41, ve kterém autor ukazuje, že požadavek na božskou rozhodnost v důsledku závisí na více méně empirické determinaci následků plynoucích z provádění nebo neprovádění skutků spíše než z pokusů vyvozovat boží záměry. Alan Donagan se snažil, mluvě v tomto směru jako nezasevěný člověk, ohodnotit význam, kterou by měla mít rekonstruovaná Tomistická etika v současné etické rozpravě. V jeho „The Scholastic Theory of Moral Law in the Modern World,“ *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, XL (1966), s. 30-40, soudí: „že scholastická teorie přirozeného zákona má důležitý přínos k tvorbě jakékoliv racionální teorie morálky je bez debat. Ale důkladné znovuposouzení a ryzí filosofická teorie přirozeného zákona může daleko více. Může poskytnout základ rozumového morálního konsensu, který je nezbytným pojivem pluralitní společnosti.“ To je názor, na který Walter Lipmann kladl důraz ve svých *Essays in the Public Philosophy* (Boston: Little, Brown and Company, 1955).

3.4 PRINCIPY PŘIROZENÉHO ZÁKONA A ROVNÝCH PRÁV ČLOVĚKA

MORENO, A. Principles of the Natural Law and Equal Rights of Man. In *Angelicum*. Roma: 1976, vol. 53, Fasc. 4, s. 478-494.

Státní zřízení většiny států v sobě zahrnuje řadu lidských práv, která jsou zaručena všem občanům. Nejvyspělejší státy se pyšní těmito právy, která svým významem ovlivnila historii a životní styl mnoha zemí, jasným příkladem jsou Spojené státy. V roce 1948 Valné shromáždění OSN přijalo a prohlásilo „přirozenou důstojnost a rovná a nezcizitelná práva členů lidského rodu za základ svobody, spravedlnosti a míru ve světě“⁽¹⁾

Je přirozené položit si otázku, jak je možné dosáhnout toho, aby toto téměř univerzální prohlášení práv přijali všichni. Je tato deklarace prostým právním souhlasem mezi národy? Je deklarace lidských práv založena na skutečné přirozenosti člověka, nebo jde zkrátka o lidské pozitivní právo, stanovené k hájení míru a harmonie mezi jednotlivci a národy?

Většina filozofů, psychologů a právníků věří v existenci a také potřebu pozitivního práva v člověku; v jakési vtíravé nutkání dosáhnout pořádku a míru mezi členy společnosti. Pro Freuda je například zákon vnucen člověku autoritou zvnějšku, Jung však říká: „Nemělo by být zapomínáno, že morálka nebyla snesena na kamenných deskách z hory Sinaj a vložena do člověka, ale že je to poslání lidské duše staré jako lidství samo. Morálka není vnucena zvnějšku, máme ji v sobě od počátku – nikoli zákon, ale naši morální přirozenost, bez které by byl společenský život lidského druhu nemožný“.⁽²⁾

Věříme, že historický proces, vedoucí k deklaraci lidských práv je založen, jak říká Jung, na čemsi vrozeném v přirozenosti člověka, na něčem, co se zdá ve shodě s pokrokem a vývojem jednotlivců a celého lidského rodu stále jasnější. To

¹ „Všeobecná deklarace lidských práv“. Valné shromáždění OSN, 10. 12. 1948

² C.G. JUNG, *The Collected Works of C. G. Jung* (New York, 1953), překlad R. F. Hull, ročník VII., str. 26.

jo důvod, proč se snažíme prozkoumat koncept a vlastnosti přirozeného zákona a přirozených práv v odkazu Tomáše Akvinského, s nadějí, že toto bádání pomůže lépe docenit a pochopit univerzalitu deklarace lidských práv přijaté Organizací spojených národů.

Dynamismus vesmíru a zákony přírody

Pro lepší pochopení přirozeného zákona člověka se nejprve zaměříme na obecný dynamismus vesmíru. Všichni tvorové se vyznačují pohybem a pro každého tvora existuje určitá náklonnost, jež je důsledkem jeho přirozenosti. V tomto smyslu je „přirozenost“ tělesné bytosti principem, kterým každá tato bytost uskutečňuje své bytí v rámci vesmírného řádu.⁽³⁾

Existuje přirozený vztah mezi ontologií, teologií a věděním. Ontologie je závislá na teologii a naopak. Jestliže známe přirozenost bytosti, můžeme také rozkrýt přirozenost všeho, co s ní souvisí; a poznání důsledku určitého jednání nám naopak umožní určit přirozenost bytosti, která takto jedná. „Jednání následuje bytí“, tvrdí staré pravidlo. Z toho plyne, že přirozená láska nebo přirozená touha zkrátka vedou k zániku, a zánik jako takový je dobrý a bytostem vrozený.⁽⁴⁾

V tělesném bytí se podmínky pro přirozenou náklonnost odvíjí od přitažlivosti k milovanému objektu, která zahrnuje jakousi podobnost a poměr mezi tvorem a daným objektem. Magnet nepřitahuje dřevěné piliny, ale částičky železa. Náklonnost přírodních bytostí je výsledek přírodní formy. A od doby, kdy se podstata hmotného bytí nemění se nemění ani přirozená náklonnost přírodních bytostí. Proto jsou zákony přírody shodné s hmotným bytím běžné, stejně jako třeba zákony fyziky či chemie.⁽⁵⁾

³ Tomáš Akvinský, *In Meta.*, 12, lekce 12, č. 2634.

⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 1.

⁵ *De Virtutibus in Commun.*, a. 9.

Mezi tvory s poznávací schopností, jako jsou například zvířata, je tento jev působící na touhu žádaného objektu smyslem přitažlivosti, pocitem atraktivity. To způsobuje náklonnost k objektu.⁶⁾ Vše ale nelze na zvířecí podstatě znázornit, zvíře se řídí instinkty, přitažlivostí, konkrétní objekt soudí podle prospěšnosti či škodlivosti. Instinkt zvířete předpokládá jakýsi smysl vztahu mezi konkrétním objektem a přirozeností zvířete, a z tohoto smyslu přitažlivosti vzniká náklonnost k tomu, co je dobré a prospěšné, či naopak útěk od toho, co je zhoubné. Třeba ovce tímto způsobem přitažlivosti vyhledává potravu a vyhýbá se vlku. Příkladem perfektního vztahu mezi ontologií, teologií a poznáním, mezi přirozeností a záměrem je změna zvířecí povahy během doby páření. S touto novou povahou zvířete se pojí nový individuální instinktivní úsudek způsobu přitažlivosti. Podstatou této nové povahy je podnítit touhu po uspokojení sexuálních potřeb, která je danému druhu přirozená. Ve zvířecí přirozenosti jsou cíle a instinktivní znalosti vzájemně protkány a na sobě závislé. Existuje zákon přirozenosti zvířat - zákon instinktu, který principem přitažlivosti nebo útěku rozliší, co je pro zvíře dobré a co špatné. Zvířecí instinkt je podobný přirozenému zákonu v člověku, ačkoliv tato podobnost je spíše analogická, neboť pouze člověk je obdarovaný přirozeným zákonem, protože pouze on je nadaný rozumem.

V člověku existuje také jistá spojitost mezi ontologií, teologií a poznáním, která jej v rámci lidské přirozenosti vede k jeho potřebám, a také k uvědomění si této náklonnosti. Člověk přirozeně tíhne ke správnému jednání a k jeho důsledkům. A protože vědomí správného je rozumové, hlavní potřeby a náklonnost člověka se nepoznají v instinktech jako u zvířat, nýbrž v prostředcích rozumových znalostí, ze kterých pramení principy jednání. Rozumový návyk obsahující prvotní princip jednání, jímž rozeznáváme co je dobré a co špatné, se nazývá **synderesis**:

Tak jako existuje přirozený sklon - habitus lidské duše, díky kterému jsou známy principy spekulativních věd, které nazýváme porozumění

⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 2.

principům... tak je v duši také přirozený sklon prvních principů jednání, které jsou univerzálními principy přirozeného zákona. Tento sklon přísluší synderesis.⁽⁷⁾

První princip přirozeného zákona

Prvním principem přirozeného zákona je princip sebeuvědomění, který předpokládá pochopení prvotního konceptu jednání: dobra.

... Dobro je první věcí, kterou zahrnuje pochopení, z praktického rozumu daného jednáním; protože každý jednatel se snaží dosáhnout cíle v zájmu dobra. Následně se první princip z praktického rozumu nachází v představě dobra, totiž že dobro je to, k čemu všechno usiluje. Proto je první zásada zákona tato: dobro je předurčeno k vykonání a zlo k ztracení. Všechny ostatní zásady přirozeného zákona jsou založeny na tomto: praktický rozum přirozeně chápe lidské dobro (a nebo zlo) náležející zásadám přirozeného zákona jako něco, co má být vykonáno nebo čemu má být zabráněno.⁽⁸⁾

První zásada přirozeného zákona

V morálce je vše závislé na konceptu dobra. První zásady přirozeného zákona musí obsahovat základní a stěžejní dobra, která člověk potřebuje. Tyto zásady rozkrývá sledování první „přirozené náklonnosti“ naší podstaty, jak říká Akvinský:

... všechny tyto věci, ke kterým člověk přirozeně inklinuje jsou v podstatě chápány jako důvod být dobrým, a následně jako objekt snahy, a jejich

⁷ *De Veritate*, q. 16, a. 1. srov. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

protiklad – zlo – jako objekt, kterému je třeba se vyhnout. Proto je řád přirozené náklonnosti v souladu s řádem zásad přirozeného zákona.

Člověku je vlastní přirozená náklonnost, pro něj běžná ve všech aspektech života k zachování jeho samotného bytí v souladu s jeho přirozeností. Proto všechno, co vede k ochraně lidského života a překonávání překážek náleží přirozenému zákonu. Zadruhé jsou člověku vlastní přirozené pohnutky běžné pro všechna zvířata. Hodnotou těchto pohnutek je pak vše spjaté s přirozeným zákonem, jehož podstata učí všechna zvířata, jako je sexuální styk, vzdělávání potomstva a tak dále. Zatřetí, v člověku je přirozená náklonnost k dobru v souladu s přirozeností jeho úsudku, jako je třeba poznání pravdy či život ve společnosti. A taktéž k přirozenému zákonu náleží stranění se neznalosti, vyhýbání se ubližování ostatním a další záležitosti, týkající se rozumových pohnutek.⁽⁹⁾

Tyto zásady přirozeného zákona ozřejmují základní cíle úplného člověka, cíle, které jsou pro něj naprosto nezbytné. V této nezbytnosti se skrývá závazek, který člověka nutí usilovat o dosažení těchto cílů, a také opodstatnění základních lidských práv. Tato práva a závazky nepovoluje člověku vůle zákonodárce nebo autority moci. Jsou právy a závazky vrozenými v přirozenosti člověka, takže je nemůže odejmout žádná lidská moc. Toto jsou základní práva člověka: právo na život, právo jíst, společensko-ekonomická práva, politicko-kulturní práva a právo na náboženskou svobodu.⁽¹⁰⁾ Vyjádření Spojených národů k vrozené důstojnosti a rovným a nezcizitelným právům všech členů lidské společnosti je poctou přirozenosti člověka, který je obdařen přirozenými cíli, právy a závazky.

Přirozená znalost a přirozená touha

Akvinský užívá slovo „přirozený“ ve spojitosti s předešlými citacemi: přirozená znalost, přirozená náklonnost, přirozená touha apod. Musíme proto

⁹ *Tamtéž*

¹⁰ „Human Rights and Reconciliation“, XXI General Assembly of Synod, říjen 1974

pátrat po vztahu mezi první zásadou přirozeného zákona, přirozenou znalostí a přirozenou touhou. To předpokládá rozlišování mezi pochopením a rozumem, vůlí jako přirozeností a vůlí svobodnou, závěry a záměry, a také mezi zákonem a prozíravostí:

*Moc touhy musí být úměrná k moci úzkostlivosti. Jako jednu z částí naší rozumové úzkostlivosti vlastníme myšlení a rozum, takže částí naší rozumové touhy je vůle a svobodná vůle, které nejsou ničím jiným než mocí výběru. Je zde jasná spojitost jejich vztahu k danému objektu a jednání. Pro akt **pochopení** předpokládáme jednoduché přijetí dané věci; můžeme říci, že rozumíme základním principům, které přijímáme bez jakéhokoliv porovnávání. Ale **rozumem** se posunujeme od jedné věci ke znalosti věci jiné, kdy přemýšlíme o důsledcích, které plynou z principů. Tímto způsobem **vůle**, jako součást touhy, předpokládá prosté chtění něčeho; vyhlížení vytouženého cíle. **Výběr** je však touha po něčem z důvodu získání něčeho jiného, stručně řečeno, vyhlížení prostředků vedoucích k cíli. V záležitostech znalostí se principy vztahují k závěrům plynoucích z principů, obdobně v záležitostech touhy cíl vychází z prostředků, které volíme podle daného cíle. Jako je tedy rozum schopností usuzování, je také vůle mocí výběru, tedy vůlí svobodnou.⁽¹¹⁾*

Vzájemný vztah mezi znalostí a touhou je dokonalý. *Přirozenou znalost* jako součást poznávacích schopností provází *přirozená náklonnost* jakožto součást mocí touhy. *Přirozené pochopení* z prvního principu praktického rozumu provází *přirozená náklonnost* vůle k cíli, prezentována vůlí rozumu. Ke znalosti důsledků odvozené z principů *rozumu* se přidává náklonnost *svobodné vůle* k záměrům, které jsou voleny podle důvodu cíle. Znalost principů je přirozená, znalost důsledků je získaná. Náklonnost vůle k cíli je přirozená, náklonnost svobodné vůle k záměrům přirozená není:

¹¹ *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 4. srov. *De Veritate*, q. 15, a. 1. *II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3 ad 2.

Ze všech hmotných bytostí jedině člověk uniká určení přírody a svobodně provádí veškeré činnosti, avšak s výjimkou přirozeného principu v každé z těchto činností. Ačkoliv důsledky spekulativních i praktických věd jsou produktem rozumového úmyslu a nikoliv přirozené, první neprokazatelné principy jsou nám zřejmé přirozeně.⁽¹²⁾

První pravidlo přirozeného zákona - "přirozenost"

S ohledem na principy přirozeného zákona, slovo "přirozený" s sebou nese 3 podstatné vlastnosti:

1) Zákon musí být pro člověka něco podstatného a hodnotného, nikoliv něco nahodilého, co by se mohlo, nebo také nemuselo přihodit. Přirozený zákon jsou podstatné a hodnotné prostředky, kterými člověk objevuje základní potřeby, k nimž přirozeně inklinuje.

2) Přirozený zákon tvoří podstatné vlastnictví člověka. Není to něco získaného úsilím či prací, jako jsou například důsledky odvozené z principů. V tomto smyslu, přirozenému zákonu náleží *pouze* první principy morálního jednání, nám přirozeně známé bez našeho úsilí díky našemu rozumu.⁽¹³⁾

3) A konečně, tyto principy musí manifestovat cíle, ke kterým je člověk v základě určený a ke kterým směřuje. Žádné druhotné cíle nebo nahodilé prostředky k jejich získání.

