

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra Teologické etiky a spirituální teologie

Jan Koblížek

O PRINCIPECH POLITICKÉ MOCI U FRANTIŠKA SUÁREZE

**SUÁREZŮV POJEM SOUHLASU V KONTEXTU SPOLEČENSKO-SMLUVNÍCH
TEORIÍ 16. – 18. STOLETÍ**

**THE PRINCIPLES OF FRANCISCO SUÁREZ'S POLITICAL
POWER**

**THE MEANING OF SUÁREZ'S CONSENT IN THE CONNECTION OF THE
SOCIAL-CONTRACTING THEORIES OF THE 16TH – 18TH CENTURIES**

Disertační práce

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Stanislav Sousedík, CSc.

Praha 2011

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „O principech politické moci u Františka Suáreze“ napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů a literatury a že jsem ji nevyužil k získání jiného nebo stejného titulu.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 1. listopadu 2011

Jan Koblížek

Bibliografická citace

O principech politické moci u Františka Suáreze : Suárezův pojem souhlasu v kontextu společensko-smluvních teorií 16. – 18. století : disertační práce / Jan Koblížek ; vedoucí práce: Prof. PhDr. Stanislav Sousedík Csc. -- Praha, 2011. -- 177 s.

Anotace

Tato disertační práce si klade otázku zda lze považovat Františka Suáreze za jednoho z představitelů společensko-smluvních teorií rozvíjejících se v období od 16. do 18. století. Suárez, který je známý spíše svými metafyzickými disputacemi, totiž nabízí velice propracovanou teorii vzniku občanské společnosti a politické moci, kde nachází své klíčové místo pojem společenského souhlasu. Na první pohled se zdá, že lze Suáreze bez neshody klást vedle humanistů novověku, jako byli Thomas Hobbes, John Locke nebo později Jean-Jacques Rousseau. Totiž tak jako u nich, i u Suáreze má svobodná lidská vůle svoji nezastupitelnou úlohu při vzniku politické společnosti. Je zde však i značný rozdíl. Zatímco u výše jmenovaných humanistů, je svobodná vůle jednotlivců jediným principem politické moci, u Suáreze je tato vůle jen nutnou podmínkou, která jde v ústřety Bohem stvořené lidské přirozenosti, jenž je vlastním principem veškeré politické moci. Suárezův pojem společenského souhlasu je tak umístěn do teologického rámce a je úzce spjat s termíny přirozenosti a transcendence. Důsledkem pak je, že Suárez chápe stát jako přirozený morální organismus, a nikoli jako umělé těleso, jak zastává např. Hobbes. Závěrem lze konstatovat, že Suárez sice hájí společensko-smluvní teorii státu, ale jedná se o teorii zcela jiného typu. Vedle liberálního modelu společenské smlouvy, o kterém se domníváme, že utvářel moderní evropskou občanskou společnost s jeho pojetím politické autority, je tedy nutno počítat i s jiným typem neméně vlivným. Typem, který je plodem scholastického myšlení.

Klíčová slova

Občanská společnost, společenská smlouva, souhlas, politická moc, scholastika, přirozenost, zákon, vůle.

The Annotation

The meaning of this dissertation thesis is to find out whether we can regard Francisco Suárez as a representative of the social-contracting theories developing in the period from 16th until 18th century. Suárez, who is more likely known for his metaphysical disputations, gives a really sophisticated formulation about the origin of the common society and the political power, where the key point is the word of the social consent. At the first time it seems that Suárez can be without difficulty considered as a modern period humanist like Thomas Hobbes, John Locke or lately Jean-Jacques Rousseau. As well as they, Suárez thinks that the independent human will has its unsubstitutable part in the origin of the political society. Nevertheless there is a large difference. While according to the mentioned humanists, the independent will is the only principle of the political power, Suárez thinks that this will is just the necessary condition meeting the human nature created by the God, that it is the true principle of the whole political power. Suarez's meaning of the social consent is then situated in the theological framework and is closely associated with the words of the nature and the transcendence. The result is that Suárez understands the state as a natural and moral organization and not as a prepared sphere that for example Hobbes thinks. In conclusion we can say that Suárez defends the social-contracting theory of the state, but discusses a completely different kind of a theory. Besides the liberal type of the social contract that has been thought to create the modern European commune society with its meaning of the political influence, it is necessary to take into account a different type of the same influence. The type, which is the product of the scholastic way of the thinking.

The Keywords

The commune society, the social contract, the consent, the political power, the scholasticism, the nature, the law, the will.

Počet znaků (včetně mezer): 506 182

Poděkování

Upřímné poděkování patří všem těm, kteří mi byli při psaní práce nápomocni. V první řadě chci poděkovat panu profesoru **Stanislavu Sousedíkovi** za jeho cenné rady a vedení. Děkuji také panu magistru **Mirkovi Severovi** za pomoc při překladech některých latinských textů. S velkou vděčností se obracím rovněž na pracovníky knihovny, vědeckého a ekonomického oddělení za jejich nezištnou pomoc při řešení organizačně technických záležitostí.

Zvláštní poděkování patří **Grantové Agentuře UK**, která po celé tři roky zajišťovala finanční zázemí projektu, jejímž plodem je i tato disertační práce. (GAUK – č. 81809: *Katolicky orientovaná politická filozofie na počátku novověku a její ohlasy v českých zemích doby pobělohorské.*)

OBSAH

ÚVOD.....	8
1 Hlavní teorie společenské smlouvy 16. – 18. století a důvody jejich vzniku	10
1.1 Nástin politické filozofie do počátku novověku	10
1.2 Stát <i>de jure divino</i> a patriarchalismus	20
1.3 John Locke.....	22
1.3.1 Život a dílo.....	22
1.3.2 Kritika patriarchalismu sira Roberta Filmera.....	23
1.3.3 Přirozený stav u Locka – svoboda autonomního jednotlivce	26
1.3.4 Společenská smlouva a občanská společnost.....	31
1.3.5 Dvoznačnost Lockova pojmu společenské smlouvy.....	33
1.3.6 Vznik pozitivně právního státu.....	33
1.4 Thomas Hobbes	35
1.4.1 Život a dílo.....	36
1.4.2 Lidská přirozenost a společenská smlouva	38
1.4.3 Politická autorita ve státě	40
1.4.4 Stát jako stroj a jako totalitní systém	42
1.4.5 Státní bohopocta a kritika církve.....	43
1.4.6 Hodnocení Hobbesovy politické nauky.....	45
1.5 Jean-Jacques Rousseau	49
1.5.1 Život a dílo.....	50
1.5.2 Od přirozené rovnosti a svobody jedinců k společenské smlouvě	52
1.5.3 Suverén a obecná vůle	56
1.5.4 Zákon a zákonodárce.....	60
1.5.5 Vláda.....	61
1.5.6 Přirozené a státní náboženství.....	66
1.6 Stát jako umělý výtvar člověka	67
2 Kontextualizace suárezovy politické teologie.....	69
2.1 Život a dílo Františka Suáreze	69
2.2 Hlavní inspirační zdroje suárezovy politické nauky.....	72
2.2.1 Aristoteles	73
2.2.2 Jan Zlatoustý	76
2.2.3 Tomáš Akvinský	76
2.2.4 Jan Duns Scot a Vilém Ockham.....	79
2.2.5 Suárezovi předchůdci: Francisco de Vitoria a Domingo de Soto	83
2.2.6 Suárezovi současníci: Robert Bellarmin a Juan Mariana	92
2.3 Politická nauka jako součást praktické teologie	98
3 Pojem souhlasu u Suáreze.....	102
3.1 Lidská přirozenost a moc vládnout nad druhým člověkem	102
3.1.1 Přirozená sociabilita člověka, dokonalá a nedokonalá společnost	103
3.1.2 Moc jako nutná a přirozená vlastnost občanské společnosti	106
3.1.3 Mylný názor Judy Galilejského.....	109
3.1.4 Suárezův spor s Augustinem – moc řídící a donucovací	109
3.2 Politická moc a souhlas lidu	111
3.2.1 Rozlišení otcovské a politické moci	111
3.2.2 Společenská smlouva a lid jako první subjekt politické moci.....	113
3.2.3 Četnost politických společností.....	114
3.2.4 Společenství národů a práva národů	115
3.3 Principy politické moci	118
3.3.1 Bůh jako bezprostřední a formální příčina politické moci	119
3.3.2 Intervence lidské vůle jako blízká příčina politické moci	121
3.3.3 Měnitelnost politické moci	122
3.3.4 Přirozená demokracie	124
3.4 Pozitivně-právní charakter politické moci	126
3.4.1 Lidské ustanovení konkrétního typu vlády.....	127

3.4.2	<i>Spor Suáreze s anglickým králem Jakubem I.</i>	128
3.4.3	<i>Souhlas společnosti jako druhotná a nutná příčina královské moci.</i>	129
3.4.4	<i>Pozitivní a partikulární charakter lidských zákonů.</i>	134
3.5	CÍL OBČANSKÉ MOCI	135
3.5.1	<i>Suárezův spor s Fortuniem</i>	136
3.5.2	<i>Dvojitý cíl člověka</i>	137
3.5.3	<i>Rozdílnost cíle politické a církevní moci</i>	137
3.5.4	<i>Obecné blaho společnosti.</i>	138
3.5.5	<i>Zákonná (obecná) spravedlnost.</i>	141
3.6	VZTAH OBČANSKÉ A CÍRKEVNÍ MOCI	142
3.6.1	<i>Nepřímá moc církve</i>	143
3.6.2	<i>Světský vladař, víra a morálka.</i>	147
3.7	STÁT JAKO PŘIROZENÝ MORÁLNÍ ORGANISMUS	152
3.8	VLIV SUÁREZOVY POLITICKÉ NAUKY	157
3.8.1	<i>Suárezův vliv na morální a právní filozofii</i>	157
3.8.2	<i>Hodnocení Rerum novarum ve světle Suárezovy politické nauky</i>	159
	ZÁVĚR	167
	SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK	169
	SLOVNÍKY A ENCYKLOPEDIE	170
	PRAMENY A PRIMÁRNÍ LITERATURA	170
	SEKUNDÁRNÍ LITERATURA	173

ÚVOD

V naší práci se chceme zabývat politickou naukou španělského jezuita Františka Suáreze. Narodil se 1548 v Granadě a zemřel 1617 v Lisabonu. Přestože je znám především svými *Metafyzickými disputacemi*, značnou část svého díla věnoval i otázce zákonů a problémům souvisejících s politickou mocí. Málokdo by možná dnes čekal, že by se nějaký scholastik zabýval těmito věcmi, a pokud snad ano, pak máme pokušení všechny tyto odkazy odhodit stranou s tím, že budou určitě málo odborné a příliš zapletené do teologie. Ve skutečnosti je tomu zcela jinak. Především vrcholná a pozdní scholastika čítá celou řadu jmen myslitelů, kteří se s velkou pečlivostí a důvtipem zabývali sociálně-politickými záležitostmi. Vzpomeňme na Roberta Bellarmina, Dominga de Soto, Juana Marianu, Francisca de Vitoria nebo právě na Francisca Suáreze. Ten se velice podrobným způsobem zabývá tím, jak vzniká stát a jaké jsou principy politické moci. Jestliže přijmeme tuto skutečnost, pak nás může udivit druhá věc. A to, že se scholastické pojetí státu a moci neodkazuje na *jus divinum*, ale rozvíjí se ve smyslu laické a demokratické vlády, a že je v jistém smyslu velice blízko novověkým liberálním teoriím. Za okamžik se budeme zabývat Suárezem. Uvidíme, že jeho chápání občanské společnosti je v protikladu vůči tzv. patriarchalismu a že tento autor rozvíjí svoji státovědnou nauku ve smyslu teorie společenské smlouvy. Ostatně bude naší základní otázkou, nakolik můžeme říci, že Suárez patří mezi myslitele společenské smlouvy. On totiž pojem „společenské smlouvy“ nepoužívá, ale mluví o jistém společenském „souhlase“. Dalším překvapivým a významným momentem může být i Suárezovo řešení vztahu církevní a světské moci. Opět by snad mnozí očekávali konzervativní a na církevních dogmatech závislá tvrzení. Nikoli. Přestože i Suárez se často odkazuje na Písmo svaté nebo na patristiku, páteří jeho argumentace jsou racionální zdůvodnění, která míří spíše ve prospěch liberálních pojetí vztahu obou mocí. Základními autoritami jsou pak vedle vlastních sylogismů Aristoteles a svatý Tomáš Akvinský. V tomto smyslu se naopak musíme ptát, nakolik je možno pokládat Suárezovu nauku o státu za součást křesťanské teologie, jak postuluje náš autor. Nepochází ve skutečnosti už ve scholastice, a s jejím přispěním, k rozklížení mezi Zjevením a rozumem? Kam tedy patří Suárezova reflexe o vztahu světské a duchovní moci?

Naše disertace je rozčleněna na tři základní části. První část se týká velkých společensko-smluvních teorií v 16. – 18. století, protože vytvářejí pro Suárezovu nauku základní kontext. Zabýváme se zde stručně pojetím společenských smluv u Thomase Hobbesa, Johna Locka a Jeana Jacquese Rousseaua. Nejedná se jen o představení těchto

autorů, ale i o analýzu a kritickou reflexi pojmů přirozeného stavu a společenské smlouvy, jejichž vzájemný vztah tvoří páteř těchto politických teorií. Pokusíme se ukázat, že základním hybným momentem, jak pro tyto autory, tak i pro Suáreze, je jejich vymezení vůči patriarchalismu a vůči všem pojetí státu *de jure divino*. Ve druhé části se pokusíme nastínit myšlenkovou tradici, ve které se Suárez nacházel, a ze které čerpal svoji inspiraci. V zásadě bude řeč o stoupencích aristotelismu a scholastiky. Ve třetí a poslední části naší práce se pak budeme podrobně zabývat Suárezovým pojmem „souhlasu“. I zde budeme postupovat podobně jako u autorů představených v první části, tj. od zkoumání přirozeného stavu člověka směrem k onomu momentu, kdy začínáme mluvit o občanské nebo-li politické společnosti. Pojdnáme jak o principech, tak o důsledcích Suárezovy státovědné nauky. Uvidíme, že základním předpokladem celého jeho systému je aristotelská myšlenka lidské sociability. Základním důsledkem pak bude pochopení pozitivního lidského práva jako skutečnosti založené na metafyzickém základě a pojetí státu jako přirozeného morálního organismu. Závěrem se pokusíme zmapovat oblasti, na které měla Suárezova státovědná nauka vliv. Bude snad zřejmé, že politická nauka tohoto velkého španělského scholastika je zcela přijatelnou alternativou všem soudobým státovědným teoriím a jistým řešením krize vyvěrající z krajního právního pozitivismu.

V této kapitole se chceme zabývat základními teoriemi společenské smlouvy 16. až 18. století. Budeme mluvit o státovědných naukách Thomase Hobbesa, Johna Locka a Jeana-Jacquesa Rousseaua. Na úvod nastíníme základní linie politické filozofie do 16. století a předložíme důvody, které vedly tyto myslitele k formulaci státu založeném na společenské smlouvě. Protože jejich základním motivem byla kritika státu založeném na patriarchalismu a na božím právu, promluvíme krátce i o Siru Robertu Filmerovi jako o zástupci tohoto směru. Ve výkladu pak budeme postupovat ve třech krocích. Nejprve se budeme ptát po přirozeném stavu člověka. Uvidíme, že všichni tři autoři kladou důraz na rovnost a přirozenou nezávislost individuí. Pak se budeme snažit pochopit, proč se lidé zřekli svého přirozeného stavu a vstoupili do občanské společnosti. A nakonec budeme klást otázku po politické autoritě a po závaznosti poslouchat civilní zákony.

1.1 Nástin politické filozofie do počátku novověku

Důvod, proč se zabývat počátkem novověku, tj. 16. – 17. stoletím, je ten, že se v této době děje zásadní změna společenského klimatu. Feudalismus a monolit středověké křesťanské Evropy se hroutí a nastupuje novověk. Začíná se budovat moderní stát, formuje se myšlenka svrchované vlády národních společenství¹ a rodí se i nové mezinárodní společenství. Do popředí se dostává pojem lidu, mluví se o společenské smlouvě a o demokratických principech. Do 16. století lze jen stěží mluvit o politické filozofii v moderním slova smyslu. Ne snad proto, že by chyběli autoři, kteří se tématem státu a společnosti zabývali, ale především proto, že chyběl komplexní pohled na pojem společnosti. Tématem politiky se zabývali například už Platón nebo Aristotelés, ale ti hodnotili společnost jen z pozice řecké „polis“, která představovala přirozený rámec lidské činnosti, a která je jen jedním z mnoha možných přístupů. Zatímco Platon se v tomto případě utíkal k utopii, Aristoteles vytvářel pojem obce z konkrétního pozorování a analýz. V době římských výbojů pak ke skutečnosti řecké polis přistupuje problém transformace Římské říše v impérium. Ve 4. století dále do hry vstupuje instituce církve, která je pak nadále úzce spojena se státem. Od tohoto okamžiku až v podstatě do 13. století se neřeší jiný problém, než ten, zda je nejvyšší autoritou papež anebo světský panovník. Ve 13.

¹ Myšlenka suverénního státu se naplno formuje v 16. století, a to na pozadí vymezení se vůči papežské moci. Srov. COURTINE Jean-Francois: *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes*, France: Vrin, 1999, 9–43.

století se však začíná u řady evropských států a měst objevovat fenomén vědomí národní suverenity. Mezi tyto státy patřila především Anglie, Španělsko, Portugalsko, Polsko nebo italská města.²

Ve 13. století pak znovu ožívá Aristoteles a s ním i myšlenka státu jako dokonalé společnosti a nikoli jako osobního vlastnictví. Na Aristotela navazuje svatý Tomáš, Ptolemaios de Lucques nebo Dante, kteří zastávají, že stát má původ v lidské přirozenosti. Z finalistických teorií, které tito autoři hlásali vyplynuly dvě zásadní věci. Za prvé je to společenský aspekt politické instituce, která má za úkol usilovat o společné dobro týkající se všech. Touto skutečností tento nový aristotelismus scholastiků způsobuje to, že národ se znovu více integruje do státu. A za druhé je to myšlenka, že stát je odpovědný za ctnostný život občanů. Stát se tak stává morální autoritou. Díky této skutečnosti pak svatý Tomáš říká, že stát je podřízen duchovní autoritě, a Egidius Římský dokonce z toho vyvozuje učení pro teokracii jako jedinou dokonalou společnost. Naopak Dante zastává, že toto je důvod pro univerzální monarchii, kde se uplatňuje dvojí moc.³

Ve 14. a 15. století postupně sílí myšlenka světské absolutní a svrchované moci. Jejím hlasatelem je především Marsilius z Padovy,⁴ který je autorem děl *Defensor pacis* (kolem 1324) a *Defensor Minor* (kolem 1342). V těchto spisech, které nám mohou vůbec poprvé v dějinách vnuknout představu totalitního státu, Marsilius vyvrací myšlenku absolutní vlády papeže, který si dělal nárok nejen na duchovní záležitosti spojené s vírou, ale i na světskou vládu. Papežové měli podle tohoto názoru, který zastávali např. Inocenc IV. nebo Egidius Římský, právo soudit nehodné panovníky, sesazovat je a na jejich místa dosazovat jiné. Marsilius zastává naprosto opačnou pozici a říká, že absolutní moc má v rukou lid, který je jedinou právní silou ve společnosti, a ten si volí panovníka jako svého zástupce. Panovník pak řídí jménem lidu nejen světské záležitosti, ale i ty duchovní.

