

nestačí k překonání nevědomosti.¹⁹³ Do této bídy se člověk sice sám uvrhl (v praotci svého rodu, s nímž lidstvo tvoří jedinou „masu“),¹⁹⁴ nemůže se z ní však sám svou vůlí vysvobodit, nýbrž potřebuje zachránce, potřebuje Boží milost,¹⁹⁵ která by ho uzdravila,¹⁹⁶ která by ho podepřela v boji s konkupiscencí¹⁹⁷ a která by mu pomohla vyvarovat se hříchu.¹⁹⁸ Nemocná lidská přirozenost tedy musí být uzdravena a podepřena milostí, má-li člověk dosáhnout spravedlnosti.¹⁹⁹

Spravedlností člověka přitom podle Augustina není ctnostné jednání samo o sobě (lze přece dostat obsahu příkazu, přitom však být „vinen vůlí“, pokud se chci pouze vyhnout trestu), ale jen ctnostné jednání motivované láskou. Tu však nemůže člověku dát jeho přirozenost, soudí Augustin, ale jedině Duch svatý, který působí v jeho srdci.²⁰⁰

Augustinův spis o přirozenosti nemocné hříchem a uzdravující milosti tak ilustruje Augustinovo sílící přesvědčení, že jeho nauka o milosti tvoří samu podstatu křesťanství. Tato Augustinova představa se jeví stejně povážlivá jako jeho nauka sama. Ovšemže můžeme pochybovat, zda pelagiánský mravní optimismus dostojí celé zkušenosti lidské slabosti a celé škále lidského zla. Na druhé straně Augustinovo učení o radikální lidské bezmoci (tak zřetelně odlišné od důrazu na lidskou vůli z jeho protimanichejského mládí) jednak zcela neodpovídá obvyklé mravní zkušenosti (i člověk, jemuž se nedostalo poselství o spáse, někdy dovede zkrotit svůj jazyk, a to ne nutně s úmyslem zcela zvráceným), jednak Augustin s tímto pomyslem dosti nebezpečně svazuje křesťanské poselství jako takové: Aby mělo křesťanství smysl, musí být podle Augustina člověk zaslepený ve svém rozumu, bezmocný ve své vůli, smrtelně zraněný ve své přirozenosti. Kdo by tuto radikalitu popíral, bude pohrdat vykoupením a zpochybňovat

¹⁹³ Tamt., 17,19 (CSEL 60,245).

¹⁹⁴ Tamt., 8,9 (CSEL 60,238).

¹⁹⁵ Tamt., 53,61 (CSEL 60,278).

¹⁹⁶ Tamt., 11,22 (CSEL 60,240).

¹⁹⁷ Tamt., 38,45 (CSEL 60,266 n.).

¹⁹⁸ Tamt., 44,51 (CSEL 60,271).

¹⁹⁹ Tamt., 59,69 (CSEL 60,285).

²⁰⁰ Tamt., 57,67 (CSEL 60,283 n.).

význam Kristova příchodu i jeho smrti. Teprve tyto upřílišněné Augustinovy představy nám pomohou pochopit naléhavost, s jakou hipponský biskup své protipelagiánské tažení vedl, i důležitost, kterou mu přikládal. V jejich světle je také třeba číst jeho monumentální eposej lidských dějin, již je pozdní dílo *De civitate Dei*.

7. Dvojitá civitas a ambivalence lidských dějin

Augustinovo obsáhlé dílo *De civitate Dei*,²⁰¹ sepsané brzy po pádu Říma r. 410 a v přímé reakci na tuto přelomovou událost²⁰² (patrně v letech 413–427), shrnuje motivy, které Augustin rozvinul jak ve své protidonatistické ekklesiologii, tak ve své polemice s pelagiány o povaze lidské přirozenosti. Navíc je věnováno tématu, jímž se Augustin zabýval od samé své konverze, totiž křesťanské konfrontaci se zanikajícím pohanským světem a jeho náboženstvím. Dynamika celého spisu spočívá v tom, že autor vede svou polemiku na mnoha rovinách, od jednoho tématu přechází k druhému, dává protivníkovi prostor se rozvinout, aby na něj o to efektněji mohl zaútočit (slovy P. Browna celý spis není statickou hotovou fotografií syntetizující Augustinovo myšlení, ale spíše jakýmsi filmovým přenosem šampionátu v boxu).²⁰³

Jak Augustin sám uvádí, jeho dvaadvacet knih *De civitate Dei* se dělí na dvě hlavní části, polemickou (knihy I–X) a výkladovou

²⁰¹ Úvod do tohoto spisu poskytuje např. G. O'Daly, *Augustine's City of God*.

²⁰² Na souvislost tohoto díla s pádem Říma a obviněním křesťanů jako příčiny božského hněvu upozorňuje Augustin sám v *Retr.* II,43,1 (CCL 57,124 n.). Jak ukazují Augustinova kázání z let 410–412 věnovaná tomuto tématu, pád Říma byl zprvu nešťastnou událostí v dějinách tohoto města, posléze však získal význam rány klíčového dosahu, nejen v materiálním, ale i v psychologickém a náboženském smyslu (srv. k tomu J.-C. Fredouille, *Les sermons d'Augustin sur la chute de Rome*, str. 439–448). K Augustinově reakci „rétorické“ (v jeho kázáních a v *De civ. Dei*, I) a k jeho „ideologizovanému“ vyprávění římských dějin v *De civ. Dei*, II–V a XVIII srv. H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e–V^e siècles)*, str. 421–500.

²⁰³ P. Brown, *Political Society*, str. 311.

(knihy XI–XXII). Ostří jeho polemiky v první části spisu čelí výtce, že křesťané svou neúctou k tradičním bohům zapříčinili pád říše. Při této příležitosti Augustin kriticky rozebírá celou ambici římského náboženství a římské filosofie dovést člověka a lidskou obec k blaženosti, ať už pozemské (knihy I–V), nebo dokonce věčné (knihy VI–X).²⁰⁴ Východiskem je Augustinovi v této druhé části Varronovo rozdělení theologie na mytickou (vyprávění o bozích, jak je předkládají básníci), přírodní (nauky filosofů) a občanskou (veřejné kultury stmelující cí obec): *theologia fabulosa, naturalis, civilis*.²⁰⁵ Aspirace mytické a občanské theologie, které se obracejí spíše k pozemské blaženosti a k jejichž skutečné eficienci mají kritický odstup i sami Římané ve svých nejlepších myslitelích (jako Varro nebo Seneca), tvoří první téma Augustinovy polemiky (knihy VI–VII).²⁰⁶ Druhým tématem je vyrovnání s formou „přírodní theologie“, která v Augustinových očích představuje relativně nejzdařilejší pohanský pokus přivést člověka k blaženosti přesahující pozemský život, totiž s platonismem, jež zde reprezentuje Apuleius z Madaury a Porfyrius, tento „nejučasnější z filosofů“,²⁰⁷ bohužel však nepřátelsky naladěný vůči křesťanství (knihy VIII–X).²⁰⁸

Sama výkladová část Augustinova díla je pak vybudována na koncepci dvojí *civitas*, obce Boží a obce pozemské neboli ďáblovy.²⁰⁹

²⁰⁴ Srv. Augustin, *Retr.* II,43,1 (CCL 57,124 n.); *Ep. 1A* ad Firmum* 1 (BA 46B, 56); *De civ. Dei*, X,32 (CCL 48,313 n.); XVIII,1 (CCL 48,592).

²⁰⁵ Tamt., VI,5 (CCL 47,170 nn.).

²⁰⁶ Jak uvádí P. Weber-Schäfer, Augustin ve své polemice proti občanské theologii spojující těsně římský stát a jeho náboženství „neničí politickou teorii antiky, nýbrž provádí klinickou autopsii její mrtvolky“ (srv. P. Weber-Schäfer, *Einführung in die antike politische Theorie*, II, str. 170).

²⁰⁷ Augustin, *De civ. Dei*, XIX,22 (CCL 48,690) (*doctissimus philosophorum*); podobně tamt., XXII,3 (CCL 48,809) (*nobilissimus philosophus paganorum*).

²⁰⁸ Ke struktuře díla viz R. J. Deferrari – M. J. Keeler, *St. Augustine's „City of God“: Its Plan and Development*, str. 109–137; J.-C. Guy, *Unité et structure logique de la „Cité de Dieu“ de saint Augustin*; J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, str. 74–77.

²⁰⁹ K této dualistické koncepci a jejím zdrojům (částečně snad též manichejským) srv. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*.

Tato uskupení však nepředstavují vnitrodějinné veličiny, nýbrž jsou to – zatím nerozlišitelně promíšená – eschatologická společenství,²¹⁰ na nichž se lidské (a andělské) bytosti podílejí výlučně na základě své vědomé orientace, své volby, své „lásky“: lásky k Bohu, nebo lásky k sobě. Ve výkladové části svého spisu Augustin podle svých vlastních slov popisuje vznik (knihy XI–XV), dějiny (knihy XVI–XVIII) a eschatologické završení (knihy XIX–XXII) Boží obce, resp. obou těchto obcí.²¹¹ Cílem Augustinova díla jako celku (jak se aspoň domnívám) je ukázat zcela jiný vztah náboženství a pozemských dějin, než s jakým počítala římská kultura, a položit tak promyšlený základ pro sebepochopení křesťanství jako eschatologického náboženství v plném smyslu toho slova, totiž náboženství, v němž se rozhodující volby odehrávají v rámci lidských dějin, jehož završení však lidské dějiny překračuje.

Pro naši souvislost je důležité si uvědomit, že dělicí čáru mezi oběma obcemi, v lidských dějinách neviditelnou,²¹² vede svobodná vůle rozumných bytostí (lidí a andělů), obracející se k Bohu, nebo k sobě: „Dvě lásky založily dvě obce. Pozemskou obec založila láska k sobě vedoucí až k pohrnutí Bohem, nebeskou obec založila láska k Bohu vedoucí až k pohrnutí sebou.“²¹³ Láska k sobě (*amor sui*) pro Augustina znamená nacházet zalíbení sám v sobě a chtít být sám sobě jediným počátkem, tj. dát přednost vlastní soběstačnosti před závislostí na Bohu, postavit se sám na Boží místo, chtít být jako Bůh (srv. *Gn* 3,5).²¹⁴ Láska k Bohu znamená naopak obrat stvořené bytosti k jejímu tvůrci a přitakání vlastní závislosti na něm.

K tomuto rozdělení na základě dvojí „lásky“ neboli vůle²¹⁵ došlo podle Augustinova výkladu *Gn* 1,3–4 napřed mezi anděly, jejichž

²¹⁰ Augustin, *De civ. Dei*, I,35 (CCL 47,34); X,32 (CCL 47,314).

²¹¹ Srv. *Retr.* II,43,2 (CCL 57,125); *Ep. 1A* ad Firmum* 1 (BA 46B, 56).

²¹² Augustin, *De civ. Dei*, I,35 (CCL 47,34); XI,1 (CCL 48,321 n.) aj.

²¹³ *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui* (Augustin, *De civ. Dei*, XIV,28 [CCL 48,451]).

²¹⁴ Tamt., XIV,13 (CCL 48,434 n.).

²¹⁵ Augustin, *Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor* (tamt., XIV,7 [CCL 48,422]).

část se obrátila k Bohu jako svému tvůrci čili počátku, část ovšem pro své sebezalíbení padla.²¹⁶ I padlí čili zlí andělé mají ovšem dobrou přirozenost, soudí Augustin, jejich „zlo“ spočívá výlučně ve zvrácené vůli.²¹⁷ Tuto „zlou vůli“ (*mala voluntas*) dávající sobě přednost před Bohem nazývá Augustin také pýcha (*superbia*)²¹⁸ a označuje ji za příčinu bídy jako opaku blaženosti. Duchovní bytost totiž může skutečné blaženosti dosáhnout jen tím, že se přimkne k Bohu (*adhaerere Deo*).²¹⁹ Stvořené duchovní bytosti, které měly svou vůli (volním obratem k Bohu jako svému počátku) dojít blaženosti, tak propadají opaku nastolenému jejich vůli samou. Bez pomýlené vůle by totiž zlo neexistovalo, jedinou příčinou zla je právě zlá vůle, která sama další příčinu již nemá: zlá vůle nemá „působící příčinu“ (*causa efficiens*), sama se naopak stává „příčinou zhoršení“ (*deficiens*) dobrého bytí, míní Augustin.²²⁰ Podle jeho představy je totiž Bůh sám „svrchovaným bytím“ (*summa essentia* čili *úsia, summe est*, srv. *Ex* 3,14), které bytostem stvořeným z nicoty dává odstupňovaný podíl na bytí jakožto dobru.²²¹ Proto je každá jsoucí věc svou povahou dobrá.²²²

Neblahá schopnost vůle obrátit se k sobě místo k Bohu, tj. opustit svrchované bytí pro něco, čemu náleží bytí méně, je dána původem stvořené vůle v nicotě. Jakožto stvořená z ničeho může vůle podstoupit tento nešťastný zvrát – proto Augustin také říká, že příčinou zlé vůle je nicota (*nihil*).²²³ To ovšem neznamená, že by nicota představovala ontologickou veličinu soupeřící s bytím (jako temnoty zápasící se světlem v manicheismu), je to spíše opis pro prvek kontingence,

²¹⁶ Andělé jsou podle Augustina míněni stvořením světla v první den (*Gn* 1,3–4), jeho oddělení od tmy naznačuje rozdělení andělů do dvou obcí; srv. *De civ. Dei*, XI,9–21 (CCL 48,328–340); XI,33 (CCL 48,352 n.).

²¹⁷ Augustin, *De civ. Dei*, XI,17 (CCL 48,336 n.); XIX,13 (CCL 48, 679 n.).

²¹⁸ Tamt., XII,6 (CCL 48,359 n.).

²¹⁹ Tamt., XII,1 (CCL 48,355).

²²⁰ Tamt., XII,6–7 (CCL 48,360 nn.).

²²¹ Tamt., XII,2 (CCL 48,357). K Augustinově ontologii srv. A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, str. 35–47.

²²² Tamt., XII,5 (CCL 48,359).

²²³ Tamt., XII,6–7 (CCL 48,360 nn.).

který konstitutivně náleží ke stvořené bytosti a který zapřičiňuje její nestabilitu a křehkost.²²⁴

Stejně jako andělé, byl i člověk stvořen se svobodou vůle, jíž se měl obrátit k Bohu.²²⁵ Podobně jako andělé odpadlíci však i on dal přednost sobě samému před Bohem, a tak se přiblížil zpět nicotě, z níž byl stvořen, namísto Bohu jako svrchovanému bytí.²²⁶ Platonikové se mýlí, soudí Augustin, když za bídu duše viní její spojení s tělem. Příčinou zvrácenosti, a tedy i bídy, je pouze vůle sama.²²⁷ Tělesnost člověka hraje pro Augustina jinou roli: na rozdíl od anděla, jehož pád je jednorázový, definitivní a nenapravitelný, je člověk potrestán tím, že ve své pozemské existenci sám nad sebou ztrácí vládu,²²⁸ „činí, co nechce“, protože jeho „tělo odporuje duchu“.²²⁹ Zároveň ovšem propadá „druhé smrti“ (*Zj* 2,11; 20,6; 21,8), tj. nejen fyzické smrti jako konci pozemského života, ale i posmrtné bídě, prodloužující jeho neutěšenou rozpolcenou existenci odvrácenou od Boha na celou věčnost.²³⁰

Oddělení od Boha způsobené lidským hříchem nemůže podle Augustina překonat lidská moc sama, nýbrž jen Boží milost a shovívavost: „Vždyť i sebemenší ctnost, kterou nazýváme svou, je nám dopřána z jeho dobroty.“²³¹ Na mnoha místech čteme, že jedině milost osvobozuje člověka od hříchu, a tím i od „druhé smrti“,²³² že toto osvobození přinesl Kristus jako jediný pravý prostředník mezi Bohem a lidmi²³³ (pohanští prostředkovatelé, tj. démoni, tuto roli podle

²²⁴ Tamt., XII,8 (CCL 48,362).

²²⁵ Tamt., XXII,1 (CCL 48,806 n.). Přesněji řečeno, člověk byl stvořen s „dobrou vůlí“, která se vlastní neřestí pokazila (srv. tamt., XIV,11 [CCL 48,431 n.]).

²²⁶ Tamt., XIV,13 (CCL 48,434 n.).

²²⁷ Tamt., XIV,3 (CCL 48,417 n.); XIV,5–6 (CCL 48,420 n.).

²²⁸ Tamt., XIV,24 (CCL 48,448).

²²⁹ Tamt., XXII,23 (CCL 48,845 n.). Srv. *Ř* 7,16; *Ga* 5,17.

²³⁰ Tamt., XIX,28 (CCL 48,698 n.).

²³¹ Tamt., X,22 (CCL 47,296).

²³² Tamt., XIII,3 (CCL 48,387); XIII,14 (CCL 48,395 n.); XIV,1 (CCL 48,414); XIV,15 (CCL 48,437); XVI,27 (CCL 48,532).

²³³ Tamt., IX,15 (CCL 47,262 n.).