Protože důsledky závisí na principech a prostředky závisí na cílech je jasné, že nejdůležitější část přirozeného zákona odpovídá prvním pravidlům tohoto zákona. Každá další úvaha o přirozeném zákonu je založena a vychází

¹² *De Veritate*, q. 16, a. 2 ad 3.

¹³ *In Meta.*, 4, lekce 4, č. 599

z výše zvažovaných pravidel. Není možné porozumět přirozenému zákonu bez porozumění těmto principům. Nyní nám dovoluňte postoupit ke zkoumání důsledků plynoucích z těchto prvních principů.

Druhé pravidlo přirozeného zákona

Musíme mít stále na paměti rozdíl mezi porozuměním a rozumem, principy a důsledky, cíli a prostředky. Jasně řečeno, přirozený zákon je obsažen v prvním pravidlu synderesis a vztahuje se k základním cílům člověka. Jelikož člověk racionálně uvažuje, odvozuje důsledky z principů přirozeného zákona a odkrývá prostředky vedoucí k jeho cílům.

Rozum přirozeně zná principy; a z této znalosti v člověku pochází znalost důsledků, které nejsou známy přirozeně, ale jsou objeveny... V tomto duchu vůle tíhne přirozeně k poslednímu cíli, pro každého člověka ke štěstí; a všechny ostatní touhy jsou podřízeny této jedné přirozené touze, lidská vůle člověku umožňuje cíl posoudit. Tak láska dobra, kterou člověk přirozeně pokládá za cíl, je láskou přirozenou, avšak láska, která je toho výsledkem, tedy láska k čemusi spjatému s cílem, je láskou výběru.⁽¹⁴⁾

První pravidla přirozeného zákona jsou kořeny ostatních zákonů. Podle Akvinského každý lidský zákon v sobě skrývá právě tolik přirozenosti zákona, na kolik je odvozen od zákona přirozeného. Něco však může být z přirozeného zákona odvozeno dvěma způsoby:

Zaprvé jako důsledek předpokladů; zadruhé jako způsob stanovení (determinace) určité všeobecnosti. Něco je odvozeno z obecných principů přirozeného zákona určením závěrů, například to, že člověk nesmí nikoho zabít může být převedeno do závěru principu, že člověk nesmí zranit

¹⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 2.

člověka; zatímco jiné je odvozeno způsobem determinace, například zákon přírody ukládá, aby byl zločinec potrestán, avšak jakým způsobem má být potrestán záleží na determinaci onoho zákona.⁽¹⁵⁾

Pozitivní zákon odvozený z přirozeného zákona způsobem determinace nemá zavazující charakter z přirozenosti zákona jako takového, nýbrž z vůle zákonodárce, který zákon ustanovil, a proto může být pozměněn. Závazný charakter zákonů odvozený z důsledků však plyne od závazného charakteru sdílených principů. Moc těchto zákonů spočívá v samotném obsahu zákona – v jeho přirozenosti.

Musíme brát v potaz, že zákonný nebo pozitivní soud má vždy původ v přirozeném soudu, jak uvádí Cicero ve své „Rétorice“... V tomto významu je nutné, aby vše, co pramení z přirozeného soudu jako důsledek, bylo přirozeným soudem. Pak skutečnost, že nikdo nesmí být nespravedlivě zraněn pramení z předpokladu, že krást se nesmí – toto přísluší přirozenému soudu.⁽¹⁶⁾

Člověk nemůže změnit přirozenost a současně nemůže správně vytvořit zákon, který není v souladu s přirozeností. Dokonce nemůže ani špatně vytvořit zákon, který je v souladu s přirozeností. Proto obsahuje-li zákon cokoli v rozporu s přirozenými právy, je to nesprávné a bez závazného charakteru. Kupříkladu lidská vůle nemůže vydat rozhodnutí, které by povolovalo krádeže či cizoložství.⁽¹⁷⁾

Důsledky pocházející ze synderesis mohou být důsledky bezprostředními, ale také vzdálenými. Ty první jsou lehce odvoditelné. Například z principu, že nikdo nesmíme nikomu ublížit lehce odvodíme důsledek, že není dovoleno někoho zabít či okrást. Vzdálené důsledky jsou pak těžko odvoditelné, jsou pouze

¹⁵ *Tamtéž*, I-II, q. 95, a. 2.

¹⁶ *In V Ethic.*, lekce 12, č. 1023.

¹⁷ *Summa Theologiae*, II-II, q. 57 a. 2. srov. II-II, q. 60, a. 5 ad 1.

naučitelné, například z principu, že bychom měli být vděční našim mecenášům může být vzdáleně odvozeno, že bychom měli ctít staré lidi a mít je v úctě.⁽¹⁸⁾

Čím blíže jsou důsledky k prvním principům synderesis, tím více sdílejí podstatu přirozeného zákona, čím jsou od nich vzdálenější, tím méně tuto podstatu sdílejí. Přímé důsledky přirozeného zákona se nazývají druhotné zásady přirozeného zákona, obdobně jako *jus gentium* – Právo národů, protože jím jsou zákony týkající se všech lidí a základu druhotných práv člověka. Druhotné zásady přirozeného zákona mají tyto vlastnosti:

- 1) Jsou odvozeny z principů synderesis určením důsledků
- 2) Tyto důsledky jsou bezprostředně spjaty s prvními principy přirozeného zákona
- 3) Tyto důsledky jsou nezbytné k určení základních cílů, formulovaných v prvních zásadách přirozeného zákona: „S Právem národů se pojí věci... bez nichž spolu lidé nemohou žít, jakási přirozenost, protože člověk je od přírody společenské zvíře...“⁽¹⁹⁾

Právo národů se nachází mezi prvními zásadami přirozeného zákona a pozitivním lidským právem. Je přirozeně-rozumové: přirozené, neboť jeho kořeny jsou principy synderesis; rozumové, protože je odvozeno rozumovými prostředky, obdobně jako důsledky z principů.

Vlastnosti prvních a druhotných zásad přirozeného zákona

Vlastnosti praktických věd se liší od vlastností věd spekulativních. Spekulativní vědy řeší nevyhnutelnosti, které jsou neměnné, jejich zřejmé důsledky, jako třeba univerzální principy, obsahují bezpodmínečnou pravdu. S ohledem na morální řád tyto vlastnosti závisí na mnoha faktorech, zvláště pak na důsledcích:

... Praktický rozum je zaneprázdněn nahodilostmi plynoucími z lidského jednání, a proto i když jsou obecné principy nezbytné, čím více se

¹⁸ *Tamtéž*, I-II, q. 100, a. 1. srov. *Ibid.*, a. 3 a a. 5 ad 4.

¹⁹ *Tamtéž*, I-II, q. 95, a. 4.

snižujeme k podrobnostem, tím více chybujeme, protože čím více je důsledků, tím více je možností selhání principu... V jednání nejsou pravda a spravedlnost stejné pro všechny ale jsou pouze obecnými principy, obdobně jako v záležitosti podrobností. A kde je v podrobnosti tatáž spravedlnost, není všem zřejmá stejně.⁽²⁰⁾

V úvodu pojednání o morálce v *Sumě* Akvinský říká, že týká-li se jednání věcí jednotlivých, všechny praktické znalosti jsou neúplné, dokud se nezaměří na podrobnosti daných věcí. Studium morálky by mělo mít v první řadě na paměti obecné principy, v druhé záležitosti podrobnosti.⁽²¹⁾ Pojdme se ale zaměřit na vlastnosti principů a bezprostředních důsledků, nikoliv na záležitosti detailu.

1) Všeobecnost přirozeného zákona

a) Ve vztahu k prvním zásadám přirozeného zákona: zákon je jediný a vždy stejný pro všechny lidi, protože souvisí s přirozeností člověka jako takovou, která je také stále stejná: „... Aristoteles vysvětluje přirozený soud dvěma způsoby: způsobem jeho výsledku a způsobem moci, nazývá jej spravedlností přirozenosti, kdy vše má stejnou moc i sílu vyvolat dobro a předejít zlu. Toto se děje proto, že přirozenost, příčina této spravedlnosti, je mezi lidmi všude stejná“.⁽²²⁾

V prvních principech není místo pro nevědomost nebo omyl, neboť jejich znalost je nám přirozeně dána.⁽²³⁾ Principy jsou samy o sobě evidentní (*per se nota*) a nikdo se s ohledem na ně nemůže mýlit. „Přesto je pravda o principech jednomu jasnější než druhému v souvislosti s intelektuálními dispozicemi“.⁽²⁴⁾

²⁰ *Tamtéž*, q. 94, a. 4.

²¹ *Tamtéž*, I-I, q. 6 prol.

²² *In V Ethic.*, lekce 12, č. 1018.

²³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4.

²⁴ *Tamtéž*, II-II, q. 5, a. 4 ad 3.

b) Se zřetelem na druhotné zásady přirozeného zákona, konkrétně na bezprostřední a náležité důsledky odvozené z prvních principů:

Ani pravda ani spravedlnost nejsou stejné pro všechny, a tam, kde jsou stejné nejsou známy všem. Tak je pro všechny správné a oprávněné jednat podle svého rozumu, z patřičného důsledku tohoto principu pak vyplývá, že dobra náležející ostatním by se měla navrátit jejich vlastníkov. Takto to ve většině případů je, avšak někdy se může stát, že tento závazek navrácení dobra uškodí a je tudíž neodůvodněný, kupříkladu stane-li se tak za účelem boje.⁽²⁵⁾

Jinými slovy jsou tyto důsledky platné kromě několika výjimek téměř vždy. To má souvislost s lidskou jedinečností, někdy je od principu odvozený důsledek v konfliktu s jiným důsledkem, odvozeným od principu jiného. Například navrácení majetku je podstatnou součástí práva, ale může se stát, že víme-li, že navrácení revolveru povede ke smrti jeho majitele, je lepší to neudělat. Život je důležitější než samotné vlastnictví. Toto se však může přihodit jen v několika málo případech, ve kterých lidé mají v úmyslu vzít si život. Ve většině případů musíme zcizená dobra navrátit.⁽²⁶⁾

2) Neměnnost přirozeného zákona

a) Podle Akvinského je přirozený zákon s ohledem na první principy synderesis naprosto neměnný.⁽²⁷⁾ Neměnnost přirozeného zákona v jeho prvních principech je odvozena od neměnnosti přirozenosti lidské. Ačkoliv se lidská přirozenost občas náhodně pozmění, je v zásadě neměnná, Akvinský to dodává komentováním Aristotela:

²⁵ *Tamtéž*, I-II, q. 94, a. 4.

²⁶ *Tamtéž*, srov. *II Sent.*, q. 3 a. 2c.

²⁷ *Tamtéž*, I-II, q. 95, a. 5.

Musíme mít na paměti, že podstata proměnlivosti věcí je neměnná; proto cokoliv je pro nás přirozené a náleží k naší přirozenosti není žádným způsobem proměnlivé, jako například to, že člověk je zvířetem. Avšak záležitosti přirozenosti, jako je povaha, jednání a pohyb jsou v několika málo situacích nestálé. Rovněž jednání, náležející k přirozenosti práva, nemohou být žádným způsobem proměnlivé, například krádež nesmí být spáchána, protože se jedná o bezpráví. Avšak následná jednání (z přirozenosti práva) jsou někdy proměnná.⁽²⁸⁾

b) Druhotné zásady přirozeného zákona nejsou absolutně neměnné, pouze ve většině případů:

Ale ve svých druhotných principech, které jsou jakýmsi bezprostředními důsledky prvních principů, není přirozený zákon změněn, takže ve většině případů toto neplatí. Může být ale změněn v jednotlivých mimořádných okolnostech, z nějakých mimořádných příčin bránících zachování těchto zásad, jak je uvedeno výše.⁽²⁹⁾

Tato změna není změnou podstatnou (*per se*): co bylo správné dříve nepřestává správné být, a co bylo dříve nesprávné se nestává správným. Krádež jako taková je vždy nesprávná. Změna je tedy změnou nahodilou (*per accidens*), která ovlivní pouze několik případů díky jednotlivé okolnosti bránící použití etických principů v těchto případech, jak již bylo vysvětleno.⁽³⁰⁾ Změna je neúmyslná a nahodilá, nikoliv výslovná a nezbytná, jak Akvinský jasně říká ve spisu *O zlu*:

Správné a dobré může být uváženo dvěma způsoby: Zaprvé formálně (formaliter), považující je vždy a všude za to samé, protože principy

²⁸ *In V Ethic.*, lekce 12, č. 1029.

²⁹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 5.

³⁰ *Tamtéž*, I-II, q. 100, a. 8 ad 3.

pramenící z podstaty rozumu se přirozeně nemění. Zadruhé materiálně (materialiter), v tomto smyslu není správné a dobré stejné všude ve všech lidech, je však vhodné v této souvislosti ustanovit zákon; a toto se děje z důvodu proměnlivosti lidské přirozenosti a rozmanitosti lidských stavů a okolností podle odlišného místa a času.⁽³¹⁾

3) Nesmazatelnost přirozeného zákona

a) První zásady přirozeného zákona jsou nesmazatelné, a v *abstraktu* je nemůže lidské srdce překrýt. „Pro lidskou duši je nemožné, aby byla opomíjena rozumem, skrze který jsou nám zřejmé první principy praktických skutečností. Toto ozřejmování je spjato s přirozeností duše, duše je tedy rozumová“⁽³²⁾.

b) To se týká *abstraktu*. Při aplikaci prvních principů v konkrétním jednání může být jasnost *synderesis* zastíněna dvěma způsoby:

Zaprvé jednání synderesis je zastíněno samo sebou. To se děje v lidech, kteří nemusí využívat svobodnou volbu nebo jsou v důsledku zranění odkázáni na pomoc druhých. Další způsob jednání synderesis je vychýlení opačným směrem – to se děje kdykoliv někdo svou volbou hřeší. Pro sílu tělesné žádostivosti nebo jiné vášně tak přijímá důvod, který neplatí pro volbu všeobecného úsudku synderesis k určitému činu.⁽³³⁾

c) Podle Akvinského mohou být druhotné zásady přirozeného zákona v lidském srdci překryty, a to buď hříšným smýšlením nebo neřestnými zvyky

³¹ *De Malo*, q. 2, a. 4 ad 13. srov. *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1.

³² *De Veritate*, q. 16, a. 3. srov. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6.