² Srov. MESNARD Pierre: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, reprint (2009), Paris: Vrin, 1977, 4–8.

³ Srov. MESNARD: *L'essor...*, 8.

⁴ Marsilius z Padovy se narodil kolem roku 1280 a zemřel 1343. Předpokládá se, že studoval lékařství na universitě v Padově. V roce 1313 se stal dokonce rektorem university v Paříži, kde se stýkal s předními averroisty doby jako byli Petr z Abana nebo Jan z Jandunu. Pro nás je užitečné si uvědomit, že averroisté, jakož i Marsilius, byli skeptičtí ohledně racionální prokazatelnosti budoucího života. Averroisté také hlásali neslučitelnost rozumu a víry v praktické oblasti. Nejznámějším Marsiliovým dílem je *Defensor pacis* (1324), které je napsané proti papeži. Kvůli tomuto spisu byl Marsilius prohlášen za kacíře a roku 1326 exkomunikovaný z církve. Utekl tedy před papežem Janem XXII. do Norimberku na dvůr císaře Ludvíka Bavorského, u kterého našel zázemí. Tomu potom pomáhal v politických záležitostech v Itálii. Marsilius pak napsal ještě i jiná méně důležitá pojednání týkající se politiky; někteří se domnívají, že zanechal i komentáře k Aristotelovi. Srov. GEWIRTH Alan: *Marsilius z Padovy*, in MILLER David a kol.: *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno: Barrister Principal, 2003, 279 – 281; Marsile de Padoue, in PATAR Benoit: *Dictionnaire abrégé des philosophes médiévaux*, Québec: Les Presses philosophiques, 2000, 160 – 162.

Marsilius dokonce hlásá, že i kněží mají být voleni příslušným shromážděním lidu, papež má být volen vším křesťanstvem a všeobecné církevní koncily mají odrážet vůli lidu, která má zajišťovat autoritativní interpretaci Božího zákona. Marsilius tak stírá mocenskou pozici církve a hájí dobrovolnost náboženské víry. Má-li církev a duchovenstvo naplnit své poslání, nemohou podle něho protlačovat věci víry mocensky. A dále říká, že je-li cílem církve spása člověka, pak z tohoto cíle rozhodně nevyplývá, že by měla mít církev i politickou autoritu. Politika má totiž svůj specifický cíl, který spočívá v uchování společnosti na tomto světě. Každý člověk má díky tomuto cíli dojít ke spokojenému časnému životu.⁵ Lze uzavřít konstatováním, že Marsilius zastává krajní právní pozitivismus. Oproti většině středověkých myslitelů hájí tvrzení, že právo nemusí být nutně založeno na spravedlnosti. Podstatné je to, aby ve společnosti fungovala vláda, která má sílu udržet tuto společnost jednotnou. Marsilius totiž vychází z myšlenky, že mezi lidmi dochází nutně ke sporům, a proto zde musí být nějaká síla a zákon, které budou tyto spory usměrňovat.⁶

Vedle Marsilia můžeme ve stejné době připomenout husitské hnutí v Čechách a pozdější vznik Jednoty Českých Bratrů. I tato hnutí, která měla podtext jak politický tak duchovní, jsou odrazem začátků otřesů feudálního systému a probouzení se chudých vrstev k politické aktivitě. Tímto se začíná otvírat i sociální otázka. Římská církev v čele s papežem se však snažila v této době všechna tato hnutí potlačovat a utvrzovala se v nadvládě nad mocí světskou.⁷

Nesmíme také zapomenout na důležitého myslitele z františkánského řádu Viléma Ockhama,⁸ který byl současníkem Marsilia z Padovy. I on uprchl na císařský dvůr Ludvíka Bavorského před církevní vrchností kvůli svým názorům na církev. I Vilém klade důraz na duchovní poslání církve. Ve svém díle *Dialogus* definuje moc papeže jako zákon evangelia, který předal Kristus Petrovi. Církev je zde proto, aby hlásala Slovo Boží a

⁵ V této věci vychází Marsilius z Aristotelovy teleologické koncepce státu.

⁶ Srov. MESNARD: *L'essor ...*, 8 – 10.

⁷ Srov. Tamtéž.

⁸ Život Viléma Ockhama se rozprostírá přibližně mezi léty 1280 a 1347. Narodil se v Anglii v kraji Surrey. Jako mladý vstoupil k františkánům a studoval filozofii a teologii na Oxfordu. Zde chtěl kolem roku 1318 za svůj komentář k *Sentencím* Petra Lombardského získat doktorát, ale to se mu nepodařilo. Kancléř Oxfordské univerzity John Lutterell totiž v roce 1323 několik tezí z Ockhamova díla nabídl papežské cenzuře. Vilém Ockham své názory neobhájil a za své postoje se dostal dokonce za mříže. O pět let později v roce 1328 uprchl na dvůr nedávno exkomunikovaného Ludvíka Bavorského, který byl tehdy císařem Svaté říše římské. Ockham, který byl tentýž rok rovněž exkomunikován, začíná psát polemické spisy, ve kterých se obrací proti papeži a proti jeho mocenským ambicím získat jak duchovní tak světskou vládu. Obhájuje v nich také císaře. Vilémovo dílo můžeme rozdělit na spisy před rokem 1328, kde se zabývá především logikou, filozofií a teologií, a na spisy, které píše po roce 1328 na císařském dvoře. Ty se týkají politiky a mají polemický ráz. Ockham umírá 9. dubna 1347 aniž by byl usmířen s církví, jak se mylně často uvádí. Srov. COLEMAN Janet: Vilém z Ockhamu, in MILLER David a kol.: *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno: Barrister Principal, 2003, 533 – 535; Guillaume d'Ockham, in PATAR Benoît: *Dictionnaire abrégé des philosophes médiévaux*, Québec: Les Presses philosophiques, 2000, 108–111.

vysluhovala svátosti. Nemá se rozhodně plést do časných záležitostí, které jsou ponechány správě státu jako autonomnímu subjektu v těchto věcech. Světský kníže je proto v časných věcech nadřazen kléru. Na druhé straně má však církvi a duchovním pomáhat hájit věci víry. Ockham připomíná, že Ježíš Kristus nebo velcí světcí jako byl např. svatý František, měli přirozený vztah k majetku, který definuje jako „užívání“. Nešlo prý tedy o „vlastnictví“. Cílem Krista a svatých bylo pouze „být naživu“, ale nikoli „vlastnit majetek“. Majetkové právo je podle Ockhama pozdější, než onen čistý přirozený vztah k majetku. Vlastnictví je totiž důsledkem hříchu, zrovna tak jako i lidské pozitivní zákony, jejichž hlavním smyslem je vnést řád do majetkových vztahů. *Dominium* je tak plodem lidské vůle. Církev by v tomto světě měla ztělesňovat duchovní ideál, který zde byl přítomný na počátku před pádem prvních lidí anebo u Krista, a tím léčit onen hříšný stav lidstva. Měla by se proto řídit přirozeným, tj. Božím zákonem.⁹ Církev má tak za úkol žít ideál chudoby a všem ukazovat, že je potřeba užívat světa jako nutného prostředku k životu, ale nikoli hromadit majetek. Z tohoto je zřejmé, že Ockhamovi jde především o rozdělení duchovní a světské oblasti.¹⁰

K myšlení Viléma Ockhama ještě doplníme, že ve věci světské moci, hlásá, že ta se stává legitimní až ve chvíli, kdy je za prvé podepřena souhlasem poddaných a za druhé usiluje-li o obecné dobro. Je-li stát takto ustanoven lidským pozitivním právem, panovník může být lidem sesazen jen v tom případě, že by se dopouštěl těch nejohavnějších zločinů. Mimoto si náš autor nedělá velké iluze o dosažení politických ideálů. Vychází z toho, že časný svět je nedokonalý a postižený hříchem. Podstatné je nakonec to, že světští vladaři se mají řídit pozitivním právem, nikoli právem přirozeným nebo Božím, protože tato práva neřeší časné záležitosti porušené hříchem. Ockham tak stále poukazuje na to, že světská a duchovní moc spolu nesouvisí, a že světští panovníci jsou tím pádem nezávislí na nadpřirozených darech, církevní moci a jejích sankcích. Dokonce zastává, že není správné mluvit v obecné rovině o dvou rádech moci, tj. duchovní a světské, jakoby šlo například o řád milosti a přirozenosti. Tyto řády totiž existují až ve chvíli, kdy jsou zde jednotlivci, kteří jsou nositeli těchto řádů. Ale protože v křesťanství je řada lidí, kteří jsou zároveň pokřtěni a jsou také členové různých politických celků, dochází v důsledku toho ke konfliktu řádu duchovního a světského.¹¹

⁹ Boží zákon (*lex evangelica*, později i jako *lex libertatis*) je podle Ockhama roven Boží přirozenosti a jeho tvůrčí svobodě.

¹⁰ Srov. COLEMAN Janet, op. cit., 533 – 535.

¹¹ Srov. Tamtéž.

Co se týká Francie, stát je na konci 15. století velice úzce spojen s církví. Současně se začíná formovat mladá buržoazie, která bohatne a postupně získává i politický vliv. Vedle toho vzniká i mnoho chudých lidí. Celková situace spěje k revoluci. I v dalších částech Evropy je feudalismus u konce svých sil. Panovníci se často uchylují k prolévání krve lidu, aby si uhájili mocenské postavení. Veškeré jistoty, které doposud platily za neochvějně se najednou bortí a všechno se převrací. Není jasné, kdo má vládnout, o jakou formu vlády má jít, jak k ní dospět; v rovině duchovní rovněž není jasné kdo je duchovní autoritou, křesťanský svět se rozpadá na katolicismus a protestantismus, vynořuje se množství sekt. Jak potom v tomto zmatku uspořádat vztah světské a duchovní moci, které byly do této chvíle jasně definované? Do hry vstupují sílí ekonomika, hospodářství, rozvoj vědy a obchodu, nové objevy. Nicméně přes veškerou složitost vztahů v 16. století je třeba pamatovat na to, že Evropa je stále kulturně sjednocena v používání latiny. Jednotlivé události v politice, ve vědě nebo v kultuře tak nejsou od sebe izolovány, ale souvisí spolu.¹²

Protože se níže budeme zabírat anglickými klasickými autory, obraťme v našem úvodu svou pozornost i na Anglii 17. století. Zde jsou důležitými událostmi anglická revoluce z let 1640 – 1660 a revoluce z roku 1688. Společenské a politické napětí těchto desetiletí musíme chápat v souvislosti s měnící se ekonomikou a hospodářstvím. První výrazný konflikt, o který jde, se odehrává mezi králem, po jehož boku stojí vysoká aristokracie a církev, a buržoazií mající oporu v Parlamentu. Druhým těžištěm svárů je napětí mezi majetnou buržoazií a drobnými podnikateli, řemeslníky a rolníky, kteří se opírali o Cromwellovu armádu. Na půdě Parlamentu se postupně vytváří spektrum politických stran, které se seskupují do dvou základních opozičních bloků, levice a pravice. Po překonání prvních obtíží dochází na čas k uklidnění situace a k politice středu. Ta se však postupně přesunuje směrem „doprava“ a dochází k restauraci království. Po slavné nekrvavé revoluci z roku 1688 se otvírá možnost trhu a obchodu a je zažehnána situace, že by se Anglie stala republikou, ve které by se dostala k moci chudina. V této době není společnost otrávena jen v rovině ekonomické a hospodářské, jak bylo řečeno, ale také v oblasti náboženské a ideologické. Stojí proti sobě jednak Anglikánská církev bránící práva krále¹³ a Kalvinisté (Kalvín, Knox, Buchanan) zastávající ducha Ženevy, a dále pak král, který je svými apologety (Filmer, Jakub I.) představován jako otec národa, a zastánci

¹² Srov. MESNARD: *L'essor ...*, 10 – 14.

¹³ Připomeňme zde dílo *Zákony církevního zřízení* (*Laws of Ecclesiastical Polity*, 1594) v osmi svazcích od Richarda Hookera.

demokracie a liberalismu bojujících za myšlenku, že moc pochází z lidu, jenž má právo ji králi odejmout (Locke).

K významným myslitelům doby patří bezesporu Thomas Hobbes. Ten patřil k obhájčům absolutní moci krále. Jeho teorie státu je dokonale logicky a filozoficky propracována. Tento myslitel staví svoji reflexi na tehdy moderním mechanickém materialismu převzatém z přírodních věd. Nicméně Hobbes je nepřijatelný jak pro pravici, tak pro levici. Pro pravici kvůli svým náboženským postojům, a pro levici z důvodu obhajoby královského absolutismu. Dalším obhájcem absolutní monarchie byl sir Robert Filmer, o kterém bude za chvíli řeč, a který bude připomínán zvláště v souvislosti s Lockovým dílem *Dvojí pojednání o vládě*. Nejslavnější Filmerovo dílo *Patriarcha čili o přirozené moci králů (Patriarcha or the Natural Power of Kings)* vyšlo roku 1680. Filmer totiž vnímá ve své podstatě království jako velkou rodinou, kde král je otcem. Tvrdí, že královská moc pochází přímo od Boha a že vražda krále je otcovražda. Tato Filmerova nauka je v jistém ohledu v opozici vůči scholastickému postoji nacházející ohlasy u některých protestantů a u široké veřejnosti, kde se proklamuje původní svoboda lidí a následná volba panovníka.¹⁴ Jako první píše proti siru Filmerovi šlechtic jménem Algernon Sidney, a to spisem *Rozpravy o vládě (Discourses concerning Government)* publikovaný roku 1698. Sidney vychází z myšlenky, že každý člověk je od přirozenosti svobodný a jeho základním tvrzením je, že zákonná vláda je ustanovena lidem na základě souhlasu. Za svoje revoluční postoje strávil mnoho let ve vyhnanství a nakonec je popraven (1683), protože stavěl parlament a zákony lidu nad krále. Dalším protikrálovským apologetou byl J. Tyrrell, který roku 1681 vydává dílo *Patriarcha non Monarcha*. Mohli bychom si však vzpomenout i o dvě generace staršího Jana Seldena, současníka Jakuba I., několikrát citovaného Lockem ve svém *Dvojím pojednání o vládě*. Selden je především kritikem absolutistických tendencí církve. V roce 1618 vycházejí jeho *Dějiny církevního panství (History of Tithes)*. Je také autorem díla *Hovory při stole (Table Talk)*. Na Jana Seldena navazuje básník John Milton, který sice nevytvářel systematické dílo, ale oněm humanistickým myšlenkám o svobodě a lidských právech propůjčil básnickou formu. Zaměřuje se na kritiku společenských autorit, ať se jednalo o krále či papeže. Milton připomíná Galileův osud, aby varoval před neoprávněným zásahem autority proti svobodě. Jako ostatní kritikové absolutismu i on vychází z myšlenky, že lidé byli původně svobodní a dodává, že tuto svobodu ztratili v okamžiku, kdy se feudálové dostali k moci. Milton proto hlásá právo lidu na odstranění a dokonce i zabití krále. Konkrétně obhajuje vraždu

¹⁴ Je však potřeba hned dodat, že scholastické pozice sice vidí bezprostřední příčinu politické vlády v lidu, nicméně vzdálenou příčinu v Bohu. Ta se uplatňuje skrze lidskou přirozenost stvořenou Bohem, která je nasměrována ke společenství.

krále Karla I. a odráží všechny royalistické kritiky. Bezprostředně po králově popravě vydává spis *Lenní držby králů a úředníků* (*The Tenure of Kings and Magistrates*). Dále píše knihu *Obrazoborec* (*Eikonoklastes*) proti dílu *Obraz královský* (*Eikón basiliké*) napsaný Gaudenem a vydávaný za spis samotného Karla I. Stejným způsobem reaguje i na zahraniční pamflet Clauda Saumaise *Obrana krále Karla I.* i na spisek Petra du Moulin *Krev krále volá do nebes proti anglickým otcovrahům*. Další zajímavou postavou mezi kritiky absolutistické monarchie je James Harrington, zcestovalý a vzdělaný aristokrat, který je autorem utopie *Oceana* vydané roku 1656. Jeho přesvědčením je to, že stabilitu může získat jen takový stát, ve kterém politická struktura a podíl na moci odpovídá rozdělení majetku. Jinými slovy, vidí úzkou souvislost mezi politikou a ekonomikou. Sám Harrington se zajímal zejména o agrárnictví. V důsledku své teze hájí politickou moc pro tvořící se buržoazii v Anglii a kritizuje obsoletní privilegia šlechty. Jako posledního kritika absolutismu zmiňme krajně levicového myslitele jménem Gerard Winstanley. Šlo o svobodného rolníka, či jinak řečeno bezzemka. Jeho kritika nesměřovala jen do řad feudálů, ale také do řad vznikající buržoazie. Podle něho příčina válek a nesvobody spočívá v soukromém vlastnictví, jak později tvrdí i Rousseau a celá tradice socialisticky smýšlejících intelektuálů. Winstanley ve svých spiscích rozvíjí hlavně téma práce. Říká, že bohatství vzniká právě z práce člověka, a tudíž každý člověk má právo na plody své práce. Z tohoto titulu kritizuje boháče, kteří nepracují, ale vykořisťují druhé. Mezi jeho díla patří např. *Novoroční dárek pro parlament a armádu*, *Napomenutí pro londýnskou City* či jeho nejznámější *Zákon o svobodě jako program* (*The Law of Freedom in a Platform*) z roku 1652. V předmluvě tohoto díla se obrací na Cromwella. Bylo by jistě možno jmenovat celou řadu dalších odpůrců absolutní monarchie nicméně smyslem těchto řádků není podrobný výčet liberálních autorů v Anglii 17. století, ale je jím připravit půdu zejména pro pochopení Lockovy a Hobbesovy státoprávní teorie. Můžeme uzavřít obecným tvrzením, že všichni zmínění myslitelé rozvíjejí své úvahy kolem dvou základních pojmů: prvním je lidská přirozenost a druhým společenská smlouva. Jako své základní zdroje používají stoiky (např. Panaitius), Cicerona (*De officiis – O povinnostech*) a *Starý zákon*, kde je řeč o smlouvě mezi Bohem a Izraelem (Tyndalova anglická bible).¹⁵