Augustina zastat nemohou, neboť jsou horší než lidé sami).²³⁴ Tento prostředník se jako Boží Syn stal synem člověka, aby se lidští synové, kteří své postavení Božích synů ztratili,²³⁵ mohli stát Božími syny a mít účast na božství. Čím je Kristus jako Boží Syn svou přirozeností samou, tím se díky němu lidé stávají na základě milosti.²³⁶ Lidé, zrození ve své přirozenosti jako občané pozemské vlasti (zastupující zde „přirozenost“ pokaženou hříchem), se jen svým zrozením podle milosti mohou stát občany nebes (nebeská vlast je dosažitelná jen díky osvobozující „milosti“).²³⁷

Dvojí obec andělů a lidí, založená dvojí „láskou“, tak nakonec vychází z podvojného demonstračního záměru Božího: ukázat v darované lásce některých (*amor Dei*), že stvořená bytost se vymaní ze své deficience, jen pokud přitaká své závislosti na Bohu, a demonstrovat v pokřivené lásce ostatních (*amor sui*), k čemu je stvořená bytost odsouzena svou pokaženou přirozeností samou, která podmiňuje perverzitu vůle. „Pohrdnutí sebou“ (*contemptus sui*), které láska k Bohu přináší,²³⁸ tak patrně znamená přiznání vlastní závislosti, konstitutivní odkázanosti, nicotnosti, která leží na dně stvořené bytosti jako takové.

Do které demonstrační skupiny kdo z lidí případně a proč, Augustin nevysvětluje (racionálně to ani vysvětlit nelze), spokojuje se s konstatováním, že se milosti nedostává všem²³⁹ a že si ji ostatně nezaslouží nikdo.²⁴⁰ Dvě obce jsou podle jeho přesvědčení rozhodně předurčeny jedna k věčnému panování s Bohem, druhá k věčnému trestu s ďáblem. Jejich pozemský začátek sahá až k prvním Adamo-

²³⁴ Srv. Augustinovu polemiku proti Apuleiovi, zejm. *De civ. Dei*, IX,8–9 (CCL 47,256 nn.).

²³⁵ Tamt., XV,23 (CCL 48,490 n.).

²³⁶ Tamt., XXI,15 (CCL 48,781).

²³⁷ *Parit autem cives terrena civitatis peccato vitata natura, caelestis vero civitatis cives parit a peccato naturam liberans gratia* (tamt., XV,2 [CCL 48,455]).

²³⁸ Tamt., XIV,28 (CCL 48,451).

²³⁹ Tamt., IX,21 (CCL 47,268); XIII,23 (CCL 48,406 n.); XIV,26 (CCL 48,450).

²⁴⁰ Tamt., XIV,1 (CCL 48,414); XXI,24 (CCL 48,792).

vým potomkům Kainu a Ábelovi, z nichž jeden byl milostí vyvolen, druhý ponechán v „mase zavržení“ jako nádoba určená k haně.²⁴¹

Obě obce jsou však v tomto věku promíšeny, jak už víme, a jejich hranice se nekryje s hranicemi nynější církve. Do Boží obce nepatří všichni, kdo „nyní naplňují křesťanské chrámy“. Teprve v budoucím věku Bůh obě obce definitivně rozdělí podle svého odvěkého plánu.²⁴² Bůh, jehož vůle je všemocná,²⁴³ se podle Augustina zjevně nerozhodl darovat spásu všem, jak se snad domníval Origenés, který věřil v obnovu a záchranu všeho včetně samého ďábla.²⁴⁴

Augustinovo monumentální dílo *De civitate Dei* tak zdaleka není pojednáním o vztahu církve a státu.²⁴⁵ Pozemská obec (čili „obec ďáblova“) zastupuje spíše než státní zřízení samu lidskou přirozenost pokaženou volným rozhodnutím prvních lidí a prohlubující v průběhu dějin ustavičně svou korupci. Tato obec usiluje sice o věci o sobě dobré (všechny věci jakožto stvořené Bohem jsou původně dobré), protože je však jedna její část nechce sdílet s druhými, je zmitána ustavičnými rozbroji (ne nadarmo byl jejím pozemským zakladatelem bratrovrah Kain). Za svůj hlavní cíl pokládá sice pozemská obec mír (*pax*), i k němu však dospívá válkou, tj. zničením jedné z odporujících si stran. Nadřazuje totiž partikulární pozemské cíle společným cílům duchovním, k nimž se obrací obec Boží, která jediná může proto nalézt mír skutečný.²⁴⁶ Namísto vzájemné rovnosti podřizující se jen Bohu, snaží se lidé v pozemské obci získat vládu nad ostatními

²⁴¹ Tamt., XV,1 (CCL 48,453 n.).

²⁴² Tamt., XVIII,48 (CCL 48,647).

²⁴³ Tamt., XXI,5 (CCL 48,766).

²⁴⁴ Tamt., XXI,17 (CCL 48,783).

²⁴⁵ Přesto mnoho interpretů soudí, že stát a církve jsou „reprezentanty“ (srv. R. Martin, *The Two Cities in Augustine's Political Philosophy*, str. 195–216) obou obcí či jejich symbolem (srv. J. N. Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's „City of God“*, str. 51).

²⁴⁶ Augustin, *De civ. Dei*, XV,4–5 (CCL 48,456 n.); XIX,10–17 (CCL 48,674–685). Zdrojem absolutizace partikulárních dober znemožňující skutečný mír je pýcha ležící v samém základu pozemské obce (srv. R. A. Markus, *De civitate dei: Pride and Common Good*). K Augustinovu pojetí míru v rámci celku jeho myšlení srv. A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, str. 599–635.

a vnutit jim mír falešný, který je opět příčinou nových roztržek.²⁴⁷ Podle původního Božího řádu přirozených věcí měl člověk vládnout nerozumným zvířatům, nikoli jiným rozumným lidem. Podřízenost lidí navzájem, např. otroctví (*conditio servitutis*), je uložena člověku až jako následek hříchu prvních lidí, v tomto věku ji ovšem nelze překonat.²⁴⁸ Přirozená lidská vzájemnost a pospolitý charakter jsou hluboce poznamenány nevykořenitelnou nepravostí: „Nic není tak svárlivé vinou své neřesti a zároveň tak pospolitě svou přirozeností jako lidský rod.“²⁴⁹

Pozemská obec založená „láskou k sobě“ čili pýchou a prodchnutá „žádostivostí“ (zejm. chtičem moci, *libido dominandi*),²⁵⁰ se organizuje do struktur, které nesou její neblahou pečeť, např. do státních útvarů. Proto Augustin neváhá korigovat Ciceronovu představu o *res publica* jako *res populi*, kde *populus* (lid) je chápán jako „shromáždění mnoha lidí sdružené na základě souhlasu se zákonem a společného užitku“ (*coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*), a jeho existence tedy předpokládá zákon (*ius*), a proto také spravedlnost (*iustitia*). Podle této definice, jak Cicero sám dovozuje, v Římě fakticky nikdy *res publica* ani neexistovala, nakolik zde jako zákon neplatilo ustanovení odpovídající spravedlnosti, ale prospěchu silnějšího (*id esse ius, quod ei, qui plus potest, utile est*).²⁵¹ Podle Augustinova přesvědčení nemůže být skutečná spravedlnost tam, kde každý nedostává, co mu patří (*sua cuique*), a kde také Bůh

²⁴⁷ Augustin, *De civ. Dei*, XIX,12 (CCL 48,677).

²⁴⁸ Tamt., XIX,15 (CCL 48,682 n.). Jak poznamenává R. A. Markus, Augustin podržuje ciceronskou představu o člověku jako bytosti přirozeně společenské, opouští však představu bytosti „přirozeně politické“ (srv. R. A. Markus, *Two Conceptions of Political Authority: Augustine, De Civitate Dei, XL.14–15, and Some Thirteenth-Century Interpretations*, str. 82; též, *Seaculum*, str. 210).

²⁴⁹ Augustin, *De civ. Dei*, XII,28 (CCL 48,384). K tomuto místu srv. E. TeSelle, *Towards an Augustinian Politics*, str. 155.

²⁵⁰ Augustin, *De civ. Dei*, XIX,15 (CCL 48,682).

²⁵¹ Tamt., XIX,21 (CCL 48,687 n.); II,21 (CCL 47,52–55). Uvedená část Ciceronova spisu *De re publica* (jde o začátek třetí knihy) je známa jen z tohoto Augustinova referátu, srv. také přípravu tématu na konci knihy druhé (Cicero, *De rep.* II,42,69–44,70 [Merklin 160–162]).

nepodržuje své právo na člověka. Augustin tím reaguje na ciceronský ideál, aby „Bůh vládl člověku, duše tělu, rozum chtiči a ostatním neřestným částem duše“ (... *Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque vitiosis animi partibus*). Pokud není takto uspořádán jeden každý člověk, nemůže ani shromáždění lidí být podřízeno spravedlnosti, a tedy ani tvořit lid na základě souhlasu se zákonem. Zároveň takový život nepřináší nikomu pravý užitek, takže ani v tomto smyslu netvoří shromáždění nespravedlivých a bezbožných lidí skutečný „lid“.²⁵² Pravá spravedlnost platí podle Augustina jen tam, kde vládne pravý Bůh, jen tam je tedy skutečný lid a skutečná *res publica*. To však není obec pozemská, ale obec Boží.²⁵³ Pro státní útvar pozemské obce navrhuje proto Augustin jinou definici „lidu“, která by mu spíše odpovídala: „Lid je shromáždění mnoha rozumných bytostí sdružené na základě svorného společenství věcí, jichž si cení.“ (*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus*).²⁵⁴ Aby se totiž jednalo o „lid“, musí jít o shromáždění bytostí nadaných rozumem (nikoli zvířat), a toto shromáždění musí být ve svých cílech svorné – ať už jsou jeho cíle jakékoli. Jsou to však právě tyto cíle neboli věci, které jsou v daném společenství ceněny (doslovně „milovány“), které rozhodují o tom, nakolik bude takový útvar dobrý, resp. špatný. I v římském státě, jehož neradostné dějiny Augustin vylíčil v prvních knihách svého díla, lze tedy mluvit o „lidu“ a *res publica*, jakkoli zde jistě nebylo přítomno mnoho skutečné spravedlnosti ani skutečné prosperity (*salus*).²⁵⁵ „Lid“ a *res publica* tak podle Augustinova přesvědčení mohou existovat i tam, kde není spravedlnost, ba dokonce patrně i tam, kde není zákon. Pozemská království se pak ovšem nijak neliší od pirátských band: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna*

²⁵² Augustin, *De civ. Dei*, XIX,21 (CCL 48, 688 n.).

²⁵³ Tamt., XIX,23 (CCL 48,695); II,21 (CCL 47,55).

²⁵⁴ Tamt., XIX,24 (CCL 48,695). Augustinova obměna Ciceronovy definice se ohlašuje již v jeho dřívějších dílech; srv. R. W. Carlyle – A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory*, str. 167. K Augustinovu užití termínů *populus* a *res publica* srv. R. T. Marshall, *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology*, str. 48–60 a 80 n.; P. Brown, *Political Society*, str. 326.

²⁵⁵ Augustin, *De civ. Dei*, XIX,24 (CCL 48,695).

latrocinia?²⁵⁶ Navíc se tato definice „lidu“ jeví snad až příliš široká, mohla by vymezovat (jak poznamenává P. Brown) také dav fanoušků na fotbalu.²⁵⁷

Augustin si tedy uchovává velkou míru skepse ke všem lidským institucím včetně křesťanského státu a církve v její viditelné podobě.²⁵⁸ Obec Boží se nekryje s žádnou z těchto struktur, nýbrž neviditelně prorůstá struktury pokažené přirozenosti, aniž by je v tomto věku mohla napravit zcela. Již nyní sice může spravedlivý člověk upínající svou naději k nebeské Boží obci mírnit následky porušené přirozenosti a vládnout druhým ve svém domě tak, že jim zároveň sám slouží.²⁵⁹ Z takových mírových domácností (*domus*) se pak jako ze svých zárodků či částí (*initium sive particula*) skládá pokojná obec (*civitas*) usměrňovaná zákonem.²⁶⁰ Křesťanští vladaři (*Christiani imperatores*) mohou být pokládáni za šťastné, pokud si počínají spravedlivě, pamatují, že jsou pouze lidé (*se homines esse meminerunt*), a nevypínají se nad druhé, nýbrž se pokořují před Bohem, pečují o jeho úctu a upínají svou naději nikoli k pozemskému, nýbrž nebeskému království.²⁶¹ Mír v pozemské obci, založený na „souladu vůlí“ (*compositio voluntatum*), prospívá i obci nebeské, ta jej ovšem nechápe jako poslední cíl, ale jako prostředek k pokoji skutečnému,

²⁵⁶ Tamt., IV,4 (CCL 47,101). K Augustinově kritice Ciceronovy definice a jeho odmítnutí antické „idealizace politiky“ srv. R. Martin, *The Two Cities*; podobně i J. N. Figgis, *The Political Aspects*, str. 59–64, který odtud dokonce vyvozuje moderní odlišení zákona a morálky.

²⁵⁷ Srv. P. Brown, *Political Society*, str. 326.

²⁵⁸ Augustinova skepse vůči státu jako instituci poznamenané pokažením lidské přirozenosti tak podle mého soudu neplyne jen z faktu, že stát nebyl v jeho době v pravém smyslu křesťanský, jak se domnívá A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, str. 127. Spíše jde o jeho vědomí pokaženosti lidské přirozenosti v podobě, jak prochází dějinami (srv. pojem *saeculum* v jeho temných barvách, jak je líčí P. Brown, *Political Society*, str. 321 n.).

²⁵⁹ Augustin, *De civ. Dei*, XIX,14 (CCL 48,681 n.).

²⁶⁰ Tamt., XIX,16 (CCL 48,683).

²⁶¹ Tamt., V,24 (CCL 47,160). Toto místo se pokládá za počátek žánru „zrcadlo křesťanského vladaře“, který byl velmi oblíben ve středověku, srv. k tomu E. L. Fortin, *Idéalisme politique*, str. 255.

který existuje pouze ve „společnosti dokonale uspořádané a naprosto svorné, jejíž občané se těší z Boha a ze sebe navzájem v Bohu“.²⁶² Tento poslední cíl Boží obce je však podle Augustina eschatologický, naplní se až na konci lidských dějin, které samy jsou poznamenány přítomností obcí obou v jejich neoddelitelnosti.

8. Augustinův odkaz

Vidíme tedy, že si Augustin zaslouží ono ambivalentní hodnocení, které jeho vklad do dějin politického myšlení vyvolává. Na jedné straně platí, že jeho koncept dvojí obce obsahuje zásadní nedůvěru vůči instituci státu jako nositeli náboženského poslání, a tím zároveň otvírá možnost státu sekulárního. Na druhé straně Augustin neváhá rozvinout představu křesťanského vladaře jako výkonného orgánu násilí uplatňovaného samotnou církví v zájmu uchování náboženské jednoty, ba dokonce tuto praxi podpírá celou teologií násilí jako podoby Božího působení na lidskou vůli. Domnívám se, že obě tyto představy mají nakonec společný kořen, jímž je Augustinova nauka o pokažené lidské přirozenosti, schopné bez nezasloužené Boží pomoci jen zla.²⁶³ Je to nepochybně představa povážlivá a ve svých důsledcích velmi problematická (v politické oblasti je mimořádně sporná obhajoba násilí ve věcech víry nebo vynechání konstitutivní role zákona pro lidský stát). Nicméně jí nelze upřít antropologickou hloubku a politickou prozíravost.

Této ambivalenci odpovídá i mnohostranný, ba protichůdný vliv, který Augustinovy politické myšlenky měly mít v pozdějších evropských dějinách. Ve středověké *Christianitas* se Augustinova nauka o dvou obcích stala východiskem pro oddělení duchovní a světské moci, jež ovšem nevedlo k sekularizaci státu, nýbrž naopak k zeslužebnění světské moci ze strany církve.²⁶⁴ Tento fenomén bývá někdy

²⁶² Augustin, *De civ. Dei*, XIX,17 (CCL 48,684 n.).

²⁶³ Nejde proto podle mého soudu o „zásadní nedůslednost“ (*fundamental inconsistency*), jak se domnívá H. A. Deane, *The Political and Social Ideas*, str. 216.

²⁶⁴ Srv. G. Möbus, *Die politischen Theorien von den Anfängen bis zu Machiavelli*, str. 74 n.

poněkud nešťastně nazýván „politický augustinismus“ a jeho vrchol je spatřován v mocenských ambicích Řehoře VII. (papežem v letech 1073–1085).²⁶⁵ Začátek tohoto vývoje lze vidět v recepci Augustinových představ ze strany Řehoře Velikého (papežem v l. 590–604), který ponechal stranou jejich znepokojivý theologický základ a pokusil se o jejich harmonizující pastorační a politickou aplikaci ve službách křesťanské společnosti.²⁶⁶ Vliv Augustinových dvou obcí lze vidět též v Lutherově nauce o „dvou říších“, jakkoli nejde o koncept zcela totožný.²⁶⁷ Augustinova „sekularizace“ a „de-moralizace“ státu konečně bývá pokládána za základ pro novověké rozlišení mezi státem a společností.²⁶⁸

²⁶⁵ Srv. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age* (autor ovšem bez dalšího neztotožňuje tento „politický augustinismus“ s Augustinovou naukou samotnou).

²⁶⁶ Srv. k tomu R. A. Markus, *Sacred and Secular: From Augustine to Gregory the Great*.

²⁶⁷ Srv. v části III/2 kap. XX: „Evropská reformace“.

²⁶⁸ Srv. H. Caton, *St. Augustine's Critique of Politics*, str. 433–457.