³³ *De Veritate*, q. 16, a. 3. srov. *Summa Theologiae*, I-II, q. 99, a. 2 ad 2.

a hříšnými návyky.⁽³⁴⁾ V tomto smyslu rozum mnoha lidí schází z pravé cesty do rozměru posuzování věcí jako zákonných, ač jsou tyto samy o sobě špatné.⁽³⁵⁾

4) Druhotné zásady přirozeného zákona a návyky

Druhotné zásady přirozeného zákona jsou obvykle obsaženy spíše v návycích lidí než v psaném právu, protože přirozený zákon je vtisknut do lidských srdcí. Není zde žádná potřeba lidského prohlášení, ačkoliv by takové prohlášení mohlo být za určitých okolností užitečné: „Přirozený rozum vyžaduje záležitosti shodné s právem národů, jako je vyjádření přímé rovnosti, z toho vyplývá, že nejsou potřeba žádné speciální zákony, ty obsahuje přirozený rozum jako takový“.⁽³⁶⁾

5) Přirozený zákon a hodnota moudrosti

Principy přirozeného zákona a dokonce jeho důsledky by měly být rozlišovány od konkrétního jednání po konkrétní jedinečné činy. Vždy je obtížné dosáhnout skutečného morálního úsudku. Etická věda a moudrost se rozlišují od univerzální po specifickou. Etika pojímá problém univerzálně, stejně jako jiné vědy. Moudrost a svědomí však mají co činit s konkrétními případy a spadají do sféry individuálních nahodilostí, které jsou vždy obtížně posuzovatelné a poznatelné. Proto ta obtížnost poznání správného morálního rozhodnutí v jednotlivých případech, z jedinečnosti poznatelné pouze skrze zkušenost a smysly. V univerzální rovině například náleží etice, aby určila, kdy je válka ospravedlněná. Ale určit, zda tato válka byla nebo nebyla ospravedlněná v konkrétní rovině je o dost obtížnější, protože to vyžaduje znalost všech okolností konfliktu, kterou nemůže nikdo obsáhnout.

³⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6.

³⁵ *Tamtéž*, I-II, q. 99, a. 2 ad 2.

³⁶ *Tamtéž*, II-II, q. 57, a. 3 ad 3.

6) *Přirozený mezinárodní zákon*

Přirozený zákon ovlivňuje nejen jednotlivce, ale také státy a národy. Člověk je sociální tvor a společnosti a národy nejsou intelektuální vize ale skutečná realita. Společně s tím společnosti a národy tvoří morální lidé obdařeni přirozenými právy a přirozenými závazky. Národy jsou subjekty pozitivního mezinárodního práva, jehož kořeny musíme hledat v přirozeném mezinárodním zákoně. Tudíž musíme přijmout existenci dvou druhů přirozeného zákona: jednoho ovlivňujícího jedince a druhého, který ovlivňuje národy. To je individuální a mezinárodní přirozený zákon.

Kupříkladu právo na život, tělesnou nedotknutelnost, osobní čest a právo svobodně jednat jsou přirozená práva jednotlivců. Podobně tak právo na nezávislost, územní nedotknutelnost, národní čest, právo řídit interní záležitosti svými zákony a podobně jsou mezinárodní přirozená práva národů. Je-li krádež nedovolená přirozeným zákonem, vykořisťování cizích národů je taktéž nedovolené přirozeným mezinárodním zákonem. Máme-li právo ovládat vlastní jednání podle svého vědomí, také národy mají právo řídit vnitřní záležitosti podle svých rozhodnutí bez jakéhokoliv vnějšího zasahování a nátlaku. Nyní více než kdy jindy potřebujeme kořeny pozitivního mezinárodního práva, založeného na pevných přirozených mezinárodních principech: na tomto poli může být vykonáno mnoho.⁽³⁷⁾

Tento krátký článek neměl v úmyslu představit všechny elementy nezbytné k pochopení Akvinského konceptu přirozeného zákona a přirozených práv. To nám skýtá pouze přímé čtení odlišných pojednání o zákoně. Naším hlavním účelem bylo zdůraznění významu principů přirozeného zákona bez možnosti nepochopení důsledků pramenících z těchto principů a pozitivního lidského práva. Tyto principy jsou však tím lépe aplikovatelné na člověka, čím více člověka poznáváme. Z toho důvodu je pro použití těchto principů na konkrétního člověka ohromně cenná znalost výsledků, které poskytují moderní

³⁷ Viz. Santiago Ramirez, *El Derecho de Gentes* (Madrid, 1955), str. 194-196

vědy, zvláště psychologie, sociologie a hlubinná psychologie. Věda morálky je velmi složitá a obtížná. Ale ačkoliv tato věda není kompletní bez znalostí člověka a věd o člověku, je nemožná bez znalostí principů přirozeného zákona.

ZÁVĚR

Tato diplomová práce se věnuje koncepci přirozeného zákona v odkazu Tomáše Akvinského. Hlavním cílem práce však není kritické posouzení této koncepce, ale rozšíření počtu do češtiny přeložených textů, které se touto koncepcí zabývají a snaží se ji aplikovat do záležitostí běžného života. Nosnou osou diplomové práce jsou tedy překlady tří textů a jejich kritické komentáře, doplněné o nástin koncepce přirozeného zákona v pojetí Tomáše Akvinského.

Překládané texty jsou psány v anglickém jazyce a jsou vybrány z časopisu *Angelicum* Papežské univerzity svatého Tomáše Akvinského v Římě a časopisu Americké katolické filosofické asociace. Publikace článků je datována do 70. let 20. století, články však ještě nebyly do češtiny oficiálně přeloženy. Autory článků jsou dosud žijící Martin P. Golding, Albert Jonsen a Edward MacKinnon a již zesnulý Antonio Moreno.

V prvním přeloženém a okomentovaném článku „Akvinský a některé současné teorie přirozeného zákona“ z časopisu Americké katolické filosofické asociace z roku 1974 se jeho autor Martin P. Golding snaží uchopit rozdílné pojetí zákonodárství z pohledu přirozeného zákona a z pohledu právního pozitivismu. Přirozený zákon autor ponechává v pojetí Tomáše Akvinského, pohled právního pozitivismu pak autor ilustruje na dvou zástupcích tohoto směru – Lonu L. Fullerovi a Philipu Selznickovi.

Druhý překlad a komentář se týká článku „Přehodnocení etiky přirozeného zákona“. Článek je taktéž z časopisu Americké katolické filosofické asociace, avšak již z roku 1970. Je výsledkem spolupráce autorů Alberta Jonsena a Edwarda MacKinnona. Autoři se zamýšlí nad existencí etických univerzálií a nad metafyzickým pojetím koncepce přirozeného zákona Tomáše Akvinského formou logické úvahy. Snaží se nahlédnout na principy, pramenící z přirozeného zákona logikou etického diskursu.

Posledním překládaným a komentovaným článkem je stať Antonia Morena, která byla publikována v roce 1976 v časopise *Angelicum*. Stať je velmi kvalitně zpracovaným pohledem na principy přirozeného zákona a jejich vliv na

určení a stanovení lidských práv. Autor se nejen zamýšlí nad zásadami a principy přirozeného zákona podle Tomáše Akvinského, ale snaží se najít přímou souvislost těchto zásad a principů s tvorbou mezinárodního práva, odvolává se přitom na Všeobecnou deklaraci lidských práv, přijatou Organizací spojených národů v roce 1948. Ve své stati rozvíjí myšlenku, že neexistuje pouze jeden druh přirozeného zákona, nýbrž dva – přirozený zákon individuální a přirozený zákon mezinárodní.

Diplomová práce je tak souborem pohledů a názorů různých autorů, kteří považovali koncepci přirozeného zákona natolik důležitou, že se věnovali jejím možnostem a snažili se stanovit její hranice.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ

PŘEKLÁDANÉ CIZOJAZYČNÉ TEXTY – ČASOPISECKÉ STATĚ

GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In McLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1974, s. 238-247.

JONSEN, A.; MACKINNON, E. A Reinterpretation of Natural Law Ethics. In McLEAN, G. F.; DOUGHTERTY, J. P. (eds) *Philosophy and Christian Theology*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1970, s. 161-171.

MORENO, A. Principles of the Natural Law and Equal Rights of Man. In *Angelicum*. Roma: 1976, vol. 53, Fasc. 4, s. 478-494.

MONOGRAFIE

AKVINSKÝ, T. *O zákonech v Teologické sumě*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2003. ISBN 80-85929-59-7.

AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*.

AKVINSKÝ, T. *Rozdělení a metody vědy – Komentář k Boethiovu spisu „De Trinitate“, Q. 5-6*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2005. ISBN 80-85929-73-2.

ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. 2. vyd. Praha: Academia, 2001. ISBN 80-200-0917-5.

CAHA, A. *Autonomní morálka*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004. ISBN 80-244-0789-2

CARDAL, R. *Teodicejní aggiornamento – moderní reinterpretace tomistického pojetí Boha*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2005. ISBN 80-7266-215-5.

HREHOVÁ, H. *Rozvážnosť a voľba podľa sv. Tomáša Akvinského*. 1. vyd. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2006. ISBN 80-8082-099-6.

CHENU, M. – D. *Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2000. ISBN 80-7207-389-3.

CHESTERTON, G. K. *Svatý Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 1993. ISBN 80-901528-1-3.

KENNY, A. *Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-25-0.

KERR, F. *After Aquinas – Versions of Thomism*. 1. ed. Great Britain: Blackwell Publishing, 2002. ISBN 0-631-21312-0.

KOLÁŘ, P.; SVOBODA, V. *Logika a etika; úvod do metaetiky*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1997. ISBN 80-7007-100-1.

MIKEŠ, V. *Scala naturae u starých stoiků* In „*Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 978-80-7325-143-7, s. 44-53.

PIEPER, J. *Tomáš Akvinský – život a dílo*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-224-1.

RAWLS, J. *Právo národů*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-302-5.

SCHERER, G. *Tomáš Akvinský s Georgem Schererem*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-947-6.

THOMPSON, M. *Přehled etiky*. 1. vyd. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-806-6

SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*. Praha: OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-01-0.

VOKOUN, J. *K rekonstrukci teologie po konci novověku – Postkritický přístup*. 1. vyd. České Budějovice: Jihočeská Univerzita v Českých Budějovicích, 2008. ISBN 978-80-7394-080-5.

ČASOPISECKÉ STATĚ

SCHMIDT, N.; DVOŘÁK, P.; HALÍK, T. Sv. Tomáš a králík, který hraje na housle. Rozhovor s Petrem Dvořákem a Tomášem Halíkem o přirozeném zákoně a hledání univerzality In *Salve. Revue pro teologii a duchovní život*, č. 4, roč. 15 (2005). ISSN 1213-6301, s. 7-23.

ELEKTRONICKÉ DOKUMENTY

Albert. R. Jonsen [online]. 2010 [cit. 2010-03-20]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Albert_R._Jonsen>.

Alf Ross [online]. 2010 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Alf_Ross>.

Antonio Moreno OP: Demons According to St. Teresa and St. John of the Cross [online]. 1991 [cit. 2010-03-12]. Spirituality today. Dostupné z WWW: <<http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/91433moreno.html>>.

H. L. A. Hart [online]. 2010 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/H._L._A._Hart>.

Lon L. Fuller [online]. 2010 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Lon_L._Fuller>.

Martin P. Golding, Professor and Professor of Law [online]. 2008 [cit. 2010-03-21]. Duke University. Dostupné z WWW: <<http://fds.duke.edu/db/aas/Philosophy/faculty/mgolding>>.

Philip Selznick [online]. 2010 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/Philip_Selznick>.

Philosophy department – Faculty profiles [online]. 2010 [cit. 2010-03-20]. California State University. Dostupné z WWW: <http://class.csueastbay.edu/philosophy/Faculty_Profiles.php#mackinnon>.

Právní pozitivismus [online]. 2009 [cit. 2010-03-12]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Pr%C3%A1vn%C3%AD_pozitivismus>.

The Concept of Law [online]. 2009 [cit. 2010-03-16]. Wikipedia. Dostupné z WWW: <http://en.wikipedia.org/wiki/The_Concept_of_Law>.

SLOVNÍKY POUŽITÉ K PŘEKLADŮM

FRONEK, J. *Velký anglicko-český, česko-anglický slovník*. 1. vyd. Voznice: Leda, 2007. ISBN 978-80-7335-114-4.

HORNBY, A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. 6th ed. Oxford: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-431-586X.

Multilingual dictionary [online]. 2010 [cit. 2010-03-27]. Langsoft. Dostupné z WWW: <<http://slovník.cz/>>.

SEZNAM PŘÍLOH

I. fotokopie cizojazyčného textu s. 87

GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In MCLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1974, s. 238-247.

II. fotokopie cizojazyčného textu s. 99

JONSEN, A.; MACKINNON, E. A Reinterpretation of Natural Law Ethics. In MCLEAN, G. F.; DOUGHTERTY, J. P. (eds) *Philosophy and Christian Theology*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of America, 1970, s. 161-171.

III. fotokopie cizojazyčného textu s. 111

MORENO, A, O.P. Principles of the Natural Law and Equal Rights of Man. In *Angelicum*. Roma: 1976, vol. 53, Fasc. 4, s. 478-494.

I. fotokopie cizojazyčného textu:

GOLDING, M. P. Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories. In
MCLEAN, G. F. (ed) *Thomas and Bonaventure a Septicentenary
Commemoration*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D.
C.: Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of
America, 1974, s. 238-247.

VOLUME XLVIII

PROCEEDINGS OF
THE AMERICAN CATHOLIC
PHILOSOPHICAL ASSOCIATION

THOMAS AND BONAVENTURE
A SEPTICENTENARY
COMMEMORATION

Edited by

GEORGE F. McLEAN, O.M.I.

ISSUED BY THE OFFICE OF
THE NATIONAL SECRETARY OF THE ASSOCIATION
THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA
WASHINGTON, D.C. 20064

*With the assistance of the De Rance Foundation
Milwaukee, Wisconsin*

Aquinas and Some Contemporary Natural Law Theories

by Martin P. Golding

In this paper I propose to describe in relation to its classic Thomistic form, some recent developments in the natural-law tradition. The idea of natural law, though the term itself is not always used, is currently enjoying a great revival of interest in ethics and in political and legal philosophy. My concern here is with the last, that is, natural-law theories of positive (human) law. In this brief discussion I shall have to pass briefly over issues of historical scholarship, especially in the account of Aquinas, and shall be able to consider only a few aspects of some of those developments which I regard as being among the most significant, and then only in outline. In speaking of a tradition of natural law in legal philosophy, which I shall characterize below, I mean to imply a proximity rather than an identity of perspective and approach regarding certain central issues.