V tomto úvodním přehledu politické filozofie jsme vycházeli především z práce Pierra Mesnarda. Bylo by samozřejmě možné vyjít i z jiných zdrojů. Svým způsobem opozičním a více liberálním autorem je například André de Muralt, který se zabývá

¹⁵ Srov. POPELOVÁ Jiřina: Politická teorie Johna Locka, in LOCKE John: Dvě pojednání o vládě (překlad Král Josef), Praha: Filosofická knihovna – NČAV, 1965, 5 – 30.

stejným tématem ve své práci *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. Podívejme se krátce i na jeho pojetí politické filozofie do 16. století, které je více systematické. Zatímco Mesnard klade důraz na 16. století jako na zásadní bod přelomu mezi středověkem a novověkem, Muralt klade těžiště moderního myšlení už do 13. – 14. století. Jeho výchozí autoři jsou Duns Scot a Vilém z Ockhamu (o Marsiliovy z Padovy nemluví). Zdroje moderní politické filozofie je podle Muralta třeba hledat v metafyzických systémech těchto dvou myslitelů. Jinak podobně jako Mesnard připomíná formaci měst v Itálii a ve Flandrech na počátku třináctého století. Navíc však zmiňuje skutečnost zlaté buly Karla IV. Lucemburského, což je pro nás čtenáře z Čech a Moravy důležitý postřeh. Tento právní akt, který znamenal osamostatnění laického stavu od církve, byl totiž přelomem v chápání vztahů církve a státu a politiky vůbec. Na okraj poznamenejme, že Muralt v této věci opomenul fakt, že Karel IV. vydal ohledně záležitosti vztahů církve a státu a vztahů říšských knížat a císaře buly dvě. První bula byla vydána 1. ledna 1356 v Norimberku a druhá 25. prosince téhož roku v Mohuči.¹⁶ Zdá se nám, že ač je Muraltova práce velice kvalitní, autor se zde neubráníl určitému zploštění zkoumaného problému pouze na empirickou sociologii či fenomenologii. Redukuje církvev na bohaté, ziskuchtivé a mocilačné preláty, kteří utlačují chudý lid a brání laickému rozumnému duchu, který se však nakonec nutně prosazuje podle jakéhosi dějinného zákona.¹⁷

Přes určitou kritiku, kterou zde vznášíme, uveďme základní Muraltovo rozdělení problematiky politických vztahů ve středověku, které může sloužit jako doplnění či snad jako alternativa k Mesnardově práci. Za prvé se Muralt po příkladu svatého Augustina zamýšlí nad vztahem „dvou obcí“, tj. církve a císařství. Zde jsou podle něho dvě možná řešení: jednostrané podřízení se pozemské obce obci Boží, a radikální separace jedné od druhé či dokonce absorbování obce Boží obcí lidskou. První řešení se tak odkazuje na myšlenku teokracie, kterou velice dobře vyjádřil ve svém díle Egidius Římský, jak už řekl i Mesnard. Tato doktrína podřizuje císařství církvi, svrchovanou politickou vládu církevní vládě služebného kněžství a vyjadřuje to, že konsekrace na velekněze ustanovuje i politickou imperiální vládu. Tato doktrína zakládá výkon civilních práv na skutečnosti křtu, tj. na přičlenění k mystickému tělu Kristovu. Podle teokracie je tak nadpřirozený cíl absolutním způsobem určuje a finalizuje celek pozemských cílů. Druhé řešení vztahu dvou obcí znamená autonomii císařství vůči církvi, čili jedná se o radikální světskost imperiální moci. Už bylo zmíněno, že zlatá bula Karla IV. dala s definitivní platností najevo, že volba

¹⁶ Srov. ZLATÁ BULA in MALÝ ENCYKLOPEDICKÝ SLOVNÍK A – Ž, Praha: Academia, 1972, s. 1403, sl. první.

¹⁷ Srov. MURALT André de: *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Paris: Vrin, 2002, 7–10.

„Deutscher König“ je v rukou voličů, kteří postupují čistě podle civilních pravidel. Od této chvíle má papežské napomenutí císaře jen dosah mravní a symbolický. V tomto zápase o samostatnost civilní politické moci sehrál významnou roli jistě i Ockham, který zastával, že i císař apostata, jako byl např. Julián, nebyl o nic méně císař, než všichni ostatní.¹⁸

Jako druhý klíčový uzel vztahů vidí Muralt debatu uvnitř samotné církve. Zde je konflikt opět mezi dvěma pozicemi: První pozice zastává mocenský vliv papeže nad ostatními biskupy a analogicky moc biskupa vůči kněžím a farnostem v diecézi. Druhá pozice hájí primát koncilu, kde je papež vnímán jen jako *primus inter pares*. Je to jako u Dunse Scota, který mluví o kompozici nějaké věci, která se skládá z několika formálních stupňů od sebe rozdílných, kde nejvyšší metafyzický stupeň je sjednocující formou nižších stupňů. Podle této druhé pozice jedině sociální těleso koncilu v sobě nese plnost kanonické moci církve, kterou pro sebe samotného nárokoval v prvním případě papež. Analogicky k této druhé pozici existuje nauka o prvenství komunity věřících nad ordinovaným služebníkem. V tomto případě komunita jmenuje či dokonce ustanovuje kněze ve farnosti. V perspektivě této druhé pozice se občanství a kněžství identifikují v jediné formě, která je opačná teokracii, a podle které se každý druh prvenství krystalizuje v komunitě věřících občanů.¹⁹

A nakonec Muralt mluví o třetí linii vztahů, tj. o těch, které se vinou uvnitř imperiální říše. Opět ze dvou řešení, která se zde nabízejí, první představuje myšlenku prvenství na způsob královského kněžstva. Tato představa posílená rovněž tradicí římského imperialismu zakládá legitimitu moci u podřízených knížat. Opírá se nikoli o aktivní souhlas všech zúčastněných lidí, kteří by chtěli patřit do státního tělesa, ale o silnou administrativu, tak jako tomu bylo např. u Fridricha II. Takto založená říše bude usilovat o vykonávání absolutní moci nad všemi občany a vejde do konfliktu s každým, kdo se jí postaví, ať by se jednalo o papeže anebo o jednotlivý národ, který by chtěl získat autonomii a národní suverenitu. Druhé řešení představuje myšlenka národní autonomie tak, jak byla vypracována papežem Inocentem III. v bule *Per venerabilem* z roku 1205. Papež ji tehdy vydal proto, aby se mohla Francie považovat za samostatné imperium nezávislé na ostatních. Samozřejmě, že myšlenky přítomné v tomto papežském dokumentu se staly základem pro budování vlastní identity Francie, která se obrátila i proti církvi, jakož i inspirací pro ostatní jako byl např. Ockham, který promýšlel teorii nezávislosti světské moci vůči církevní. Podle tohoto řešení se tak národní království stává jakýmsi „atomem

¹⁸ Srov. tamtéž, 10–11.

¹⁹ Srov. tamtéž, 11–12.

impéria“, tzn. jedním a nedělitelným. V tomto směru pak jdou všechny liberální snahy dalších staletí.²⁰

Podle Muralta lze na základě právě uvedených třech hlavních vztahů (církve – imperium, vztahy uvnitř církve, a vztahy uvnitř imperia) definovat dvě základní tendence. První lze označit jednoduše jako „autoritativní“, a druhou jako „lidovou“ či „demokratickou“. Podle první tendence bude politická forma vždy upřednostněna před sociálním (občanským) tělesem, které bude *de facto* zotročeno, a které bude ustanoveno jen jako soubor nesamostatných částí. Politická forma je v tomto případě naprosto nezávislá na jakémkoli souhlasu či smluvním vztahu, který by se svobodně ustanovil. Politická forma je zde jediným principem politické moci. Má hierarchický řád, je uložena členům společnosti, a čerpá svoji zákonnou suverenitu jen ze sebe sama nebo z daru božího. Podle druhé tendence má sociální těleso přednost před politickou formou. Jednotlivé části tohoto tělesa již sami o sobě vytvářejí celek nezávisle na jakémkoli vnějším principu, tj. na řádu, dobru, zákonu či vladařovi. Sociální těleso je tak díky své mnohosti formálním principem své autonomní jednoty.²¹

Pokud bychom chtěli toto výsledné dělení ještě zjemnit, je možné uvést, že v rámci první tendence je možno najít nové modely autoritativní politiky jako jsou např. různé absolutní monarchie podle různých forem božského práva vladaře (Luther, Bossuet, Filmer). V rámci druhé tendence se naopak budou vyskytovat druhy politických ústav přirozeného práva, které zvláštním způsobem charakterizují moderní politickou filozofii. Zde bychom mohli ještě navíc rozlišit politické ústavy, které jsou založeny na „zcizení“ veřejného práva lidu (Suárez, Hobbes, Pufendorf), dále pak ty, které kulminují v demokracii parlamentního a liberálního typu, a které neimplikují skutečné „zcizení“ moci lidu (Locke), a nakonec ty, které opěvují suverenitu lidu do té míry, že v samotném lidu vidí občanskou společnost, která je jedna na základě svého samotného bytí či na základě přirozenosti, a která je mimo jakoukoli vnější nadvládu, jenž je ustanovena delegací nebo přenesením moci (Spinoza, Rousseau).²²

Na závěr svého systematického přehledu problémů politické filozofie Muralt shodně s Mesnardem zdůrazňuje, že všechny novověké politické teorie jsou závislé na středověké reflexi. Nejrůznější opozice a střety, jako byly např. ustavení politických režimů božského práva proti těm, které jsou přirozenoprávního charakteru, anebo politické systémy založené na alienaci moci proti těm, které rozvíjely veřejné právo lidu, jsou podle něho jen prodloužením Scotovy a Ockhamovy filozofie. A ty neustávají ovlivňovat

²⁰ Srov. tamtéž, 12.

²¹ Srov. tamtéž, 12–13.

²² Srov. tamtéž, 13.

politické myšlení i dnes, zvláště v souvislosti s etikou dialogu, která se otvírá směrem k naukám společenské smlouvy.²³

1.2 Stát *de jure divino* a patriarchalismus

Právě jsme představili základní přehled vývoje politické filozofie do 16. století. Nyní přistoupíme k důkladnějšímu zkoumání samotného 16. století a k otázce po genezi moderního evropského státu. Začneme krátkým odkazem na Sira Roberta Filmera a na jeho pojem patriarchalismus. Za prvé proto, že se teorie společenské smlouvy, o kterou nám v naší práci jde, ať se jedná o její liberální nebo scholastickou odnož, formuje právě v opozici vůči patriarchalismus. A za druhé proto, že patriarchalismus představuje typ státu *de jure divino*, který již sám znamená první nakročení k vlastní státní suverenitě v opozici vůči všemocné univerzální moci papeže. Tím už politické teorie hlásající absolutismus světského panovníka, jako byla nauka Filmerova, Bodinova či Bossuetova, patří mezi moderní státovědné nauky, ač to tak na první pohled nemusí vypadat. Naopak bychom možná mohli mít spíše dojem, že se s názorem o přímém ustanovení panovníka Bohem jedná o obsoletní systémy, které se snaží udržet navzdory postupující sekularizaci. Ta je totiž často vnímána jako pravý zdroj evropské obnovy. To, že tomu tak není, se snaží ve své knize obhájit Jean-Francois Courtine.²⁴ Ten ukazuje, že moderní koncepce evropského státu spočívá v absolutizaci a v jakési nové sakralizaci moci panovníka. Moderní státy Evropy se podle něho na jedné straně dostávají do opozice vůči papežské moci, a na druhé straně přebírají myšlenku papežské teokracie, kde hlavou už tedy není papež (*Vicarius Christi*), ale král (*Vicarius Dei*). Ten si ponechává absolutní a transcendentní moc. Je tak zcela zřejmé, že pojetí moderního evropského státu vzniká na pozadí křesťanské ekleziologie či v kontextu politicko-teologickém. Dokladem jsou termíny *persona ficta* či *persona mystica*, nebo také *corpus mysticum*, které používají téměř všichni autoři 16. a 17. století zabývající se politickou filozofií. Vedle Suáreze, o kterém bude hojně řeč dále, tento termín používal Bodin, Bossuet nebo anglický král Jakub I., na kterého se odvolává, a kterému slouží Sir Robert Filmer. Tyto pojmy jsou odkazem na svrchovanou politickou moc, která je absolutní a ustavičná. Tzn., že není závislá na životě jednoho panovníka, který je *persona vera* sloužící v podstatě jen jako instrument, ale překračuje horizont jednotlivých vladařů, kteří se ve funkci střídají. Samozřejmě, že vůči tomuto pojetí vlády absolutního panovníka ustanoveného *de jure divino*, se zvedá opozice z řad „demokratů“

²³ Srov. tamtéž, 13–14.

²⁴ Srov. COURTINE Jean-François: *Nature et empire de la loi. Études suáreziennes*, France: Vrin, 1999, 19.

zastávajících myšlenku vlády lidu. Tito „demokraté“ se dělí na dvě základní skupiny: Za prvé jsou to stoupenčí nově vznikající buržoazie, kteří jsou hlasateli liberalismu. A za druhé to jsou převážně scholastičtí autoři, kteří se snaží obhájit Boha jako princip politické moci a zamezit myšlence absolutismu lidské vůle. Jedná se o myslitele jako byli například Bellarmin nebo Suárez. V jejich způsobu boje je originální to, že se nesnáží „vymyslet“ svoji verzi státu *de jure divino*, ale že vypracovávají „laickou“ teorii státu, kde Bůh zůstává prvním principem politické moci, ale kde je prvním subjektem této moci lid. Lid je tak přirozeným útvarem a politická moc je jeho nutnou a přirozenou vlastností. Moc, kterou pak získává král je tak vždy a jedině *de jure humano*. Tímto se přesouvá akcent zkoumání politické moci z otázky po prvním principu politické moci k otázce mediace politické moci.²⁵ Nyní se však krátce podívejme na to, co je to ve vlastním slova smyslu patriarchalismus.

Patriarchalismus je směr, který obhajuje myšlenku, že moc otce je totožná s mocí panovníka ve státě. Zastánci tohoto směru se snažili dokazovat, jak se v dějinách moc, kterou dal Bůh přímo otcům – vladařům předávala na potomky těchto knížat. Asi nejznámějším představitelem této politické nauky je Sir Robert Filmer (1588 – 1653), proti kterému píše John Locke ve svém *Prvním pojednání o vládě*. Filmer, který svoji inspiraci čerpal u francouzského politického myslitele Jeana Bodina,²⁶ se ve svém díle *Patriarcha* (vydáno posmrtně roku 1680) staví proti všem společensko-smluvním teoriím a obhajuje

²⁵ Srov. tamtéž, 19–43.

²⁶ Jean Bodin (1529/30 – 1596) byl francouzský filozof, který se zabýval tématy z oblasti politiky, práva a náboženství. Jeho rodným městem bylo Angers, kde vystudoval práva. Další část života prožil v Toulouse, kde se dále vzdělával v historii, matematice, astronomii, metafyzice, a kde se naučil několik jazyků. V Bodinově politické teorii jsou dva zásadní momenty. Jednak je to pojem svrchovanosti, a za druhé je to určitý metafyzický rámec, který je základem celé jeho nauky. Svrchovanost Bodin definuje jako neomezenou a nedělitelnou moc tvořit obecné zákony. Podle toho, kde se pak tato svrchovaná moc nachází, mluvíme o monarchii, aristokracii nebo o demokracii. Podstatné je zde to, že svrchovanost podle Bodina nespočívá v tom, zda jsou zákony spravedlivé nebo nespravedlivé, ale v moci tyto zákony ustanovovat. Tyto zákony naprosto nezávisí na vůli poddaných, kteří nemají ani právo vzepřít se proti nim. Tímto je Bodin brán za ideologického otce monarchického absolutismu. Zároveň musíme také konstatovat, že Bodin vytvořil základ i pro pozdější formulaci sekulárního a utilitárního pojetí svrchovanosti. Přestože pojem svrchovanosti zanechal v dějinách filozofie asi nejhlubší stopu z Bodinova myšlení, nesmíme zapomenout, že *Šest knih o Republice* má za cíl obhajobu svobodného státu. Středem jeho úvahy je rozlišení mezi státní formou, která je určena svrchovaností, a vládní formou. Bodin si klade otázku jak vyloučit spor mezi myšlenkou svrchovanosti absolutního vládce a myšlenkou obecného blaha lidu. Řešením je podle něho uznání přirozeného a božského zákona ze strany monarchy. Monarcha si má uvědomit, že tak jako je Bůh všemohoucím vládcem vesmíru, tak i on je všemohoucím vládcem ve své sféře. A tak jako je Bůh trpělivý a spravedlivý, i on monacha má svoji moc spojit s mírností, citlivostí a spravedlivostí. Poslední myšlenkou, kterou zde připomeneme ve vztahu k Bodinově politické teorii, je názor, že stát nemá jen uspokojit časné potřeby člověka, ale skrze moudrost, poznání a náboženství ho má vést k Bohu a ke kontemplaci. Poznamenejme však, že u Bodina se božstvím rozumí spíše určitá forma pantheismu, než že by měl na mysli křesťanské pojetí Boha. Srov. PARKET David: Bodin Jean, in MILLER David a kol.: Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno: Barrister Principal, 2003, 38–40. K Bodinově podrobné biografii a dílu srov. MESNARD Pierre: Vers un portrait de Jean Bodin, in BAYER Raymond (ed. dir.) et MESNARD Pierre (trad.): Œuvres philosophiques de Jean Bodin, Paris: PUF, 1951, 7–21; BAYLE Pierre: Bodin Jean, in Dictionnaire historique et critique, 5. vydání, sv. 2, Amsterdam: 1734, 33 – 41, publikováno in BAYER ..., 23–37.

absolutní svrchovanost panovníka. Potírá myšlenku přirozené svobody člověka a hlásá přirozenou moc otců udělenou přímo Bohem. Lockovi pak v jeho kritice šlo především o oddělení politické a otcovské autority a o zdůraznění kategorického rozdílu mezi státem a rodinou. Na této kritice Locke rozvíjí svoji nauku o přirozeném stavu člověka a o společenské smlouvě, která je pak následně principem politické moci a práva. Toto koncepční uchopení sporu odehrávající se mezi Filmerem a Lockem znamená posun „od statického a striktně genetického pojetí historie a způsobu argumentace k dynamičtějšímu a racionalističtějšímu pojetí politiky“.²⁷

1.3 John Locke

Snad jsme si právě uvědomili základní charakteristiku absolutistického státu *de jure divino*. Všechna liberální řešení státovědných teorií, která v novověku přicházejí, staví na kritice tohoto prvního modelu. Nyní se budeme věnovat krátkému představení a analýzám třech základních teorií společenské smlouvy, které vzešly z pera liberálních autorů. Bude řeč o Thomasu Hobbesovi, Johnu Lockovi a o Jeanu Jacquesovi Rousseauovi. Protože Filmerovo jméno a teorie jsou úzce spjaty s dílem Johna Locka ve *Dvojím pojednání o vládě*, začneme představením Lockovy politické nauky. Nebude nám snad vadit, že o Thomasu Hobbesovi budeme mluvit až po něm, přestože Hobbes byl starší než Locke.²⁸

1.3.1 Život a dílo

Máme-li říci něco o životě a díla Johna Locka, zmiňme několik základních životopisných dat. Narodil se roku 1632 nedaleko města Bristol. Již jeho otec sympatizoval s měšťanskou opozicí. John se od svého útlého mládí orientoval spíše na přírodní vědy, zejména na medicínu. Studuje na Westminsterské škole a později na Oxfordu. Jako přírodovědec je ve styku s Robertem Boylem či Isakem Newtonem. Většinu svého života pracuje pro lorda Ashleje, hraběte ze Shaftesbury, který byl v době restaurace království proti Stuartovcům. Locke je od roku 1667 nejen jeho lékařem, ale i tajemníkem, a tudíž plní i řadu různých funkcí v oblasti politiky. Mimo svou službu u lorda Ashleje tráví dva pobyty ve Francii, kde se zdokonaluje v lékařské vědě. Roku 1679 se vrací do Anglie, kde

²⁷ SCHOCHET J. Gordon: Filmer, Sir Robert, in MILLER David a kol.: Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno: Barrister Principal, 2003, 117.