IV

Barbarská království a doznívání antiky na Západě (500–750)

Ivan Müller

1. Germánské politické myšlení

Dříve než se vydáme na moře raně středověkého politického myšlení na Západě, je nutné se krátce zmínit o problému, který je stálým nebezpečím dějin politického myšlení. Je celkem běžné, že ve snaze pochopit svoji současnou existenci a roli, jakou by měl hrát, se člověk ohlíží do minulosti: ač bytost moderní, evropský člověk je vysloveně tvor historický. Tento rys, tj. potřeba chápat sebe sama ve světle své geneze, je v českém prostředí dobře znám: stačí vzpomenout úlohu husitství pro formování českého moderního vědomí, ale můžeme zmínit i tradici svatováclavskou, tradici Karlovu, tradici barokní a v neposlední řadě i tradici první republiky.¹ I když mohou skutečně do současnosti přežívat způsoby chování a hodnoty minulosti, obraz, který si pozdější doba o minulosti vytváří, je nicméně formován především jejími současnými potřebami a hodnotami. Obecně lze říci,

¹ Tradice není nějaký ucelený myšlenkový neměnný systém, např. neexistuje jediná tradice svatováclavská. „Tradiční“ obraz svatého Václava je přímo barevnou paletou: od slouhy „německého císaře“, přes obraz nebeského přímluvce českého státu až po milosrdného, se sociálně slabými cítícího ideálního a pokorného vladaře. Některé tradice zůstávají i po dlouhou dobu latentní, čekající na „svoji dobu“; konkrétní výběr tradic je vždy dokonalým obrazem ideologie právě vládnoucí elity.

XII

Tomáš Akvinský

Stanislav Sousedík

1. Úvod

Třinácté století bývá právem považováno za období vrcholného středověku. Příznivý hospodářský i sociální vývoj vytvořil v této době předpoklady i pro nebývalý rozvoj duchovní. Náboženské vzrušení doby našlo svůj výraz ve vzniku řeholních společenství nového, dosud neznámého typu, v žebavých rádech františkánském a kazatelském (dominikánském). Papežství se ocitlo na vrcholu svého vlivu a vtiskovalo spolu s císařstvím (a to dokonce po určitou dobu jako jeho silnější partner) svou pečeť společenskému životu doby. Na sklonku dvanáctého a ve třináctém století dochází vedle toho i k recepci na Západě do té doby jen málo známého díla Aristotelova. Jeho pomocí si tehdejší učenci osvojují jednu z nejdůležitějších složek starověké, na křesťanství nezávislé vědecké tradice. Její zvládnutí a další rozvíjení si vyžadují nové organizace výuky i práce badatelské. Starší školy katedrální a klášterní tomuto úkolu již nestačí, a vznikají proto první university. Jedním z nejvýznamnějších učenců, kteří na nich ve třináctém století působili, je Tomáš Akvinský. Myšlenkové dílo, které vytvořil, je historicky tak důležité, že někteří historici třinácté století nazývají „stoletím Tomáše Akvinského“.¹ V tom se objevuje jistě dávka jednostrannosti, ale zcela nedůvodná tato charakteristika přece jen není. Tomáš má zásluhu, že svými velkými komentáři k Aristotelovým spisům zprostředkoval Západu znalost celého jeho díla a obhájil proti jeho augustinsky orientovaným protivníkům jeho

¹ Srv. A. de Libera, *Středověká filosofie*, str. 352.

světský, na teologii nezávislý ráz. Syntéza vědy a víry, kterou na tom základě sám vytvořil, přesáhla svým vlivem dobu svého vzniku a podržuje si část svého významu i v naší době.

Naším úkolem bude v dalším stručně shrnout, co se v neobyčejně rozsáhlém díle Tomášově týká oblasti sociální a politické. Než k tomu přistoupíme, bude užitečné předeslat několik základních informací o jeho osobě a díle.

2. Život a dílo

Tomáš Akvinský se narodil r. 1225 na hradě Roccasecca (mezi Římem a Neapolí) jako syn hraběte z Akvina. Studie zahájil na universitě v Neapoli, kde r. 1244 vstoupil přes odpor rodiny do tehdy nedávno založeného dominikánského řádu. Řádoví představení ho poslali k dokončení studií do Paříže, kde byl jeho učitelem jiný příslušník dominikánského řádu, Albert Veliký. Tomáš se po kratším působení v Kolíně nad Rýnem vrátil do Paříže, kde r. 1256 po dosažení titulu magistra (odpovídá zhruba dnešnímu titulu profesora) teologie zahájil učitelskou dráhu. Té se pak věnoval střídavě v Paříži a na různých místech v Itálii, naposledy v Neapoli. Zemřel po úrazu a krátké nemoci r. 1274 cestou na Lyonský koncil (měl se jej účastnit jako odborný poradce).²

Krátce po Tomášově smrti byly některé jeho theologické teze odsouzeny pařížským a krátce poté i canterburským arcibiskupem. Zdálo se, že aristotelská východiska Tomášova myšlení vedou v oblasti věrouky k některým nepřijatelným důsledkům. Tato odsouzení pozbyla však poměrně záhy účinnosti. K tomu přispělo, že byl Tomáš r. 1323 prohlášen za svätce. Na jeho myšlenkový odkaz navázala tomistická škola, jež má (alespoň v některých částech Evropy) kontinuální tradici od středověku až do naší doby. Je důležité vědět, že ve středověku a pak v novověku až do r. 1879 byl Tomáš v rámci katolické církve považován sice za velkého myslitele, ovšem mezi řadou jiných stejně nebo i více významných. Teprve v uvedeném roce 1879

² Standardním bio- a bibliografickým dílem o Tomášovi je stále: J. A. Weisheipl, *Friar Thomas de Aquino. His Life, Thoughts and Works*. Českému zájemci může být užitečný stručný výtah z tohoto rozsáhlého díla, s nímž se může seznámit v A. Kennyho knize, *Tomáš Akvinský*.

jej papež Lev XIII. encyklikou *Aeterni Patris* prohlásil za jakéhosi oficiálního myslitele katolicismu. To vedlo na dobu zhruba jednoho století k velkému oživení jeho filosofie a theologie. Prostřednictvím sociální nauky katolické církve udržují si některé prvky společenského myšlení Tomášova určitý vliv i na současný politický život.

Ve svém dalším výkladu budeme přihlížet především k historicky autentické podobě Tomášovy nauky. Pokud příležitostně něco málo připojíme, co se týká jejího dalšího vývoje, výrazně na to vždy upozorníme.

*

Tomáš je autorem velmi rozsáhlého díla, z něhož má jen malá část vztah k dějinám politického myšlení. To, co tak dnes nazýváme, bylo ve 13. století projednáváno v rámci etiky, tedy vědy nikoli popisné (deskriptivní), nýbrž předpisující (preskriptivní), a to v té její části, která se zabývá mravností lidských skutků konaných v společenském kontextu. Tomášovy příspěvky k tomuto námětu musíme tedy hledat především v jeho rozsáhlých komentářích k Aristotelovým spisům *Etika Nikomachova* a *Politika* (od Tomáše pochází jen první část komentáře k *Politice*, tvořící přibližně třetinu celku, autorem zbývající části je jeho bezprostřední žák Petr z Auvergne). V těchto dílech, ačkoli se jedná o podrobné komentáře, nacházíme mnohé, co je charakteristicky tomášovské. Dalším důležitým pramenem poznání Tomášových názorů z oblasti politického myšlení je jeho nejznámější spis *Theologická summa*, jejíž velmi rozsáhlá druhá část je celá věnována etické (a v tomto rámci i politické) problematice. Roztroušené poznámky k našemu námětu nalezneme ovšem i v Tomášově komentáři ke knihám Petra Lombardského. Vedle těchto děl je Tomáš i autorem zvláštního, bohužel nedokončeného státovědného spisu *De regno ad regem Cypri* (O království ke králi kyperskému). Spis je známější pod starším, ale méně přesným názvem *De regimine principum* (doslova *O způsobu vlády knížat*, přičemž však slovem „kníže“ nesmíme rozumět šlechtickou hodnost, nýbrž zcela všeobecně osobu, resp. osoby, které stojí v čele státu). Vedle uvedených děl mají další spisy, v nichž se Tomáš také dotýká státovědných a všeobecně společenských otázek, již menší význam.³

³ Tomášovy spisy jsou dostupné v (dosud neukončené) řadě *Opera omnia*

3. Celkový ráz Tomášova myšlení

Abychom vnikli do Tomášova myšlení, bude užitečné připomenout si krátce dobové kulturně historické pozadí. V té souvislosti je třeba uvést, že Tomáš rozvíjí své myšlení v době, kdy (zhruba od poloviny 12. století) dochází na Západě k recepci do té doby jen málo známého Aristotelova díla. Středověké myšlení předcházející této recepci bylo poznamenáno částečným přerušением kulturní kontinuity způsobeným tzv. stěhováním národů, v jehož důsledku byla velká část myšlenkového odkazu antiky učencům středověkého Západu nedostupná a neznámá. Zájem těchto myslitelů se soustřeďoval především na Písmo, při jehož výkladu čerpali hlavně z děl církevních otců, v první řadě ze spisů sv. Augustina. Jejich programem bylo Augustinovo pojetí křesťanského vědění, jak je tento autor načrtl především ve svém spisu *De doctrina christiana* (doslova: *O křesťanské nauce*).⁴ Podle Augustina stačí křesťanům koneckonců jediná věda, nauka víry, theologie. Vědy pohanského původu mají v jeho pojetí svůj význam, přispívají-li k hlubšímu proniknutí do obsahu víry. Augustin proto oceňoval především takové vědní obory, které k dosažení toho cíle mohly sloužit jako nástroj. To jsou např. logika, gramatika, rétorika aj. Vědní obory toho typu byly v pozdní antice shrnuty do seznamu tzv. sedmi svobodných umění. Tato „umění“, tj. intelektuální dovednosti, byla středověkými učiteli považována v dobách před „invazí“ Aristotela za sumu toho, co je z profánního vědění pro křesťana užitečné. Toto jejich přesvědčení bylo částečně jistě podmíněno malým rozsahem znalostí myšlenkového odkazu antické vědy, jímž tito učenci disponovali, ale odpovídal po určité stránce Augustinovu výše nastíněnému ideálu křesťanské vzdělanosti.

Když se v průběhu 12. a ve 13. století v západní Evropě rozšířila znalost Aristotelových děl, vše se změnilo. V Aristotelově soustavě se křesťanští učenci evropského západu poprvé seznámili

iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (Romae 1882 nn.). Spisy zde dosud nevydané jsou dostupné např. v řadě *Opera omnia*, I–XXV (Parma 1852–1872). Českému zájemci budou užitečné překlady: T. Akvinský, *O zákonech v Theologické sumě*; týž, *O království ke králi kyperskému*, str. 27–94.

⁴ Srv. Aurelius Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*.

s myšlenkovou soustavou, jejíž důležité součásti (fyzika, metafyzika, etika) nebyly využitelné jako pouhý nástroj („umění“), sloužící k pochopení Písma. Jednalo se o disciplíny poskytující profánní, na víře („zjevení“) zcela nezávislé vědění o světě, vědění, jež víře – někdy skutečně, někdy spíše jen domněle – v mnoha bodech odporovalo. To vedlo k početným střetům mezi představiteli staršího, hlavně na augustinismu spočívajícího myšlení a stoupenci nově se rozvíjejícího proudu vědění aristotelského typu. Tomáš Akvinský v této situaci s překvapivou jasností vyložil ve velmi podrobných komentářích Aristotelovy spisy (z nichž mnohé jsou, jak známo, nepřipravenému čtenáři téměř nesrozumitelné) soudobým západním učencům (právem se říkává, že bez Tomáše by Aristotelés zůstal němý). Využil přitom již existujících komentářů arabských (především děl Avicennových a Averroesových), postupoval však samostatně a se zřejmou tendencí interpretovat Aristotela v duchu křesťanské víře pokud možno příznivě. Tváří v tvář Aristotelovu profánnímu obrazu světa, který díky jeho vykladačské práci před středověkými učiteli vyvstal, formuloval Tomáš myšlenku, že je třeba přirozené, profánní poznání (vzniklé případně i zcela nezávisle na víře) s poznáním vycházejícím z víry spojit v souvislý celek. V rámci tohoto celku vytváří podle Tomáše přirozené poznání (filosofie) předpoklady pro poznání jiného, vyššího typu, kterého se člověku dostává vírou. Tomáš nenapsal přesně vzato žádnou původní ryze filosofickou knihu: jeho filosofické názory musíme hledat v jeho dílech theologických. Hrají v nich podobnou úlohu, jakou hraje ve spisech dnešních fyziků matematika. Teprve Tomášovi žáci a pokračovatelé oddělili jeho filosofické názory od theologického kontextu, do něhož jsou zabudovány, a pokusili se z nich vytvořit ucelenou soustavu. Výsledkem těchto pokusů bylo v průběhu staletí několik vzájemně se lišících soustav, z nichž se však každá může s jistým stupněm oprávnění Tomáše dovolávat. Rozdíly interpretace byly způsobeny ve starších dobách nedostatečně rozvinutým historickým smyslem, ale někdy i vědomou snahou aplikovat Tomášovy principy na dobovou, za Tomášových dob neznámou problematiku. Ke zkoumání historicky autentického smyslu Tomášovy nauky došlo přesně vzato teprve ve 20. století. Podle dosažených výsledků je Tomášova filosofie soustavou, jejíž celkový rámec je novoplatónského původu, ale obsah v převážné míře aristotelský. Spojením těchto a dalších za starší tradice převzatých prvků vznikl nový myšlenkový

útvár, jenž je do té míry původní, že je mu právem přikládán zvláštní název, „tomismus“.⁵

*

V etice (která nás tu zvláště zajímá) je tomismus jakousi syntézou dvou zdánlivě neslučitelných myšlenkových motivů: Na jedné straně je tu starší, sv. Augustinem výrazně formulovaná myšlenka, že lidská blaženost spočívá v nazírání Boha a v lásce k němu. Taková blaženost je podle Augustina nezasloužený Boží dar, jehož člověk může dosáhnout teprve v posmrtném životě. „Všichni lidé,“ píše Augustin, „pokud jsou smrtelní, jsou totiž nutně ubozí. Je proto třeba hledat prostředníka, aby lidi z této smrtelné ubohosti... převedl... k blažené nesmrtelnosti.“⁶ Proti tomuto Augustinovu názoru stojí pojetí Aristotelovo, podle něhož lze blaženosti za příznivých (osobních a společenských) podmínek do jisté míry dosáhnout lidským přičiněním již v tomto životě. Pozorujeme, že se tedy mezi Aristotelem a Augustinem objevuje rozpor. Tomáš se pokusil odstranit tento rozpor tím, že rozlišil dokonalou a nedokonalou blaženost.⁷ Dokonalé blaženosti může lidská bytost dosáhnout skutečně pouze boží milostí v zásvětném životě. V tom dává Tomáš za pravdu Augustinovi. Na druhé straně však uznává, že již v pozemském životě je mnohé, co má k věčné blaženosti určitý vztah (buď jako prostředek sloužící k jejímu dosažení, nebo i jako jakási její nedokonalá anticipace). Dosahujeme-li toho v průběhu pozemského života, dosahujeme nedokonalé blaženosti, jaká je v pozemském životě možná. Tomáš dává za pravdu intelektualistickému názoru Aristotelovu, že pravá blaženost spočívá nikoli v činnosti vůle a v lásce, nýbrž v nazírání uskutečňovaném rozumem. Soudí nicméně, že dokonalá blaženost toho druhu je v tomto životě nedosažitelná. Je tomu tak proto, že podmínky k teoretickému životu mají v pozemském životě jen málokterí, totiž lidé přirozeně i společensky privilegovaní. Ale ani ti dokonalé blaženosti dosáhnout

⁵ Působivým způsobem shrnuje výsledky moderního bádání F. Van Steenberghen, *Dějiny středověké filosofie*.

⁶ Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, IX,15.

⁷ G. Wieland, *Happiness: The Perfection of Man*, str. 673–686. Srv. W. Kluxen, *Glück und Glückteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glücklehre bei Thomas von Aquin*, str. 77–92.

nemohou, protože tomu brání povaha našeho přirozeného poznání. Takové poznání postihuje svůj nejvznešenější předmět, Boha, jen s velkým a namáhavým úsilím, a to ještě tak nedokonale, že i když toho poznání dosáhneme, neposkytuje nám to trvalého uspokojení.⁸ Nedokonalá blaženost, které v pozemském životě můžeme dosáhnout, spočívá proto podle Tomáše ne tak v rozumovém nazírání jako spíše ve vůli žít ctnostně, tedy tak, abychom dosáhli dokonalého nazírání Boha. To je ovšem možné – díky vykupitelskému dílu Kristovu – až poté, co projdeme branami smrti.

Pozorujeme tedy, že Tomáš v podstatě akceptuje aristotelský intelektualismus, ale že jej zároveň s přihlédnutím k augustinské pozici charakteristickým způsobem relativizuje. Rozumu podle Tomášova mínění – absolutně uvažováno – náleží primát před vůlí, tento primát se však projeví v plné síle teprve v posmrtném životě vykoupeného člověka. V pozemském životě náleží vůli relativní přednost před rozumem, protože se jen díky ní můžeme pro blažené patření, jež je naším posledním cílem, připravit. Na tomto světě je proto, jak Tomáš říká, láska k Bohu lepší než jeho poznání.⁹ Teoretizovat mohou jen někteří. Milovat Boha na tomto světě může oproti tomu každý, bez ohledu na přirozené obdaření a společenská privilegia, jež je umožňují rozvíjet.

Toto etické řešení má důsledky v oblasti Tomášova pojmání politického života. K dosažení oné dokonalé blaženosti, dosažitelné teprve v posmrtném životě, vede totiž lidstvo podle jeho mínění církve, kdežto stát je tu proto, aby vytvářel podmínky, díky nimž by lidé mohli dosahovat oné nedokonalé pozemské blaženosti. Tomáš přejímá Aristotelovu myšlenku, že je člověk svou přirozenou povahou společenská bytost, a akceptuje samozřejmě i její důsledek, že jsou totiž společenské útvary (rodina a stát) útvary přirozenými. To nebylo

⁸ Pro toto své mínění se ostatně Tomáš může dovolávat i vyjádření Aristotela. Ten v 4. kap. X. knihy *Etiky Nikomachovy* (1175a) píše: „Nic lidského totiž nemůže být činné nepřetržitě. Tedy pak ani libost nevzniká: neboť se druží k činnosti. Něco těší, poněvadž je to nové, později však pro stejnost již nikoli. Neboť zprvu myšlení jest podníceno a pozorně se tím zabývá, jako zrakem ten, kdo něco napjatě pozoruje, potom však činnost již není taková, nýbrž ochabuje; proto také slabne libý pocit“ (překlad A. Kříže).