Legal Positivism

The writers I have in mind for comparison with Aquinas are Lon L. Fuller of the Harvard Law School and Philip Selznick of the Berkeley Sociology department. Neither of them are thomists and they do not present their theories of law within a theological framework. Aquinas' conception of natural law as the "participation of the eternal law in the rational creature"¹ is therefore not to be found in them. Nevertheless, Fuller and Selznick have claimed that their positions have a much greater affinity to a natural-law outlook than to its old rival, legal positivism, which both criticize and reject. Hence, I believe that both writers can be located in the natural-law tradition.²

This tradition can best be characterized by contrasting it with legal positivism. Before turning to this, however, it is important to establish that there is a genuine rivalry between these two types of theory. There has been some vogue to the notion that these approaches to law are not really in conflict and that the battle between them is just so much tilting at windmills. According to this view a positivist theory is a theory of the law that is, whereas a natural-law type of theory is a theory of the law that ought to be. Positivism, in its various forms, tells us what the law of a society is or confines itself to describing the rules of law actually in force in a society. A

natural-law theory supplies a moral standard for evaluating the law in force. The two types of theory, therefore, are not incompatible answers to the same question; they answer different questions. As Professor Alf Ross states:

The defender of natural law is concerned with the question of knowing if a certain effective order also obliges its subjects from a purely moral point of view. But before he can answer this question he must know that a certain order effectively exists and what its contents are. Thus the question of validity necessarily presupposes the positivist thesis [on the existence of a juridical order]. . . .³

Now it seems to me that this "compatibilist" view, according to which natural-law theories presuppose an independently defined positive law, is not entirely correct. It must of course be admitted that the term 'natural law' has been used to cover a wide variety of positions. The late Morris R. Cohen proposed to call just about any position that supplies a moral standard for evaluating the law a natural-law view.⁴ This is clearly too broad, for it would require us to count Jeremy Bentham as a natural-law theorist. In ethics, however, proponents of natural law maintain a distinctive type of theory of the standard of moral evaluation. In legal philosophy also the tradition of natural law has a distinctive approach to the question of what law is. That is, there are natural-law theories of positive law, theories of how the laws of a society are to be identified and when the rules in force in a society are to be regarded as rules of law.

The opposition of the tradition of natural law to legal positivism may be succinctly put as follows. Positivists traditionally affirm two propositions: (1) that "what pleases the prince has the force of law"⁵— or in its modern versions, that the laws of a society are those which are enacted by its lawmaking agency, which conform to its basic norm (Kelsen), which conform to its rules of recognition (Hart), etc.; and (2) that "the existence of law is one thing, its merit or demerit is another."⁶ Natural-law theorists, each with their own particular emphasis, reject these two propositions. They maintain that lawmaking is a rational and purposive activity, so that not every enactment of the legislator need necessarily result in a law; and, second that there is no sharp distinction between law (what law is) and good law.

The statement just quoted from Ross can usefully serve as a starting point for some additional remarks on the general perspective of the natural-law tradition on positive law and its opposition to legal positivism. *Pace* Professor Ross, legal positivists, including Ross himself at one stage, have been much concerned with the "question of validity." Given a set of prevailing rules, the positivist wishes to be able to identify which of them are laws in the society. This requires him to specify the criteria of legal validity.

By virtue of these criteria it can be determined whether the society has a legal system, in the first place, and what are its constituent valid laws. The laws of the society are the rules that are legally obligatory or binding on its members, as determined by the criteria of validity. A natural-law theorist is not necessarily constrained completely to reject the sorts of criteria of validity traditionally employed by positivists, e.g., that a valid legal rule is an enforceable rule or a rule that some agency is empowered to enforce. He would insist, however, on the inclusion of a moral criterion among the criteria of validity. For the natural-law theorist there can be no kind of obligatoriness or bindingness that is not ultimately rooted in moral obligation. This is one reason why for him there is no sharp distinction between law and good law.

It should be noted that, in their treatments of legal validity, positivists have stressed one criterion which is, so to speak, "extra-legal." This is the idea of effectiveness, which is also mentioned in my quotation from Ross. I cannot go into details on this, especially since there are differences among positivists on the matter, but roughly the position is that valid laws are the constituents of a system which is by and large effective, that is, applied or obeyed. Thus, in addition to the usual formal criteria, e.g., a rule of recognition, a criterion of effectiveness must be satisfied in order to achieve legal validity. Given the importance of effectiveness, one can only be surprised over the relative meagerness of treatment it receives at the hands of the positivists as compared with the other criteria. What, after all, are the conditions for the effectiveness of a legal order? Positivists tend to regard this as a sociological or psychological question of no philosophical interest. Their reason seems to be that given an effective set of rules in a society, one can determine whether a legal system exists in it in terms of the other criteria. Nevertheless, it may strongly be urged that a deeper analysis of effectiveness and its conditions is needed if we are to understand what law is.

This, in fact, is one of Fuller's main complaints against positivism: it begins with an effective and ongoing legal system and tries to formulate the system's criteria for the validity of a law, but it tells us next to nothing about what is involved in creating and managing a legal system or to put it another way, what is involved in effective lawmaking. This point has numerous ramifications which I cannot trace here. Even assuming that there are no limitations on what a legal system's objectives may be the way in which it goes about pursuing them is going to have significance for its effectiveness, taking effectiveness even in its narrowest sense of sheer conformity to rules. Effective lawmaking cannot be fully understood as the mere enacting of rules; as Selznick emphasizes, it must be viewed rather as a problem-solving affair. Such an orientation is needed if we are to be able to diagnose cases of "legal pathology" and breakdowns in the effort at

governance. We have, here, another reason why law cannot be sharply distinguished from good law in some sense. The positivists rightly see a connection between effectiveness, on the one side, and legal validity and obligation, on the other. But enough has been said to suggest, at least, that they have not grasped the full significance of that connection.

From the above it will be apparent why Fuller and Selznick find themselves to have a greater affinity to a natural-law outlook than to legal positivism. Their approaches are in consonance with Aquinas' view of lawmaking as a rational art and as a purposive activity that cannot be divorced from general human purposes. It is time, now, to turn to Aquinas' distinctive treatment of these natural-law themes.

Aquinas and Natural Law

A good place to begin is with the concept of obligation or binding force, which Aquinas says is an essential property of law.⁷ Nothing can have the force of law unless it also has binding force. But what gives a law its binding force? Aquinas makes a capital distinction between the law's coercive and directive powers. Positive law is enforceable law; threats of punishment are attached to legal rules. Enforceability is one of the characteristics that distinguish positive law from moral counsel. In this respect Aquinas is closer to many positivists than Fuller or Selznick. For them, enforceability is a more adventitious feature of human law, and they tend to play it down in their zeal to distinguish themselves from positivism. Nevertheless, it is not enforceability which gives rise to the obligatoriness of laws. Aquinas would be happy with Professor Hart's illustration of the person ordered by a gunman to hand over his wallet.⁸ On later describing this event, the victim might well say "I was obliged --that is, forced-- to hand over my wallet," but he would hardly say that he had had an obligation to do so. Hart offers this in criticism of Austin, who made obligation depend on a likelihood of incurring the threatened evil. Austin, Hart claims, misconceives the connection between coercion or sanctions and obligation: the state is not simply a "gunman-writ-large." There is a difference--or, rather, we would like to believe there is a difference-- between a bandit and the tax collector.

So far, so good. But Aquinas would not be completely happy with Hart's suggestion that what is needed to explain the connection between coercion and obligation is the existence of rules that confer authority on persons to prescribe behavior and to visit breaches of the prescriptions with the appropriate evils. For Aquinas, it seems, there is no connection between obligation and the coercive power of law. After all, one can be forced to do almost anything.

The binding force of law resides in its directive power, and this requires us to take into account the content of the law or what the rule directs us to do.

Fundamental, here, is the idea of lawmaking as the rational directing of conduct. The jural command is a purposive act of will. It aims at achieving an end, and it is a function of reason to supply directions towards ends. Laws are such directions or plans, and these are hardly identical to whatever might please the prince or satisfy a rule of recognition.

Still, all this is not sufficient to explain why laws have the authority of obligations, for on this account lawmaking involves what Kant calls "hypothetical imperatives." In issuing his command to do A, the lawmaker is presupposing an imperative of the form "If you wish to achieve end E, then you ought to do A (or A is the best thing to do)." Plainly, such hypothetical imperatives do not give rise to obligations, although it is clear that obligations must be founded on reason.

The solution of this difficulty for Aquinas lies in the characteristically thomist view of the functioning of reason and the relationship of human law to eternal and natural law. "All laws," he says, "in so far as they share in right reason to that extent derive from the eternal law."⁹ This brings us to Aquinas' famous definition of "law" as "an ordinance of reason for the common good, promulgated by him who has care of the community."¹⁰ This definition is meant to apply to four kinds of law: eternal, divine, natural, and human (positive). What is important for this discussion is that eternal law establishes the human essence and inclinations towards ends that fulfill this essence; men are by nature goal-oriented. Natural law is the rational creature's share in eternal law, it enables man to apprehend those ends that fulfill his nature as well as to propose means to these ends. As such, these ends are apprehended as proper objects of pursuit, i.e., as goods. The principle underlying this operation of reason is: "Good is to be done and pursued, evil is to be avoided,"¹¹ which is the ground of the moral ought or obligation. For the lawmaker, who has the care of the community, the first precept might well be formulated: the common (social) good is to be done, what is bad for the community is to be avoided. Since the common good, for Aquinas, is the province of legal justice, a purported positive law that is not in conformity with natural law, justice and the common good is to that extent "no longer a law, but a perversion of law."¹² Enforcement of such a purported law is an act of violence perpetrated against the citizen. The directive force of law, then, depends upon its being a rational means to a rational end. The obligatoriness of law is a question of its content, and law cannot be divorced from good law.

But all this, I would suggest, is not unrelated to the effectiveness of the legal system. Let us look at the contents of natural law itself.¹³ It has three stages which correspond to our natural tendencies and imply principles of conduct of increasing degrees of specificity: (1) basic requirements of human life; (2) furtherance of the human species; and (3) promotion of man's good

as a rational and social being. There is a continuity--to use a Deweyan term-- between positive law and legal justice, on the one side, and natural law and natural justice and right (not rights), on the other. A legal system that does not cater to the demands of these tendencies and principles, it may be hypothesized, is in for trouble. It will have difficulty in securing conformity to its rules, unless it uses coercive and manipulative techniques of control, but then the link between rule and obligation will be broken. Professor Harry W. Jones has recently maintained that "failure of obligation" in the eyes of the citizen may be one reason for the effectiveness of law.¹⁴ I am suggesting that, for Aquinas, an ineffectiveness resulting from failure to take into account pre-conscious and "extra-positive" factors may be a reason for lack of obligation.

Unfortunately, I cannot explore this subject further. Although effectiveness is related to the contents of a system in general as rational directions to rational ends (and therefore to obligation), it is not obvious that it gives us a straightforward and sufficient basis for settling the content or binding force of particular laws. There is some connection, nevertheless, and I think this is at least part of what is involved in Aquinas' linking the content of positive law to natural law.

It is interesting to note that Hart, a positivist of sorts, has conceded that there is a "core of good sense" to the doctrine of natural law.¹⁵ Proceeding on a somewhat different conception of human nature than Aquinas' and maintaining that society is not a suicide club, Hart argues that a legal system must have a certain "minimum content" that is comprised of rules of social morality that afford some protection to persons and property. Nevertheless, he goes on to claim that this is consistent with a legal system's also having iniquitous laws. But how far is this true? Once some content is conceded, it seems plausible that some more content must follow. Perhaps the core of good sense is not so small as Hart thinks. Plainly, the subject needs further investigation.

Since this paper is not intended as a critical examination of Aquinas, let me close this part of my discussion, incomplete as it is, by mentioning a point on which his theory seems open to attack. While it is not correct to say that Aquinas presupposes an independently defined positive law, I think he comes perilously close to a degree of legal positivism in his consideration of whether all positive laws are derived from the natural law.¹⁶ Though he answers this affirmatively, he nonetheless allows that some laws have their force "only from human law." Does this admit the existence of an arbitrary element in positive law, and would this be inconsistent? The matter at issue is the problematic notion of "derivation," which perhaps is only a minor point. A more searching examination of Aquinas would entail a discussion of the more problematic notions of human nature and the common good.

L. Fuller and P. Selznick on Lawmaking

I turn now to Professor Fuller. He is not a systematic writer, and I can only touch upon a few aspects of his thought. I have already mentioned one of his complaints against legal positivism. A good place to begin is his view that there is a continuity between various forms of legal ordering: customary law, contract law and enacted law. Fuller rejects the positivistic predilection for made law; in fact he holds that an understanding of enacted law presupposes an understanding of customary law. In this discussion, however, I shall concentrate on his treatment of lawmaking.

Lawmaking is defined as "the enterprise of subjecting human conduct to the governance of rules."¹⁷ Whatever the special objectives of the lawmaker, at least this minimum purpose must be attributed to his law-creating activity. What are its implications? Fuller presents the allegory of Rex, an absolute monarch and Austinian sovereign *par excellence*. Despite Rex's unfettered power to make any laws he pleases, he may fail in fact to make laws in eight ways: (1) failure to achieve rules at all, so that all issues must be decided on an *ad hoc* basis; (2) failure to publicize to the affected party the rules he is expected to observe; (3) abuse of retroactive legislation; (4) failure to make rules understandable; (5) enactment of contradictory rules; (6) enactment of rules requiring conduct beyond the power of the affected party; (7) introduction of such frequent changes in the rules that the subject cannot orient his actions by them; and (8) lack of congruence between the rules as announced and their actual administration. No law, and not just bad law, results when there is a total failure in any one of these respects, or a significant failure in a few of them. There are restraints, "implicit laws," intrinsic to lawmaking itself. There are, then, conditions for successful lawmaking or for the effective subjection of conduct to rules.

Fuller characterizes these eight conditions as the inner morality of law. His explanation of this characterization seems to be the following. Each form of purposive activity, such as we find in the arts and professions, has certain conditions internal to it which are conditions for success in that activity. These conditions are standards of excellence for the performance of the particular activity. So also for the act of lawmaking. It has its standards of excellence and, therefore, an inner morality that makes law possible. But this explanation seems inadequate to me, for we might then as well speak of an inner morality of safe-cracking or golf-playing. As not all excellences are moral excellences, so not all standards of achievement are moral standards.

Still, there is a moral excellence attached to the art of lawmaking. Fuller's eight conditions, as he notes, are elements of the idea of the Rule of Law, which is also a normative concept. If the citizen is going to be affected by the power of the state, he is morally entitled to expect that this power will be exercised in accordance with rules announced in advance. "Stable interac-

tional dependencies" between lawgiver and subject are part of the moral foundations of legal order.¹⁸ When the lawmaker persistently violates principles of "legality" it is not clear what the citizen's obligations are or even that he has any legal obligations at all, for what we then have is not law but, in Aquinas' language, a "perversion of law." The bindingness of law, therefore, depends upon the lawmaker's adherence to an "inner morality" in a genuinely moral sense, a morality which—it is important to notice—is comprised of the conditions for effective lawmaking.

There is, however, a significant difference between this way of treating obligation and that of Aquinas. Fuller claims to be developing a procedural rather than a substantive natural-law doctrine. Procedural natural law has only an indirect and remote connection to the content that law may have. It should be noted, however, that in Fuller's less recent writings he speaks more emphatically of an interaction between means and ends, or procedure and substance, as we may put it. In common with schools of natural law, he wishes to discover principles of social order that enable men to live a satisfactory life in common. Lawmaking is part of a process of the "collaborative articulation of shared purposes" in which men come to understand what are their "true purposes."¹⁹ There is room then in Fuller for a more substantive natural law. Plainly, however, such notions are as problematic as Aquinas' concept of human essence and the common good.