²⁸ Základní seznámení s problematikou kontraktu u Hobbese, Locka a Rousseau v opozici vůči patriarchalismu Roberta Filmera srov. BOUVIER Pascal: Petite histoire de la philosophie politique, Paris: Ellipses, 2009, 85–94.

se aktivně účastní politického boje. V této době také koncipuje své dílo *Dvě pojednání o vládě* jako odpověď na Filmerovu knihu obhajující absolutismus krále. O tři roky později, tj. 1682 lord Ashley prchá z Anglie do Nizozemí, kde po roce pobytu umírá. Locke ho následuje do vyhnanství a vrací se do Anglie až po pádu Jakuba II. spolu s Vilémem Oranžským, který mu svěřuje významné politické posty. Poslední roky života Locke tráví hlavně v Oates v hrabství Essexu, kde se stýká se sirem Francisem Mashamem a jeho chotí. Zde také roku 1704 umírá. Co se týká Lockova díla, můžeme podtrhnout několik titulů: *List o toleranci* (poprvé jako *Essay concerning toleration*) vyšlý v několika vydáních (1667, 1689, 1690, 1692, 1704), *Esej o lidském rozumu – An Essay Concerning Human Understanding* (1689 - 90), *Dvě pojednání o vládě – Two Treatises of Government* (1679 - 1683), *Několik úvah o následcích snížení úrokové míry a zvýšení hodnoty mince – Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* (1692), *Několik myšlenek o výchově – Some Thoughts Concerning Education* (1693), *Rozumnost křesťanství – The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695) a náčrt ústavního zřízení pro Karolínu. Pro nás je jistě zajímavé ještě dílo *Zkoumání o přirozeném zákonu – Essays on the Law of Nature* napsaný Lockem v roce 1664, ale uveřejněný až 1954 v Oxfordu. Je otázkou, nakolik je Lockova filozofie koherentním systémem. Rozhodně ne tak jako je tomu např. u Hobbese, kde se z několika apriorních principů deduktivně získávají závěrečná tvrzení a buduje pevně svázaný systém. Někteří, jako Laslett, zastávají dokonce názor, že Lockova politická teorie je nezávislá na jeho filozofii. Navzdory všem různým pochopením jeho díla snad můžeme s určitou jistotou konstatovat jednotný epistemologický přístup, ať se jedná o politiku, ekonomii, pedagogiku, etiku, náboženství či přírodovědu. Vše je založeno na rozumování ze zkušenosti.²⁹

1.3.2 Kritika patriarchalismu sira Roberta Filmera

Jak už napovídá název Lockovo hlavní politické dílo *Dvojí pojednání o vládě* se skládá ze dvou částí. V *Prvním pojednání o vládě* se John Locke věnuje kritice Roberta Filmera a odsuzuje především jeho myšlenku, že královská autorita je vyvozena z autority

²⁹ Srov. RAYNAUD Philippe: Locke John, in RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (dir.): Dictionnaire de philosophie politique, třetí doplněné vydání, Paris: Quadrige/PUF, 2005, 409–417; POPELOVÁ, op. cit., 30 – 32; GILSON Bernard: Présentation, in LOCKE John: Deux traités du gouvernement, Paris: Vrin, 1997, 7–11.

otce.³⁰ Ve druhé části svého spisu se pak Locke zabývá formulací vlastní politické nauky. Tedy Sir Filmer vychází z názoru, že člověk přichází na svět jako otrok. Když se lidský jedinec narodí, je prý naprosto podřízen svému otci, který ho má dokonce právo i zabít. Locke oproti tomu hájí svobodu člověka a říká, že člověk je podřízen jedině Bohu. Locke velice pěkně ukazuje, že zplození a narození nového člověka nás nekonečně přesahuje.³¹ Filmerovi vytýká, že by neměl mluvit jen o otcovství, ale také o mateřství. Cituje spoustu míst ze *Starého a Nového zákona*, aby ukázal, že rodičovská úcta se týká jak otce, tak matky.³² Už z tohoto dvojího aspektu rodičovské moci je prý vidět, že ji nelze spojovat s mocí monarchickou. Locke sice uznává, že historicky někde docházelo beze sporu k tomu, že otcové rodu se stávali politickými vládci, ale to bylo ve skutečnosti na základě souhlasu a smlouvy členů těchto společenství a nikoli z vlastního důvodu jejich otcovství.³³ Otcovskou moc, říká, musíme chápat především jako povinnost rodičů živit a vychovávat své děti, a nikoli jako mocenskou pozici s právem trestat. Rodič není vůči svému dítěti pánem, ale je spíše jakýmsi odpovědným správcem či vychovatelem. Navíc tato rodičovská moc je jen přechodná. Trvá do té doby, než dítě dostane rozum a začne uplatňovat svoji svobodu.³⁴ Locke doplňuje, že svoboda dospělého dítěte nezabavuje toto dítě úcty ke svým rodičům, jak nám to ostatně připomíná i desatero Božích přikázání. Jasně tak odděluje povinnou úctu od poslušnosti.³⁵ Locke rovněž odsuzuje obecnou myšlenku absolutní vlády nad druhým člověkem. Proč vlastně chtít nad někým panovat? Dotahuje myšlenku do krajností a poukazuje na ohavnosti rodičů, kteří své děti týrají, vyklestí, zabijí či dokonce snědí. Dodává, že ani doupata lvů a brlohy vlků neznají takovou

³⁰ Ke kritice Filmera a patriarchalismu srov. CLÉRO Jean-Pierre: Locke, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2004, 80–83.

³¹ Srov. LOCKE John: První pojednání o vládě, in LOCKE John: Dvě pojednání o vládě, (překlad Král Josef), Praha: Filosofická knihovna – NČAV, 1965, §52 – §55. (Dále citujeme: Ppv – První pojednání o vládě; a Dpv – Druhé pojednání o vládě).

³² Srov. Ppv §55, §60, §61; srov. Dpv §52. Zde se odkazuje na Ex 20, 12; Lev 19, 3; Lev 20, 9 a Ef 6, 1.

³³ Srov. HOOKER R[...]: Eccl. Pol., kn. 1, odst. 10, in Dpv, poznámka v §74, 174. Locke vysvětluje, jak došlo k tomu, že si lidé zvolili monarchii a nechali se postupně i zotročit. Předně proto, že si jako děti zvykli na vládu jejich hodného otce („něžného pěstouna pečlivého o veřejné blaho“ – srov. Dpv §110), který je chránil a živil. A za další proto, že byli často velice prostí a naivní. Z tohoto důvodu si volili za vůdce toho nejsilnějšího, nejstatečnějšího a nejmoudřejšího. Šlo o zlatý věk prvních dob, kdy byli vladaři i lid ctnostní a nebyly mezi nimi spory. Ty přišly až v pozdějších dobách, kdy se lidé zkazili ctižádostí a přepychem. Srov. Dpv §107, §110, §111. Locke dokládá na příkladu amerických Indiánů, jež považuje za primitivní, jak to asi chodilo v dávných dobách v Evropě a v Asii. Tzn., monarcha prvobytně pospolné společnosti byl především vůdce ve válce, ale jinak nevykonával nijak výraznou vládu nad kmenem. Srov. Dpv §108. I na příkladech ze *Starého zákona* náš autor podobně ukazuje, že monarcha byl volený lidem a že jeho úkol spočíval především v tom, aby stál v čele vojska. Srov. Dpv §109.

³⁴ Jediná zvláštnost, kterou Locke uvádí je případ dědictví, kdy syn chce-li přijmout majetek po otci, je nucen ho přijmout za týchž podmínek, za jakých ho měl v držení jeho otekap. Srov. Dpv §73, §117, §120. Locke také věří, že rodiče mají od Boha přirozený sklon k něžnosti. Srov. Dpv §67, §72, §75.

³⁵ Srov. Dpv §67.

ukrutnost.³⁶ Locke tak celou svoji úvahu směřuje k tomu, aby ukázal, že ze čtvrtého přikázání, tj. z příkazu ctít rodiče, nelze v žádném případě vyvozovat poslušnost vladaři. Autoritu ve společnosti může ustanovit pouze Bůh anebo vlastní souhlas jednotlivce, jak to ostatně dosvědčují i autoři jako sir John Heyward, Blackwood nebo Barclay. Locke zastává, že toto Filmerovo „otcovství“, které mělo zakládat absolutní moc knížat, je ve skutečnosti příčinou zmatků, tyranství a uchvacování moci.³⁷

Jestliže Locke hájí, že je nepřijatelné brát princip otcovství jako zdroj svrchované moci, pak tím na druhé straně nijak nepopírá, že ve společnosti existuje a vždy existovalo pojetí otcovské autority.³⁸ Navíc Locke na základě samotných příkladů Roberta Filmera dokládá, že sám tento obhájce monarchie zastává princip svrchované moci buď jako uchvácení anebo jako smlouvu lidu, ale nikoli jako otcovství.³⁹

Locke si dále klade otázku, zda je vůbec možné, aby po Adamovi mohl někdo jeho svrchovanou moc zdědit, jak o tom svědčí sir Filmer. Ukazuje, že tato otázka je pouze teoretická, protože nikde není doloženo, že by Adam skutečně takovouto moc měl.⁴⁰ Pokud bychom však připustili, říká Locke, že Adam tuto moc měl, musíme konstatovat, že je tato svrchovaná moc nepředatelná, protože je založena jednak na pozitivním Božím darování jedné konkrétní osobě (tj. Adamovi, Saulovi či Davidovi), a jednak na otcovství, které spočívá v plození dětí. Z toho plyne, že syn nemůže zdědit tuto svrchovanou moc a vykonávat ji nad svými bratry. Toto dokládá například na biblickém příběhu Jakoba, který získává moc ze smlouvy s Ezauem a nikoli na základě prvorozenectví.⁴¹ Locke samozřejmě nepopírá, že dědictví jako takové existuje a že ve společnosti nachází široké uplatnění, ale tvrdí, že se týká pouze osobního vlastnictví, které slouží k tomu, aby si člověk na tomto světě uchoval život, ale nikoli jako prostředek k získání svrchované

³⁶ Srov. Ppv §56 – §59. Jako obhajobu svých myšlenek Locke uvádí příklad zvrhlé absolutní otcovské moci jednoho kmene v Peru, kde rodiče pojídali svoje vlastní děti. Srov. VEGA Garcilaso de la: *Hist. des Yncas de Peru*, 1, 12, in Ppv §57. Nakonec se Locke odvolává na *Starý zákon*, kde jsou lidské oběti Hospodinem odsuzovány a nikoli vychvalovány. Srov. Ppv §58.

³⁷ Srov. Ppv §62 – §72. V paragrafech 62 a 64 Locke mylně uvádí páté přikázání místo čtvrtého. Také se ironicky ptá, zda děd jako absolutní monarcha může svého vnuka zprostit poslušnosti vůči svému otci. Srov. Ppv §64 – §65. O ustanovení politické autority na základě vlastního souhlasu jednotlivce mluví Locke v §67.

³⁸ Locke však popírá Filmerovu (ale i Hobbesovu) interpretaci Písma o tom, že Abrahám byl krákn. To vidíme podle Locka např. z toho, že Lot není Abrahámovi poddán, i když by podle Filmerovy teorie měl být, nebo i z toho, že si Abrahám musí koupit od synů Het jeskyni v zaslíbené zemi, aby mohl pohřbit svoji ženu Sárú. Srov. Ppv §135 – §136. Locke upozorňuje také na to, že Filmer obhájuje královskou moc všech různých králů za doby Jozua a Soudců. Tím se ovšem dostává do rozporu se svojí původní tezí o jedinství Adamova dědice, který má jako jediný vládu nad ostatními. Srov. Ppv §149.

³⁹ Jedná se například o biblickou událost stavby Babylonské věže, kde je podle Locka vyjádřena myšlenka popření monarchie a podpory republiky ustanovené rozhodnutím svobodného lidu. Srov. Ppv §143, §146 - §148. Volba lidu se uplatnila např. i ve volbě starozákonního soudce Jefte. Srov. Ppv §163 a §165.

⁴⁰ Srov. Ppv §81 – §82.

⁴¹ Srov. Ppv §113, §115 – §118.

politické moci.⁴² Ukazuje, že svrchovaná občanská moc je zcela něco jiného, než osobní vlastnictví. Takováto moc a její předání mohou být založeny jedině v souhlasu lidu.⁴³ A vláda, která je takto nastolena se stará o společné blaho, na němž má účast každý jeden člověk, a není rozhodně určena k tomu, aby zajišťovala výhody pro jediného vládce.⁴⁴ Je tedy jasné, že Locke odmítá Filmerovu myšlenku božího vyvolení vladařů či myšlenku jakési „posloupnosti“ králů.⁴⁵ Poukazuje na nemožnost doložit panovnický původ vládců jeho doby a nesouhlasí ani s vytyčením monarchie jako jediného státního zřízení. Stále usvědčuje Filmera z jeho výmyslů, mlhavých a zavádějících interpretací a na jeho vlastním textu ukazuje řadu protikladů. Podle Locka není Filmer hlavně schopen dát konkrétní odpověď na otázku „kdo je vladař“ nebo „kdo jím má být“.⁴⁶

Můžeme vyslovit názor, že přestože během četby *Prvního pojednání* je čtenář spíše zlákan Lockem, aby mu přisvědčoval, stojí zato si položit otázku, zda přece jen nemá sir Filmer trochu pravdu, když chápe otcovství jako přirozený princip moci ve společnosti. Nelze totiž úplně popřít, že v lidských společenstvích, která se ještě neustavila jako stát, hrála důležitou roli autorita otců a rodových vůdců. Rovněž je pravda, že i v době Locka si muži a to především otcové rodin potrpěli na důležitou společenskou úlohu. A nezapomínejme ani na to, že i v pozdějších evropských demokraciích měli ženy volební právo později než muži.

A navíc, zdůvodňuje vůbec Locke proč není otcovská moc mocí politickou? Reaguje svým ostrým odsouzením zruďných rodičů, kteří se dopouštějí násilí na svých dětech, na otázku, která je Filmerem nastolena?

1.3.3 Přirozený stav u Locka – svoboda autonomního jednotlivce

Poté, co jsme krátce nastínili Lockovu kritiku vůči Robertu Filmerovi, podívejme se na vlastní Lockovu politickou teorii, kterou rozvíjí ve svém *Druhém pojednání o vládě*.

⁴² Srov. Ppv §88.

⁴³ „Jestliže dohoda a souhlas lidí daly poprvé žezlo do něčích rukou nebo vsadily korunu na jeho hlavu, musí také řídit jeho dědění a převod.“ Ppv §94.

⁴⁴ Srov. Ppv §83 – §103.

⁴⁵ „Ale ježto Bůh nikde neřekl, že nejbližší dědic má dědit všechno jmění nebo panství svého otce, nesmíme se divit, že nikde neurčil, kdo tím dědicem má být.“ Ppv §128. Locke hlásá myšlenku rovnosti všech lidí a staví se proti elitářství, které se odvolává na Boží vyvolení. Srov. Ppv §162.

⁴⁶ „Neprospívá mně zajisté nic vědět, že existuje taková ‚otcovská moc‘, jíž jsem povinen a hotov poslouchat, dokud také neznám tam, kde je mnoho uchazečů, osobu, jež je jí právoplatně nadána a vybavena.“ Ppv §119. Locke ukazuje, že Filmer vytváří jen jistou utilitaristickou ideologii, kde obhájí „právo na moc“, ať ho nazývá „otcovským“, „královským“, „získaným“ či jiným právem. Srov. Ppv §121 – §123. I historie Anglie ukazuje, jak je dědění královské koruny plně rozporů a nejasností. Locke se odvolává na spis *Patriarcha non Monarcha* od J. Tyrrella. Srov. Ppv §124. Podobné shrnutí kritiky Filmera, jaké nabízí Locke v jedenácté kapitole svého *Prvního pojednání*, nacházíme i na začátku jeho *Druhého pojednání*. Srov. Dpv §1–§2.

U Johna Locka hrají klíčovou roli dva základní principy, které způsobují, že Locke vnímá politiku, stát, právo a zákon čistě pozitivisticky. Prvním je skutečnost zcela nezávislého jedince, který se řídí jen svým rozumem. Tento lidský individualismus nachází své potvrzení a zesílení v cíli života tohoto individua a zároveň v cíli celé lidské společnosti, kterým je soukromé vlastnictví. Druhým principem, který bezprostředně navazuje na myšlenku zcela nezávislého a svobodného člověka, je společenská smlouva jakožto projev svobodných vůlí jednotlivých a na sobě nezávislých lidí. Společenská smlouva se pak stává jediným zdrojem politické moci.

Locke se tedy snaží na prvním místě definovat přirozený stav člověka. Podtrhuje lidskou svobodu omezenou jen přirozeným zákonem,⁴⁷ který ztotožňuje především se subjektivním rozumem jednotlivce.⁴⁸ Říká, že člověk je “neomezeným pánem své vlastní osoby a svého majetku, nejvyššímu roven a nikomu nepoddán (...)”.⁴⁹ Tato lidská svoboda počítá s přirozenou rovností všech lidí,⁵⁰ která se zakládá ve společném Tvůrci a v „jednom společenství přírody“, a dále pak s nezávislostí jednoho člověka na druhém. Ve vzájemné rovnosti lidí tak podle Locka nachází svůj základ láska ke druhému člověku, spravedlnost a milosrdenství. Člověk, který prý poruší toto „společenství přírody“ dané od Boha nějakým zločinem, stává se pro společnost parazitem, a kdokoli z ostatních lidí ho může v zájmu lidství potrestat, a to dokonce i smrtí. Tak jako Kain, který zabil svého bratra Ábela, měl strach, že kdokoli ho najde, bude ho moci zabít.⁵¹ Kromě trestu má postižený rovněž právo nahradit si škodu z majetku pachatele. Stěžejní roli zde hraje pojem přirozeného zákona, který je všem rozumným bytostem zcela zřetelný, a který má být měřítkem pro „domácí“ zákony jednotlivých zemí.⁵² Locke hájí přirozenou rovnost všech lidí i tím, že kritizuje monarchii a mluví o společenské smlouvě. Ta z jedné strany ruší

⁴⁷ „Je to stav dokonalé svobody řídití svá jednání a nakládati se svým majetkem a se svými osobami, jak považují za vhodné, v mezích přirozeného zákona, aniž žádají povolení nebo závisí na vůli kohokoli jiného.“ Dpv §4.