⁹ T. Akvinský, *Summa theol.* I, q. 82, a. 3c.

v době, kdy Tomáš žil, nijak samozřejmé. Připomeňme si, že se sv. Augustin domníval, že Bůh podle svého původního záměru svěřil člověku panovnickou moc pouze nad zvířaty, takže panují-li nyní lidé nad lidmi, tj. existuje-li tu se svou trestající mocí stát, je to důsledek hříchu.¹⁰ Podle Tomášova mínění je naproti tomu společnost a z ní vyplývající diferenciací společenských funkcí čímsi přirozeným, o sobě dobrým, je to podle něho něco, co hříchu předchází, a existovalo proto již i ve stavu původní rajske nevinosti. Píše: „Slovu ‚panství‘ lze rozumět dvojím způsobem. Jednak tak, že je protikladem otroctví. A tak se pánem nazývá ten, komu je někdo poddán jako otrok. Jinak lze ‚panství‘ rozumět, pokud se povšechně vztahuje k jakémukoli subjektu. A takto lze nazývat pánem i toho, kdo má povinnost usměrňovat a řídit lidi svobodné. Bere-li se panství prvním způsobem, pak tímto způsobem ve stavu nevinosti jeden člověk nad druhým panovat nemohl...“ Pokud však jde o panství druhého typu, v němž jde o řízení svobodných lidí, zde je tomu podle Tomáše jinak: „Takové panství člověka nad člověkem by ve stavu nevinosti bylo existovalo, a to ze dvou důvodů. Předně protože je člověk společenský živočich. Proto by lidé ve stavu nevinosti byli žili společensky. Společenský život většího množství lidí se však nemůže obejít bez toho, že je v čele jeden, kdo zaměřuje ostatní k společnému dobru.“¹¹

To je důležitá myšlenka, která má závažné důsledky. Pojetím státu jako přirozeného útvaru vzal totiž Tomáš na jedné straně půdu pod nohama monistické, ve středověku se vícekrát objevující myšlenky, že je duchovní moc, tj. církev, jedinou mocí křesťanského světa, takže světská panovníci vládnu vlastní pouze z jejího pověření. Taková myšlenka plyne totiž z augustinské představy, že je stát jen nutným zlem, vzniklým v důsledku hříchu. Stane-li se totiž panovníkem takto pojatého státu křesťan, pak jedině, co mu zbývá, chce-li působení zla umenšit, je poddat se poslušně vedení církve. Na druhé straně se však Tomášovo přesvědčení o přirozené povaze státu výrazně odlišuje i od pozdějších *osvícenských* teorií společenské smlouvy, spojených se jmény jako T. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau. Podle těchto teorií není totiž člověk svou přirozeností společenský, nýbrž je svou

¹⁰ A. Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, 15.

¹¹ T. Akvinský, *Summa theol.* I, q. 96, a. 3c.

povahou svobodným a nezávislým jedincem, vstupujícím do společenských svazků na základě dobrovolně uzavřené smlouvy. Smlouvou vzniklé společnosti nad sebou přizná pouze tolik práv, kolik jí jich sám odevzdá. Zdrojem společenské moci je tedy v tomto pojetí svým svobodným rozhodnutím člověk, jednotlivec. U Tomáše je tímto zdrojem lidská přirozenost: Tu si však člověk nedává svobodně, nýbrž ji přijímá od Boha. Zdrojem moci, kterou má ve společnosti jeden člověk nad druhým, je tedy u Tomáše – na rozdíl od pozdějšího osvícenského pojetí – nikoli člověk, nýbrž Bůh.

To ještě objasníme níže. Uvedené skutečnosti mají poskytnout zatím spíše jen příklad, jak Tomáš přejímá a uchovává aristotelské podněty, jak je však zároveň – tím, že je začleňuje do nových, Aristotelem netušených souvislostí – vnitřně přetváří.

4. Základní rysy Tomášovy metafyziky

Tomášovy eticko-politické nauky, jež jsou předmětem našeho výkladu, úzce souvisejí s jeho názory metafyzickými. Bude užitečné, řekneme-li nejprve několik slov o nich.

Předpokládáme, že čtenáři je jistě známo, že podle Platóna mají věci tohoto světa své neměnné vzory, tzv. ideje, jimž se nedokonalým způsobem podobají čili na nichž „participují“.¹² Idejí je podle Platóna mnoho, jednu ideu mají kameny, jinou rostliny a opět jinou např. lidé atd. Tomáš tuto starou myšlenku přejímá, ale zvláštním způsobem ji přetváří. Podle něho je jakoby jedna jediná „idea“, totiž Bůh, jenž je tak dokonalý, že stačí k tomu, aby jeho nedokonalým napodobením (tj. participací na něm) vzniklo jakékoli od něj odlišné jsoucno. Bůh je podle Tomáše čiré, ničím nevymezené, a tudíž nekonečné bytí, jež je souhrnem všech možných dokonalostí. Mezi tyto dokonalosti náleží i poznání. Předmětem Božího poznání je především on sám, Boží poznání je v postatě jeho sebepoznání. To je, jak známo, aristotelská myšlenka. Tomáš ji přejímá, ale doplňuje: Protože Bůh poznává sám sebe nejdokonalejším možným způsobem, poznává sám sebe i jako nedokonale napodobitelného

¹² Srv. *Dějiny politického myšlení*, I, kap. X: „Platón“.

(„participovatelného“) od sebe odlišnými jsoucny, kamenem, rostlinou, člověkem atd. Možnost těchto jsoucen poznává Bůh díky tomu, že poznává dokonale sebe sama. Poznává tímto způsobem přirozenou povahu (= přirozenost čili „esenci“) od sebe odlišných možných jsoucen (tzv. possibilití), a na základě toho i charakteristický způsob, jak by se za určitých podmínek tato jsoucna (kdyby existovala) chovala (rostlina by např. díky své přirozenosti za určitých podmínek rostla a rozmnožovala se, kdežto kámen vlivem své odlišné přirozenosti nikoli).

Bůh se některá z možných jsoucen (possibilití), která takto poznává, svobodně rozhodl stvořit. Stvořil je nikoli proto, že by tím sám něco získal (to je nemožné), nýbrž ze své dobroty, aby totiž dal na své dokonalosti účast jiným, od sebe odlišným jsoucnům. Tato od Boha odlišná jsoucna mají ovšem svou přirozenou povahu (svou přirozenost čili „esenci“), a v souladu s ní se i určitým způsobem chovají a jsou činná. Svě činnosti stvořená jsoucna rozvíjejí dvojím, zásadně odlišným způsobem.

Některá jsoucna rozvíjejí za příslušných podmínek určitou činnost nutně. Tak např. kámen, zbavený podpory, v souladu se svou přirozeností nutně padá a oheň v souvislosti se svou od kamene odlišnou přirozeností nutně šlehá vzhůru. Taková jsoucna vyvíjejí svou činnost – jak bychom to dnes vyjádřili – „podle přírodních zákonů“,¹³ a tedy v určitém smyslu nutně.

Od těchto jsoucen se liší způsobem své činnosti jsoucna nadaná rozumem a svobodnou vůlí, lidé. I lidé mají jako všechna ostatní stvořená jsoucna určitou přirozenou povahu čili esenci. Protože jsou to však svobodné bytosti, nemusí nutně jednat v souladu s touto přirozeností, ale mohou zvolit i způsob činnosti, který jejich přirozenosti odporuje. Jednají-li v souladu se svou přirozeností, řídí se zákonem nikoli již (jak dnes říkáme) přírodním, nýbrž jiným typem zákona, jemuž se říká přirozený zákon mravní.

Metafyzika je v Tomášově pojetí teoretická věda, tj. věda, která pouze něco konstatuje. Tomáš ve skutečnosti rozvíjí své státovědné názory v rámci etiky, což je věda praktická, v níž jde nikoli o to konstatovat, co je, nýbrž zjistit, co být má. Abychom do Tomášových

¹³ Pojem přírodního zákona, o nějž jde v přírodních vědách, vznikl teprve v 17. stol.

státovědných názorů snáze pronikli, musíme si tedy nyní, po několika poznámkách k jeho metafyzice, povědět několik slov i o jeho etice.

5. Tomášova etika

Jedním z ústředních námětů Tomášovy etiky je jeho pojetí (mravního) zákona. Viděli jsme v předchozím, že od Boha odlišná stvořená jsoucna mají každé svou přirozenost a že je tato přirozenost i zdrojem jejich charakteristické činnosti. Přirozenost stvořených jsoucen i jejich na ní se zakládající aktivity jsou nedokonalým odleskem (participací) nekonečně dokonalé přirozenosti a činnosti samého Boha. Pokud Bůh k svému poznání přirozenosti stvořených jsoucen (zejména lidí) připojí i svou vůli, aby tato jsoucna (zejména lidé) jednala v souladu s touto přirozeností, můžeme podle Tomáše mluvit o zákonu, a to v tomto případě o tzv. věčném zákonu. „Zákon není nic jiného,“ píše náš autor, „než příkaz praktického rozumu vydaný tím, kdo vládne... Jestliže tedy předpokládáme, že je svět řízen boží prozřetelností, jak jsme ukázali výše, je zřejmé, že veškerý celek vesmíru je řízen božím rozumem. A proto idea řízení věcí, která je v Bohu jako vládci vesmíru, má povahu zákona. Boží rozum ovšem nic nepoznává v čase, ale jeho poznání je věčné, jak se říká v Knize přísloví. Proto je nutno nazvat onen zákon věčným.“¹⁴ Co je tedy podle Tomáše věčný zákon? Je to, jak bychom to mohli volně vyjádřit, v mysli boží existující (a s Bohem přesně vzato totožný) příkaz ukládající rozumem a svobodnou vůlí nadaným bytostem (lidem), aby jednaly v souladu se svou přirozeností.

*

Na věčném zákonu závisí jiný typ zákona, jemuž Tomáš říká zákon přirozený. Věčný zákon musí být totiž lidem, aby jej mohli zachovávat, nějakým způsobem sdělen, musí jim být vyhlášen čili promulgován. K této promulgaci dochází podle Tomáše prostřednictvím jejich přirozenosti. Lidská přirozenost se totiž (jako ostatně přirozenost každého stvořeného jsoucna) vyznačuje určitými přirozenými

¹⁴ T. Akvinský, *Summa theol.* I–II, q. 91, a. 1, arg. 3.

náklonnostmi (= *inclinationes naturales*). Tak má člověk jmenovitě přirozenou náklonnost uchovat si svou vlastní existenci, náklonnost předávat život čili plodit jedince sobě podobné, náklonnost rozvíjet své poznání a ovšem také náklonnost k společenskému životu. To, co je předmětem takové náklonnosti, považuje Tomáš za „dobré“. K promulgaci věčného zákona dochází pak tím, že člověk poznává své přirozené náklonnosti. Člověkem náležitě poznaná, jemu vlastní přirozená náklonnost se nazývá *přirozený zákon*.

Řekl-li jsem výše, že přirozené náklonnosti (inklinace) musí být poznány „náležitě“, chtěl jsem tím říci, že musí být poznány prakticky. Na pojem praktického a od něj odlišného teoretického poznání jsme narazili již výše, k tomu, co bylo dosud uvedeno, musíme však nyní ještě něco přidat. Praktické poznání se u Tomáše od teoretického neliší svým předmětem, nýbrž způsobem, jímž je tento předmět poznán. Tak např. poznáváme-li své přirozené náklonnosti teoreticky, můžeme konstatovat, že se lidé vyznačují náklonností např. uchovat si život. Poznáme-li tutéž inklinaci prakticky, je výsledkem takového poznání něco podstatně jiného, totiž věta „uchovávej si život“. Normativní věta „uchovávej si život“ není podle Tomáše logicky odvozena z teoretické věty „mám náklonnost uchovávat si život“, nýbrž je výsledkem jiného typu poznání téže náklonnosti. A tomuto typu poznání právě říká „poznání praktické“.¹⁵

Přirozený zákon je podle Tomáše co do své podstaty neměnný, protože neměnná je podle jeho nauky i lidská přirozenost ony přirozené inklinace zahrnující. To plyne z výše načrtnutého metafyzického rámce, v němž se Tomášovo uvažování o zákonech pohybuje. Avšak přirozený zákon v přesném smyslu zahrnuje podle Tomášova mínění jen velmi obecné normy jednání, takže při jeho aplikaci na lidskou praxi, uskutečňovanou v různých místně i časově odlišných podmínkách, vznikají další, konkrétnější normy. A o těch Tomáš připouští,

¹⁵ Nezdá se proto, že by se Tomáš dopouštěl logicky nepřijatelného přechodu od asertivní věty k normativní (přechodu od „is“ k „ought“, jak se tomu v návaznosti na Humovu kritiku často říká). Spíše by se snad dala Tomášovi vytknout nebezpečná blízkost k emotivismu. Ale i taková výtka je diskutabilní, protože předmět, k němuž inklinace vedou, je podle Tomáše dobrý, protože má na inklinaci nezávisle popsateľnou vlastnost, totiž že konvenuje lidské přirozenosti.

že se mohou s ohledem na tyto podmínky svým způsobem měnit. Veškeré z přirozeného zákona odvozené zákony musí být s přirozeným zákonem v souladu, tj. nesmí mu odporovat. Zákon, který by přirozenému zákonu odporoval, by podle Tomáše nebyl přesně vzato zákonem, nýbrž by byl „zákonem“ jen podle jména.

*

Vedle věčného a přirozeného zákona mluví Tomáš dále o zákonu pozitivním. Pozitivní zákon se liší od přirozeného tím, že je nějakou k tomu oprávněnou autoritou *výslovně* vyhlášen čili promulgován (promulgace prostřednictvím pouhé lidské přirozenosti není výslovná, tj. formulovaná pomocí slov). Onou autoritou oprávněnou zákon vyhlásit může být podle Tomáše předně sám Bůh (když např. ve Starém zákonu vyhláší na Sinaji prostřednictvím Mojžíšovým desatero přikázání anebo když v Novém zákonu stanoví ústy Kristovými základní rysy církevní ústavy). Zákon však může být vyhlášen také člověkem, resp. sborem lidí, kteří mají na starosti lidskou společnost. Boží pozitivní zákony se dílem zcela shodují se zákonem přirozeným (tak je tomu s velkou částí přikázání tzv. Desatera), mohou však obsahovat i ustanovení v přirozeném zákonu neobsažená (starozákonní náboženské předpisy týkající se soboty, obřizky apod.) a konečně i taková, jejichž zachování Bůh vyžaduje k dosažení dokonalé blaženosti v posmrtném životě (novozákonní normy týkající se např. udělování a přijímání svátostí apod.). Tímto typem pozitivních zákonů, tj. zákonů, které promulguje přímo Bůh, se zabývá teologie, a my je zde můžeme ponechat stranou. Pro Tomášovu politickou filosofii nejsou totiž tak dalece důležité (třebaže jinde, zejména např. u Wyclifa a v husitském politickém myšlení, hraje pojem božího pozitivního zákona – nebo krátce „božího zákona“ – důležitou úlohu).

Z hlediska Tomášovy politické filosofie jsou pro nás velmi důležité zákony promulgované lidským zákonodárcem, který má na starosti pozemskou lidskou společnost. To jsou zákony, jejichž cílem je, jak jsem již uvedl, dosažení nedokonalé pozemské blaženosti. I o těchto zákonech platí, že nejdůležitější z nich vlastně buď reprodukují zákon přirozený, nebo jsou z něj alespoň snadno vyvoditelné. Tento typ pozitivních zákonů nazývá Tomáš v návaznosti na římské právní teoretiky *ius gentium* (právo národů). Jsou projevem všem lidem společné přirozenosti a platí (či spíše: měly by platit) u všech národů. Vedle

takovýchto pozitivních zákonů jsou však podle Tomáše ještě i jiné pozitivní zákony, které přirozené zákony konkretizují s ohledem na určité podmínky. Takové zákony nemohou sice přirozeným zákonům odporovat, ale mohou být – protože je v konkrétní situaci skoro vždy více možností, jak dospět k určitému cíli – u různých národů a v různých dobách různé. Takovým zákonům Tomáš říká (opět v návaznosti na římskou pravovědu) *leges civiles*, doslova: zákony občanské.

Z uvedeného výkladu je patrné, že základem pozitivních (lidských) zákonů je zákon přirozený. Pro Tomáše platí, že každé jednání, jež se shoduje s přirozeným zákonem, je mravně dobré. Mravně dobré je však i jednání, shodující se s pozitivním lidským zákonem: pozitivní zákon musí respektovat přirozený zákon, jemuž (je-li opravdovým zákonem, a ne pouze „zákonem“ podle jména) nemůže odporovat. Ale to samo o sobě podle Tomáše k zdůvodnění povinnosti být poslušný pozitivního zákona nestačí. K jejímu zdůvodnění uvádí Tomáš ještě další, silnější důvod. Jednat ve shodě s pozitivním zákonem je podle něho mravně dobré, protože přirozený zákon člověku velí žít ve společnosti. Společnost by však nemohla dosáhnout svého cíle, kdyby v ní nebylo autority, která pomocí pozitivních zákonů předpisuje, jakým způsobem toho má být dosaženo. Existence pozitivních zákonů je tedy v tomto smyslu pouhým důsledkem zákona přirozeného, takže je-li mravně dobré respektovat zákon přirozený, je mravně dobré respektovat i pozitivní zákony lidské. Tento závěr by bylo možno formulovat i tak, že podle Tomáše Akvinského je právní řád součástí řádu mravního. To není dnes, jak známo, všeobecně přijímaný závěr. Někteří velmi vlivní novověcí myslitelé – hlavně I. Kant – od sebe příkře oddělují mravní a právní řád.