I come, finally, to Selznick, and shall have to be very brief. He, too, presents a generic notion of law, a stance appropriate to a sociologist. Law exists whenever a public or private group accepts rules as authoritative and where there are agencies whose ministrations with respect to the rules are accepted as authoritative. The key is the invocation of authority, not sanctions—directive power, not coercive power, so to speak. But how is authority legitimated? Following Max Weber, Selznick distinguished three types of legitimation: traditional, charismatic and rational-legal. The ideal of legality emerges in connection with the last, and excludes the arbitrary exercise of authority. Legal authority exists when authority itself is subject to restraints.

The ideal of legality, however, is not identifiable with any particular code that might happen to govern the exercise of authority, any more than the ideal of sportsmanship is identifiable with the rules of a particular game. The ideal exists because we have a natural need for rational regulation, and what "legality" requires is that the lawmaker should "affirm reason." He must pay close attention to the relationship between means and ends and clarify ends in the light of reason. This is an old thomistic theme, although Selznick means by "reason" what John Dewey calls "scientific intelligence."²⁰ But the affirmation of reason also means for Selznick that the lawmaker should be sensitive to the integrity of the human person as a free being and as a being

whose interests deserve protection.²¹ He is not quick to dismiss the concept of a human essence, because research has shown the existence of cultural universals and a psychic unity of mankind. (Whether this is consistent with Dewey's view of the almost infinite plasticity of human nature is doubtful.) The ideal of legality, then, is Selznick's parallel to Aquinas' doctrine of natural law, and it appears to be a more substantive notion than Fuller's concept of legality. What is questionable to me, however, is the precise relationship of Selznick's large view of reason to reason in the sense of scientific intelligence and also to the formal rationality of Weber's third type of legitimation.

Selznick tries to show how his theory helps us in diagnosing cases of "legal pathology," breakdowns in the effort at effective governance. A bad legal system is bad as a legal system. A rule made in violation of the ideal of legality is less of a legal rule than one that conforms to it. The former is not just bad law; it is inferior as law. Such a law does not command our full respect; it is lacking in directive power—and I think Selznick wants to say that it is deficient in the obligation it imposes, in its authority to govern conduct. He might also agree that enforcement of inferior law is "violence rather than law," to use Aquinas' phrase. Law and good law cannot be completely divorced from each other.

So we are back to effectiveness and obligation, and here I close. It should be remembered that the most effective order of rules is found in the concentration camp. Subjects, inmates, conform perfectly, but with no sense of obligation. Whether there is any methodological advantage to viewing such a régime of terror as a legal order is a question I cannot pursue here. Under more free conditions, as Professor Fuller points out, legal systems have not been very effective when they have set their sights purely on social control. Under such freer conditions, there is a connection between the conditions for effectiveness and the conditions of obligation. The lesson of the natural-law tradition is that both involve attention to human needs, human purposes, and the human good. Whatever the problems of this tradition, we cannot ignore its lesson in trying to understand the law that is.

John Jay College of Criminal Justice
New York, New York

NOTES

1. *Summa Theologiae*, I II, 91, 2.
2. Fuller's main works are: *The Law in Quest of Itself* (Chicago: Foundation Press, 1940); *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1964, rev. ed., 1969); *Anatomy of the Law* (New York: New American Library, 1969); "Human Purpose and Natural Law," *Natural*

- Law Forum*, III (1958), 68-79; "A Rejoinder to Professor Nagel," *ibid.*, 83-104; "Positivism and Fidelity to Law—a Reply to Professor Hart," *Harvard Law Review*, LXX (1958), 639-72; "Human Interaction and the Law," in R. P. Wolff (ed.), *The Rule of Law* (New York: Simon and Schuster, 1971), 171-217. Selznick's main works are: *Leadership in Government* (Evanston: Row, Peterson, 1961); *Law, Society and Industrial Justice* (New York: Russell Sage Foundation, 1969); "Sociology and Natural Law," *Natural Law Forum*, VI (1961), 84-104; "Law: the Sociology of Law," in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, IX (1968), 50-59.
3. "Validity and the Conflict between Legal Positivism and Natural Law," *Revista Juridica de Buenos Aires*, IV (1961), p. 66.
 4. *Reason and Nature* (New York: Free Press, 2nd ed., 1953), Bk. III, Chap. 4.
 5. *Digest*, I, 4, 1.
 6. John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (New York: Noonday Press, 1952), p. 184.
 7. *S.T.*, I-II, 90, 4.
 8. "Legal and Moral Obligation," in A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958), pp. 82-107.
 9. *S.T.*, I-II, 93, 3.
 10. *Ibid.*, 90, 4.
 11. *Ibid.*, 94, 2.
 12. *Ibid.*, 95, 2.
 13. *Ibid.*, 94, 2.
 14. *The Efficacy of Law* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), Lecture III.
 15. *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), pp. 189-95.
 16. *S.T.*, I-II, 95, 2.
 17. *The Morality of Law*, p. 106.
 18. "Human Interaction and the Law," *cit. supra*, n. 1, p. 195.
 19. See Fuller's articles in the *Natural Law Forum*, n. 1 above.
 20. See Selznick's article in the *Natural Law Forum*, n. 1 above.
 21. See *Law, Society and Industrial Justice*, p. 255.

II. fotokopie cizojazyčného textu:

JONSEN, A.; MACKINNON, E. A Reinterpretation of Natural Law Ethics. In
MCLEAN, G. F.; DOUGHTERTY, J. P. (eds) *Philosophy and Christian
Theology*. American Catholic Philosophical Association. Washington, D. C.:
Office of the National Secretary of the Association, The Catholic University of
America, 1970, s. 161-171.

A Reinterpretation of Natural Law Ethics

by Albert JONSEN and Edward MACKINNON

Introduction

NATURAL LAW ethics has a somewhat ambiguous status at the present time. The ontological, epistemological, and psychological presuppositions which have traditionally supplied a foundation for natural law argumentation are generally not well received, even by the traditional defenders of natural law. On the other hand, public debates on moral issues such as discrimination, the war in Viet Nam, contamination of the environment, modern techniques of manipulating opinions, electronic eavesdropping, the sexual revolution, and the politics of confrontation, generally revolve around arguments concerning the natural rights and obligations inherent in being a person. The core of the natural law tradition is the idea that the basic rights, obligations, and consequently the norms for conduct are to be determined in accord with the exigencies and potentialities characterizing men as persons. We seem, accordingly, to have a peculiar situation coupling a practical acceptance of a core of natural law commitments with a theoretical rejection of the foundations alleged to support these natural law views. Under such circumstances one cannot but help but wonder whether these alleged foundations really play the role tradition assigns to them.

Of the various presuppositions concerning man, his faculties, endowments, relation to his fellow man, and to God, which undergird the traditional view there is one presupposition which plays an architectonic role structuring the differing presuppositions, principles, and arguments into a coherent synthesis. It is an epistemological presupposition concerning the nature of explanation. In the classical Aristotelian view explanation is essentially deduction by rule from principles that are true, primary and certain. Thomas Aquinas, among others, adapted this Aristotelian paradigm by assigning to ultimate goals a role in ethical reasoning analogous to first principles in speculative reasoning. Man's ultimate goal is happiness. How this is to be achieved is determined by examining his distinctively human faculties and their innate orientation. This examination led to the conclusion that ultimate human happiness could only be had through the possession of God as an object of knowledge and love. Granted such an ultimate end Thomas could give a detailed explanation of how man is ordered to this end through interior and exterior principles

¹ For a summary history of the development of natural law ethics see Vernon J. Bourke, *History of Ethics* (Garden City, N. Y., Doubleday & Company, 1968), chaps. vi and xvi, or A. P. d'Entreves, *The Natural Law* (London: Hutchinson's Univ. Lib., 1951). A historical study which also treats the theological aspects of the natural law tradition is P. Delhaye, *Permanence du droit naturel* (2d. rev. ed.; Louvain: Nauwelaerts, 1967).

and develop a doctrine of vices and virtues. The subsequent history of natural law doctrine has been rather checkered, but, at least in the scholastic tradition, ethics has always presupposed foundational propositions concerning man's nature and destiny.

The deductive ideal which served as the paradigm of explanatory theories in natural law really oversimplifies the pattern of explanation which is actually operative in science. For our present purposes we may think of scientific explanation as involving three levels: a lowest level of particular conclusions, an intermediate level of general laws or empirical generalizations, and a high level of scientific theories. Though the borderline between empirical generalizations and explanatory theories is not altogether sharp, it is possible to draw a rough distinction between them on the basis of four criteria. Empirical generalizations can generally be stated in the form of one sentence whereas theories require a collection of axioms and rules. Empirical generalizations admit of verification or falsification in a fairly direct and unambiguous fashion, while this is not true of scientific theories. Empirical generalizations can precede the theories which eventually serve to explain them. And finally, empirical generalizations can survive the demise of explanatory theories. Accordingly we may consider empirical generalizations as a class of scientific statements which are in principle obtainable from observation reports, on the basis of a simple conceptualization, by means of a process of induction. Theories, on the other hand, involve the postulation of theoretical entities and use such a postulation to explain why the entities in question obey the laws they are observed to obey.²

Such is the general pattern of explanation in the natural sciences, the field that has traditionally assigned the paradigm of what it means to give an explanation. Could something similar be operative in ethics? If it were, this would imply three distinct levels in ethical reasoning: practical conclusions; a level of general moral principles, which are relatively autonomous, and which serve as the basis for drawing practical conclusions; and a higher level of theoretical reasoning. We wish to inquire whether such a pattern structures the ethical reasoning men habitually employ. Natural ethics should begin with what men actually do rather than with what a theory says they should do. If such a pattern does obtain we should inquire whether it can be justified, rectified if necessary, and extended.

Recent developments in anthropology shed some light on the question of whether there are ethical universals, principles which ground ethical reasoning in different societies and cultures. Cultural relativism, a reaction against the nineteenth century views which effectively accepted the European man as a cultural standard, was developed in works stretching from Sumner's *Folkways* in 1906, through the particularism of Boas which shunned generalities, to Ruth Benedict's *Patterns of Culture*, which pictured the virtues of one society as the vices of another. Since World

² A more detailed treatment of this interpretation of scientific explanation may be found in Edward MacKinnon, S. J., *Philosophical Problems of Scientific Realism* (New York: Appleton Century Crofts, 1970). Introduction.

War II a growing reaction against such cultural relativism has been evident in the writings of such contemporary anthropologists as Claude Lévi-Strauss and his school³ as well as such non-structuralists as Ralph Linton, Robert Redfield, Clyde Kluckhohn, and George Murdock.⁴ These authors note that any viable culture must preserve certain basic values though the forms these values take and the means by which their preservation is secured vary from culture to culture. Thus every culture has rules condemning killing, stealing, and raping *within the in-group*. On the other hand certain traits and customs are always valued: the care of young children, the control of violence, ceremonial observance of the death of kinsmen, ritual ceremonies to express community togetherness, play in some form. This type of naturalistic specification of rights and obligations has, in our own day, reached its clearest expression in the United Nations Declaration of Human Rights.⁵

If we focus, not on the particular form of the law, but on the function that laws proper to different cultures fulfill, then there is a clear analogy between these prescriptions and prohibitions and empirical generalizations. Every viable society has some basic functional laws. They may be justified in terms of mythical stories, taboos, beliefs concerning the implications of these actions, or reflections concerning the practical consequences which come from their non-observance. Theists tend to justify moral laws in terms of the will of God. Marxists appeal to man's duty to the state; secularists and humanists, to man's obligation to promote the general welfare. The list of ultimate justifications is almost inexhaustible and their diversity is staggering. Yet there is a rough agreement, at

³ C. Lévi-Strauss' approach to cultural universals is rather *a priori* and focuses on structures in thinking rather than ethical prescriptions. See especially his *The Savage Mind*, trans. George Weldenfeld and Nicolson Ltd. (Chicago: University of Chicago Press, 1966). The extension of structuralism to other fields is summarized in the articles in *Yale French Studies*, XXXVI-XXXVII (1966), and in Ambrose McNichols, O. P., "Structuralism," *Irish Theological Quarterly*, XXXV (1968), 233-67, 343-83.

⁴ This trend is summarized in a yet unpublished paper, William E. Phipps, "'Universal' Values and Empirical Anthropology" delivered at the 1969 meeting of the American Academy of Religion, Boston, Oct. 25. For surveys of such trends in the recent development of anthropology see Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Thomas Y. Crowell Co., 1968) and I. C. Jarvie, *The Revolution in Anthropology* (New York: Humanities Press, 1964).

⁵ The clearest example of a list of such ecumenically accepted ethical generalizations is the United Nations "Declaration of Human Rights." The text of this declaration may be found in *Human Rights, Comments and Interpretations: A Symposium* edited by UNESCO (New York: Columbia Univ. Press, 1949), Appendix III. The remainder of this book chiefly consists of the replies sent to the UNESCO Committee on the Philosophical Principles of the Rights of Man by the philosophers they consulted. The replies clearly manifest an agreement on basic principles coupled to a radical disagreement on the theoretical basis for these principles. Appendix II summarizes the general consensus the philosophers achieved on the rights of man in society.

least on a functional level, on a central core of principles. One parallel seems inescapable. Just as empirical generalizations are true or false because in some sense they correspond to relations and structures within reality and hence have a certain autonomy, so moral laws have a certain autonomy. Their acceptance is logically prior to the theoretical justification that a particular culture might give for their acceptance.

What we have presented so far is a descriptive account of what actually does obtain in different societies. This is not yet an ethics. It is morals in the sense of *mores* but not ethics in the sense of a theory of moral discourse. To make this into a science we should first explicitate the valid *logical* core underlying the descriptive account which has just been given. This explicitation will necessarily involve a certain re-structuring. That is, we are not attempting to apply some process of induction to get at a common core underlying different cultural traditions. Rather, we are reconstructing the process of reasoning involved in such a way to achieve the same general conclusions and make the logical processes involved explicit and subject to criticism. This is natural law in the sense it is what mankind naturally does. The next step is to develop an adequate theoretical basis which will explain, interpret, and whenever necessary, correct this natural or spontaneous process of human reasoning. Accordingly, in the rest of this paper we will consider three topics: the logic of ethical discourse; the intrinsic basics of natural law; and the theoretical foundations of ethical obligations. Each will be treated in a somewhat superficial fashion.

The Logic of Ethical Discourse

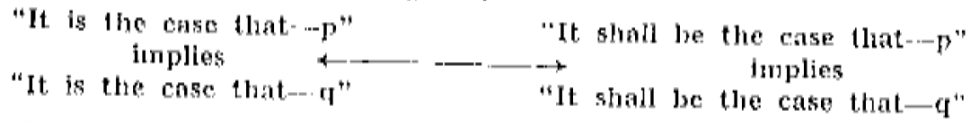
What we are attempting in this section could easily be misunderstood. We are assuming that people generally do make particular moral judgments in the light of general principles which they accept as obligatory. Postponing the question of whether the acceptance of such principles as obligatory is reasonable, we wish to consider the logical and epistemological basis of such an acceptance.