⁴⁸ Mluví-li Locke o zákonu, pak má v první řadě na mysli přirozený zákon, tj. zákon rozumu. Hlásá proto, že člověk, který není pod zákonem rozumu, není také svobodný. Z tohoto důvodu se děti nerodí jako svobodné, ale stávají se svobodnými až s přibýváním rozumu. Svoboda je tak stavem dospělosti a schopnosti řídit se rozumem, nebo v případě občanského zákona je to schopnost znát tento zákon. Z takto definovaného vztahu mezi svobodou a zákonem vyplývá, že po přechodném období, kdy se syn nebo poručenec stávají zletilými a rozumnými, stávají se rovnými svému otci nebo poručníkovi, aniž by si tito zachovali něco z panství nad jejich životy, svobodou nebo jměním. V případě mentálně postiženého člověka Locke zastává ve shodě s Richardem Hookerem, že takovýto člověk není nikdy svobodný a rodiče ho mají stále na starosti. Srov. Dpv §55 – §63.

⁴⁹ Dpv §123.

⁵⁰ Přirozená rovnost mezi lidmi ovšem nevylučuje to, že někdo může mít oprávněnou přednost před druhými na základě svých ctností nebo věku. Srov. Dpv §54.

⁵¹ Srov. Dpv §11.

⁵² Srov. Dpv §12.

přirozený stav mezi lidmi a zakládá občanskou společnost,⁵³ a z druhé strany je i jeho nutným vyústěním, protože člověk je od přirozenosti společenský.⁵⁴ Pro Lockovo pochopení člověka je podstatné nepřehlédnout, že dobro člověka spočívá v lidském životě, zdraví, svobodě a soukromém majetku. Souhrnně tomu říká „vlastnictví“.⁵⁵ Mluvíme-li o mezinárodních vztazích, pak udává, že „*všechny státy jsou spolu ve stavu přirozeném*“.⁵⁶

V souvislosti s přirozeným stavem člověka a s jeho svobodou stojí za to prohloubit Lockovu myšlenku válečného stavu. Je to stav, který je navozen promyšleným, uváženým a klidným záměrem člověka, který slovem nebo činem ohrožuje druhého na jeho životě, svobodě či majetku. Útočník se v takový okamžik stává „škodnou zvěří“, kterou je třeba v zájmu ostatních lidí zahubit.⁵⁷ Chtít někoho zotročit a vzít mu svobodu je hodné trestu smrti a je to důvod k navození válečného stavu. Dokonce i zloděj jakožto agresor a omezitel svobody se stává válečným protivníkem a je hoden smrti. Válečný stav pak přestává ve chvíli, kdy jsou nesvářené strany buď podrobeny spravedlivému rozhodnutí zákona společnosti, nebo neexistuje-li ještě občanská společnost a nacházíme-li se ve stavu přirozeném, končí okamžikem, kdy útočník nabízí mír za přijatelných podmínek. Kde však křivda trvá, a to i v hávu práva či v případě zkorumpované společnosti, říká Locke, trvá i válečný stav a nezbývá, než se odvolat k nebi.⁵⁸

Locke rozhodně nevnímá stav válečný jako přirozený stav lidí, tak jako je tomu u Thomase Hobbesa. Velice přesně tyto dva stavy odděluje a vymezuje. Na druhou stranu však ukazuje, že absence občanské společnosti a jejích autorit může způsobit, že se válečný stav lehce nastolí a že je pak těžké se z něho dostat. Proto říká, že lidé se mají svobodně zřít svého přirozeného stavu a vstoupit do společnosti. Jen tak budou schopni minimalizovat riziko války, která by se mezi nimi mohla v přirozeném stavu rozpoutat. A v případě, že se válečný stav přeci jen nastolí, bude zde aspoň autorita, která se bude snažit

⁵³ „Nečiní totiž každá smlouva konec přirozenému stavu mezi lidmi, nýbrž toliko ta, dohodnou-li se navzájem, že vstoupí do jednoho společenství a vytvoří jedno politické těleso.“ Dpv §14. A o pár řádků dál: „Všichni lidé jsou od přirozenosti v tomto stavu (tj. přirozeném) a zůstávají v něm, dokud ze svého vlastního souhlasu neučiní sebe členy nějaké politické společnosti.“ Dpv §15. Člověka, který by ztotožnil přirozený stav s občanskou společností, nazývá Locke anarchistou. Vyslovuje naději, že tak pošetilý člověk, který by to tvrdil, snad neexistuje. Srov. Dpv §94 závěr.

⁵⁴ V otázce člověka, který je přirozeně společenský, se Locke odvolává na text svého oblíbeného autora Hookera: „Ale pokud sami od sebe nestačíme si opatřit náležitou zásobu věcí potřebných pro takový život, jaký si žádá naše přirozenost, život hodný důstojnosti lidské, jsme tedy, abychom si vynahradili ony nedostatky a nedokonalosti, jež jsou v nás, pokud žijeme ojedinele a sami pro sebe, od přirozenosti vedeni k tomu, abychom hledali společenství a družbu s jinými.“ HOOKER Richard, Eccl. Pol., kn.I, odst. 10 in Dpv §15.

⁵⁵ Srov. Ppv §92; Dpv §131. V Dpv §209 do tohoto „vlastnictví“ Locke počítá i „náboženství“.

⁵⁶ Dpv §183.

⁵⁷ Vůči agresorovi je možné podle Locka plným právem užit „despotickou moc“. Srov. Dpv §172, §181.

⁵⁸ Srov. Dpv §16 – §20.

zjednat pořádek, tzn., bude se snažit zajistit všem lidem bezpečný život, zdraví, svobodu a soukromý majetek.⁵⁹

Druhým klíčovým pojmem, který u Locka zesiluje a potvrzuje individualismus člověka je soukromého vlastnictví. O tom, co znamená, byla již zmínka. To se stává cílem občanské společnosti. Jako první se Locke ptá, odkud se soukromé vlastnictví bere. Vychází z myšlenky, že každý člověk jakožto svobodná a autonomní bytost vlastní sebe sama, a tudíž i svoji vlastní práci. Soukromé vlastnictví statků pak vzniká tak, že člověk smísí svoji práci s předmětem, který si přeje užívat. Tím se tato věc stane jeho.⁶⁰ Velikost soukromého vlastnictví je v této první fázi vázána na schopnost upotřebit věc. Základním předmětem vlastnění je podle Locka půda. Člověk je totiž jednak Bohem povoláný k tomu, aby zem kultivoval, a jednak to také odpovídá jeho životním potřebám.⁶¹ Tato kultivace země a jejího zvelebování je cestou soukromého vlastnictví, a tím i cestou pokroku, kterého by se jinak v přirozeném stavu nedosáhlo. Vidíme, že lidská práce je pro našeho autora základním momentem v otázce soukromého vlastnictví. Člověk skrze svoji práci uděluje předmětům jejich hodnotu. Věci v přírodním stavu mají samy o sobě prý jen velice malou hodnotu.⁶² V této fázi soukromého vlastnictví také podle něho nemohou mezi lidmi vznikat žádné konflikty kvůli majetku, protože každý člověk může pilně pracovat a vytvářet si hodnoty, které potřebuje ke svému životu. Locke je totiž toho názoru, že Země je bezednou studnicí surovin, bohatství a půdy k obdělávání.⁶³ Tím, že člověk pilně pracuje a rozmnožuje své statky tak nejen, že neochuzuje druhého, ale naopak rozmnožuje společný majetek lidstva. Obhospodařená půda totiž vydá více než neobhospodařená, a tím pádem člověk potřebuje půdy méně a na druhé zbývá větší podíl.

Další fázi soukromého vlastnictví představují pro Locka peníze (např. drahé kovy), které mají hodnotu na základě tiché smlouvy mezi lidmi. Peníze se objevují ve chvíli, kdy přibývají lidé, zakládají se města a je potřeba upravovat vztahy mezi lidmi smlouvami. Přednost peněz spočívá v tom, že se nekazí, a tudíž lze díky nim kumulovat hodnotu věcí, které by se jinak zkazily. Díky penězům tak vzniká „spravedlivá nerovnost“ v držení

⁵⁹ Srov. Dpv §21.

⁶⁰ Locke říká, že jsou-li země, rostliny, zvířata, atd. dány lidem k užívání, „nutně musí býti prostředek přivlastniti si je tím nebo oním způsobem“. Udává příklad Indiána, který sbírá ovoce nebo loví zvěř. Srov. Dpv §26.

⁶¹ „Kolik půdy kdo obdělává, osévá, zvelebují, pěstují a jejího výtěžku může užívat, tolik je jeho vlastnictvím. Svou práci jí takřka ohrazuje od společného majetku.“ Dpv §32.

⁶² Srov. Dpv §39–§44. Locke zde dochází k závěru, že v otázce panství má větší cenu vláda nad množstvím lidí než nad rozsáhlým územím. Mluví také o moudrosti knížete, který z vlastního zájmu dává svým poddaným maximální svobodu a podporuje je v práci při rozmnožování jejich soukromého majetku.

⁶³ Na druhé straně Locke upřesňuje, že si nelze přivlastnit půdu někde v Anglii či v jiné civilizované zemi. To z toho důvodu, že tato půda zůstala společnou díky smlouvě lidí, tj. díky zákonům země. Srov. Dpv §35.

soukromého majetku. Zde můžeme Lockovi namítnout, že sice jasně ukázal, že práce člověka zakládá právní důvod vlastnictví; totiž že vlastnictví je původně omezeno spotřebou člověka, a že jsou tudíž odstraněny všechny spory o majetek mezi lidmi, ale bohužel už neukazuje, na jakém principu jsou vyřešeny spory o vlastnická práva ve společnosti fungující na penězích. O tom prostě taktně mlčí.⁶⁴

Nakonec také Locke na různých místech říká, že soukromé vlastnictví je nedotknutelné a téměř jakoby absolutní. Ani vláda státu nemá moc odejmout jednotlivci jeho soukromý majetek.⁶⁵ Tuto myšlenku můžeme u Locka doložit z příkladu války, kdy ani vítěz ve spravedlivé válce, který porazil zvrhlého útočníka, nemá právo plenit a uchvacovat majetek poraženého a jeho dětí. Může nám totiž připadat zvláštní, že vítěz má právo zahubit nespravedlivého útočníka, chce-li, ale přitom nemá právo sáhnout na jeho majetek. Jakoby měl majetek svoji vlastní autonomii a větší cenu než lidský život.⁶⁶ Locke to vysvětluje tím, že říká, že dojde-li k napadení, vzniká na jedné straně sice nárok na reparaci, ale na druhé straně děti a žena útočníka mají právo na majetek jejich otce, který má povinnost je živit. Právo na dědictví je totiž vedle práva na svobodu druhým nejvýznamnějším právem člověka.⁶⁷ V případě, že dojde ke střetu zájmu a majetku není tolik, aby byly všechny stany uspokojeny, musí dojít k ústupkům na té straně, která je na tom lépe.⁶⁸ Náš autor tak zásadně popírá panství vítěze ve válce. Lidé z poraženého státu, jejichž vláda byla poražena spravedlivým vítězem, mají volnost a plné právo zvolit si jinou vládu. Vidíme, že svoboda jednotlivce, jeho majetek a svrchovaná moc lidu jsou pro Locka nezcizitelné.⁶⁹

⁶⁴ Jsou to, podle Locka, právě peníze (zlato, diamanty, ...), které jsou příčinou toho, že člověk hromadí a rozšiřuje svoje jmění. Říká, že na ostrově, kde by se nic z takovýchto trvalých hodnot nenacházelo, by nikdo z lidí nehromadil žádný majetek. Zde můžeme samozřejmě s Lockem polemizovat. Můžeme například namítnout, že hromadění majetku nemá přece příčinu v penězích samých, ale v chamtivosti lidí. Srov. Dpv §47–§50.

⁶⁵ Skutečnost, že soukromé vlastnictví člověka je něčím nedotknutelným dokládá Locke příkladem z vojenského prostředí: „Nebot' zachování armády a v tom celého státu vyžaduje naprostou poslušnost velení každého vyššího důstojníka a neposlechnout nebo přit se o nejnebezpečnější nebo nejnerozumnější z rozkazů znamená právem smrt. Ale přece vidíme, že ani seržant, který by mohl nařídít vojínovi, aby kráčel přímo proti ústí děla nebo aby stál v průlomu, kde je téměř jisto, že zahyne, nemůže nařídít onomu vojínu, aby mu dal jedno penny ze svých peněz. [...] Taková slepá poslušnost je zajisté nutná k onomu účelu, pro nějž velitel má svou moc, totiž k zachování ostatních, ale disponování jeho statky nemá s tím nic co činit.“ Dpv §139. I placení daní by mělo být se souhlasem lidu, tzn. skrze souhlas většiny nebo skrze volené zástupce. Srov. Dpv §140.

⁶⁶ Srov. Dpv §182, §194.

⁶⁷ Srov. Dpv §190–§193.

⁶⁸ Srov. Dpv §183. Locke si klade otázku, kolik si vlastně vítěz v rámci reparací může vzít. Jako horní hranici udává hodnotu výtěžku čtyř až pětileté úrody země. Rozhodně odmítá postupovat v rámci náhrady škody trvalé dědictví země patřící všem dalším generacím. Jestliže se však historicky děje, že vítězové uchvacují cizí půdu, pak je to jen „právem silnějšího“ čili bezprávím. Srov. Dpv §184.

⁶⁹ Srov. Dpv §185.

1.3.4 Společenská smlouva a občanská společnost

Nyní se dostáváme k druhému principu, který u Locka vede k pozitivistickému pojetí politiky a práva. Již jsme mluvili o individualismu, který náš autor rozvíjí v otázce lidské přirozenosti a v otázce cíle člověka a společnosti. V tuto chvíli tedy bude řeč o společenské smlouvě. V úvodu Locke sice zmiňuje, že Bůh stvořil člověka jako společenskou bytost, mluví o rodině a o manželství, ale nikde nezastává, že by rodina tvořila základ občanské společnosti. Občanská společnost se zakládá výhradně společenskou smlouvou lidí, kteří díky tomuto svobodnému aktu své vůle začínají tvořit jeden lid. Locke říká, že „to, co počíná a skutečně ustavuje jakoukoli politickou společnost, je toliko souhlas jakéhokoli počtu svobodných lidí schopného většiny“. Toto je podle něho „počátkem každé zákonné vlády na světě“. ⁷⁰ Tímto explicitně odmítá monarchii *jure divino*. ⁷¹ Vzniká tak veřejná politická moc, kterou Locke definuje takto:

„Právo dávat zákony s tresty smrti a tudíž se všemi menšími tresty pro úpravu a zachování vlastnictví a užívání síly společenství při provádění takových zákonů a při obraně státu proti vnějšímu bezpráví, a vše toto jen pro veřejné dobro.“ ⁷²

Veřejná moc, která je lidem ustanovena, má tedy za úkol bdít nad společným dobrem, jímž je právě zmíněné soukromé vlastnictví a čelit jak proti vnitřním neshodám mezi členy společnosti vydáváním zákonů a soudnictvím, tak i proti vnějšímu nepříteli právem války. ⁷³ Bez společenské smlouvy žádná občanská společnost nevzniká. Je důležité vědět, že Locke zdůrazňuje, že veškerá váha státní moci je u lidu natrvalo. Jestliže se stane to, že se vláda, která byla lidem ustanovena, zvrhne a přestane sloužit obecnému blahu, ztrácí tato vláda automaticky mandát, lid může vládu svrhnout a ustanovit jinou legislativu. ⁷⁴ Zároveň však platí, že „moc, již každý jednotlivec dal společnosti, když do ní vstupoval, nemůže se nikdy vrátit zpět k jednotlivcům, pokud společnost trvá, ale zůstane vždy u společenství [...]“. ⁷⁵ Z toho je patrné, že v Lockově politické teorii je pojem lidu něčím základním. Dále Locke vysvětluje, že seskupí-li se někde nějaké množství lidí, pak

⁷⁰ Srov. Dpv §97–§99; Svobodný člověk, který vstupuje do občanské společnosti, tam logicky vstupuje i se svým majetkem. Srov. Dpv §120; Můžeme si uvědomit, že jak u Hobbese, tak u Locka je lidská společnost vymezena negativně. Člověk uzavírá s druhými smlouvu proto, že má z těchto druhých lidí strach. Jedinec u Hobbese má strach o celý svůj život, u Locka se člověk strachuje o své vlastnictví. Srov. Dpv §123 a §128.

⁷¹ Srov. Dpv §112.

⁷² Dpv §3; srov. též §171–§173, kde Locke rozlišuje moc otcovskou, politickou a despotickou.

⁷³ Svrchovaná moc je ta, která může vést válku a uzavírat mír. Srov. Ppv §131–§133. Můžeme poznamenat, že společenská smlouva lidu je u Locka zdrojem tří typů občanské moci: Zákonodárné – ta vyhlašuje zákony, výkonné – zaměřena na vnitřní disciplínu mezi občany a zajišťuje, že se dodržují zákony, a moci federativní – přirozená moc lidu vymezující se vůči vnějšímu subjektu, např. v případě války. Srov. Dpv §143–§148.

Jedná se též o typy moci, které Montesquieu uvádí ve své kapitole o ústavě v Anglii. Srov. MONTESQUIEU Charle: *De l'Esprit des lois*, kn. 11, kap. 6, Paris: Pléiade, sv. 2, s. 396.

⁷⁴ Srov. Dpv §49–§58, §220–§242.