To, co činí přirozený i pozitivní zákon závazným, je podle Tomáše sankce (tj. trest, resp. odměna). Latinské slovo *obligatio* a jeho český ekvivalent „závaznost“ souvisí se slovesem *ligare*, „vázati“. Jsme-li přivázáni k něčemu silnému, co se začne pohybovat, musíme to provázet směrem, kterým se to pohybuje. Také sankce nás jakoby přivazuje k zákonu a nutí nás jít ve směru s ním shodném. To, co nás nutí jít v určitém směru, nemusí být však zároveň tím, co nás k pohybu tím směrem motivuje. Tak např. k respektování dopravních předpisů zavazují řidiče tresty, které jsou jim ukládány za jejich porušení, motivovat je k jejich zachování mohou ale i ušlechtilější, zcela nesobecké pohnutky. Podle Tomáše nutí člověka k plnění zákonů sankce,

motivovat ho však k tomu má úcta a láska k jeho poslednímu cíli, k Bohu.

Náleží vynutitelnost zákona pomocí sankce k „esenci“ zákona? Na takto položenou otázku nedává Tomáš přímo odpověď, protože se jedná o problém, jenž za jeho dob nebyl aktuální. Aktuálním se stal teprve vystoupením Kantovým, jenž, jak již víme, ostře rozlišoval mezi řádem mravním a právním. Pro právní řád je podle Kanta charakteristická sankce: civilní zákon jako takový zavazuje pouze pomocí trestů a odměn. Jednáme-li v souladu s takovým zákonem, jednáme proto podle Kanta sice legálně, ale nikoli mravně. Mravní čin je však podle tohoto myslitele něco víc než skutek pouze legální, je to čin, který musí být motivován nezávisle na odměnách a trestech. – Tváří v tvář takovéto nauce Tomášovi vykladači provedli rozlišení. Sankce podle nich nenáleží k esenci zákona: to plyne podle nich z toho, že musíme mít předem úplný pojem zákona, abychom vůbec mohli uvažovat o jeho sankcionování. Sankce je nicméně nutnou průvodní vlastností zákona, jenž by bez ní v pravém smyslu nezavazoval. Satisfakce, které se tímto dostalo Kantovi, není, jak patrně, příliš veliká.

*

Jedná-li člověk v souladu se zákonem, jedná podle Tomáše mravně dobře. Opakováním mravně dobrých skutků získává člověk jakousi náklonnost k takovému jednání a snadnost v jeho provádění. Této náklonnosti a s ní spojené snadnosti říká Tomáš „ctnost“. Ctnost je tedy – volně řečeno – jakási získaná dispozice k mravně dobrému chování.

Základy nauky o ctnostech byly položeny již ve starověku, a Tomáš zde tedy mohl navázat na dlouhou tradici. Způsob, jímž ji rozvinul, překonává dalekosáhle vše, co bylo před ním i po něm. Ze čtyř hlavních (tzv. „kardinálních“) ctností, jež rozlišoval (jsou to: uvážlivost, spravedlnost, statečnost, uměřenost), má v naší souvislosti největší význam spravedlnost. Ctnost spravedlnosti má podle Tomáše ten, kdo dává každému to, na co má právo. Podle toho, kdo dává, kdo přijímá a o jaký předmět při tom jde, rozlišuje Tomáš mnoho různých druhů spravedlnosti, např. spravedlnost komutativní (zachování rovnosti při směně), spravedlnost distributivní (zachování rovnosti při dělení majetku, povinnosti apod.) atd.

6. Sociální etika a státověda

Z předchozího výkladu vysvítá, že člověk podle našeho myslitele je vlivem svých přirozených náklonností zaměřen k nějakému cíli, a to k nedokonalé blaženosti pozemského života a jejím prostřednictvím k dokonalé blaženosti posmrtného života. Posmrtný cíl lidského života ponecháme (prozatím) stranou a omezíme se na otázky spojené s pozemským životem. Cíl tohoto života, nedokonalá blaženost, spočívá v rozvoji poznání vrcholícím v poznání Boha, v nabytí mravních ctností, v přátelství a v přiměřeném dostatku hmotných statků. Takového cíle není podle Tomáše s to dosáhnout jednotlivý člověk sám. Potřebuje k tomu pomoci jiných, a tedy společnosti, a to ze dvou důvodů. Předně jednotlivý člověk není na rozdíl od jiných živočichů nadán tělesnými vlastnostmi, které by mu umožnily trvale přežít. „Jiným živočichům,“ píše náš autor, „příroda připravila pokrm, srst na ochranu, obrannou výbavu jako zuby, rohy, spáry nebo alespoň hbitost k útěku. Člověk však svým uzpůsobením není od přírody vybaven žádným z těchto nástrojů, ale namísto toho byl obdařen rozumem, s jehož pomocí by si mohl toto vše činností svých rukou zhotovit. To ovšem jeden člověk nezládne.“¹⁶ Druhý důvod je podobný prvnímu: Zvířata jsou k přežití vybavena nejen přiměřenými tělesnými orgány, ale i instinkty. Člověk má místo nich rozum. Ten však na rozdíl od instinktů neposkytuje návody k uchování života v hotové podobě, nýbrž musí se lidským úsilím k tomu cíli rozvíjet. A to je však podle Tomáše opět možné jen s pomocí jiných, ve společnosti. Rozvíjení rozumového poznání Tomáš nechápe pouze jako synchronní vzájemnou pomoc. Podle jeho mínění předávají totiž jednotlivé generace své poznatky, potřebné pro uchování a rozvíjení života, i generacím pozdějším, takže má spolupráce lidí i svůj historický rozměr. „Pro lidský rozum se zdá být přirozené, že od nedokonalého k dokonalému dochází postupně. Proto v teoretických vědách pozorujeme, že ti, kdo se oddávali vědeckému poznání jako první, předali jen nedokonalé poznatky, které byly pak pozdějšími (generacemi) zdokonalovány. A podobně je tomu i v praktických oborech. Neboť první lidé, kteří se pokoušeli vynalézt něco lidské společnosti užitečného, nedokázali sami všechno náležitě uvážit a zanechali po sobě věci nedokonalé

¹⁶ T. Akvinský, *De regno*, I,1, § 741.

a často selhávající, které pak jejich potomci postupně vylepšili.¹⁷ Souhrnem lze tedy říci, že člověk je podle Tomáše přirozeně společenskou bytostí v důsledku toho, že je ve svém úsilí o dosahování cíle pozemského života odkázán na svůj rozum: ten se však může rozvinout pouze v trvalé spolupráci s jinými, tj. v čase se rozvíjející společnosti.

Společnosti jsou ovšem různé. Ty, které jsou přímým důsledkem společenského charakteru lidské přirozenosti, jsou podle Aristotela i Tomáše dvě, rodina a stát. Člověk je svou přirozeností zaměřen k monogamní rodině, rodina může však dosahovat některých svých cílů jen ve spojení s jinými rodinami, tedy v rámci obce čili politického společenství (novolatinský název státu, *status*, se u Tomáše ještě nevyskytuje). Státní společnost vzniká v Tomášově pojetí spíše sdružením rodin než jednotlivců. Tomáš sice, pokud vím, nikde výslovně neříká, že základní jednotkou státní společnosti člověk jednotlivý člověk, nýbrž rodina, z jeho celkového pojetí to však, zdá se, nutně plyne. Úkolem státu není podle něj pouhá ochrana práv jednotlivých občanů, jak tomu později učili stoupenci liberálních nauk (jmenovitě John Locke). Ochrana práv jednotlivce je pouze jeden z úkolů státu, jenž vedle této „negativní“ činnosti má podle Tomáše vyvíjet i „pozitivní“ činnost k dosažení pozemského cíle člověka. Aby to bylo možné, musí být ovšem množství lidí nějak, jak dnes říkáme, „organizováno“. „Je-li totiž pro člověka přirozené, aby žil ve společnosti mnohých, je nutné, aby tu byl někdo, kdo by pospolitost řídil.“¹⁸

*

Ten, kdo řídí státní společenství (uvidíme později, že to podle Tomáše nemusí být jednatel, nýbrž že se může jednat o i o určitou společenskou skupinu), je vybaven příslušnou mocí. Ve 13. století nebylo ještě v oběhu známé, později formulované trojičné dělení státní moci. Tomáš se nicméně porůznu zmiňuje o moci zákonodárné, moci soudní, o moci panovníka ochraňovat lid vedením války, o jeho moci donucovací, jejíž pomocí (tresty a odměnami) prosazuje

¹⁷ T. Akvinský, *Summa theol.* I–II, q. 97, a. 1 s. c.

¹⁸ T. Akvinský, *De regno*, I,1, § 744.

zachovávání zákonů, apod. Za nejdůležitější moc ve státě považuje moc zákonodárnou.

Podle sv. Pavla „není moci, která by nepocházela od Boha“ (Ř 13,1). Tomáš to samozřejmě přijímá a interpretuje tak, že státní moc je sice důsledkem společenské přirozenosti člověka, ta však pochází od Boha. Tímto základním předpokladem o původu veškeré moci od Boha není ovšem ještě zodpovězena otázka, kdo, která osoba či společenská skupina je z boží vůle původním nositelem státní moci. To je důležitý problém, ale je třeba konstatovat, že mu Tomáš nevěnoval patřičnou pozornost, takže z jeho roztroušených poznámek k tomuto námětu nelze jednoznačně zjistit, zda měl na tu věc nějaký vyhraněný názor a v čem tento názor spočíval. Často bývá uváděno toto jeho vyjádření: „Moc vydávat zákony je věcí celého množství (občanů) nebo náleží veřejné osobě, která se o celé množství občanů stará.“¹⁹ V tomto vyjádření je poněkud nejasné, jak chápal Tomáš vztah mezi veškerým množstvím (*multitudo*) občanů, které, jak je patrné z citátu, může být nositelem státní moci, a mezi onou „veřejnou osobou“, která také může být jejím nositelem. Máme tento vztah chápat tak, že původním nositelem státní moci je *multitudo* (tj. veškerenstvo občanů) a ona veřejná osoba toto množství jen v nějakém smyslu zastupuje? To je jistě možná interpretace, a zejména od 16. století se k ní přikláněli mnozí Tomášovi stoupenci, zejména Leonard Lessius (1554–1623), Robert Bellarmin (1542–1621), Francisco Suárez (1548–1617), a na pražské universitě v závislosti na nich o něco později Karel Grobendoncq (1600–1672). Uvidíme ještě, že jejich výklad má určitou oporu v některých Tomášových textech, týkajících se možnosti odporu proti tyranické vládě. Ale celkem vzato nejsou Tomášova vyjádření přece jen dostatečně jednoznačná, aby mu uvedený názor bylo možno bezvýhradně připisovat.

*

Zákonodárná moc toho, kdo řídí společnost, spočívá ve vyhlásování pozitivních zákonů, které – jak již víme – nemohou odporovat zákonu přirozenému, nýbrž musí být naopak jeho konkretizací, přiměřenou daným podmínkám. Podle zásad římského práva nebyl panovník

¹⁹ T. Akvinský, *Summa theol.* I–II, q. 90, a. 3, arg. 3.

sám vázán zákony, které vyhlásil, nýbrž byl nad ně povznesen (zá-
sada: *princeps legibus solutus*, in: *Digesta*, I,3,31). Tomáš tuto zá-
sadu zná, cituje ji a s jistým omezením i respektuje. Připojuje k ní
tento komentář: „O králi se říká, že je povznesen nad zachovávání
zákonů, které vydal, co do donucovací síly zákona. Zákon má totiž
donucovací moc právě jen z moci panovníka. A tak se tedy říká, že
je panovník povznesen nad zákon, protože ho nikdo nemůže pohnat
před soud, jedná-li proti zákonu. ... Co se však týče řídicí síly zá-
kona, je panovník podřízen zákonu vlastní vůlí... A proto s ohle-
dem na boží soud panovník není povznesen nad zachování zákona,
pokud jde o jeho řídicí moc, nýbrž má dobrovolně, bez donucení
zákon plnit.“²⁰ Rozlišením donucovací (*vis coactiva*) a řídicí moci
(*vis directiva*) zákona dospívá tedy Tomáš k závěru, že panovník
má sice zákon, který sám vydal, respektovat, ale nemůže k tomu
být nucen. – To je postřeh, který asi celkem výstižně popisuje, jak
věci ve světě chodily (a chodí). Ale o to zde nejde. Tomášova státo-
věda není v pojetí svého autora popisnou vědou, nýbrž je součástí
etiky. Etika se pak nezabývá tím, jak lidé v určitém postavení vět-
šinou jednají, nýbrž jak jednat mají (i kdyby tak případně de facto
nejednal nikdo). Pohlédneme-li na věc z tohoto hlediska, musíme
poznámenat, že uvedený Tomášův názor na zásadu *princeps legibus
solutus* je značně vzdálen od dnes rozšířeného pojetí právního státu.
Druhá strana mince ovšem je, že Tomášova argumentace ponechává
zřejmě prostor dalšímu vývoji. V argumentaci se totiž předpokládá,
že panovník, o němž Tomáš mluví, je absolutní monarcha: sám To-
máš však, jak ještě uvidíme, nepovažuje absolutní monarchii ani za
jediný ani za nejlepší způsob vlády.

*

Podívejme se nyní na Tomášovo pojetí moci soudní a donucovací.
Soudní moc podle něj náleží původně tomu, kdo řídí společnost, a je
tedy vždy veřejná. „Ten, kdo soudí,“ píše Tomáš, „interpretuje urči-
tým způsobem znění zákona tím, že jej aplikuje na jednotlivý případ.
Je totiž záležitostí téže autority zákon interpretovat a zákon vydávat.
Tak jako tedy zákon může být vydán pouze veřejnou autoritou, tak

²⁰ Tamt., I–II, q. 96, a. 5, ad 3.

může pouze veřejná autorita i soudit. Tato autorita se pak vztahuje na
všechny, kdo jsou poddáni příslušnému společenství.“²¹ Totéž platí
podle Tomáše i pro moc donucovací a výkonnou (tu Tomáš úzce spo-
juje s mocí soudní).²² Z Tomášovy argumentace plyne, že za základní
moc ve státě považuje moc zákonodárnou: to, že jsou ostatní druhy
státní moci věcí veřejnou (a nemohou tedy být vykonávány autoritou
nějakého soukromníka), vyvozuje totiž náš autor z jejich závislosti
na legislativě.

S donucovací mocí toho, kdo řídí společnost, souvisí i jeho právo
vést za určitých okolností válku. To plyne z jeho povinnosti bránit
společné dobro množství lidí, které řídí. Právo vést válku opravňuje
panovníka k tomu, aby nepřátele zbavoval života a ničil jejich majetek.
Podmínkou ovšem je, že válka, kterou vede, je válka spravedlivá.

*

Jaké podmínky musí být podle Tomáše splněny, aby válka byla spra-
vedlivá? „Aby byla válka spravedlivá,“ píše Tomáš,²³ „jsou vyžado-
vány tři věci: Za prvé autorita panovníka, na jehož příkaz je (pouze)
možno vést válku. Vypovědět válku není v kompetenci soukromé
osoby: ta totiž může dosáhnout svého práva tím, že se obrátí na nad-
řízený soud. Krom toho také soukromá osoba nesmí svolávat množ-
ství lidí (do zbraně), čehož je právě při válkách zapotřebí. Protože je
péče o státní společenství svěřena panovníkům, (pouze) oni je mají
ochraňovat, ať již v celku či v nějaké jim podřízené provincii. A tak
jako dovoleně brání toto společenství pomocí hmotného meče proti
vnitřním zmatkům, když totiž trestají zločince, podle onoho výroku
Apoštolova (Ř 13,4), že vládnoucí moc ‚nenosí nadarmo meč, je
přece boží služebnice, aby vykonávala boží trest nad tím, kdo páchá
zlo‘, tak také k panovníckým povinnostem náleží válečným mečem
ochraňovat společenství proti vnějším nepřítelům... Za druhé se
vyžaduje spravedlivá příčina, aby totiž ti, proti nimž se válka vede,
válku v důsledku své viny vskutku zasluhovali... Za třetí se vyža-
duje, aby tu byl správný úmysl, s nímž se válka vede... Může totiž

²¹ Tamt., I–II, q. 60, a. 6c.

²² Tamt., I–II, q. 104, a. 1.

²³ Tamt., II–II, q. 40, a. 1c.

nastat případ, že ten, kdo válku vypovídá, je k tomu sice oprávněn, že je tu dále i spravedlivá příčina, válka je však přesto nedovolená, a to pro hanebný záměr“, kvůli němuž se ve skutečnosti vede. V čem pak takový záměr spočívá, vysvětluje Tomáš s odvoláním na sv. Augustina²⁴ o něco dále: Je to touha nepřátelské straně ze mstivosti co nejkrutěji ublížit, zarytá nesmiřitelnost, zuřivá touha po panování apod.