The logic of ethical reasoning necessarily involves the problems inherent in any attempt to apply logic to intentional propositions. From "A intends P" and "P implies Q" one cannot logically infer "A intends Q." One may intend to preserve his health, read and believe the warnings on the cigarette package, and yet not intend to stop smoking. This may be unreasonable, but it is not self-contradictory. Yet a natural law ethics depends on intentions and requires principles of general validity. Our attempt to develop such a logic of intentions builds on the work of Wilfrid Sellars.⁶ Here we can only present a schematic outline.

We take as the basis of ethical argumentation the man of reason, that is the man who will accept and act on the conclusions that follow from

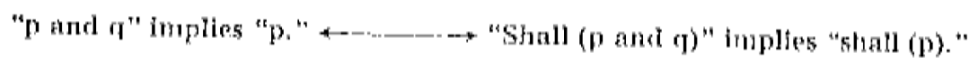
⁶ These ideas were developed by Wilfrid Sellars in *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes* (New York: Humanities Press, 1963), chap. viii. A summary and evaluation of this work may be found in E. MacKinnon's review in *The Philosophical Forum*, I (1968), 509-45, esp. 537-42.

his ethical principles. Using this standard deontic logic can be methodologically justified in terms of three separate levels of reasoning. The highest level is a *postulated* logical parallel:



Here 'shall' is an operator that expresses intentions, 'implies' has the metalinguistic meaning, "q" may be inferred from "p" rather than the truth functional implication, and '-----' expresses an authorization rather than an inference.

The second level is an application of this general schema to particular cases:



This parallel allows for dependent implication, i.e., implication relative to a hypothesis. This can be handled by construing law-like statements as principles of inference. On this basis one has the third level of practical reasoning involving a logic of intentions:

Shall (p and q).
Therefore shall (p).

This three-tiered parallel allows us to have metalinguistic statements in ethics, and ethical reasoning proper, which parallels and builds on the logic of factual statements. The implications of this parallel should be noted. Ordinary logic shows which conclusions must be true if certain premises are accepted as true. Logic is truth preserving. But the logician, *qua* logician, does not determine which premises are in fact true. Similarly deontic logic should show which conclusions are morally reasonable if certain premises are accepted as morally reasonable. This ultimately requires first principles whose moral reasonableness is not derivative. Their moral reasonableness must be *categorical* rather than hypothetical in the sense that they are simply accepted as obligatory *within the framework of practical reasoning*.

We now have a vehicle for the logic of ethical reasoning. But does the vehicle have a passenger? Are there such categorical imperatives which play the role of first principles in practical moral reasoning? We have been developing a logic of intentions. But intentions would seem to be quite unable to provide such first principles. Intentions participate in subjectivity and necessarily reflect the particular point of view of the subject. They are not intrinsically general. However, if a shared intention constitutes a collectivity into a group then such an intention is intrinsically general.

Obviously we are unable to prove that such shared intentions, e.g., of promoting the general welfare, play a constitutive role in transforming a collection into a community. Rather, we accept the existence of a plurality of cultures and attempt to determine whether such a doctrine of shared intentions as constitutive allows for a deeper understanding of the basis of moral action within such cultures. Let us begin with a general principle whose reasonableness few would contest: one must be true to

what one is as a person. As Lonergan has developed this, a critical intelligent self-affirmation creates an exigency for a consistency between knowing and doing, between what one affirms oneself to be and how one lives.⁷ But what does it mean to affirm oneself as a person? From our present perspective, which is one of practical moral reasoning rather than a theoretical justification of the foundations of such reasoning, this is essentially a question of how an individual within a society comes to recognize himself as a person. He does not do this by beginning with a theory of what a person is. Rather he undergoes a process of socialization which leads to his incorporation into a society of persons. Under these circumstances he cannot come to affirm himself as a person without at the same time affirming that others are persons, that is, subjects of rights and obligations. To intend one's own well being *as a person* implicitly involves intending the well being of the community of persons. A realization of responsibility is the beginning of ethical reasoning.⁸

One aspect of this reconstructive explication, or analysis by synthesis, may be misleading. It might seem that we are arguing that different peoples, both primitive and advanced, formulate such a set of principles, or categorical imperatives, and use these as a basis of moral reasoning. This is rarely, if ever, the case. Rather, acceptance of oneself as a person, or some equivalent notion proper to tribal morality, involves acceptance of these principles. Such principles are strongest and most operative when they are not explicitated, and hence not subject to questioning or critical evaluation.

Theoretical Foundations of Ethical Obligation

Let us return briefly to the analogy between explanations in science and in ethics. In scientific reasoning correct conclusions may be drawn from a conjunction of general laws and specific boundary conditions. This process of reasoning is truth preserving. Such laws are usually embedded in and interpreted through a theoretical formulation. But valid empirical generalizations are, in principle, independent of any particular theoretical formulations. That is, if these general laws are true it is because they express regularities in nature, not because they are derived from a theory. Theories have a somewhat different role. If adequate, they should not only yield such empirical generalizations, they should also explain why they hold, should correct their short-comings, and should extend their significance.

⁷ Bernard J. F. Lonergan, S. J., *Insight: A Study of Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1956), chap. xviii, sect. 1.

⁸ For a discussion of the role of responsibility in ethics see Albert R. Jonsen, *Responsibility in Modern Religious Ethics* (Washington, D. C.: Corpus Books, 1968). The idea that recognizing oneself as a person necessarily involves recognizing others as persons could be developed in other ways. Thus, in chap. iii of his influential book *Individuals* (London: Methuen, 1959), P. F. Strawson treats the predicates that characterize persons as irreducible basic particulars and brings out the point that the logic of self-ascription necessarily entails the logic of other-ascription.

In our reconstruction of the practical moral reasoning that people habitually employ, categorical imperatives play a role analogous to empirical generalizations in science. Each must be supplemented by a statement of pertinent circumstances to yield a concrete conclusion. The validity of each depends more on its mode of functioning than on its specific content. Each has a fundamental property, truth or categorical reasonableness, which descends through inference on correctly drawn conclusions. The operative categorical imperatives, as we have reconstructed them, are based on shared intentions of promoting the general welfare, intentions which are, or should be, constitutive of a group as a community of persons. It is natural law in the sense that it attempts to explicitate the general pattern of ethical reasoning men habitually employ. But the rather severe limitations intrinsic to this approach are probably obvious to all. It gives a means for judging the morality of acts in accord with the norms intrinsic to some society, but supplies no basis for judging the reasonableness of these norms, or for taking an external view of the society.⁹

If the further aspects of our science-ethics analogy hold then an ethical theory should explain *why* such categorical imperatives are morally reasonable without making their reasonableness something derivative. Moreover, it should serve as a basis for correcting the shortcomings of operative categorical imperatives and extending their significance to new domains. How does a theory supply such a foundation?

The crucial point in the development thus far is that the categorical imperatives operative within a society are essentially an explicitation of what is implicit in coming to accept oneself as a person. If a theory is to add an explanatory dimension it must be a theory of what it means to be a person. There are, of course, many such theories, some of them complementary and some contradictory. Any theory, whether psychological, anthropological, sociological, or metaphysical, which clarifies some dimension of personality could, in principle, make a contribution. To illustrate this we wish to consider briefly two views of man, one evolutionary and one metaphysical.

The evolutionary view that will be accepted, but not developed here, is that man has made himself. The traits we think of as characteristically

⁹ One should also take into account the effect produced by making moral practices or values the subject of an explicit articulation. For most people, especially in preliterate cultures, moral (in the sense of 'mores') values are absorbed through indoctrination into and acceptance of a pattern of living. Articulating these means building a conceptual analogue to a way of life. This conceptual reduplication necessarily has an ordering which is different from that proper to the pattern of living, e.g. in making fundamental principles explicit.

The difference has a peculiar effect in the problem of moral awakening. Thus a young man may conform to a pattern, e.g., racial discrimination, in a positive way without serious reflection. When, however, the pattern is articulated, its lack of conformity with other articulated moral principles becomes evident. Such a moral awakening, accordingly, is usually negative in tone. One becomes interested in justice only when he notices that some practice is unjust.

human —rationality, sociability, cooperative effort in subduing and transforming the world—are the results of an evolutionary development that is both physical and social. An on-going inter-breeding, sexually segregated group, or interrelated set of groups, is the constitutive factor in the evolutionary process that led to the gradual emergence of persons. In this historical perspective it is the group that is basic and the individual that is derivative.

With the development of language and the consequent emergence of rationality, social evolution could enter a new phase. Instead of development based on a simple response to the forces and pressures that condition survival, man could begin to shape his own development and eventually assume conscious control of the process of evolution. The significance this has in the present context could be made manifest by adapting Teilhard de Chardin's schema of development through a process of emergence, divergence, and convergence. The emergence of man led to divergence of small groups, so that tribal morality played a necessary, though hopefully temporary, role in mankind's moral development. But this divergence should eventually lead to a process of convergence into a new unity that expresses the fundamental equality and togetherness of all men. In this case the unit for morality should be, not the family, or the tribe, or the nation, but mankind as a whole.

Rather than begin discussion of the metaphysical view with a commitment as to what metaphysics is or is not, we shall begin with the problems the present approach to ethics leaves unresolved and inquire whether metaphysics can contribute to their resolution. We have considered how man comes to recognize himself as a person and how communities of persons might evolve towards a more perfect union. But we have not yet determined what it means to *be* a person, though we have specified some of the conditions which any theory of personhood should fulfill. The idea of 'person' so far developed is essentially social and relational and precludes totally from such questions as the spirituality and immortality of the soul. It was based on a consideration of what is involved in becoming a person both individually and in the historical development of a society of persons. But if this is a real becoming then what we are discussing is the evolutionary emergence of a substantive unit. It should be possible, accordingly, to supplement this diachronic approach with a synchronic study of the emergent, analyzing man in terms of whatever it is that constitutes him as a person.

Metaphysics, as traditionally conceived, has as a goal an explanation of what things are in terms of constitutive principles. If it were possible to give such an explanation of man then one would have a basis for specifying the inner ground and defining the outer limits of human realization, of telling what man is and is capable of becoming. Before considering the limitations in such a view of metaphysics we should consider the type of support it would give to ethics. In doing this we shall concentrate on the metaphysical position that has traditionally supported natural law ethics.

For historical reasons, stemming from early Trinitarian and Christological controversies within the Church, the notion of person was introduced into Western society in contrast to the notion of nature. This

gradually led to a doctrine of the act of existence as the basic personalizing factor, a doctrine that was developed in one way by Thomas Aquinas and in a different way by Karl Barth. This tradition also incorporated the Hellenistic idea of man as a composite made up of a body, which is material, and a soul, which is spiritual, naturally immortal, and which functions as the form of the body. Acceptance of these views gave the strongest possible grounding for a doctrine of the moral inviolability of the person. If the person, as such, is immortal and has a supernatural destiny, then he transcends in significance anything purely temporal such as the state.

This interrelation of metaphysics and ethics has some correlative difficulties. We shall list three that seem pertinent. The first is essentially epistemological. If the immortality of the soul and the other-worldly destiny of man is accepted as the basis of the natural law, then rejection of this basis or disengagement from this destiny involves rejecting the doctrine or the practice of natural law. This conclusion is reflected in the Augustinian-Thomistic teaching that the apparent virtues of pagans are really vices, because such men lack the proper ordination to their ultimate destiny. Secondly, the traditional notion of person is something essentially individualistic and only derivatively social. One is a person by virtue of an act of existence independent of any social orientation to other persons.¹⁰ Our development demands a view of man as essentially social.

¹⁰ This aspect of the natural law tradition is most clearly seen in the history of the opposition to abortion. As John T. Noonan interprets this history in his "Abortion and the Catholic Church: A Summary History," *Natural Law Forum*, 12 (1967), 85-131, the traditional condemnation of abortion does not rest on a theory of ensoulment but on the position that being human cannot simply depend on social recognition. A complementary aspect of this historical tradition has been brought out by Dorothee Sölle in her *Christ the Representative: An Essay in Theology after the 'Death of God.'* trans. D. Lewis (Philadelphia: Fortress Press, 1967). The Spanish playwright, Lope de Vega, a contemporary of Shakespeare, wrote "The Great Theater of the World" with the central theme that men are defined by the roles they play. However, since God assigns the roles and judges people by how well they play their assigned roles, a person is more than a role in the sight of God. This was a standard theme, but one that always suffered the risk of losing the individuality underlying the role. Thus the young Marx accused capitalism of defining men in terms of roles and Marxism itself has been guilty of the same shortcoming.

We have been stressing the role of society in forming persons, but we do not identify being a person with playing a role in society. One is a person, not only among his fellow persons but against a horizon which gives significance to the world of persons. Without such a relation to something that transcends the individual and his society human rights cease to be inviolable and become a matter of convention and consensus. However, there may be considerable disagreement concerning the manner in which this transcendent is conceptualized, a ground of being, a future classless society, or a transcendent God. In our opinion the idea of inviolable human rights is ultimately meaningful only when the transcendent is conceived of as a person with whom man has personal relations. Disagreement on this point, however, need not entail disagreement on the need for a relation to something transcending the individual and his society as the ultimate ground of human rights.

The manner in which these difficulties could be treated is suggested by our levels approach to ethical explanation. The acceptance of a core of ethical principles, implicitly reflecting a functional notion of what it means to be a person, is logically prior to a developed theory of what a person is. This acceptance would serve as at least a negative criterion for theory construction in the sense that any theory that could not somehow yield, or at least be compatible with, the basic ethical principles and implicit view of man already accepted would not be considered adequate.