⁷⁵ Dpv §243.

to ještě neznamená, že tito lidé tvoří jeden lid a že jsou politickou společností. Z tohoto důvodu také kritizuje monarchii a krále a říká, že monarchie není žádnou občanskou či politickou společností, protože zde nedošlo ke společenské smlouvě, ale jedná se pouze o přirozenou společnost. V monarchii prý navíc dochází k tomu, že jeden člověk si usurpuje veškerou moc. Monarchie tak prý představuje systém neustálého a veřejně ospravedlňovaného bezpráví.⁷⁶ Locke proto klade požadavek absolutní vlády zákona. Zákonu má být podřízena jak svrchovaná vláda lidu, tak i král ve svém království.⁷⁷

Podstatné je také vnímat to, že politická autorita, která se ustanovuje v důsledku společenské smlouvy má za úkol pečovat o časná dobra lidí, tzn. o soukromé vlastnictví, které Locke definoval jako péče o život, zdraví, svobodu a majetek. Politická autorita se netýká dosažení nadpřirozených dober, o které usiluje zase církve. John Locke proto striktně odděluje moc církevní a politickou! Základním pojmem, kterým vyjadřuje vztahy mezi církví a státem, jakož i mezi jednotlivými občany, kteří mohou mít různá vyznání, je termín tolerance. Tomuto tématu se Locke speciálně věnuje ve svém *Listu o toleranci*, který se dočkal několika přepracování a řady vydání, a pak také v kratičkém textu *O rozdílu mezi mocí církevní a mocí občanskou*.⁷⁸

V závěru této pasáže o společenské smlouvě se ještě krátce zastavme nad myšlenkou sociability, na kterou zde Locke naráží. Někomu by mohlo totiž na první pohled připadat, že se Locke blíží scholastické pozici, která přirozenou sociabilitu člověka vnímá jako základní princip všech lidských společností, jak nedokonalé – tj. rodinné, tak dokonalé nebo-li občanské. Sociabilita tak u scholastiků stojí jako přirozený princip lidské moci ve společnosti. Ta je totiž podle nich nutnou a přirozenou vlastností této společnosti nezávisle na vůli lidí. U Locka však myšlenka sociability nijak lidský individualismus neruší, ale pouze dokládá určitou psychologickou potřebu člověka sdružovat se. Sociabilita tak pro něho není principem politické moci, ale tím jsou vždy jednotlivci, kteří se

⁷⁶ Locke samozřejmě připouští, že absolutní vládce je soudcem ve sporech mezi poddanými a že jsou v monarchiích zákony pro poddané. To je ovšem, říká Locke, v zájmu vladaře. Každý člověk by přece usiloval o to, aby se zvířata, která pro něho dřou, a ze kterých má potěšení a prospěch, mezi sebou nerval. Lockovi vadí, že monarcha vyňat ze všech zákonů, že si může dělat, co chce, zneužívat své síly a páchat beztrně násilí. Je tedy logické, tvrdí Locke, že lidé spějí k občanské společnosti ustanovením sborů, které by usilovaly o zachování vlastnictví tím, že by řídily spory uvnitř společnosti a chránili lid před vnějším nepřítelem. Srov. Dpv §93–§94; O tyranovi srov. Dpv §200–§210.

⁷⁷ V kapitole šestnácté náš autor opět naráží na tento problém a říká, že i kdyby někdo hájil názor, že knížata jsou vyňata ze zákonů své země, nejsou rozhodně vyňata z poslušnosti zákona božského a přirozeného. A dokonce zastává, že v případě slibů a přísah věčný zákon zavazuje i všemohoucího Boha. Srov. Dpv §195; Locke uvádí, že rozumný král „činí zákony mezemi své moci“. Srov. Dpv §200.

⁷⁸ LOCKE John: *Lettre sur la tolérance* (1686); *Essai sur la tolérance* (1667); *Essai sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil* (1674), in LOCKE John: *Lettre sur la tolérance et autres textes*, traduction et introduction par Jean Le Clerc, Paris: GF Flammarion, 2007; Pro výklad pojmu tolerance u Locka srov. CLÉRO: op. cit., 8–36.

svobodně rozhodli žít v jedné politické společnosti. O tomto problému bude podrobněji pojednáno v kapitole týkající se Suáreze.

1.3.5 Dvoznačnost Lockova pojmu společenské smlouvy

Pokusme se v tuto chvíli reagovat na Lockův klíčový pojem jeho politické teorie, tzn. na pojem společenské smlouvy. Zdá se nám totiž, že náš autor nezvládl dostatečně objasnit, co ve skutečnosti znamená onen „souhlas“ lidu, který vytváří politickou společnost. Locke totiž rozlišuje souhlas „tichý“ a „výslovný“. Užití těchto pojmů však způsobuje samotnému Lockovi nemalé komplikace. Na jedné straně počítá s „tichým souhlasem“ jako s tím, co zakládá stát (tj. když vyvrací námitku, že svrchovaná moc nepochází z otcovské autority, ale předpokládá souhlas, tj. „alespoň tichý“).⁷⁹ Na druhé straně však toto explicitně popírá, když klade „tichý souhlas“ jen jako souhlas cizince, který po omezenou dobu využívá ochrany státu, na jehož území se nachází, a poslouchá jeho zákonů, ale který nepatří do tohoto politického tělesa, protože, jak říká Locke, tam patří jen ti, kteří se zavázali „výslovnou smlouvou“.⁸⁰ Do stejného problému se Locke zaplete i při odmítání další námitky, totiž když nesouhlasí s tím, že člověk se rodí jako poddaný. Podle našeho autora je člověk od přirozenosti svobodný a stává se poddaným až na základě svého „souhlasu“. O jaký souhlas se však jedná? Pokud o „tichý“⁸¹, pak se i cizinec nebo obchodník, který projíždí napříč státem, musí stát natrvalo občanem tohoto státu a poddaným jeho vládě. Pakliže se jedná o „souhlas výslovný“⁸², pak musí dospělí synové, kteří se výslovně nevyjádřili pro občanství ve státě, kde je občanem jejich otec, setrávat ve stavu přirozeném a jsou to *de facto* cizinci, kteří nepatří do občanské společnosti. A zůstává nakonec tím pádem nezodpovězena i otázka, jak se v dějinách otcové rodin dostali k výkonu politické vlády.

1.3.6 Vznik pozitivně právního státu

Už bylo řečeno, že u Locka člověk opouští přirozený stav lidské společnosti a zakládá občanskou společnost proto, aby si zajistil soukromé vlastnictví, a že se tato změna z jednoho stavu společnosti do druhého děje díky společenské smlouvě. Locke ukazuje, že přirozená společnost má oproti občanské společnosti určité deficity. Jedná se především o

⁷⁹ Srov. Dpv §105–§107, §110, §117, §119, §171.

⁸⁰ Srov. Dpv §121, §122.

⁸¹ Srov. Dpv § 117, §119, §171.

⁸² Srov. Dpv §121, §122.

tři věci: za prvé je to absence obecného měřítka, které by určilo, co je právo a co bezprávi; dále nepřítomnost nestranného soudce; a nakonec je to neexistence exekutivní moci. Locke ukazuje, že právě společenská smlouva řeší všechny tyto nedostatky přirozené společnosti a zajišťuje onen cíl společnosti, tj. soukromé vlastnictví. Ve společenské smlouvě se tak nachází původní právo a vznik jak zákonodárné tak výkonné moci, jakož i vlád a společností samých.⁸³

Na základě právě uvedených skutečností si můžeme uvědomit, že Lockova občanská společnost, a vše co s ní souvisí, jako je politická moc, právo a zákon, jsou dány čistě pozitivně a nelze v nich hledat žádné transcendingující principy nebo metafyziku. Pojem přirozenosti je u Locka zcela něco jiného, než tomu bude u Suáreze. U Locka je přirozenost ztotožněna se subjektivním rozumem člověka, zatímco u Suáreze pojem přirozenosti představuje skutečnost, která je nezávislá na lidském rozumu, a která je postavena na metafyzických principech. Můžeme si rovněž položit otázku, zda Lockova myšlenka obecného blaha občanské společnosti spíše nenahrává těm nejschopnějším a nejlepším na úkor slabších. Jde tedy skutečně o myšlenku „obecného blaha“, anebo jde jen o blaho pro úzkou skupinu silných?

Tvrdíme-li však zde, že Locke hájí pozitivistické pojetí státu a práva, je třeba dodat, že v jeho díle nacházíme i odkazy, které nám tento náš závěr ruší a jakoby se zdálo, že Locke mluví v intencích metafyziky. Jedná se především o ta místa, kde zmiňuje přirozený zákon, nebo kde mluví o rodině. Domníváme se, že je to určitá stopa Lockova osobního života a vzdělání, která však nemá zásadní vliv na politickou liberální nauku, jejíž základy položil. Možná, že ani on sám nebyl s to plně domyslet důsledky, ke kterým jeho teorie povede. Zdá se nám však, že tato Lockova rozdvojenost vede k určitým nesrovnalostem, a to i v poměrně zásadních věcech. V úvodu, kde jsme pojednávali o Lockově pojetí přirozenosti člověka, jsme se snažili ukázat, že pro něho je lidský jedinec naprosto autonomní a svobodnou bytostí. Říká, že člověk je “neomezeným pánem své vlastní osoby a svého majetku, nejvyššímu roven a nikomu nepoddán (...)”.⁸⁴ Na druhé straně však, když se snaží vyloučit instituci otroctví, tak to zdůvodňuje tím, že člověk „nemá“ moc ani nad svým životem ani nad životy druhých lidí:

⁸³ Srov. Dpv §127; Tato moc pocházející ze společenské smlouvy je nejen nejvyšší mocí státu, nýbrž je i mocí „posvátnou“ a „neměnnou“. Jakákoli jiná moc, která není ze společenské smlouvy, nemá nárok na to, aby se jí poslušalo. Prosadí-li se silou, je to jen tyranie. Locke se zde hojně opírá o Richarda Hookera. Srov. Eccl. Pol., kn. I, odst. 10 in Dpv §134; Locke rovněž odmítá námitku, že pro stabilitu státu je riskantní klást základ vlády do lidu. Srov. Dpv §223, §225, §230.

⁸⁴ Dpv §123. Dále srov. Ppv §92; Dpv §131; Dpv §209.

„Člověk“, říká Locke, „který nemá moc nad svým vlastním životem, nemůže smlouvou ani svým vlastním souhlasem dáti se do otroctví kohokoli druhého, ani se dáti pod absolutní, libovolnou moc druhého, aby mu odňal jeho život, když se mu zlíbí.“⁸⁵

A odvolává se na to, že jediným pánem člověka je Bůh. Locke pak podává velice pěknou katechezi o Moudrosti Boží a o Bohu jako Stvořiteli člověka. Mluví o tajemství života, před kterým každý člověk stojí, jemuž nerozumí a jehož je sám součástí. Poukazuje na to, že ke zplození potomků dochází nejčastěji na základě pudu než jasného uvědomění dát život novému člověku. A dokonce i ti, kteří plodí své děti vědomě, jsou pouze „příležitostmi jejich bytí“ a „činí o málo více k jejich stvoření, než činili pro stvoření lidstva Deukalion a jeho žena v bajce, házejíce oblázky za hlavu“.⁸⁶ Docházíme k tomu, že má-li mít pojem svobody a svobodné vůle u Locka smysl, musí se jim rozumět jako daru Boha Stvořitele. A člověk pak tudíž není svobodný jakožto autonomní a na nikom nezávislý tvor, ale svobodný v rámci předem daného rámce světa a společnosti, kam přichází skrze narození. Člověk tak nemůže být ontologicky individuem, ale společenskou bytostí. Zjištění této rozpornosti vzhledem k Lockovým předcházejícím úvahám, má pro jeho politickou teorii řadu důsledků. Jedná se především o to, že politiku, právo a zákon nelze pojímat jen jako pozitivně dané, ale ty musí mít svůj zdroj i v určitém metafyzickém aspektu. Toto dále klade otázky i nad společenskou smlouvou, kterou Locke vnímá jako jediný princip svrchované moci ve státě.⁸⁷ Necháváme zde stranou kritiku společenské smlouvy, o které jsme pojednali výše a kde jsme poukázali na její ambivalenci týkající se tichého a výslovného souhlasu. A v neposlední řadě je tak v Lockově teorii zpochybněn i cíl lidského konání a cíl celé společnosti, který Locke spatřuje v hromadění soukromého majetku.

1.4 Thomas Hobbes

V předcházejícím textu se nám snad podařilo nastínit základní charakteristiku politické liberální teorie Johna Locka. Nyní ukážeme, že lze myslet ještě extrémnější liberální politickou teorii, která nakonec vyústí v umělý a totalitní stát. Budeme proto mluvit o Thomasu Hobbesovi (1588 – 1679) a o jeho politické nauce. Dříve než se však

⁸⁵ Dpv §23.

⁸⁶ Srov. Ppv §52–§55.

⁸⁷ Srov. Dpv §134.

pustíme do politické nauky tohoto myslitele a kritiky jeho myšlenek, začněme několika krátkými poznámkami o jeho životě a díle.⁸⁸

1.4.1 Život a dílo

Thomas Hobbes se narodil 5. dubna 1588 v osadě Westport blízko Malmesbury na jihu Anglie. Jeho porod byl předčasný. Vyrůstal bez otce, který uprchl před zákonem po vraždě spáchané na svém kolegovi v duchovní správě. O malého Thomase se proto staral jeho bezdětný strýc Francis Hobbes. Thomas byl velice nadaný člověk. Už v útlém věku dokonale ovládal latinu a řečtinu a jevil zájem o staré antické historiky a básníky. Během své intelektuální formace opustil scholastické pozice a přiklonil se k osvícenectví.⁸⁹ Je ovlivněn různými mysliteli, jako byli např. F. Bacon nebo pan Cherbury, který napsal spis *De veritate* (1624), kde představuje důležitou racionalistickou kritiku náboženství. V této době Hobbes kritizuje demokracii a hledá argumenty pro podporu monarchie (překlad Thukydidovy *Války peloponéské*). Zároveň se zabývá epistemologií a přírodními vědami. V době kolem roku 1630 píše článek *A short tract on first principles*, který měl zprostředkovat stanovisko mezi scholastikou a jeho pozdější filozofií. Asi od roku 1633 je přijat do kruhu pařížských přírodovědců, v jejichž středu byli Marin Mersenne a Gassendi. Hobbes se také stává horlivým zastáncem Galilea. Zde je utvrzen v myšlence aplikovat moderní matematiku a přírodní vědy na etiku a politiku. Okolo roku 1640 již pravděpodobně načrtl plán své trilogie (*De corpore, De homine, De cive*), z nichž

⁸⁸ K Hobbesovu životopisu a jeho dílu existuje velká spousta sekundární literatury. Srov. např. GOYARD-FABRE Simone: Introduction, in HOBBS Thomas: *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris: GF Flammarion, 1982, 11–50; MALHERBE Michel: Hobbes Thomas, in RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (dir.): *Dictionnaire de philosophie politique*, třetí doplněné vydání, Paris: Quadrige/PUF, 2005, 320–328.

⁸⁹ Hobbes se ve výkladu své politické nauky a v obhajobě svých argumentů často výslovně anebo implicitně, ale jasně, vymezuje vůči Aristotelovi a jeho myšlenkové tradici. Za prvé kritizuje Aristotelovu definici ctnosti jako středu mezi dvěma extrémami, kterou tento antický autor uplatňoval i jako kritérium morálního dobra a zla. Pro Hobbesa je kritériem morálního dobra mír mezi lidmi, a kritériem morálního zla spor. Srov. HOBBS Thomas: *Tomáše Hobbesa Základy filozofie státu a společnosti (o občanu)*, překlad Josef Král, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1909, kap. 3, §32, 54–55. Dále Hobbes vyvrací názor o kvalitě smíšené vlády. Podle něho by to vládu nezkvalitnilo, ale naopak rozdělilo, a tím zhoršilo. Srov. tamtéž, kap. 7, §4, 89. V desáté hlavě stojí Hobbes v opozici vůči Aristotelovi, který vyslovuje myšlenku o dvou typech vlád, z nichž jeden směřuje k prospěchu vládce a druhý k prospěchu poddaných. Srov. ARISTOTELÉS: *Politika*, kn. 7, kap. 14, třetí vydání, Praha: Rezek, 2009. Hobbes razí naopak názor, že prospěch a neprospěch pocházející z vlády je společný jak pro vládnoucí moc, tak pro poddané. Cílem pro obě strany je vždy mír a bezpečí. Srov. HOBBS: *O občanu*, kap. 10, §2, 109–110. Dalším sporným bodem je názor na tyranovraždu. Hobbes zásadně odmítá vraždu tyrana a klade všem svým odpůrcům otázku, „kdo říká, že král je tyran“? Srov. tamtéž, kap. 12, §3, 127. Dále Hobbes hájí myšlenku, že držitelé svrchované moci nejsou v ničem vázáni zákonům, které vydávají, a proto odmítá postoj Aristotela, který se odvolává na svrchovanou moc samých zákonů. Srov. tamtéž, kap. 12, §4, 127–129. Stále v otázce občanského zákona, Hobbes kritizuje Aristotelovu definici tohoto zákona, protože se u Aristotela jedná o smlouvu a ne o rozkaz svrchované moci. Srov. tamtéž, kap. 14, §2, 147–148. A nakonec zmíňme problém účty. Hobbes tvrdí, že účta není ve ctěném, ale ve ctícím. Srov. tamtéž, kap. 15, §9, 169–170.

nejpromyšlenější byla třetí část. Mezitím co se zabývá psaním tohoto systematického díla, vypracovává na žádost svého přítele hraběte Newcastla ještě soustavu přirozeného politického práva na obranu králových práv.

Protože byl Hobbes zastáncem královského absolutismu, utekl do Francie a pobýval zde jedenáct let. Ve Francii vydal třetí díl své trilogie *De cive* (1642), který pak rozšířil o třetí kapitolu pojednávající o vztahu mezi církví a státem (v anglické verzi je to jen pasáž o jedné z nesnází politiky). Vychází zde z osobního pozorování anglické revoluce, kde vidí, že hlavní příčina občanských válek je spor o primát mezi mocí duchovní a světskou. V dalším vydání z roku 1647 ustupuje od své obhajoby královského absolutismu a zastává názor, že každá vláda, tzn. i aristokratická či demokratická, je svrchovaná. Nicméně v desáté kapitole stále doporučuje monarchii jako nejlepší model vlády.

Ve své další práci opětovně přepracovává a doplňuje svoji politickou nauku. Vzniká tak Hobbesův *Leviatan*. Toto Hobbesovo vrcholné dílo kulminuje otevřenou kritikou církve a papeže. Leviatan znamená smrtelný bůh, stát, umělý člověk. Leviatan má svůj vlastní život, je složen z mnoha lidí. Svrchovaná moc zde znamená umělou duši dávající život tělu; úřady a úředníci jsou umělé údy; bohatství lidí je síla těla; peníze jsou jako krev proudící v těle a přinášející život; občanská válka znamená smrt těla. Smlouvy lidí odpovídají božím „staň se“ či „učinme člověka“ při stvoření. *Leviatan* je tedy jakýsi Hobbesův antropologicko-deistický výklad státu.

Hobbes postupně opouští pozici obhájce královského absolutismu a stává se z něho zastánce republikanismu. Po tomto názorovém obratu a vydání *Leviatana* utíká před Francouzi domů do Anglie. Usazuje se v Londýně a vydává již dříve napsané části své trilogie *De corpore* (1656) a *De homine* (1658). S touto druhou částí Hobbesovy trilogie se váže spor se scholastikem biskupem Bramhallem o svobodu vůle a determinismus. Další z četných Hobbesových sporů byl také konflikt o univerzity, kde Hobbes usiloval o jejich zesvětštění. Není proto překvapivé, že měl v Anglii i Francii řadu odpůrců. Hobbes se zařadil mezi horlivé kritiky církve, kteří obviňovali kněze z podvodu páchaného na lidech. Ve své *Historia ecclaeiastica carmine elegiaco conciannata* mluví také o Viklifovi a českém hnutí.