Dnešní čtenář si pravděpodobně položí otázku, proč Tomáš z uvedených tří podmínek spravedlivé války věnuje tak velkou pozornost podmínce první, že totiž válku nemůže vypovědět a vést soukromá osoba? To se totiž zdá být (dnes) téměř samozřejmé! Odpověď zní, že to nebylo tak samozřejmé ve středověké feudální soustavě, kdy vlivem slabosti centrální moci válku mohly poměrně snadno vést i osoby či skupiny neoprávněné čili – jak to Tomáš pojmenovává – „soukromé“.

7. Formy vlády

V předchozím výkladu jsme mluvili všeobecně o osobě (resp. skupině osob), které stojí v čele státu a mají moc řídit členy společnosti k dosažení jejich pozemského cíle. K takovému řízení pospolitosti však může zřejmě docházet různým způsobem. Způsob či forma vlády („regimen“) závisí podle Tomáše na jedné straně na počtu osob, které se podílejí na nejvyšší moci, jednak ale i na způsobu, jímž svou moc užívají, zda ve shodě s (přirozeným) zákonem (tj. k prospěchu společnosti), nebo v rozporu s ním (tj. k prospěchu svému vlastnímu). Aplikací těchto dvou kritérií dospívá Tomáš k charakteristickému dělení vládních forem. Jeho výklad o tomto námětu, známý hlavně ze spisu *O království ke králi kyperskému*, je do té míry instruktivní, že jej zde můžeme předložit v originálním znění. Tomáš píše:

„Jestliže nespravedlivou vládu vykonává pouze jednotlivec, který z vládnutí hledá prospěch pro sebe, ne však pro poddanou pospolitost, nazývá se takový jedinec ‚tyran‘, kterážto slovo je odvozeno

²⁴ A. Aurelius, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII,74 (PL 42,227).

od slova ‚týrat‘,²⁵ protože totiž utlačuje mocí, nevládne spravedlností: proto i u starých národů byli všichni mocní vládcí nazýváni tyrany. Jestliže však nespravedlivou vládu nevykonává jednotlivec, nýbrž více, ale nemnoho osob, nazývá se taková vláda oligarchie, tj. vláda několika, když tito nemnozí pro své obohacení utlačují lid, a od tyranů se liší pouze svým počtem. Jestliže pak nespravedlivou vládu vykonávají mnozí, nazývá se to ‚demokracie‘, tj. vláda lidu, kdy dav lidu svou početnou mocí utlačuje bohaté. Tak totiž veškerý lid bude jakoby jeden tyran.

Podobně je však třeba rozlišovat i spravedlivou vládu. Je-li spravována větším počtem lidí, nazývá se obecně ‚politeia‘ (vláda občanská), jak je tomu např., když ve městě či provincii vládou vojáci. Je-li však spravována nemnohými, ovšem čestnými lidmi, nazývá se jejich vláda ‚aristokracie‘, tj. nejlepší vláda či vláda nejlepších, kteří se proto nazývají ‚optimáti‘. Přísluší-li však spravedlivá vláda jediné osobě, přísluší takové osobě pojmenování ‚král‘: odtud Pán skrze Ezechiela praví: ‚Služebník můj David bude králem nad všemi a jediným pastýřem všech.‘²⁶

Z uvedených forem vlády považuje Tomáš za nejlepší království. Úkolem toho, kdo stojí v čele státu, je totiž zachovat jednotu a mír mezi občany, a to podle jeho mínění, může nejsnáze jeden. Pozorujeme ostatně, že všude v přírodě, kde dochází k nějakým řídicím procesům, je řídicí prvek vždy jen jeden. „Mezi množstvím údů,“ píše Tomáš, „je jen jeden, který všemi hýbe, totiž srdce. A mezi složkami duše má jedna vrch, totiž rozum. Také včely mají jednu královnu a v celém vesmíru je jediný Bůh stvořitel a ředitel všeho. A to důvodně. Každá mnohost se odvozuje od jednoho. Jestliže však umění napodobuje přírodu a každé umělé dílo je o to lepší, čím více se drží svého vzoru v přírodě, nutně také pro lidskou společnost je nejlepší, aby jí vládl jeden.“²⁷

Vedle těchto spíše teoretických důvodů pro přednost království uvádí Tomáš ještě řadu důvodů rázu spíše praktického. Z těch

²⁵ V originálním textu Tomáš odvozuje slovo „tyrannus“ (rovněž chybně) z latinského „fortitudo“.

²⁶ T. Akvinský, *De regno*, I,2, § 747.

²⁷ Tamt., I,3, § 752.

je zejména zajímavá myšlenka, že královská vláda je prý ze všech ostatních spravedlivých vládních forem nejméně náchylná, aby se přeměnila ve vládu ze všech nejhorší, ve svůj opak, v tyranii.

*

Předchozí výklad, zejména Tomášovo srovnávání úlohy krále vůči poddaným s postavením Boha vůči vesmíru, by v nás mohlo snadno vzbudit dojem, že byl Tomáš teoretikem absolutní monarchie, či přesněji, že formuloval myšlenky, kterých bylo možno později, na počátku novověku, využít ve prospěch ideové podpory tehdy se vyvíjejících absolutistických režimů. Že tomu tak není, plyne z řady Tomášových vyjádření, podle nichž nejlepší vládní formou není čistě království, nýbrž vládní forma smíšená, taková, jež kombinuje přednosti monarchie s vládou aristokratickou a vládou demokratickou. Tak např. v *Theologické sumě* říká výrazně:

„Nejlepší uspořádání nositelů moci je v takové obci či království, v níž jeden, jenž předčí ostatní co do ctnosti, stojí v čele. A pod ním jsou někteří rovněž vynikající co do ctnosti. Vedení společenství náleží nicméně přece všem, a to jak protože (právě uvedení) mohou být voleni z počtu všech, tak protože jsou z počtu všech skutečně vyvoleni. Takové je však každé uspořádání obce dobře smíšené z království, takže jeden stojí v čele, z aristokracie, takže se na panování podílí i mnoho ctností vynikajících předáků, a z demokracie, tj. z moci lidu, takže se z příslušníků lidu mohou volit předáci a jejich volba je věcí lidu.“²⁸

Smysl tohoto a dalších podobných textů lze vyjasnit některými Tomášovými poznámkami k otázce, na čem se zakládá vzájemný vztah mezi panovníkem a ostatními nositeli moci v občanské pospolitosti. Tomáš se k této problematice vyjadřuje, když jedná o možnosti sesazení nespravedlivého krále, tyrana. Zde bude užitečné, uděláme-li však malou odbočku a povíme-li si něco málo o Tomášově chápání tyrana a tyranie.

*

²⁸ T. Akvinský, *Summa theol.* II-II, q. 105c.

Tyran je v Tomášově (na Aristotelovi závislém) pojetí panovník, který své moci užívá nikoli k společnému prospěchu všech, nýbrž k uspokojení svých sobeckých, nitrosvětských požadavků a zájmů. Z uvedené charakteristiky plyne, že tyranové nebývají poddanými ani milováni ani podporováni. Tyranovláda se tudíž udržuje pouhým strachem a tyranové z toho důvodu strach ze své moci u svých poddaných všemožně pěstují. „Tím dochází k tomu,“ píše Tomáš, „že se za vlády tyranů najde jen málo statečných mužů, neboť ti, kdo stojí v čele a měli by poddané vést ke ctnostem, ve skutečnosti ctnosti poddaných hanebně nenávidí a jak jen mohou je potlačují. Neboť podle sentence Filozofa [Aristotela] se stateční najdou tam, kde se nejstatečnější těší úctě... Je však přirozené, že lidé živení strachem ztratí srdnatost a smělost k jakémukoli mužnému a ráznému činu, což ukazuje zkušenost těch zemí, které dlouho žily pod tyranskou vládou.“²⁹ Tyranie je proto pro hmotné i mravní škody, jež pospolitosti působí, ze všech vlád nejnespravedlivější.

Pro sv. Augustina byla moc i toho nejkrutějšího tyrana božím dopuštěním, a v jistém smyslu tedy boží vůlí. Tu je však třeba trpělivě snést. Utrpení, s nímž je panování tyrana spojeno, mají podle Augustina hříšníci chápat jako spravedlivý trest za svá provinění, dobří pak jako příležitost k osvědčení víry a k vnitřnímu prohloubení. Křesťan žijící pod vládou tyrana nemá podle Augustina myslet na vzdor proti takovému panovníkovi, či dokonce na užití násilí. Jedinou výjimkou tu podle jeho mínění je, žádá-li si od věřícího tyran něco, co je ve zjevném rozporu s boží vůlí. Tehdy, ale právě jen tehdy se křesťan podle Augustina má vzepřít.³⁰

Tomáš, jenž nikdy přímo neodporuje sv. Augustinovi, uvedené učení nejprve jakoby bez výhrady přijímá. Píše:

„V případě nesnesitelné, všechny meze překračující tyranie se některým lidem zdálo, že je povinností statečných mužů tyrana zabít a v zájmu společnosti se vystavit nebezpečí smrti... To je ale v rozporu s apoštolskou naukou. Vždyť apoštol Petr nás učí, že máme být podřízeni ve vši bázni nejen dobrým a mírným pánům,

²⁹ T. Akvinský, *De regno*, I,4, § 760.

³⁰ R. W. Dyson, *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*, kap. 3.

nýbrž i tvrdým. Neboť v tom spočívá milost, že pro Boha snášíme nespravedlivou krutost. Proto když mnozí římscí císaři pronásledovali křesťanskou víru a velký zástup urozených i prostých lidí byl obrácen na víru, tito lidé bez odporu trpělivě a statečně snášeli smrt pro Krista, jak tomu bylo např. v nebohé thébské legii³¹.³²

Až potud Tomáš píše zcela ve shodě s učením Augustinovým. V bezprostředně následujícím výkladu však můžeme pozorovat, jak Augustinovo jednoznačné stanovisko ve shodě se svými aristotelskými východisky relativizuje a mění. Píše:

„Bylo by velkým nebezpečím pro společnost a její vládce, kdyby někteří lidé podle svého soukromého mínění usilovali o smrt vládařů, byť to byli tyrané. K takovému nebezpečnému dobrodružství se totiž snáze propůjčují špatní než dobří. Špatným však vadí královláda stejně jako tyranie... Jeví se proto správnější zakročit proti tyranské moci veřejnou autoritou, nikoli soukromým podnikem několika jednotlivců. Je-li totiž právem nějaké pospolitosti ustanovit si krále, může jej tato pospolitost stejným právem svrhnout nebo zkrotit jeho moc, zneužívá-li jí tyranským způsobem. A není třeba se domnívat, že se taková pospolitost chová nevěrně, když tyrana sesadí, i když se mu předtím natrvalo poddala. Tyran si totiž tím, že se nechoval věrně, jak je povinností královou, sám zasloužil, že mu poddaní vypovědí smlouvu.“³³

Uvedený text ukazuje, že Tomáš na rozdíl od sv. Augustina připouští za určitých okolností sesazení, a dokonce „zkrocení“ tyrana, podmínkou ovšem je, že to provede nikoli kdokoli, komu se tak zamane, nýbrž nějaká veřejná autorita. Způsob, jímž Tomáš ve prospěch této teze argumentuje, významným způsobem doplňuje, co jsme

³¹ Thébská legie (nazývaná tak nepřesně, nebyla totiž rekrutována z řeckých Théb, nýbrž z egyptské Thebaidy; příslušníci této legie nebyli tedy Rekové, nýbrž předkové dnes v Egyptě opět pronásledovaných křesťanských koptů), složená převážně z křesťanů, obdržela od císaře Maximiána kolem r. 286 v Gallii rozkaz obětovat bohům. Pro neuposlechnutí byla dvakrát decimována a posléze obklíčena ostatním vojskem a vyvražděna.

³² T. Akvinský, *De regno*, I,7, § 769.

³³ Tamt., I,7, § 770.

v předchozím uvedli o jeho názoru, že nejlepšího státní forma je smíšená, taková, která spojuje výhody královské jedinečnosti s výhodami ostatních vládních forem. Smíšená vládní forma předpokládá totiž, že je moc ve státě nějakým způsobem rozdělena mezi krále a další, kolektivní představitele vládní moci. Z nyní uvedeného úryvku se dozvídáme něco bližšího o tom, jak Tomáš pojímá vztah mezi těmito nositeli moci, mezi králem, aristokracií a lidem. Uvedený text naznačuje, že kolektivní nositelé státní moci podle Tomášova mínění krále ustanovují, a to na základě smlouvy, kterou je král povinen zachovávat, a z níž je oněm kolektivním představitelům státní moci dokonce jakýmsi způsobem odpovědný. Je pravda, že se tato myšlenka u Tomáše vyskytuje pouze v uvedeném náznaku, tento náznak však prozrazuje, že jeho myšlenkový odkaz obsahoval možnosti, které bylo možno v dalším vývoji (různě) rozvíjet.

Jak jsem již uvedl, dospěli mnozí Tomášovi stoupenci v 16. a 17. století k přesvědčení, že stát vzniká souhlasem či smlouvou, kterou spolu uzavírají členové společenství, jež stát zakládá. Původním nositelem nejvyšší moci je podle těchto myslitelů společenství čili lid. Všichni lidé jsou si totiž co do své přirozenosti (tedy bez ohledu na druhotné tělesné a duševní vybavení) rovni, takže není důvodu, proč by měla moc přirozeně náležet spíš jednému než druhému. Lid tuto moc přenáší na jednu nebo více osob, které si zvolí za panovníky. Přenášení (v našem případě přenášení státní moci) se latinsky nazývá *translatio*. Uvedené teorii se proto říká „translační“. Takovou teorii zastávali, jak již víme, Robert Bellarmin († 1601), Leonard Lessius († 1623) a zejména Francisco Suárez († 1617). Jejich nauka nám v něčem připomene o něco později koncipované teorie o společenské smlouvě. Podobnost je však jen povrchní, obě nauky vycházejí ve skutečnosti z odlišného myšlenkového základu. Podle uvedených představitelů scholastiky 16. a 17. století dochází totiž ke vzniku státu nikoli nezávislým rozhodnutím o sobě svobodných individuí, nýbrž na základě přirozené náklonnosti lidské přirozenosti. Ta ovšem pochází od Boha a je podrobena jeho věčnému zákonu. Proto u Bellarmina, Lessia a Suáreze státní moc není v lidu jako ve svém posledním zdroji. Moc, kterou panovník získává, je mu sice předána lidem, ale pochází jako od první příčiny od Boha. Jinak je tomu u osvícenských myslitelů, J. Locka, J.-J. Rousseaua aj. Společenská smlouva je podle nich smlouvou mravně svobodnou, lidé ji uzavírají,

aniž by k tomu byli nějak přirozeně zaměřeni, bez přirozenoprávní, od Boha pocházející povinnosti. To je zřejmě něco jiného, než učí uvedení tři autoři.

Všichni tři, Bellarmin, Lessius i Suárez, byli jezuité. Jejich výklad Tomášovy nauky vzbudil ve své době pochopitelný odpor některých absolutisticky vládnoucích panovníků. Anglický král Jakub I. nechal r. 1614 v Londýně spálit Suárezův spis katem a jeho příkladu následoval téhož roku i pařížský parlament. V českých zemích k ničemu takovému sice nedošlo, ale to souvisí nejspíš pouze s tím, že zdejší jezuité z oboru státovědy v 17. století (asi z opatrnosti) téměř nic nepublikovali³⁴ a zanechali své příspěvky k této problematice v rukopisech (ty dosud stále ještě čekají na „svého“ historika). V rukopise zůstal v té době ostatně i spis dobře informovaného Bohuslava Balbína S. I. Jeho *Rozprava krátká, ale pravdivá* („Obrana“) z let 1672–1673 obsahuje nářky na tehdy probíhající státovědnou diskusi („Obrana“ vyšla tiskem poprvé teprve zhruba sto let po svém sepsání, r. 1775).

Pro úplnost poznamenáme, že Bellarminova, Lessiova a Suárezova nauka nedošla úplného souhlasu u některých jiných stoupenců Tomáše Akvinského. O tom, že nauka oněch tří myslitelů není takto výslovně u Tomáše formulována, nemohlo být sporu. Mnozí Tomášovi stoupenci se však zejména od 19. století přikláněli k názoru, že translační nauka neobstojí především věcně. Námitky proti ní byly dvojího typu. Předně tu byly námitky rázu historického. Někteří autoři 19. století soudili, že nositelé moci v nově vzniklém státu jí mohli nabýt i jinak než převzetím moci od lidu, totiž *via facti* (tak je tomu prý, získají-li státní moc díky svému předchozímu patriarchálnímu postavení např. náčelníci kmenů). Na úvahy toho typu měl v od 19. století vliv rozvoj etnologie a ji provázející dohady o faktickém vzniku státu. Osobně se domníváme, že se námitky vycházející z tohoto základu míjejí cílem: translační teorie starých autorů neměla totiž za úkol popisovat faktický průběh vzniku státu, nýbrž řešit etickou otázku, odkud mají

³⁴ Jediný v Praze r. 1666 vydaný spis k této problematice je dílo belgického, v českých zemích působícího jezuitu Karla Grobbendonca *De ortu et progressu spiritus politici*. Průzkum tohoto opatrně napsaného díla je stále v začátcích. Srv. S. Sousedík, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, str. 227.