The third difficulty is with the metaphysics itself, rather than with the role assigned to it in ethical explanation. The idea that metaphysics is based on an isomorphism between principles of being and principles of explanation seems to many to reflect a pre-Kantian naiveté. The development of a metaphysics involves the elaboration of a conceptualization containing basic category terms, such as 'substance,' 'event,' 'being,' 'nature,' etc., terms whose meaning within the system reflects and expresses a particular way of interpreting the world of experience. The presumption of a simple isomorphism between principles of being and principles of explanation effectively precludes from the more complex problems involved in interpreting the role any propositions play in conceptual systems. Competing conceptualizations are possible and there is no unambiguous way to attribute absolute validity to any one system -except in terms of standards supplied by the system in question.¹¹

For our present purposes we would hope for a practical rather than a metaphilosophical solution to the problems posed by metaphysical pluralism. If the competing metaphysical systems that are compatible with the ethical principles developed on functional lines also agree on certain general truths characterizing man, then these truths may serve as a metaphysical basis for an ecumenical ethics. These characteristics might, in part, be described as self-reflective consciousness, self-engaging commitment, historical and communal existence shaping personality as social and open to further development. Acceptance of these and similar characteristics as basic could ground ethics in the sense that ethical reflection would evaluate actual or suggested moral rules or practices in the light of such principles. To the extent that practices and decisions protect and promote these human characteristics or values they can be considered right and good and in conformity with natural law. Practices dictated by customary morality or enjoined by civil law which destroy these are wrong and bad and contrary to natural law. Thus certain lines and directions of human behavior may be designated as "always and everywhere human," not because they are in fact practiced, but because they would, if practiced, contribute to a more human life. The actual realization of such behavior must be continually reassessed, both in the light of a deeper insight into the radical exigencies and potenti-

¹¹ The epistemological complications involved in explaining the role of conceptual frameworks is treated in more detail in E. MacKinnon, *Truth: The 1968 Hecker Lectures* (New York: Paulist-Newman Press, 1971).

alities of man, and in the light of the historically developing concrete conditions in which human actions take place.¹²

¹² The objection may be forthcoming that the present approach represents a rather secularistic interpretation of ethics. We are not attempting to exclude divine purposefulness but insisting that any appeal to such purposefulness must be on an ultimate rather than a proximate level. The contemporary significance of this restriction is developed in more detail in E. MacKinnon, S. J., "Of Human life and Doctrinal Development," *Continuum*, VI (1968), 269-75.

The insistence on the relative autonomy of ethical explanations has both a theoretical and an ecumenical significance. The theoretical significance is treated by John G. Milhaven, S. J., "Towards an Epistemology of Ethics," *Theological Studies*, XXVII (1966), 228-41, where he shows that appeals to divine purposefulness ultimately depend on a more or less empirical determination of the consequences that follow from the performance or non-performance of the action in question rather than on any attempt to deduce divine intentions. Alan Donagan, speaking as an outsider to this association tried to evaluate the significance that a reconstructed Thomistic ethics could have in the contemporary discussions of ethics. In his "The Scholastic Theory of Moral Law in the Modern World," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, XI (1966), pp. 30-40, he concludes: "That the Scholastic theory of natural law has an important contribution to make to any rational theory of morality is beyond question. But a thoroughly reconsidered and purely philosophical theory of natural law could do even more. It could provide the foundation of that rational moral consensus which is the necessary cement of a pluralist society." This is a point that Walter Lipmann had stressed in his *Essays in the Public Philosophy* (Boston: Little, Brown and Company, 1955).

III. fotokopie cizojazyčného textu:

MORENO, A, O.P. Principles of the Natural Law and Equal Rights of Man. In *Angelicum*. Roma: 1976, vol. 53, Fasc. 4, s. 478-494.

ANGELICUM

PONTIFICIA UNIVERSITAS A SANCTO THOMA
ROMAE



SUMMARIUM

E. KACZYNSKI, O.P., Il "Naturale Dominium" della IIae. IIae. 66. I, e le sue interpretazioni moderne	453
A. MORENO, O.P., Principles of the Natural Law and Equal Rights of Man	478
R. PIZZORNI, O.P., Il diritto naturale nel pensiero dei Padri	495
A.G. FUENTE, O.P., En torno al "signo" del sacramento de la penitencia	510
Libri ad directionem missi	609

Vol 53

1976

Fasc. 4

Principles of the Natural Law and Equal Rights of Man

The constitution of the majority of states contain a series of human rights belonging to all the citizens. The most progressive states are proud of these rights which in a sense have conditioned the history and life style of several countries, as is the case of the United States. Even more, in 1948 the General Assembly of the United Nations adopted and proclaimed the « inherent dignity and the equal inalienable rights of all members of the human family as the foundations of freedom, justice, and peace in the world » (1).

Now, it is natural to ask, how is it possible to reach this almost universal declaration of rights belonging to individuals? Is this declaration a simple juridical agreement among the nations? Is this declaration of human rights based on the very nature of man, or is it simply a human positive law, enacted to promote the peace and harmony among individuals and nations?

The majority of philosophers, psychologists and lawyers believe in the existence and need of a positive law in man; of something imposed on man as a means to achieve order and peace among members of a society. For Freud, for example, the law is imposed on man from outside by authority. Jung, however, says: « It should never be forgotten that morality was not brought down in tables of stone from Sinai and imposed on the people, but it is a function of the human soul, as old as humanity itself. Morality is not imposed from outside; we have

(1) « Universal Declaration of Human Rights », General Assembly of the United Nations, Dec. 10, 1948.

it in ourselves from the start—not the law, but our moral nature without which the collective life of human society would be impossible » (2).

We believe that the historical process which led to the declaration of the rights of man is based, as Jung says, on something inherent in the very nature of man, which appears more and more manifest parallel to the progress and development of individuals and the whole human family. This is the reason we want to explore the concept and properties of the natural law and natural rights according to Aquinas, with the hope that this investigation will help to appreciate and understand better the universal declaration of rights proclaimed by the United Nations.

The dynamism of the universe and the laws of nature

In order to understand better the natural law of man, let us consider first the general dynamism of the universe. All natural beings are imparted with motion, and to every natural being there corresponds an inclination which is a consequence of its nature. In this sense, the « nature » of a physical being is the principle by which each of them carries out the activity proper to it in the order of the universe (3).

There exists a natural correlation among ontology, teleology, and knowledge. Ontology depends upon teleology and vice versa. If we know the nature of a being, we can discover the nature of the objects fitting to it; and by knowing the finality of certain actions it is possible to determine the nature of the being which is causing them. « Operation follows being », says the old principle. In this sense, natural love, or natural appetite, is simply the inclination of a being toward an end, and the end is such because it is good and comatural to the being (4).

(2) C.G. JUNG, *The Collected Works of C. G. Jung* (New York, 1953), trans. R. F. Hull, vol. VII, p. 26.

(3) THOMAS AQUINAS, *In Meta.*, 12, lect. 12, n. 2634.

(4) *Summa Theol.*, I-II, q. 26, a. 1.

In physical beings, the condition for the natural inclination is the affinity with the object loved, which implies a certain similarity and proportion between the being and the thing to which it tends. The magnet does not attract pieces of wood but filings of iron. The inclination of natural beings is the result of the natural form. And since the substantial form of a material being is always the same, the natural inclination of natural beings is always the same. So, the laws of nature which correspond to material beings are always regular and uniform, like the law of physics and chemistry ⁽⁵⁾.

In cognitive beings like animals, the effect produced in the appetite by a desirable object is a sense of affinity with it, a feeling of its attractiveness; then this gives rise to a movement of the appetite towards the object ⁽⁶⁾. However, since not everything is fitting to the animal's nature, the animal is directed by instinct, by way of inclination, to judge the goodness and harmfulness of concrete objects. Instinct presupposes in the animal the sense of affinity between the concrete object and the concrete nature of the animal; and from this sense of affinity comes the inclination towards the good or the flight from the harmful. For example, by way of inclination the lamb seeks food and avoids the wolf. An example of the perfect correlation among ontology, teleology, and knowledge, between nature and goals, is the change in animal disposition during the mating season. To this new disposition corresponds in the animal a new individual, instinctual judgment by way of inclination. In virtue of this new disposition the animal is stimulated to satisfy its sexual needs with a mate connatural to itself. In animals nature, goals, and instinctual knowledge are mutually interwoven and dependent on each other. There exists a law of nature regarding animals, the law of the instinct, which by way of inclination or flight discerns what is good or harmful for the animal. The instinct in animals is like the natural law of man, although this similarity is merely analogical; only man

⁽⁵⁾ *De Virtut. in Commun.*, a. 9.

⁽⁶⁾ *Summa Theol.*, I-II, q. 26, a. 2.

is endowed with a natural law, because only man is endowed with reason.

In man, too, there exists a correlation among ontology, teleology, and knowledge, that is, among human nature, the inclination towards its needs, and the knowledge of this inclination. Man has a natural inclination to its proper act and end. And since the knowledge proper to man is intellectual, his primary needs and inclinations are not known by instinct, as in animals, but by means of intellectual knowledge from which the principles of action are derived. The intellectual habit which contains the first principles of action, whereby we discern what is good and evil, is called synderesis:

Thus just as there exists a natural habit of the human soul through which it knows principles of the speculative sciences which we call understanding or principles... so too there is in the soul a natural habit of the first principles of action, which are the universal principles of the natural law. This habit pertains to synderesis (?).

The first principle of the natural law

The first principle of the natural law is a self-evident principle, which presupposes the apprehension of the first concept of action: the good.

... Good is the first thing that falls under the apprehension of the practical reason, which is directed to action; since every agent acts for an end under the aspect of good. Consequently, the first principle in the practical reason is one founded on the notion of good, viz, that good is that which all things seek after. Hence this is the first precept of law: *that good is to be done and pursued, and evil is to be avoided*. All other precepts of the natural law are based upon this: so that whatever the practical reason naturally apprehends as man's good (or evil) belongs to the precepts of the natural law as something to be done or avoided (8).

(?) *De Verit.*, q. 16, a. 1. Cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 91, a. 2.

(8) *Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 2.

The first precepts of the natural law

In morality everything depends on the concept of the good. So the first precepts of the natural law must contain the first and fundamental goods needed by man. These precepts are discovered by observing the first « natural inclinations » of our nature, as Aquinas says:

... All those things to which man has a natural inclination are naturally apprehended by reason as being good, and consequently as objects of pursuit, and their contrary as evil, and objects of avoidance. Wherefore according to the order of natural inclinations, is the order of the precepts of the natural law.

He has a natural inclination which he has in common with all substances, inasmuch as every substance seeks the preservation of its own being according to its nature. Hence whatever is a means of preserving human life and warding off its obstacles, belongs to the natural law. Secondly, he has a natural inclination which is common with other animals. And in virtue of this inclination, those things are said to belong to the natural law which nature has taught to all animals, such as sexual intercourse, education of offspring, and so forth. Thirdly, there is in a man a natural inclination to good according to the nature of his reason, which nature is proper to him, like to know the truth and to live in society. And so, accordingly, it belongs to the natural law to shun ignorance, and to avoid offending others, and other such things regarding the rational inclination (*).

These precepts of the natural law manifest the primary goals of the total man, goals that are absolutely necessary to him. And in this necessity lies the obligation he has to pursue them. And in this necessity lies, too, the foundation of the fundamental human rights. These rights and obligations are not granted to man by the will of the legislator or the authority in power. They are rights and obligations inherent in the very nature of man that no human power can take from him. These

(*) *Ibid.*

are the fundamental rights of man: the right to life, the right to eat, socio-economic rights, political-cultural rights, and the right of religious liberty ⁽¹⁰⁾. The proclamation by the United Nations of the inherent dignity and the equal and inalienable rights of all members of the human family is a tribute to the nature of man, who is endowed with natural goals, rights and obligations.

Natural knowledge and natural appetite

Aquinas uses the word « natural » continuously in previous quotations: natural knowledge, natural inclination, natural appetite, and so forth. So we have to investigate the connection between the first precepts of the natural law and the natural knowledge and natural appetite. This presupposes the distinction between understanding and reason, will as nature and free-will, ends and means, as well as law and prudence:

The appetitive powers must be proportionate to the apprehensive powers. Now, as on the part of the intellectual apprehension we have intellect and reason, so on the part of the intellectual appetite we have will and free-will, which is nothing else but the power of choice. And this is clear from their relations to their respective objects and acts. For the act of *understanding* implies the simple acceptance of something; whence we say that we understand first principles, which are known of themselves without any comparison. But to *reason*, properly speaking, is to move from one thing to the knowledge of another; wherefore, properly speaking, we reason about conclusions, which are known from the principles. In like manner, on the part of the appetite, to *will* implies the simple appetite for something; wherefore, to will is to regard the end, which is desired for itself. But to *choose* is to desire something for the sake of obtaining something else; wherefore, properly speaking, it regards the means to the end. Now, in matters of knowledge, the principles are related to the conclusions to

⁽¹⁰⁾ « Human Rights and Reconciliation », XXI General Assembly of Synod, Oct. 1974.

which we assent on account of the principles: just as, in appetitive matters, the end is related to the means, which is desired on account of the end. Wherefore it is evident that as the intellect is to reason, so is the will to the power of choice, which is free-will ⁽¹¹⁾.

The correlation between knowledge and appetite is perfect. To a *natural knowledge* on the part of cognitive powers follows a *natural inclination* on the part of appetitive powers. To a *natural understanding* of the first principles by the practical intellect follows a *natural inclination* of the will towards the ends presented to the will by the intellect. To a knowledge of conclusions derived from principles by *reason* follows an inclination of the *free-will* towards the *means* which are willed for the sake of the end. The knowledge of principles is natural; the knowledge of conclusions is acquired. The inclination of the will towards the ends is natural; the inclination of the free-will towards the means is not natural:

Of all material beings man alone escapes the determination of nature and exercises his operation freely, with the exception in each kind of activity, of the natural principle. Thus, although the conclusions of both speculative and practical sciences are the product of rational invention and not of nature, the first indemonstrable principles, whence proceed all our other knowledge, are naturally known by us ⁽¹²⁾.

The first precepts of the natural law as "natural"

As regards the principles of the natural law, the world « natural » entails three essential properties:

1.) The law must be something essential and intrinsic to man, not something contingent that may be possessed or not. The natural law is the essential and intrinsic means by which

⁽¹¹⁾ *Summa Theol.*, I, q. 83, a. 4. Cf. *De Verit.*, q. 15, a. 1. *II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3 ad 2.

⁽¹²⁾ *De Verit.*, q. 16, a. 2 ad 3.

man discovers the primary needs to which he is naturally inclined.

2.) The natural law is an essential property of man. It is not something acquired through our effort or work; as are, for example, the conclusions derived from principles. In this strict sense, there belong to the natural law *only* the first principles of the moral order, naturally known to us without effort through the light of the agent intellect ⁽¹⁾.

3.) Finally, these principles must manifest the ends to which man is primarily ordained and inclined. Not the secondary ends or contingent means to acquire them.

Since the conclusions depend on the principles, and the means upon the ends, it is obvious that the most important part of the natural law corresponds to the *first precepts* of this law. Any further consideration of the natural law must be based and founded on these precepts considered above. There is no possibility of understanding the natural law without the understanding of these principles. Now, let us proceed to investigate the conclusions derived from these first principles.

The secondary precepts of the natural law

We must remember now the distinction between understanding and reason, principles and conclusions, ends and means. Strictly speaking, the natural law is contained in the first precepts of synderesis, and deals with the primary ends of man. But since man is rational, he derives conclusions from the principles of the natural law, and discovers means leading to the ends of the law.

The intellect knows principles naturally; and from such knowledge in man comes the knowledge of *conclusions*, which are not known naturally, but by *discovery*... In like manner the

(1) *In Meta.*, 4, lect. 4, n. 599.

will tends naturally to its last end, for every man naturally wills happiness; and all other desires are caused by this natural desire, since whatever a man wills he wills on account of the end. Therefore the love of that good, which a man naturally wills as an end, is his natural love; but the love which is a consequence of this, which is something loved for the end's sake, is the love of choice ⁽¹⁴⁾.