Hobbesova filozofie není ještě vymezena vůči přírodním vědám, zrovna tak jako i u Aristotela, scholastiků nebo Descarta. Předmětem jeho filozofie jsou tělesa a jejich změny, nikoli Bůh, který nemá vzniku. Tělesa dělí na přirozená a umělá. Nejdokonalejším přirozeným tělesem je člověk. Ten vytváří nejdokonalejší umělé těleso – stát. Hobbes proto dělí filozofii na přírodní (geometrie a fyzika) a občanskou (etika a politická věda). Mimoto

má také velký zájem o logiku. Mezi základní myšlenky Hobbesovy politické nauky patří tvrzení, že člověk není přirozeně společenský, ale že je individualista; společenská smlouva je nutností, protože jinak by se lidé pozabíjeli; dobro a zlo je otázka jen pozitivního zákona; svobodné, dovolené a spravedlivé je vše, co tento pozitivní zákon nezakazuje; stát neuznává moc náboženství a panovník je pánem nad církví. O tomto však bude podrobně řeč dále.

1.4.2 *Lidská přirozenost a společenská smlouva*

Nyní se podrobněji podívejme na Hobbesovu politickou teorii. Na začátku svého uvažování o lidské společnosti se i Hobbes ptá po přirozenosti člověka. Vychází z předpokladu, že člověk není společenský, ale že je individualista. Hobbes říká:

„Vraťme se zase ke stavu přirozenému a uvažujme o lidech, jako kdyby právě nyní vyskočili ze země a náhle jako houby došli plné zralosti beze všeho vzájemného závazku.“⁹⁰

Člověk tak hájí jen své zájmy a svou absolutní svobodu. Ten však ve svém životě potkává nutně další lidi. Ti jsou na tom úplně stejně, i oni hájí svou neomezenou svobodu. Jejich vzájemný kontakt je ve znamení strachu jednoho z druhého, srovnávání se, závisti, nesouhlasu, snahy uškodit si a zvítězit nad sebou navzájem. Přirozený stav množství lidí je tak totální válkou všech proti všem, kde si všichni dělají právo na vše.⁹¹

Protože však člověk má rád (jen) sám sebe, jeho základní motivací je uchovat si svůj život. Tento základní životní princip velí člověku užít všech dostupných prostředků k jeho naplnění. Ví, že jeho život je ohrožen druhými lidmi, kteří se snaží, stejně jako on, uplatnit svá práva na vše. Člověk tak díky svému rozumu postupně chápe, že se své absolutní svobody musí zříci a jestliže tedy nemůže druhého přemoci silou, musí se s ním spolčit proti dalším. Jen tak dochází míru a bezpečí.⁹² Toto základní, přirozené a rozumné tíhnutí člověka k zachování sebe Hobbes nazývá jako první přirozený zákon. Na základě toho pak dochází k tomu, čemu říkáme smlouva: dvě nebo více stran přenášejí svá práva jedna na druhou. Svoboda člověka je omezena, vzniká závazek. První smlouva ze všech je tedy společenská smlouva. Nemá totiž smysl uzavírat smlouvy ve stavu přirozeném, kde mají právo všichni na všechno a kde vítězí ten silnější. Jen občanská společnost může být zárukou splnění jakékoli další smlouvy. Bylo-li řečeno, že smlouva se uskutečňuje mezi nejméně dvěma stranami, pak se to děje na základě projeveného rozumu a vůle. Vyplyvá

⁹⁰ HOBBS Thomas: O občanu, kap. 8, §1, 98.

⁹¹ Srov. tamtéž, kap. 1.

⁹² Srov. tamtéž, kap. 1.

z toho také to, že nelze uzavřít smlouvu se zvířetem anebo přímo s Bohem. Nicméně z Hobbesova výkladu vidíme, že principem smlouvy je pouze strach z druhého člověka a tudíž můžeme namítat, že platnost smlouvy je vždy jen relativní. Sám Hobbes udává, že člověk je na jedné straně vázán smlouvou jen tehdy, když se mu to hodí, a na druhé straně může také vůči druhému při uzavírání smlouvy použít násilí. I přísaha, která smlouvu někdy provází, je jen nástrojem umocňujícím strach z nedodržení závazku. I zde je však základním kritériem přísahy subjektivní přesvědčení přísahajícího.⁹³

Hobbes se dále snaží rozvíjet myšlenku přirozeného zákona, jehož první pravidlo znělo zachovat sebe sama a uzavřít smlouvu s druhými. Druhým pravidlem přirozeného zákona je tedy „plnit“ tuto smlouvu. Podstatné pro tuto teorii je to, že „bezprávi“ a „nespravedlnost“ jsou definovány jen jako neplnění smlouvy či, jak bude řečeno dále, jako jednání proti pozitivně daným zákonům.⁹⁴ Jinak „škoda“ a „násilí“ způsobené mimo rámec smlouvy jsou naprosto přijatelné věci a ten, kdo je způsobuje, jedná plným právem. Na základě těchto dvou přirozených zákonů se Hobbes snaží zformulovat dalších osmnáct pravidel přirozeného zákona řešících problémy v jednotlivých oblastech života. Na všech dvaceti pravidlech je však vidět Hobbesova rozpolcenost a nesourodost s tím, co říkal výše. Jestliže totiž napřed mluví o přirozenosti člověka jakožto individualisty usilujícího přemoci druhého jako svého nepřítel, který mu zrovna tak usiluje o život, a pak rozvíjí systém pravidel, která nazývá stejně tak „přirozená“, kde mluví o povinnostech lásky ke druhému člověku, pak musíme konstatovat protikladnost Hobbesovy řeči. Z textu je naprosto zřejmé, že „lidská přirozenost“ pro Hobbese znamená subjektivní lidský rozum. Lidský rozum každého jednoho člověka zakládá přirozené zákony. Subjektivní lidský rozum je tak pro Hobbese absolutním kritériem morality lidského jednání. K němu se pak přidávají ještě okolnosti a cíl světící prostředky jako sekundární kriteria. Rozhodně, dle Hobbese, nelze posuzovat moralitu činů jen z nich samých. Moralita konkrétního lidského jednání je vždy relativní a je závislá na okolnostech a občanských pozitivních zákonech. Stejně tak i „dobro“ a „zlo“ jsou pro něj jen relativní pojmy. Nejvyšším dobrem je to, na čem se všichni shodneme, že se nám líbí, a zlem je pak to, co v nás vyvolává různice.⁹⁵

Kromě toho, že Hobbes dokládá pravdivost svých myšlenek z Písma svatého, vyslovuje také názor, že subjektivní rozum člověka je totožný nejen se zákonem

⁹³ Srov. tamtéž, kap. 2.

⁹⁴ „Dokud nebylo vlády, spravedlivé a nespravedlivé nemělo býtí, protože jejich přirozenost vztahuje se toliko na nějaký rozkaz a každý čin svou vlastní přirozeností jest lhostejný. To, že stává se spravedlivým nebo nespravedlivým, pochází z práva vrchnosti.“ O občanu, kap. 12, §1, 125.

⁹⁵ Srov. tamtéž, kap. 3.

přirozeným a morálním, ale také se zákonem božím.⁹⁶ Vidíme tak jasně, že Hobbesova politicko-právní teorie je zcela pozitivistická.

1.4.3 *Politická autorita ve státě*

Z výše uvedeného můžeme pochopit, že první a základní příčina vzniku státu je pro Hobbese ona společenská smlouva, o které jsme právě mluvili. Stát tak vzniká z důvodu patové situace války, která sice odpovídá přirozenému stavu lidí, ale kde jsou všichni ohroženi na životě a svých právech. Díky společenské smlouvě tak dochází k předání veškerého práva jedinci nebo sboru, kteří se stávají držiteli svrchované moci. Lidé, kteří takto odevzdali své právo, se stávají poddanými nebo-li otroky. Stát sjednocující vůle všech je pak brán jako jediná osoba mající jednu vůli. Tímto způsobem vzniká „stát ustavený“, Hobbes však mluví i o „státu přirozeném“, kde se silný jedinec ustanoví tím, že si podřídí druhé silou a učiní si z nich své vlastnictví.⁹⁷

Je důležité pochopit, co přesně u Hobbese znamená pojem „lidu“. Toto slovo má u něho v podstatě tři základní významy, které závisejí na tom, zda se ho používá v souvislosti před uzavřením společenské smlouvy, anebo po ní. Hobbes se nejprve ptá, co je ono množství lidí sdružujících se ze své svobodné vůle ve společnost. Odmítá vnímat tento celek (tento „lid“) jako jedno tělo či jako jeden subjekt, který vlastní věci a koná. Tzn., že Hobbes, který mluví o vzniku státu, nazývá „množství lidí“ před uzavřením společenské smlouvy jako „lid“ a rozlišuje ho od „státu“, který vznikl po uzavření společenské smlouvy. „Lid“ zde není osobou, protože nemá jednu vůli a nemůže být subjektem konání nebo vlastnění. „Stát“ je však osobou, která má jednu vůli, která koná (vydává zákony), a která může i vlastnit. V dalším výkladu činí Hobbes z pojmu „lidu“ synonymum pro slovo „stát“ či pro onu osobu státu mající jednu vůli. Jedná se tak o „lid“ po uzavření smlouvy. V demokracii zůstává po celou dobu trvání ústavy „lid“ totožný se „státem“. U aristokracie a monarchie však je „lid“ držitelem moci jen v prvním okamžiku při předávání moci vládnoucí skupině aristokratů nebo jedinci, který se stává králem. V tomto prvním okamžiku má slovo „lid“ stále onen druhý význam. Po předání moci, však „lid“ zaniká a stává se oním beztvarým množstvím lidí bez vůle a subjektivity. Nicméně slovo „lid“ nabývá svého třetího významu, když se v případě vlády aristokracie nebo krále

⁹⁶ Srov. tamtéž, kap. 4.

⁹⁷ Srov. tamtéž, kap. 5.

začíná používat jako synonymum pro vládnoucí skupinu aristokratů anebo jen pro samotného krále.⁹⁸

Před chvílí jsme řekli, že Hobbes mluví i o panství v přirozeném státě. Není od věci pochopit, o co se jedná. Totiž rozdíl mezi státem přirozeným a smluvním není až tak velký. Stát přirozený je stát vzniklý získáním. Panství nad druhými lidmi lze podle Hobbese získat třemi způsoby: dobrovolným poddáním se kvůli zajištění bezpečí, zajetím a nakonec zplozením. Příkladem tohoto typu státu je království nebo rodina. Nicméně Hobbes ukazuje, že i takovéto státy vznikají *de facto* smlouvou. V prvním případě se to děje mezi pánem a otrokem, tzn. tehdy, kdy obě strany přistupují na přijetí rolí a plnění závazků, které z těchto rolí vyplývají. Tato smlouva je pak základem práva a morálky. Pakliže ke smlouvě nedošlo, otrok (většinou spoutaný) a pán se nacházejí ve stavu přirozeném, tj. válečném, a jakékoli jejich jednání vůči sobě je beztrestné, čili mimo zákon. Ale ať je to v rámci smlouvy nebo mimo ni, pán má nad otrokem absolutní moc (v rámci smlouvy je to ovšem i právně podloženo, mimo ni je to jen otázka čisté síly). Vztah otrok – pán je podobný i vztahu poddaný – vladař. Na základě toho co bylo řečeno o absolutní moci pána nad otrokem, Hobbes odvozuje i absolutní moc člověka nad zvířetem. Jde o vyjádření přirozeného vztahu, kde vítězí ten silnější a kde nemá místo ani právo ani morálka. Jasně vidíme, že u Hobbese není rozdíl mezi vztahem člověk – člověk, zvíře – zvíře anebo i člověk – zvíře. Vždy se jedná jen o poměrování sil dvou individuí.⁹⁹

Druhým příkladem panství je panství otce nad synem a nad ostatními rodinnými příslušníky.¹⁰⁰ To, co bylo řečeno o vztahu pán – otrok a co platí o vztahu vladař – poddaný, platí stejným způsobem i zde. Hobbes postupně prochází jednotlivé rodinné vztahy: matka – dítě, muž – žena a nakonec otec – syn (zapomíná na sourozenecké vztahy) a ukazuje, že vše je jen otázkou moci a vzájemného soupeření. I rodina je místem, kde se jeden snaží ovládnout druhého. Nepadá zde jediné slovo o lásce, o oběti a nebo o vzájemné pomoci.¹⁰¹

⁹⁸ Srov. O občanu, kap. 6, §1, 72–74; kap. 7, §7, 90–91; kap. 7, §11, 92; kap. 12, §8, 130–131; kap. 13, §3, 136.

⁹⁹ Srov. tamtéž, kap. 8.

¹⁰⁰ „Spojení otce se syny a otroky na základě otcovské pravomoci v občanskou osobu se nazývá rodina.“ Tamtéž, kap. 9, §10, 106.

¹⁰¹ Srov. O občanu, kap. 9; Hobbes zde mluví i o úctě k otci: úcta je „oceňování moci druhého, a ten tedy, kdo má nejméně moci, má vždy nejméně úcty.“ Tamtéž, kap. 9, §8, 105.

Na základě těchto myšlenek o dědičném království a o rodině se Hobbes dostává k tématu svobody, kterou definuje naprosto mechanisticky jako „volnost bez překážek“.¹⁰² V každém státě rozlišuje tři stupně svobody: svoboda neomezená, tu má vladař; dále svoboda svobodného poddaného; a nakonec svoboda otroka.¹⁰³

V Hobbesově státoprávní teorii je tak klíčovým pojmem „držitel svrchované moci“. Je to jedinec nebo skupina lidí, kteří přijali od ostatních právo na základě společenské smlouvy nebo získáním. Držitel svrchované moci zastupuje „lid“ a „stát“. Stejně jako stát, i svrchovaná moc je brána jako jedna osoba s jedinou vůlí. Smyslem státu a povinností svrchované moci je zajistit občanům, kteří uzavřeli mezi sebou společenskou smlouvu a předali svá práva této nejvyšší moci, bezpečnost. Na druhou stranu má také svrchovaná moc právo vykonat na poddaných trest, jestliže tito nejsou poslušní a neplní své závazky. Vládce, který sám není nikomu a ničemu podřízen, má mimo právo trestat poddané také moc soudit, vydávat zákony, mobilizovat a vést válku, určit ideologii ve státě a také moc budovat pomocný správní aparát. Poddaný musí poslouchat panovníka a občanské zákony. Panovník dále zajišťuje soukromé vlastnictví, nicméně on sám má právo na všechny majetek. Držitel svrchované moci také definuje a vykládá přirozený zákon, a tak určuje např. co je krádež, vražda nebo cizoložství. Panovník má také v zájmu blaha lidu dbát o názorovou jednotu svých poddaných, likvidovat politické strany a spolky a starat se o ekonomickou prosperitu země.¹⁰⁴ Vladař nebo vládnoucí sbor mají svrchovanou moc, kterou jim nikdo nemůže odejmout, ani lid, i když ten byl původním držitelem moci. Té by se musel zříci jedině sám její aktuální držitel.¹⁰⁵

1.4.4 Stát jako stroj a jako totalitní systém

V závěru svého díla *De Cive* se Hobbes zabývá i příčinami, které vedou k rozvratu státu. Pozoruhodné je zde to, že se ve své analýze nechává inspirovat metodou moderní fyziky, a že jeho představa státu koresponduje s představou stroje a zároveň s totalitním systémem, kde jsou jednotliví lidé degradováni jen na pouhé součástky bez vlastní iniciativy. Hobbes zde nejprve zkoumá vnitřní dispozice státu (tělesa) ke změně (pohybu),

¹⁰² „Svoboda, abychom podali její výměr, jest toliko naprostý nedostatek překážek a závad pohybu, jako voda uzavřená v nádobě není tedy na svobodě, protože nádoba překáží jí, aby vytekla, avšak rozbije-li se nádoba, stala se svobodnou.“ Tamtéž, kap. 9, §9, 105.

¹⁰³ Srov. tamtéž, kap. 9.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, kap. 13.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, kap. 6; „Proto poddaní, buď jich co buď, nemohou žádným právem připravit toho, kdo vede vrchní vládu, o jeho moc bez jeho vlastního souhlasu.“ O občanu, kap. 6, §20, 87; Nesesaditelný je i vladař, který byl ustanoven jen na určité období. Srov. tamtéž, kap. 7.

dále analyzuje účinnou příčinu změny, tj. buřiče, a nakonec změnu samu, tj. vzpouru. Základním zdrojem povstání je prý samostatné myšlení člověka, který si sám dělá úsudek o tom, co je dobré a zlé. Pro Hobbesa je to projev přirozeného čili válečného stavu, který musí být zlikvidován a nahrazen stavem občanským, kde je vše podřízeno svrchované moci. Občanské zákony vydané touto autoritou jsou pak kritériem práva a morálky. Vše, co je mimo občanské zákony je podezřelé a může vést ke vzpouře. Proto také Hobbes kritizuje myšlenku vlitých ctností, ty totiž uvádí člověka do nezávislosti na svrchované moci státu.

Jistě vnímáme, že Hobbesova pozice je velice extrémní. Zatímco u Locka jsme mohli ještě pochybovat, zda u něho nenalzááme určité náznaky transcendence, u Hobbesa tuto myšlenku musíme naprosto vyloučit. Je zastáncem absolutní svrchovanosti vladaře a jeho rozumu. Všechny zákony jsou tudíž jen pozitivně dané. V dělení zákona jsou u Hobbesa důležité dvě věci: za prvé je to skutečnost, že rozum je zdrojem přirozeného, tj. též mravního a božského zákona. Jedná se především o rozum panovníka. Vidíme tak, že lidský rozum je Hobbesem přímo zbožštěn.¹⁰⁶ A za druhé zákon církevní (svatý) je vedle občanského zákona jen pouhý zákon pozitivní a lidský. Dále klade společenskou smlouvu jako základ desatera (přesněji řečeno jedná se o přikázání 4 až 10) a občanských zákonů. Pozitivní charakter zákona se odráží i v Hobbesově pojetí hříchu.¹⁰⁷ Ten je pojat jako myšlenka, slovo nebo skutek proti pravému rozumu, tj. proti osvícenému rozumu vladaře. Nejhorším hříchem je velezrada, tzn. jednání proti svrchované moci státu, tj. proti společenské smlouvě, tj. proti přirozenému zákonu. Doplňme, že hřích bezbožnosti pro Hobbesa znamená nepřátelství vůči státu.¹⁰⁸

1.4.5 *Státní bohopocta a kritika církve*

Hobbes si byl vědom, že otázka vztahu světské a duchovní moci byla jednou z nejpálčivějších otázek jeho doby. Protože jeho záměrem je vyřadit církve ze hry a obhájit

¹⁰⁶ „Lze tedy uzavřít, že výklad všech zákonů přirozených, i svatých i světských [...], závisí na moci státu, tj. onoho člověka nebo shromáždění, jemuž je svěřena svrchovaná moc, a to, cokoli bůh rozkazuje, rozkazuje jeho hlasem. A obráceně, cokoli jest od nich nařizováno i o způsobu, jak ctít boha, i o světských záležitostech, jest nařizováno bohem samým.“ O občanu, kap. 15, §17, 178.