(„ought to“) nositelé státní moci tuto moc podle přirozeného zákona získat. Na tuto otázku nemohou vědy zabývající se historickou empirií poskytnout kompetentní odpověď. Jiný typ námitek proti translační teorii představovala tzv. teorie designační. Podle designační teorie společenství, které zakládá stát, pouze označí („designuje“) osobu budoucího panovníka, jemuž se pak dostane moci nikoli již od lidu, nýbrž přímo od Boha. Taková teorie připomíná silně církevní nauku o volbě papeže, kterého kardinálové rovněž pouze designují, aniž by mu byli sami s to předat příslušnou moc (tu totiž sami ani individuálně ani kolektivně podle církevní nauky nemají). Zdá se, že designační teorie (přestože našla významného obhájce v osobě papeže Lva XIII.) neměla na pozdější extrapolace Tomášovy nauky zásadního vlivu. Podle asi do poloviny 20. století běžného tomistického výkladu je lid nositelem moci pouze nedokonale, „instrumentálně“. Je jakoby nástrojem čili „instrumentální příčinou“, jejímž prostřednictvím uděluje Bůh státní moc jejím představitelům.³⁵ Takový výklad je ovšem stále určitou verzí teorie translační. Historickým námitkám čelili jeho stoupenci tezí, že k smlouvě, která předchází translaci, může dojít i jen nevýslovně („implicite“).

8. Vlastnictví

Tomášovo z aristotelismu odvozené pozitivní hodnocení přirozeného světa se projevuje i v jeho názorech na vlastnictví. Tomáš považuje vlastnictví vnějších statků člověkem za přirozenou věc: „O vnějších věcech lze uvažovat z dvojího hlediska. Jednak z hlediska jejich přirozenosti, jež nepodléhá moci člověka, nýbrž pouze moci boží... jednak z hlediska jejich užívání. A z tohoto druhého hlediska náleží člověku panství nad vnějšími věcmi, protože díky svému rozumu může užívat vnějších věcí k svému užitku, jakožto věci, které byly stvořeny pro něho. Vždy totiž je tu méně dokonalé pro dokonalejší... A na základě toho Filozof [Aristotelés] dokazuje, že vlastnictví

³⁵ Takto věc vykládá autor standardního tomistického kompendia J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, str. 479 nn. Srv. J. B. Schuster, *Die Lehre des Franz Suarez über den ursprünglichen Träger der Staatsgewalt und ihre Kritik durch Viktor Cathrein*, str. 379–477.

vnějších věcí je pro člověka přirozené.³⁶ Toto vlastnictví vnějších věcí má pak být podle Tomáše nikoli vlastnictvím společným, nýbrž vlastnictvím soukromým. V tomto bodě přijímá náš autor zcela za svou Aristotelovu kritiku známé Platónovy nauky, podle níž má být v nejlepší obci majetek společný.³⁷ Tomáš tuto kritiku prohlubuje a modifikuje podle nauky církevních otců. Akceptuje totiž do jisté míry nauku sv. Ambrože³⁸ a Augustina³⁹ (ovlivněnou snad i učením římských stoiků), že jsou vnější věci lidem po určité stránce společné. Jednotlivci sice mají podle jeho mínění právo obstarávat si (*procurare*) věci do vlastnictví a s vlastněnými disponovat (*dispensare*), ovšem užívat (*uti*) svého vlastnictví jsou povinni s přihlednutím k společnému prospěchu všech. To je jistě závažné omezení soukromého vlastnictví, ale není to jeho mravní znehodnocení či odmítnutí. Tomáš je přesvědčen, že soukromé vlastnictví odpovídá lépe lidské přirozenosti a slouží lidem lépe než vlastnictví společné. Při společném vlastnictví není totiž možno docílit dobrého využívání majetku, toho se lépe docílí, stará-li se každý o své. Tomáš věren svým aristotelským východiskům nepodtrhuje na rozdíl od Augustina lidskou hříšnost, projevující se v soukromém vlastnictví. Důvod, proč se lidé starají lépe o své než o společné, nespočívá podle něj pouze v lidském sobectví a hamižnosti, nýbrž pochází také z omezenosti lidského poznání, v jehož důsledku se snáze orientujeme v menším počtu věcí než ve velkém.

Jakým způsobem se stáváme vlastníky věcí, to vymezují pozitivní zákony. Ty jsou ovšem vyvozeny ze zákona přirozeného a v poslední instanci z věčného zákona božího. Podle Tomáše soukromé vlastnictví přispívá k dosažení pozemského cíle člověka. Porušování vlastnického práva má proto povahu hříchu a zločinu. Tomáš ve svých dílech, především však v *Theologické sumě*, věnuje vlastnickému právu a hříchům proti němu pozornost jako žádný jiný myslitel před ním ani po něm. S mnohým z toho, co zde poprvé

³⁶ T. Akvinský, *Summa theol.* II-II, q. 66, a. 1c.

³⁷ Aristotelés, *Pol.* II,5.

³⁸ Ambrosius, *De officiis* (PL 16,62); *Enarrationes in Psalmos*, 118,8,22 (PL 15,1303).

³⁹ Augustinus, *In Ioannis Evangelium*, 6,25 nn. (PL 34,1379).

formuloval, se dodnes můžeme setkat v občanských zákonících mnoha civilizovaných států.⁴⁰

*

V souvislosti s Tomášovými názory na soukromé vlastnictví se musíme zmínit ještě o jedné věci. Víme již z předchozího, že zákony (přirozený, pozitivní) dávají podle Tomáše člověku právo získávat věci do vlastnictví, ale že je toto právo omezené (co do nabývání majetku i co do jeho užívání) určitými sociálními ohledy. Jsme oprávněni nabýt tolik majetku, aby nám to umožňovalo pokrýt přiměřeným způsobem naše pozemské potřeby. Získává-li někdo více, tj. nabývá-li přebytku („superfluum“), je mravně povinen jej odevzdat potřebným. Tomáš proti svému zvyku nepodává přesnou definici přebytku, říká pouze, že spočívá v tom, co přesahuje potřeby jednotlivce (*necessarium individuo*) a osob, o něž je jednatel povinen se starat (*necessarium personae*). Povinnost předávat přebytečný majetek nekoincidence zcela s udělováním almužny. Není, tak jako almužna, příležitostným projevem milosrdenství, nýbrž soustavnou povinností.⁴¹ Tomáš neřeší otázku, zda tato povinnost má být upravena pozitivním zákonodárstvím, ale zřejmě takovou možnost, třebaže na ni přímo nemyslí, nevylučuje. Představíme-li si, že k takové právní úpravě skutečně dojde, proměňuje se jeho nauka o přebytečném majetku v později vzniklý požadavek progresivní daně.⁴²

a) Úrok

Podrobnou pozornost věnuje Tomáš v této souvislosti mimo jiné i otázce úroku. Věc má, jak známo, určitý kulturněhistorický význam, a bude proto užitečné, abychom jí i my zde věnovali trochu pozornosti. Starší autoři, jmenovitě církevní otcové, odsuzovali brání úroků za půjčku hlavně na biblickém základě jako nemilosrdné obohacování věřitele na úkor dlužníka, tj. bližního, jenž je v době půjčky obvykle

⁴⁰ Srv. A. Kenny, *Tomáš Akvinský*.

⁴¹ Srv. A. Vykopal, *Přebytečný majetek podle sv. Tomáše a encykliky Quadragesimo anno*. Práce je velmi pečlivě dokumentována, jejím nedostatkem z našeho hlediska je, že autor ne dost jasně odlišuje autentickou Tomášovu nauku od jejích pozdějších výkladů a aktualizací.

⁴² R. W. Dyson (vyd.), *Aquinas, Political Writings*, str. XXXI.

v nouzi. To Tomáš samozřejmě také akceptuje, ale dospívá k odsouzení úroků ještě jinak, totiž teoretickou analýzou úlohy peněz.

Hlavní (a patrně jedinou) funkci peněz vidí Tomáš v souladu s Aristotelem v tom, že jsou prostředkem směny. Spravedlivá směna se však zakládá na rovnosti. Je-li tato rovnost porušena, jestliže peněz vlivem půjčky na straně věřitele posléze přibude, je to proti komutativní spravedlnosti, a ten, kdo úrok bere, se tedy dopouští hříchu. Tato základní Tomášova myšlenka je sice prostá, je však vystavena snadné námitce: Půjčíme-li někomu např. dům, není učiněno spravedlnosti zadost, když nám jej dotyčná osoba po čase nepoškozený vrátí, nýbrž jsme oprávněni požadovat od ní vedle domu ještě úplatu za jeho užívání, tj. něco nad hodnotu samotného vráceného domu (ta se podle předpokladu nemění). Proč smíme brát úplatu za půjčení domu, za půjčení peněz však nikoli? Tomáš odpovídá:

„Je třeba říci, že přijmout úrok je o sobě nespravedlivé, protože se prodává to, co neexistuje, čímž pak vzniká nerovnost, jež odporuje spravedlnosti. Aby to bylo zřejmé, je třeba vědět, že některé věci jsou takové, že užívání takových věcí spočívá v jejich spotřebování. Tak např. víno tím, že jej užíváme k pití, zároveň spotřebováváme a stejně tak pšenici, užíváme-li jí k přípravě pokrmu. U takových věcí se tedy nesmí zvlášť počítat užívání věcí a věc sama, nýbrž každému, komu poskytujeme jejich užívání, poskytujeme zároveň je samy. Proto se také dohodou o předání takových věcí předává zároveň i panství nad nimi. Kdyby tudíž někdo chtěl prodat zvlášť víno a zvlášť jeho užívání, prodával by tutéž věc dvakrát, či spíše by prodával, co neexistuje. To by se ovšem zřejmě dopouštěl hříchu nespravedlnosti. A z podobného důvodu by se dopouštěl nespravedlnosti, kdo by poskytl druhému víno nebo obilí a žádal za to dvě kompenzace, jednu rovnou věci, druhou jako cenu za její usus (= užívání), kterážto druhá cena je právě usura (= úrok). Některé věci jsou však takové, že jejich užití nespočívá v jejich spotřebování. Tak např. užití domu spočívá v jeho obývání, nikoli v jeho rozrušení či rozplýtvání. A tak je v takovém případě možno poskytnout obojí zvlášť, jako když např. někdo prodá druhému dům, ale vyhradí si ještě na nějaký čas jeho užívání, anebo když naopak někdo někomu poskytne užívání domu, ale podrží si jeho vlastnictví. A proto může někdo mravně dovoleným způsobem požadovat částku za užívání domu a spolu

s tím vznášet vlastnický požadavek na půjčený dům sám, jak tomu bývá při nájmu a pronájmu domu. Pokud však jde o peníze, ty byly podle Filosaфа vynalezeny především k provádění směny. Vlastní a hlavní užití peněz spočívá tedy v jejich utracení, v tom, že jich při směně pozbudeme. A proto je samo o sobě nedovolené za užití někomu poskytnutých peněz přijmout nějakou částku nazývanou úrokem. A tak tedy jako má člověk vrátit jiné nespravedlivě získané věci, tak má vrátit i peníze, které získal jako úrok.“⁴³

Tomášova argumentace vychází, jak patrně, z předpokladu formulovaného Aristotelem, že totiž jedinou náležitou funkcí peněz je být prostředkem usnadňujícím naturální směnu. Předpoklad platí v rámci určitého stupně rozvoje výrobních sil, když výroba zboží není určujícím faktorem hospodářského života společnosti. S takovým stavem (v jehož rámci byla hospodářská činnost středověkých měst stále ještě věcí spíše okrajovou) Tomáš počítá jako se samozřejmostí. V jeho díle nenalezeme dosti podkladů, abychom na jejich základě mohli rekonstruovat nějakou jeho myšlenkově souvislou „teorii hodnoty“. Jeho argumentace proti úroku (založená v podstatě na rozdílu, který činí mezi hodnotou substance věci a hodnotou jejího užití) spočívá však na předpokladech, které zřejmě nelze uvést do souladu s později vzniklou tzv. pracovní teorií hodnoty K. Marxe. Jedná se o předpoklady, které Marx svým rozlišením užitné hodnoty a hodnoty právě popírá.

b) Obchod

S otázkou úroku souvisí otázka obchodu. Aristotelés se v první knize *Politiky* zmiňuje vícekrát o obchodu, ale jeho mínění o něm není příznivé. Cílem obchodu je podle jeho mínění neúčelné hromadění peněžního bohatství, a to nemá pro toho, kdo se mu oddal, žádnou hranici.⁴⁴ Tomášův výklad této problematiky vychází z uvedených aristotelských textů, ale dospívá jejich obratnou interpretací k závěrům značně odlišným. Tomáš píše:

„Úkolem obchodníků je zabývat se směnou. Směna je však podle Filosaфа dvojí. Jedna jakoby přirozená a nutná, při níž dochází ke

⁴³ T. Akvinský, *Summa theol.* II-II, q. 78, a. 1 s. c.

⁴⁴ Aristotelés, *Pol.* I,9,1257a nn.

směně věci za věci, nebo věci za peníze a naopak, a to pro získání životních potřeb. Taková směna není však věcí obchodníků, nýbrž spíše těch, kdo se starají o blaho rodinného nebo občanského společenství („ekonomů“ a „politiků“)... Jiný druh směny spočívá ve výměně peněz za peníze, nebo jakýchkoli věcí za peníze, nikoli však pro uspokojení potřeb, nýbrž k nabytí zisku. A taková činnost se zdá náležet podle Filosofova ve vlastním smyslu k povolání obchodníků. Ona první směna je jako taková chvályhodná, protože slouží potřebám uchování života. Druhá se však po zásluze haní, protože jako taková slouží chtivosti zisku. Nemá žádnou mez a pokračuje do nekonečna. A proto má do sebe obchod jako takový něco hanlivého, protože k jeho podstatě nenáleží mít nějaký počestný a nutný cíl.⁴⁵

Až potud Tomáš více méně pouze objasňuje stanovisko Aristotelovo. V následujícím je však relativizuje v takovém stupni, že je možno říci, že se jej vzdává. Pokračuje totiž:

„Nemá-li zisk, jenž je cílem obchodování, ve své povaze něco počestného či nutného, nemá na druhé straně ve své povaze ani nic neřestného a ctnosti se protivícího. A proto také nic nebrání tomu, aby se zisk obrátil k nějakému počestnému a nutnému cíli. Tím se ovšem obchodování stane něčím dovoleným. Tak je tomu např. když někdo využije mírného zisku, jehož obchodováním dosáhl, k výživě své rodiny, či dokonce k tomu, že poskytne podporu potřebným. Nebo když někdo obchoduje s úmyslem prospět veřejným institucím, aby totiž jeho vlasti nechyběly prostředky k životu. Takový člověk neusiluje o zisk jako o svůj poslední cíl, nýbrž spíše jen jako odměnu za vynaloženou práci.“⁴⁶

Korektura Aristotelova stanoviska, kterou tu Tomáš provádí, je na první pohled nenápadná: Obchod je dovolen, odpovídá-li zisk vynaložené práci a koná-li se s dobrým úmyslem. Za touto Tomášovou (jen zdánlivě banální) korekturou autentického smyslu aristotelského textu stojí s velkou pravděpodobností osobní zkušenost s hospodářským životem za jeho dob již kvetoucích středověkých měst. V nich

⁴⁵ T. Akvinský, *Summa theol.* II–II, q. 74c.

⁴⁶ Tamt.

Tomáš jako příslušník žebravého řádu strávil převážnou část svého života a v nich byl i svědkem živě se rozvíjejícího, městu i panovníkovi užitečného obchodu. To ho pravděpodobně přivedlo k myšlence, že není podstatného rozdílu mezi prací obchodníka a prací řemeslníka nebo rolníka.⁴⁷

9. Lidská práva

Pojem lidských práv můžeme předpokládat jako známý. Přesvědčení o potřebě určité míry morálního respektu k lidské osobě se v nějakém stupni vyskytuje ve všech známých, historických i současných, kulturních okruzích. Mimořádně velkého významu nabylo však toto přesvědčení především ve společenském myšlení kulturního okruhu západoevropského a amerického. Jedním z důvodů, proč tomu tak je, je nepochybně skutečnost, že se naše civilizace vyvinula ze zdrojů židovsko-křesťanské náboženské tradice, v níž se člověku mezi ostatními stvořenými věcmi připisuje pro jeho zvláštní vztah k Bohu mimořádné postavení.

K výslovnému vyhlášení lidských práv došlo ovšem poměrně pozdě, poprvé na sklonku 18. století. V pozadí těchto formulací byly vedle přežívajících křesťanských tradic ovšem především ideje osvícenské. Za nejvýznačnější myslitele hájící osvícenské pojetí lidských práv bývají považováni J. Locke a J.-J. Rousseau a zejména I. Kant. Podle těchto myslitelů se člověk, dříve než vstoupí do společenských svazků, rodí svobodný: svoboda je původní právo náležející člověku na základě jeho lidství. Nejistota a konfliktnost, které jsou s tímto stavem individuální svobody spojeny, vedou lidi k založení státu. Ten vzniká smlouvou, jež omezuje původní svobodu jednotlivce, ale jen natolik, aby individuální svoboda jedněch neomezovala svobodu druhých. V tom, co svobodu jiných neomezuje, si má jedinec ve státě podržet svou původní, přirozenou svobodu. Práva, která mu díky této svobodě náležejí, jsou právě lidská práva.

⁴⁷ Žebravé řády (františkáni a dominikáni) vznikly ve 13. století. Oproti starším řádům, zejména benediktinům, se vyznačovaly tím, že své kláštery stavěly ve městech, na nichž i existenčně závisely.

Uvádíme zde tuto zběžnou charakteristiku, aby na jejím pozadí více vyniklo, v čem se Tomášovo pojetí lidských práv (Tomáš tohoto termínu ovšem ještě neužívá) liší od uvedeného osvícensky-liberálního. Podle Tomáše není člověk členem společnosti na základě dobrovolného konsensu (svobodně uzavřené smlouvy), nýbrž bytostně, v důsledku své přirozenosti. Žít ve státní společnosti je pro něj, jakožto společenského živočicha, příkazem přirozeného zákona. „Člověk je část společenství,“ píše náš autor, „a proto každý člověk se vším, co je a co má, náleží ke společnosti, podobně jako každá část se vším, co je, náleží k celku.“⁴⁸ Z takového přinálezení k celku plynou pro člověka na prvním místě nikoli práva, nýbrž povinnosti. Práva, která člověk ve společnosti má, jsou podle Tomáše spíše důsledkem jeho povinností, nikoli naopak. „Dobrost částí,“ píše, „se posuzuje ve vztahu k celku... Jelikož každý člověk je částí obce, je nemožné, aby některý člověk byl dobrý, není-li v dobrém poměru (*nisi est bene proportionatus*) k společnému dobru (*bonum commune*).“⁴⁹ Podle přirozeného zákona je tedy povinnost člověka jako člena politického společenství usilovat o společné dobro. A protože přirozený zákon pochází od Boha, je člověk službou společnosti poslušný samotného Boha.