Hence, the first precepts of the natural law are the root of other laws. And according to Aquinas, every human law has just so much of the nature of law as it is derived from the natural law. But something may be derived from the natural law in two ways:

First, as a conclusion from premises; secondly, by way of determination of certain generalities. Some things are therefore derived from the general principles of the natural law, by way of conclusions; e.g., that one must not kill may be derived as a conclusion from the principle that one should do harm to no man; while some are derived therefore by way of determination; e.g., the law of nature has it that the evildoer should be punished; but that he be punished in this way or that way, is a determination of the law of nature ⁽¹⁵⁾.

The positive law, derived from the natural law by way of determination, does not have its binding force by the nature of the law as such, but by the will of the legislator who established it, and can therefore be changed. The binding force of the laws derived by way of conclusions, however, derive their binding force from the binding force of the principles, which they share. The force of these laws resides in the very content of the law, in nature itself.

We must take into consideration that legal or positive justice always has its origin in natural justice, as Cicero says in his *Rhetoric*. On this account it is necessary that whatever follows from natural justice as a conclusion will be natural justice. Thus, from the fact that no one should be unjustly

⁽¹⁴⁾ *Summa Theol.*, I, q. 60, a. 2.

injured it follows that theft must not be committed—this belongs to natural justice ⁽¹⁶⁾.

Man cannot change nature, and, accordingly, he cannot make right a law which is not right according to nature. Nor can he make wrong the law which is right according to nature. Hence, if the law contains anything contrary to the natural right, it is unjust and has no binding force. For example, the human will cannot make a just decree that it is lawful to steal or to commit adultery ⁽¹⁷⁾.

The conclusions derived from synderesis can be immediate conclusions or remote ones. The first are easy to derive by everybody. For example, from the principle that we should not harm anybody it is easy to derive the conclusion that is not permitted to kill or rob anybody. The remote conclusions are difficult to derive and only by the learned; as, for example, from the principle that we should have gratitude to our benefactors can be derived the remote conclusion that we should honor old people and those in authority ⁽¹⁸⁾.

The closer the conclusions are to the first principles of synderesis, the more they share the nature of the natural law, and the more remote they are from them, the less they share the nature of that law. The immediate conclusions of the natural law are called secondary precepts of the natural law, as well as *jus gentium*, law of nations, because they are the laws which belong to all peoples and the foundation of the secondary rights of man. The secondary precepts of the natural law have the following properties:

1.) They are derived from the principles of synderesis by way of conclusions.

2.) These conclusions are immediately and easily derived from the first principles of the natural law.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, I-II, q. 95, a. 2.

⁽¹⁶⁾ *In V Ethic.*, lect. 12, n. 1023.

⁽¹⁷⁾ *Summa Theol.*, II-II, q. 57 a. 2. Cf. II-II, q. 60, a. 5 ad 1.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, I-II, q. 100, a. 1. Cf. *Ibid.*, a. 3 and a. 5 ad 4.

3.) These conclusions are the necessary means to obtain the primary ends formulated in the first precepts of the natural law: «To the law of nations belongs those things... without which men cannot live together, which is a point of nature, since man is by nature a social animal...»⁽¹⁹⁾.

The law of nations is something between the first precepts of the natural law and the positive human law. It is natural-rational: natural, because its roots are the principles of *synderesis*; rational, because it is derived by means of reason, as conclusion from the principles.

Properties of the first and secondary precepts of the natural law

The properties of practical sciences are not like the properties of speculative sciences. For since the speculative sciences deal with necessary things, which cannot be otherwise than they are, their proper conclusions, like the universal principles, contain the truth without fail. As regards the moral order, however, the properties depend on many factors, especially regarding conclusions:

...The practical reason is busied with contingent matters about which human actions are concerned; and consequently, although there is a necessity in the general principles, the more we descend to matters of detail, the more frequently we encounter defects, because the greater the number of conditions added, the greater the number of ways in which the principle may fail.. In matters of action, truth or practical rectitude is not the same for all, as to matters of detail, but only as the general principles; and where there is the same rectitude in matter of detail, it is not equally known to all⁽²⁰⁾.

In the prologue to the treatise on morality in the *Summa*, Aquinas says that, since operations and acts are concerned with things singular, all practical knowledge is incomplete unless it

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, I-II, q. 95, a. 4.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, q. 94, a. 4.

takes account of things of detail. The study of morals should consider first the general principles, and secondly matters of detail ⁽²¹⁾. Here we are going to consider the properties of the principles and immediate conclusions; not the matters of detail.

1) *Universality of the natural law*

a) Regarding the first precepts of the natural law: the law is one and the same for all men and at all times, because it corresponds to human nature as such, which is always the same: « ... He (Aristotle) explains natural justice in two ways: in one way according to its effects or power, calling that justice natural, which everywhere has the same force and power to induce the good and prevent evil. This happens because nature, the cause of this justice, is the same everywhere among all men » ⁽²²⁾.

There is no possibility of ignorance or error regarding these first principles because it is part of our integral nature to possess them ⁽²³⁾. The principles are *per se nota*, and nobody can err regarding them. « Nevertheless the truth of principles is more known to one than to another, according to the greater capacity of the intellect » ⁽²⁴⁾.

b) Regarding the secondary precepts of the natural law, namely, the immediate and proper conclusions derived from the first principles:

Neither is the truth or rectitude the same for all, nor where it is the same is it equally known by all. Thus it is right and true for all to act according to reason: and from this principle follows as a proper conclusion that goods entrusted to another should be restored to their owner. Now this is true in the majority of cases; but it may happen in a particular case that it would be injurious, and therefore unreasonable, to restore

⁽²¹⁾ *Ibid.*, I-I, q. 6 prol.

⁽²²⁾ *In V Ethic.*, lect. 12, n. 1018.

⁽²³⁾ *Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 4.

⁽²⁴⁾ *Ibid.*, II-II, q. 5, a. 4 ad 3.

goods held in trust; for instance if they are claimed for the purpose of fighting ⁽²⁵⁾.

In other words, these conclusions are valid in the majority of cases, but in some particular cases they are not. And this because, since human actions are singular, it may happen that in particular cases the conclusion derived from a principle is in conflict with another conclusion derived from another principle. For example, restitution is an essential part of justice; but it may happen that if we know that the restitution of a revolver will produce the death of its owner, it is better not to make the restitution. Life is more important than ownership. This, however, would happen only in a few cases, for few men would intend to take their lives. In the majority of cases we must restore the stolen goods (26)

2) *Immutability of the natural law*

a) According to Aquinas, the natural law is totally immutable as regards the first principles of synderesis ⁽²⁷⁾. The immutability of the natural law in its first principles depends on the immutability of the human nature, which is its root. The human nature is essentially immutable, although accidentally the human nature changes, as Aquinas says, commenting on Aristotle:

We must keep in mind that the essences of changeable things are immutable; hence whatever is natural to us, so far as it belongs to the very nature of man, is not changeable in any way, for instance that man is an animal. But things that follow a nature, like dispositions, actions, and movement, are variable in the fewer instances. Likewise those actions belonging to the very nature of justice cannot be changed in any way, for example, theft must not be committed because it is an injustice. But those actions that follow (from the nature of justice) are changeable in a few cases ⁽²⁸⁾.

⁽²⁵⁾ *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 4.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, Cf. *II Sent.*, q. 3 a. 2c.

⁽²⁷⁾ *Ibid.*, I-II, q. 95, a. 5.

⁽²⁸⁾ *In V Ethic.*, lect. 12, n. 1029.

b) The secondary precepts of the natural law are not totally immutable; only in the majority of cases:

But in its secondary principles, which are certain detailed proximate conclusions drawn from the first principles, the natural law is not changed so that it prescribes be not right in most cases. But it may be changed in some particular cases of rare occurrence, through some especial causes hindering the observance of such precepts, as stated above ⁽²⁹⁾.

This mutation is not an essential mutation (*per se*): that which was just before does not cease to be just, and that was unjust is not just now. Theft is always unjust, as such. The mutation is an accidental mutation (*per accidens*), which affects a few cases, due to a particular circumstance that hinders the application of the moral principle to that particular case, as it was explained before ⁽³⁰⁾. The mutation is material and circumstantial, not formal or essential, as Aquinas clearly says in *De Malo*:

The just and the good can be considered in two ways: first, formally (*formaliter*), and thus they are always and everywhere the same, because the principles of the law rooted in the rational nature do not change. Secondly, materially (*materialiter*), and in this sense the just and the good are not the same everywhere and in every man, but it is convenient to determine the law according to them; and this happens by reason of the mutability of human nature, and the variety of human conditions and of things according to different places and times ⁽³¹⁾.

3) Indelibility of the natural law

a) The first precepts of the natural law are indelible, and in the abstract can nowise be blotted out from man's heart. For « it is impossible for the soul of a man to be deprived of the light of the agent intellect, through which the first principles

⁽²⁹⁾ *Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 5.

⁽³⁰⁾ *Ibid.*, I-II, q. 100, a. 8 ad 3.

⁽³¹⁾ *De Malo*, q. 2, a. 4 ad 13. Cf. *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1.

in practical matters are made known to us. For this light belongs to the nature of the soul, since by reason of this the soul is intellectual » (32).

b) This is in the abstract. In the application of the first principles to concrete acts the light of synderesis can be extinguished in two ways:

In one, the act of synderesis is said to be extinguished inasmuch as it is completely interfered with. This happens in those who do not have the use of free choice or of reason because of an impediment due to an injury to the bodily organs from which our reason needs help. In the other way, the act of synderesis is deflected towards the contrary of synderesis... whenever one sins in choice. For the force of concupiscence... choice the universal judgment of synderesis is not applied to the particular act (33).

c) According to Aquinas, the secondary precepts of the natural law can be blotted out from the human heart, either by evil persuasions, or by vicious customs and corrupt habits (34). In this sense, the reason of many men went astray, to the extent of judging to be lawful things that are evil in themselves (35).

4) *The secondary precepts of the natural law and customs*

The secondary precepts of the natural law are usually contained in the customs of the peoples rather than in written laws, because the natural law is imprinted in the hearts of men. There is no need of human promulgation, though this promulgation may be useful on certain occasions: « Since natural reason dictates matters which are according to the right of nations, as implying a proximate equality, it follows that

(32) *De Verit.*, q. 16, a. 3. Cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 6.

(33) *De Verit.*, q. 16, a. 3. Cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 99, a. 2 ad 2.

(34) *Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 6.

(35) *Ibid.*, I-II, q. 99, a. 2 ad 2.

they need no special institution, for they are instituted by natural reason itself » (*).

5) *The natural law and the virtue of prudence*

The principles of the natural law, and even its conclusions, should be distinguished from the concrete application of them to concrete and singular operations. The concrete judgment of morality is often difficult to attain. Ethical science and prudence are distinguished as the universal from the particular. Ethics considers the problem in universal, like any other science. Prudence and conscience, however, deal with concrete cases, and fall under the realm of the singular contingent, which is always difficult to judge and to know. Hence, the difficulty of knowing the right moral decision in particular instances, for the singular as such is only known through experience and the senses. For example, to know in universal when the war is justified belongs to ethics. But to know in concrete if a particular war was or not justified is much more difficult, because it entails the knowledge of all the circumstances surrounding the conflict, which no man can master.

6) *The natural international law*

The natural law affects not only individuals but also states and nations. Man is a social being, and societies and nations are not intellectual abstractions but true realities. Accordingly, societies and nations are moral persons endowed with natural rights, and natural obligations. Nations are subject to the positive international law, the root of which must be found in the natural international law. Thus, we must accept the existence of two kinds of natural law: one affecting individuals, and the other affecting nations. That is, the individual and the international natural law.

For example, the right to life, to corporeal integrity, to individual honor, and to regulate internal actions, are natural

(*). *Ibid.*, II-II, q. 57, a. 3 ad 3.

rights of individuals. By similar reasons, the right of independence, to territorial integrity, to national honor, to regulate the internal affairs with just laws, and so forth, are also international natural rights of nations. If stealing is forbidden by natural law, to exploit foreign nations is also forbidden by natural international law. If we possess the right to rule our own actions according to our conscience, nations, too, possess the right to rule their internal affairs according to their own decisions, without external intervention and pressure. Now, more than ever, we need to root the positive international law on solid natural international principles: Much can be done in this field ⁽²⁾.

This short article did not intend to present all the elements that are necessary for the understanding of Aquinas' concept of the natural law and natural rights. Only a direct reading of the different treatises on the law can provide this. Our main purpose has been to emphasize the importance of the principles of the natural law without which it is impossible to understand the conclusions derived from them and the positive human law. These principles, however, are the better applied to man the more we know man. Hence the knowledge of the data provided by modern sciences, especially psychology, sociology, and depth psychology, are of great value to the application of these principles to concrete man. The science of morals is very complex and difficult. But although the science of morals is incomplete without the knowledge of man in the concrete and the sciences concerning man, it is impossible without the knowledge of the principles of the natural law.

ANTONIO MORENO, O.P.
Graduate Theological Union
Berkeley, California, U.S.A.

⁽²⁾ See Santiago Ramírez, *El Derecho de Gentes* (Madrid, 1955), pp. 194-196.

ABSTRAKT

HOSKOVEC, M. *Koncepce přirozeného zákona, její možnosti a hranice*. České Budějovice 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce: T. Machula.

Klíčová slova: Tomáš Akvinský; přirozený zákon; lidská práva; zákonodárství; logika etického diskursu

Diplomová práce se zabývá koncepcí přirozeného zákona v pojetí Tomáše Akvinského. Stěžejní náplň práce tvoří překlady anglicky psaných textů do českého jazyka a jejich kritické komentáře. Práce je rozdělena na 3 části. První částí je teoretické uvedení do problematiky koncepce přirozeného zákona Tomáše Akvinského. Druhou část tvoří komentáře překládaných textů. Samotné překlady textů jsou ve třetí části práce. Vybranými texty jsou filosofická pojednání o přirozeném zákoně a jeho vztahu k zákonodárství, logice etického diskursu a k lidským právům. Originály překládaných textů jsou uvedeny v příloze diplomové práce.

ABSTRACT

HOSKOVEC, M. *The natural Law Conception – its potentiality and limitations*. České Budějovice 2010. Diploma Thesis. University of South Bohemia. Faculty of Theology. Department of Philosophy and Religious Sciences. Supervisor: T. Machula.

Key words: Thomas Aquinas; Natural Law; Human Rights; Lawmaking; Logic of Ethical Discourse

This diploma thesis deals with the Thomas Aquinas's Conception of Natural Law. The fundamental content of thesis is the Czech translation and critical Commentaries of English written articles. Thesis is divided into three parts. There is a theoretical foundation for Natural Law Conception and Thomas Aquinas themes in the first part, the Critical Commentaries of translated articles in the second part and the translated articles in the third part of diploma thesis. Translated articles are the philosophy studies of Natural Law and its relation to the Lawmaking, the Logic of Ethical Discourse and the Human Rights. There are copies of original English written articles as diploma thesis attachments.