Zde vzniká však několik otázek. Předně: Kde je v teorii, jako je Tomášova, místo pro lidskou svobodu? A za druhé: Pokud tam nějaké takové místo snad je, jak může být požadavek lidské svobody v takové teorii zdůvodněn, když zdůvodnění poukazem na původní, přirozenou svobodu člověka, jak jej známe z osvícenství, nepřichází v úvahu? A konečně: Jak je tomu potom v Tomášově nauce s ideou lidských práv?

Je třeba říci, že Tomáš o nějakém kodexu lidských práv výslovně nepojednává. Myšlenka sama v jeho soustavě určitým způsobem přítomna je, její zdůvodnění však závisí na Tomášově náboženském a metafyzickém východisku. To u Tomáše nepůsobí jen jako doznívající tradice, jako je tomu v osvícenství, nýbrž ve své plné síle. Na tu věc se musíme podívat blíže.

Zmínili jsme se již o tom, že v židovsko-křesťanské tradici se člověku mezi stvořenými věcmi připisuje zvláštní postavení. Tak

⁴⁸ T. Akvinský, *Summa theol.* I–II, q. 96, a. 4c.

⁴⁹ Tamt., q. 92, a. 1, ad 3.

zejména podle biblické knihy *Genesis* byl člověk na rozdíl od ostatních věcí stvořen k Božímu obrazu, tedy jako zvláštní, mezi jinými jsoucný se nevyskytující podoba svého transcendentního původce, Boha. Jako takový vyžaduje každý člověk zvláštního ohledu, vyjádřeného v biblických knihách především Desaterem a Ježíšovým kázáním na hoře. Těmito biblickými zásadami nejsou samozřejmě ještě formulována nějaká lidská práva, biblická vyjádření lze však chápat jako podnět k pozdějšímu vzniku jejich ideje. Křesťanští myslitelé antického starověku zdůvodňovali důstojnost lidské bytosti převážně pouze na biblickém základu. Později, ve středověku, užívají křesťanští učenci formulaci lidských práv i pojmovou aparaturu převzatou z antické filosofické tradice. Především díky Tomášovi vzniká již jakási teorie lidských práv, náboženskou tradicí sice inspirovaná, formulovaná však Tomášem i prostředky ryze rozumovými, filosofickými. Ty mu poskytla jeho nám již známá teorie přirozeného zákona.

Základní půdorys Tomášovy argumentace není obtížné pochopit. To, že je člověk obrazem Božím, znamená podle našeho myslitele, že je člověk bytostí nadanou rozumem a svobodnou vůlí. Je-li tomu tak, má člověk podle přirozeného zákona směřovat k Bohu, svému poslednímu cíli, tak, že ho poznává a staví se svobodným rozhodnutím do jeho služeb. To však může konat jen činností, které je sám zdrojem, tedy nezastupitelnou osobní činností. Předpisuje-li však přirozený zákon člověku povinnost poznávat Boha a svobodně mu sloužit, dává mu tím i právo, aby mu v tom nebylo jiným člověkem bráněno. Každý člověk má podle Tomáše právo užívat stvořených věcí a je oprávněn při tom tyto věci – a to i proti jejich přirozené náklonnosti – uzpůsobovat pro svou potřebu, a dokonce je i zbavovat existence (to děláme zejména, užíváme-li rostlin a zvířat jako potravy). Žádný člověk však nemá práva, aby tímto způsobem užíval druhého člověka, nýbrž naopak: každý má povinnost respektovat v druhém svobodnou bytost směřující osobně (nezastupitelně) k svému poslednímu cíli, k Bohu.

Z této základní myšlenky vyvozuje Tomáš při různých příležitostech některá, jak je dnes nazýváme, lidská práva. Jedná se např. o právo na život, o právo nabývat věci do soukromého vlastnictví, o právo dětí na výchovu, o právo být tolerován při výkonu nekřesťanského náboženského kultu aj. Taková práva se po určité stránce shodují s později na osvícenském základu formulovanými lidskými

právy. Ale věc je třeba posuzovat opatrně. Nesmíme ztrácet ze zřetele, že se u Tomáše a v osvícenských konceptech vyvozují lidská práva z odlišných, a po určité stránce dokonce protikladných principů (u Tomáše z myšlenky osobní služby člověka Bohu, u osvícenců z myšlenky přirozené svobody a autonomie člověka). Lidská práva vyvozená z Tomášových principů mívají proto často poněkud jiný smysl než práva jim co do vnějšího znění někdy velmi podobná, vyvozená z předpokladů novověkého osvícenství. Ne bezdůvodně je zde možno užít onoho známého „dělají-li dva totéž, není to totéž“.

To je, abychom uvedli alespoň jeden příklad, velmi dobře patrné např. na požadavku svobody svědomí. Pokud svobodou svědomí rozumíme právo občana zvolit si jakékoli náboženské vyznání, případně zůstat bez vyznání, pak je třeba říci, že podle Tomáše člověk takové právo nemá, protože by to bylo ve zřejmém rozporu s prvním příkázáním Desatera „v jednoho Boha věřiti budeš“. Podle Tomáše existuje nicméně právo požadavku svobody svědomí dosti podobné, a přece zásadně odlišné, totiž právo na svobodu od nátlaku ze strany nějaké (hlavně veřejné, státní nebo církevní) instituce při povinném rozhodování se pro víru. To je rozdíl, protože právo na svobodnou volbu náboženské víry je zřejmě něco jiného než právo na svobodu od vnějšího nátlaku při volbě, při níž jsem nicméně k něčemu určitému zavázán. Ono první právo Tomáš zamítá, druhé naopak hájí a učí v souvislosti s tím, že stát i církve mají tolerovat nekřesťanský náboženský kult (v úvahu v jeho době přicházelo mohamedánství a judaismus). Píše:

„Nevěřící jsou jednak ti, kdo víru nikdy nepřijali, jako např. mohamedáni a Židé. A ty není nikdy dovoleno nutit, aby uvěřili, protože víra je záležitostí vůle. Věřící je však mohou nutit, mají-li k tomu prostředky, aby nebránili vyznávání (křesťanské) víry buď jejím tupením, nebo špatným přesvědčováním, nebo i otevřeným pronásledováním. A proto také věřící vedou někdy proti nevěřícím válku, ne totiž proto, aby je přinutili k víře, protože i kdyby je porazili, vzali do zajetí, museli by přenechat jejich svobodě, zda uvěří, či nikoli. Nutí je však k tomu, aby nebránili křesťanskou víru vyznávat.“⁵⁰

⁵⁰ T. Akvinský, *Summa theol.* II–II, q. 10, a. 9c. Na témže místě však Tomáš překvapivě upírá právo na toleranci apostatům (křesťanům, kteří ztratili víru) a heretikům (křesťanům, kteří se odchýlili od církevního učení).

Jiným charakteristickým rozdílem mezi Tomášovým theocentrickým pojetím lidských práv a antropocentrickým pojetím osvícenským (vzniklým historicky jako reakce na praxi absolutistických režimů nové doby) je, že u Tomáše nehrají důležitou úlohu ryze politická práva. Je to tím, že dosáhnout theisticky pochopeného cíle lidského života je v zásadě možné v jakékoli vládní soustavě. V souvislosti s tím příliš nepřekvapuje, že podle Tomáše přirozenému zákonu neodporuje dokonce ani určitá mírná forma otroctví. V tomto bodu na něj měl nepochybně vliv Aristotelův příklad, u něhož je myšlenka o přirozené diferenciaci společenského celku dovedena až k tomuto důsledku, jednak ale i nauka Písma. Ve Starém zákoně se totiž mluví o mírné formě otroctví jako o instituci regulované předpisy Mojžíšova zákona, tudíž jako o věci v podstatě mravně přípustné. Ale ani Nový zákon neobsahuje nějaké zásadní odsouzení otroctví,⁵¹ připouští se tu např., že vedle zlých pánů jsou i dobří, a doporučuje se poslušnost těm i oněm. Přirozený zákon má podle Tomáše nadčasovou platnost, takže platí v plném rozsahu i v takových historických epochách, kdy přežití lidské společnosti není bez její silné sociální diferenciaci dobře možné.

Porovnáváme-li Tomášovo theocentrické pojetí lidských práv s pozdějším antropocentrickým pojetím osvícenským, pozorujeme, že rozdíl ve východiscích má za následek, že se kodex těchto práv (u Tomáše jen naznačený, v osvícenství soustavněji vypracovaný) shoduje pouze částečně. Vedle shod, o nichž jsem se již zmínil, jsou tu totiž i zásadní neshody. Antropocentrické východisko osvícenského pojetí, onen předpoklad původní přirozené autonomie lidského jedince, vede v naší době někdy k formulacím práv, která jsou s původními náboženskými kořeny celé nauky v příkrém rozporu (*IP(t)* 2,18).

10. Moc světská a moc duchovní

Je překvapivé, že Tomáš ve svém rozsáhlém díle nevěnuje soustavnou pozornost otázce vztahu mezi světskou a duchovní mocí a že pokud

Odůvodňuje toto tehdy všeobecně rozšířené učení tím, že apostatou nebo heretikem se křesťan nemůže stát bez osobního, pro společnost nebezpečného prohršení.

⁵¹ *IP(t)* 2,18.

se již k věci tu a tam vyjadřuje, nepřesahuje to, co podává, rámeček za jeho dob všeobecně rozšířeného pojetí. Lze to vysvětlit tím, že vztahy mezi církví a státem byly ve 13. století – zhruba od doby papeže Inocence III. († 1216) až do dob Bonifáce VIII. († 1303) – poměrně stabilizované, takže neposkytovaly k hlubšímu přemýšlení o tomto námětu aktuální podněty. Podívejme se nicméně na to málo, co náš autor k této otázce říká.

Kdyby nebylo křesťanského zjevení, postačovala by podle Tomáše pro lidskou společnost jediná moc, moc světská. Ta je sama s to usměrňovat lidi k dosažení jejich přirozeného cíle, jejich nedokonalé, pozemské blaženosti. Křesťanství spočívá ve víře, že vedle tohoto přirozeného cíle existuje i cíl nadpřirozený, blaženost pouhými lidskými silami nedosažitelná, k níž otevřel lidstvu cestu svou obětí na kříži Kristus. K dosažení tohoto cíle již světská moc (čili stát) nestačí, nýbrž člověka k němu vede odlišná moc, moc duchovní, Církev. Oba cíle, přirozený i nadpřirozený, nejsou však na sobě nezávislé, naopak: dosažení přirozeného cíle považuje Tomáš za jeden z prostředků k cíli nadpřirozenému.

Obě moci, světská i duchovní, jsou ve své vlastní oblasti v určitém smyslu „samostatné“. To, že Tomáš připouští určitou (relativní) samostatnost světské sféry, je, jak již víme, důsledkem jeho studia Aristotela, od něhož převzal pozitivní hodnocení toho, co je přirozené, v tomto případě státu. Augustinovi stoupenci, pro něž pojem přirozenosti neměl stejný význam jako pro Tomáše, chápali státní zřízení jako důsledek prvotního hříchu. Inklinovali proto k tomu odpirat světské sféře její samostatnost a učili, že je jí podle možnosti třeba podřídit moci duchovní. Jejich stanovisko je srozumitelné: je-li totiž stát, jak byl přesvědčen sv. Augustin, v podstatě jen nutné zlo, pak křesťanský panovník může zmenšit zlo bytostně spojené s mocenským aparátem, jemuž stojí v čele, pouze tím, že se celým srdcem poddá boží obci, tj. představitelům moci duchovní.

Jsou-li pro Tomáše obě moci duchovní a světská určitým způsobem samostatné, vzniká otázka jejich vzájemného vztahu. Řekl jsem již, že přirozený cíl člověka je podle Tomáše jen prostředkem k dosažení nadpřirozeného, a že je tedy v tomto smyslu jeden z obou cílů podřazen druhému. Z toho se odvíjí myšlenka jakéhosi primátu duchovní moci před světskou. Tento primát neznámá u Tomáše mocenský monopol duchovní moci. Státní moc je v hranicích své kompetence

nezávislá a v této oblasti je jí třeba se vši vážností respektovat. Její jednotliví představitelé podléhají nicméně duchovní moci (jako ostatně všichni ostatní křesťané) z hlediska hříchu. Jestliže představitelé světské moci jako takoví zhřeší, je duchovní moc oprávněna je po této stránce napomínat, a může je dokonce za určitých okolností i trestat. Kanonický trest, který je na ně uvalen, může v krajním případě způsobit, že je občanské společenství zbaveno povinnosti potrestaného panovníka poslouchat.

Podle toho, co bylo právě uvedeno, učí Tomáš tedy jakémusi, jak bych to nazval, „mravnímu primátu“ duchovní moci před světskou. Potud je věc jasná. Tomášovy výklady nicméně obsahují jeden nejasný bod. Tím je zvláštní postavení, které Tomáš připisuje papeži. Přečtěme si nejprve Tomášův vlastní výklad této problematiky. Náš autor píše:

„Je třeba říci, že se vyšší a nižší moc mohou k sobě vztahovat různým způsobem. Buď tak, že nižší moc celá vzniká z vyšší, a pak se veškerá síla nižší zakládá na síle vyšší... A tím způsobem se má moc boží k veškeré moci stvořené. A také se tak má moc císaře k moci prokonsula a moc papeže k veškeré duchovní moci v církvi. ... Vyšší moc se ale může vztahovat k nižší i tak, že obě vznikají z jakési jedné nejvyšší moci, která jednu učiní poddanou druhé v tom, v čem chce. ... Je třeba říci, že duchovní moc a světská moc jsou obě odvozeny z moci boží. A proto je světská moc pod duchovní, nakolik je jí od Boha podřízena, totiž ve všech věcech, které se týkají spásy duší. A proto v těchto věcech je třeba poslouchat moc duchovní více než světskou. Avšak v těch věcech, které se týkají občanského dobra, je třeba poslouchat více moci světské než duchovní, podle *Mt 22,21*: ‚Odevzdejte tedy to, co je císařovo, císaři.‘ Leda snad, je-li s duchovní mocí spojena i světská, jak je tomu u papeže. Ten má nejvyšší moc duchovní i světskou, protože to tak ustanovil ten, který je kněz a král na věky podle řádu Melkisedekova⁵².“⁵³

⁵² Melkisedek, starozákonní král, jenž byl zároveň knězem (*Gn 14,18*), je považován za předobraz Krista.

⁵³ *In 4 Sent, 2, dist. 44, q. 3.*

První část textu, až po závěrečnou větu o papeži, je jasná a odpovídá aristotelské inspiraci Tomášovy státovédné teorie: světská moc nepochází od duchovní, nýbrž obě moci, světská i duchovní, pocházejí od Boha. Je mezi nimi tedy vzájemný vztah koordinace, nikoli subordinace. Světská moc je mocí duchovní v rámci křesťanského světa subordinována pouze mravně. Poslední věta textu jednající o papeži však již jasná není a budí rozpaky, protože jakoby odporovala před tím řečenému. Papeži je totiž touto větou přisouzena nejvyšší moc, a to nejen duchovní, ale i světská.

Jak si to máme vysvětlit? Vysvětlení není pro ojedinělost a stručnost tohoto Tomášova vyjádření snadné, a věta dala proto podnět k řadě odchylných interpretací. Historicky nabyt největšího významu výklad koncipovaný na sklonku 16. stol. kardinálem Robertem Bellarminem (1542–1625) v knize *O moci nejvyššího velekněze (De potestate summi pontificis, 1610)*. Bellarminovo řešení je významné tím, že došlo – po překonání počátečních rozpaků – v církevních kruzích všeobecného uznání a mělo po staletí vliv v oblasti církevně-politické praxe (tento vliv ostatně svým způsobem dosud trvá).⁵⁴ Podle Bellarmina se papežova světská moc omezuje na křesťanskou oblast (nejedná se tedy o světovládu) a i zde je pouze mocí tzv. nepřímou (*potestas indirecta*). Tato nepřímá moc odpovídá tomu, co jsem v předchozím nazval mocí mravní.

Kdybychom si chtěli nějak přiblížit ráz světské moci, kterou Bellarmin papežství připisuje, mohli bychom si ji přibližně představit jako moc, kterou v naší době mají instituce jako např. někdejší ženevská Společnost národů anebo její nástupkyně, nynější Organizace spojených národů (OSN). Přirovnání pokulhává v tom, že zmíněné novodobé organizace jsou založeny na demokratických principech, tj. odvozují svou moc vposled z vůle občanů, tj. z vůle lidské, kdežto papežství odvozuje své postavení z přímého ustanovení Božího.

⁵⁴ F. X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, str. 29 nn.

11. Historické působení

Působení Tomášovy politické filosofie na následující vývoj myšlení byl veliký, jakkoli se v průběhu staletí zřetelně zmenšoval. Dnes je omezen víceméně jen na katolicky orientované společenské myšlení. V této oblasti je však určitá část Tomášových idejí stále živá a ovlivňuje do jisté míry i politickou praxi různých typů křesťansko-sociálních politických uskupení.