¹⁰⁷ Zaprvé Hobbes říká, že hřích je závislý jen na svědomí člověka, a dále tvrdí, že určit spravedlivé a nespravedlivé náleží jen knížeti a nikoli jednotlivému poddanému, jehož povinnost je uposlechnout. Srov. tamtéž, kap. 12, §2, s. 126. Z tohoto důvodu Hobbes definuje hřích jako „každý skutek, každé slovo a každou myšlenku proti pravému rozumu“ Srov. tamtéž, kap. 14, §16, 155; a dále také jako „to, co člověk činí, opomíjí, mluví nebo chce proti rozumu státu, tj. proti zákonům.“ Tamtéž, kap. 14, §17, 155–156. Z tohoto osvíceného rozumu jsou odvozeny všechny božské, přirozené, mravní a občanské zákony, proti kterým se člověk prohřešuje. Srov. tamtéž, kap. 15, §19, 180–181.

¹⁰⁸ Srov. tamtéž, kap. 14.

absolutismus světského panovníka, kterému slouží, připravuje si půdu tím, že se napřed zamýšlí nad pojmem boha a bohopocty. Už v úvodu patnácté kapitoly, když se vyjadřuje o království božím a o způsobu, jak bůh mluví k člověku (tzn., jak vyhlašuje svůj zákon), klade důraz na přirozený rozum člověka. Bůh se dotýká člověka přímo a to i skrze jeho smysly. K tomu, aby se člověk setkal s bohem, nepotřebuje podle Hobbese žádného prostředníka. Jediné prostřednictví, které Hobbes připouští, je skrze proroka, tj. prostřednictví vedoucí skrze charismatického člověka, ale rozhodně ne skrze instituci. Boha, kterého pak předkládá, není Bůh biblického zjevení, Bůh transcendentní, ale bůh vytvořený na základě Hobbesovy osobní reflexe. Celý jeho výklad vrcholí v myšlence, že ctít boha může každý, jak chce. I zde se dá uplatnit nauka o smlouvě, kdy je vůle každého jednoho člověka postoupena jinému, který drží svrchovanou moc, a který reprezentuje ve své vůli jednotlivce nebo jednotlivého sboru vůli všech. Tato svrchovaná moc pak získává také právo rozhodovat o tom, jaká úcta se bohu bude vzdávat anebo dokonce jaké bude mít bůh jméno. Vidíme tedy, že nakonec jsou pojmy boha a boží vůle u Hobbese ztotožněny s civilní vrchní státní mocí a stávají se hříčkou politických zájmů vladaře.¹⁰⁹

Ve chvíli, kdy se Hobbes dostává k četbě *Nového Zákona* a k analýze křesťanství, pouští se také do otevřeného střetu s institucí církve. Jako první hledá v *Novém Zákoně* odkazy o Kristu Králi, o Nové Smlouvě, o Božím či Kristově království a jeho zákonech (příkázáních). Vyslovuje myšlenku, že Boží království a vláda Kristova je věcí budoucnosti. Tento svůj názor samozřejmě dále dokládá a ukazuje, že Kristus nevydával žádné zákony pro tento svět a že byl jen pastýř a rádce lidí. Tato pozice Hobbesovi slouží k tomu, aby zásadním způsobem rozdělil světskou a duchovní sféru. Do světské sféry, kde vládne světský panovník, řadí právo, zákony, morálku, vědy a politiku, a do sféry duchovní (Kristovy) odkazuje jen poznání o nadpřirozených věcech, jako je např. to, že lidská duše je nesmrtelná. Kromě těchto nadpřirozených záležitostí se nic jiného této duchovní oblasti netýká. Poté si Hobbes klade otázku, komu je svěřena duchovní moc. Přes reflexi o výkladu Písma a přes definici církve, (která je podle Hobbese jen plodem souhlasu lidí a civilních zákonů světského vladaře), dochází k tomu, že hlavou církve a tudíž i vykladačem Písma je opět světský (i když křesťanský) panovník. Ten také definuje, co znamená moc světská a duchovní. Světský panovník tedy disponuje oběma mocemi, světskou i duchovní. Hobbes tvrdě potírá myšlenku církve obecné a nadnárodní a také jinou autoritu církve, než světského vladaře. Z Hobbesova výkladu vidíme, že kněží (papež a biskupové) jsou připraveni o veškeré právo; připouští, že mohou snad žehnat. Za zmínku stojí i to, že v Hobbesově pojetí církve se člověk křesťanem nestává nutně na základě křtu,

¹⁰⁹ Srov. O občanu, kap. 15–16.

ale stačí k tomu jen jeho osobní touha. Je to věc čistě duchovní, jdoucí mimo jakýkoli instituční rámec.¹¹⁰

V závěru své reflexe Hobbes stupňuje svou kritiku církve a zvláště papeže. Zatímco v díle *O občanova* je tato kritika implicitní, v *Leviatanovi* Hobbes církev kritizuje nezakrytě a s velikou silou. Zdůrazňuje jednotnou autoritu moci světské a duchovní náležející výhradně svrchované světské moci a poukazuje na církve a papeže, kterým jde jen o získání moci a majetku. Hobbes trvá především na absolutní poslušnosti světskému vládci a na požadavku křesťanské víry. Ovšem tato křesťanská víra záleží jedině v osobním přesvědčení člověka, že Ježíš je Kristus. Jde o víru nezávislou na církvi a jejím učení. Církev pro Hobbese nehraje vůbec žádnou roli; naopak ukazuje, že církve se svými četnými a zbytečnými nařízeními jen zatěžuje a terorizuje lidi, nad kterými chce získat svou moc. Papež a římská církev jsou tudíž nepřátelé státu a jejich vliv je potřeba odstranit. Vidíme, že Hobbes je ve své kritice křesťanství daleko tvrdší, než byl ve své reflexi *Starého Zákona*, kde jsme mohli mít spíše dojem jeho kladného hodnocení náboženství. Je to jistě z toho důvodu, že starozákonní model panství mu vyhovuje více, protože ve *Starém Zákoně* je vždy sloučena nějakým způsobem moc světská a duchovní u toho, kdo vládne (kněze nebo krále), zatímco v křesťanském světě je moc světská a duchovní většinou rozdělena a je vždy mezi nimi napětí.¹¹¹

Tímto tématem o vztahu světské a duchovní moci dospíváme k celkovému obrazu Hobbesovi politické nauky. Vidíme tak jasně, že Hobbes je představitelem krajního liberálního pozitivizmu, kde je z lidského subjektivního rozumu vladaře učiněna absolutní autorita. Je dokonce oslavován jako bůh.

1.4.6 Hodnocení Hobbesovy politické nauky

Po té, co jsme předložili základní myšlenky Hobbesovy politické teorie obsažené především v jeho díle *O občanova* a v *Leviatanovi*, pokusíme se nyní o naše vlastní hodnocení a kritiku. Je jistě užitečné si uvědomit, že Thomas Hobbes se na jedné straně snaží o koncepčně precizní politickou teorii, ale na druhé straně je motivem jeho práce také praktická potřeba. Doba, ve které Hobbes žije, je plná napětí a válek. Naplno ve svém životě zakouší spory feudálů o moc, soutěžení světských a duchovních knížat, vidí kolem sebe snahu poddaných setřepat ze sebe jeho panské vlády. A nakonec i rozvášněné spory katolíků a protestantů se stávají denní realitou stále a všude přítomnou. A jestliže se spory

¹¹⁰ Srov. *O občanu*, kap. 17.

¹¹¹ Srov. *tamtéž*, kap. 18.

a války v Evropě na chvíli přeci jen uklidní, ohnisko soutěžení se přesouvá do kolonií, kde velmoci ze starého kontinentu bojují jak mezi sebou, tak s domorodým obyvatelstvem o moc a majetek. Není se co divit, že je Hobbes přesvědčen o tom, že člověk je na základě přirozenosti individualista, který je v neustálém sporu s druhými lidmi a touží je zničit, protože i oni usilují zničit jeho. Můžeme se jistě domnívat, že hlavním cílem Hobbesova snažení je dosažení míru ve světě.

Náš autor začíná analýzou přirozenosti člověka. Ukazuje, že člověk je založením sobec naplněný strachem z druhého člověka. Jeho cílem je buď svého soka zničit, anebo ho silou zotročit, a tak mu znemožnit útok. Hobbes ukazuje, že ačkoli je toto přirozený stav každého člověka, je to stav absurdní, který každému škodí a je tudíž pro všechny nevýhodný. V rozumném uvědomění si této absurdity prvotního přirozeného stavu nachází Hobbes východisko. Člověk nadaný rozumem přichází na to, že je pro něho daleko výhodnější, když se s druhými lidmi dohodne. To ovšem předpokládá, že se své absolutní svobody a práva na vše zřekne. Můžeme tak u Hobbese ocenit myšlenku, že jediné omezená svoboda je skutečnou svobodou, a že anarchie je pro člověka vždy neplodným a nebezpečným stavem, který končí sebezničením. Vede nás také k poznání, že v této patové situaci slouží člověku rozum. Rozum je mohutnost lidského ducha vyvádějící člověka z říše zvířat, kde vládne pouhý pud, a činí z množství lidí jinou společnost, než je společnost zvíře nebo hmyzu.

Na druhou stranu si ale musíme položit otázku, zda je skutečně pravdou, že člověk je přirozeně individualista a dále, zda je to pouze rozum, který způsobí, že „individualisté“ jsou schopni spolu žít. A navíc, je to ta společnost a mír, ke kterým chceme dojít? A dá se vůbec tomuto usmířenému davu individualistů říci společnost nebo stát?

V samotném pojmu přirozenosti, tak jak ho Hobbes používá, nacházíme jistou protikladnost. On totiž na jedné straně neustále mluví o stavu války jako o stavu přirozeném, tj. to, co jsme nastínili, když jsme řekli, že je člověk od přirozenosti individualista a nesnese vedle sebe nikoho druhého. Na druhé straně však říká, že člověk, který touží zachovat sama sebe, na základě svého rozumu „přirozeně“ tíhne k tomu, aby s druhými uzavřel smlouvu. Z tohoto pravidla rozumu dělá dokonce úhelný kámen svého přirozeného zákona, když říká, že je to „první přirozený zákon“. Na něm pak staví dalších devatenáct pravidel „přirozeného zákona“, která jsou ve skutečnosti anticipací biblického desatera a evangelijního přikázání milovat bližního. Vidíme tedy, že dvojí smysl pojmu přirozenosti, který Hobbes používá, je protikladný. Jeho základní myšlenku o přirozenosti člověka bychom tak mohli stručně shrnout do věty: „Člověk přirozeně tíhne k tomu, aby potlačil svou přirozenost.“

Dále Hobbes rozvíjí teorii společenské smlouvy. I zde musíme ocenit jeho snahu o myšlenkovou systematickosti a vzájemnou provázanost. Nicméně i zde můžeme najít „hluché místo“, kde Hobbes dává přednost spíše své intuici a názorové tendenci, než svému přísně logickému uvažování. Výše jsme předložili Hobbesovu nauku o společenské smlouvě. Mluvili jsme o tom, že ta spočívá v tom, že se jednotliví lidé zřeknou svých práv a postoupí je svrchované moci, která podle toho, jak je organizována, může být vládou demokratickou, aristokratickou nebo monarchickou. Tato svrchovaná moc je pak držitelem veškerého práva a může si dělat, co chce. Lidé, kteří se stali poddanými, a dokonce „majetkem“ vladaře¹¹² jsou povinni jí poslouchat. Tak je zajištěn mír a bezpečí lidu. Toto vypadá bez bližšího zkoumání velice logicky, ale ptejme se: jak vlastně probíhá vlastní uchopení moci? Kdo určí onoho vladaře nebo vládnoucí sbor? O tom nikde Hobbes nemluví, vždy jen tiše předpokládá, že „už zde nějaká svrchovaná moc je“. Pokud bychom se pokusili dát na otázku odpověď sami a vyšli z Hobbesova zadání, pak snad můžeme konstatovat, že vladařem se stane ten nejlepší, ten, kdo se dokáže prosadit na úkor ostatních. Pokud to tak skutečně je, pak je ovšem společenská smlouva z velké části diskvalifikována a stává se jen blamáží pro onu většinu hloupých, kteří byli zneužití tím nejlepším (ať je to ten nejsilnější nebo ten nejchytřejší). V tomto případě se smlouva stává zbytečnou a ocitáme se jen v logickém vyústění přirozeného válečného stavu, kde prostě zvítězil ten nejlepší nad těmi horšími, slabšími, hloupějšími a pomalejšími. Celou Hobbesovu nauku můžeme tím pádem zredukovat jen na nauku o přirozeném státě, kde se svrchovaná moc ujímá vlády jedině získáním (tj. dobrovolným poddanstvím těch, kteří hledají bezpečí; zajetím; a zplozením potomků). Je-li to skutečně tak, pak Hobbes nemůže tvrdit, že moc pochází od lidu a jeho politická nauka není teorií společenské smlouvy, ale pouhým popisem absolutistické moci vrchnosti a jejího uplatňování vůči slabším.¹¹³

Další věc, kterou v souvislosti s myšlenkou společenské smlouvy můžeme zmínit, je otázka míru. Nelze panu Hobbesovi upřít jeho dobrou snahu a myšlenku. Kdo by si nepřál žít v míru? Nicméně ptejme se, co znamená slovo mír u Hobbese? Sám autor definuje mír jako bezpečí. Ovšem bezpečí od nepřítele, který je držen v šachu tím, že jsme ho společnými silami dokázali spoutat, namířit na něho zbraň, anebo proto, že jsme tak vyzbrojeni, že si nás nedovolí napadnout.¹¹⁴ Ale je toto „mír“? Není to spíše pauza mezi dvěma válkami naplněná strachem a úzkostí? Opět se dostáváme k tomu, že ani myšlenka míru u Hobbese nevyšla ze stínu přirozenosti, tak, jak ji definuje v jejím prvním významu,

¹¹² „Nejen země a peníze poddaných, nýbrž i jejich těla a čilá mysl jsou pokladem knížecím.“ O občanu, kap. 10, 120.

¹¹³ „Ti, jejichž moci nelze odporovati, a tudíž i Bůh Všemohoucí, odvozují své právo na svrchovanost z moci samé.“ Tamtéž, kap. 15, §5, 167.

¹¹⁴ Stát není nic jiného než „tábor vyzbrojených lidí“. Srov. O občanu, kap. 10, §17, 119.

tn. jako stav války. Vidíme tedy, že i kdyby byla společenská smlouva v Hobbesově pojetí zrealizována, nevyřeší onen válečný stav lidí a kýžený mír nepřinese.

Nejvíce prostoru ve svém díle Hobbes věnuje popisu práv svrchované státní moci, čili panství. Opět si zde můžeme klást otázku, zda stát v Hobbesově pojetí přináší něco nového oproti přirozenému stavu, kde brojí jeden proti druhému. Hobbesův stát je obraz vítězství jednoho, který dokázal zotročit, silou přemoci a přechytračit všechny ostatní. V porovnání s přirozeným stavem člověka je zde jen ten rozdíl, že na začátku je absolutně svoboděn „každý jeden“, na konci je to „jen jeden“. Rozdíl v zásadě není žádný. Jediná věc, kterou se liší, je prostor, vůči kterému se absolutní svoboda vztahuje. Jak již bylo řečeno, nejedná se o nic jiného, než o důsledek přirozeného válečného stavu člověka. Rozhodně zde nemůže být řeč o vyřešení válečného stavu, který by Hobbes rád nabídl.

K myšlence státu u Hobbesa můžeme ještě dodat, že je naprosto patrné, že autor, který začíná myšlenkou naprosto svobodného člověka v prostředí naprostého bezvládní a anarchie, končí myšlenkou totalitního státu, kde je jednotlivec eliminován ve prospěch společné vůle reprezentované vládnoucí svrchovanou mocí státu.

V rámci tématu panství nás také může zarazit Hobbesovo pojetí zákona, práva a morálky. Pro všechny tyto věci je společné to, že jsou odvozeny ze subjektivního rozumu jednotlivce, o kterém se předpokládá, že je to neomylný pilíř pravdy. Jediný zákon, který skutečně pro Hobbesa existuje, je pozitivní zákon vyhlášený světským panovníkem. Z toho je odvozeno právo i morálka. Vidíme tedy, že u Hobbesa nenajdeme v rovině zákona, práva a morálky žádnou transcendenci a žádný reálný základ nezávislý na lidském rozumu.

Posledním velkým tématem, které nám Hobbes předkládá, je vztah moci světské a duchovní. Aníž bychom dlouze spekulovali nad jednotlivými konturami Hobbesovy argumentace, je zcela evidentní, že se náš autor ze všech svých sil snaží vyloučit ze hry moc církve a jejích autorit a podpořit absolutní moc světského feudála, kterému slouží, a od kterého očekává ocenění. Základním rysem vztahu moci světské a duchovní je u Hobbesa společná autorita. Obě dvě patří vždy jen jednomu subjektu. Obě dvě vycházejí od autority, která má shromažďovací právo a tou je jedině světský vladař. Hobbes ve své kritice církve poukazuje na její zbytečnost coby prostřednicí kontaktu Boha a lidí. Bůh mluví a vyhláší své zákony především skrze subjektivní rozum člověka. Před uzavřením společenské smlouvy je to subjektivní rozum každého člověka, po jejím uzavření je to jen subjektivní rozum vladaře. Církev ustavená jen jako výmysl ziskuchtivých lidí, kteří se v hávu kněží snaží ovládnout poddané jiných států, je tudíž zbytečná a pro stát nepřátelská. Základní předpoklady Hobbesovy teorie vztahu moci světské a duchovní jsou dva: za prvé je to pojetí boha jako plod lidského rozumu; a za druhé je to pojetí církve jen jako lidské

ustanovení. To jsou dvě základní věci, se kterými nemůžeme souhlasit, protože odporují celé křesťanské tradici a zakládají se jen na Hobbesově osobním přesvědčení. Na druhé straně musíme vzít vážně Hobbesovu snahu řešit vztah mezi mocí světskou a duchovní (církevní) a dále do jisté míry i kritiku církve a duchovních. Je jistě pravda, že kněží by měly lidem sloužit, zvěstovat evangelium a vysluhovat svátosti a nikoli nad nimi vládnout ve světských věcech. Toto Hobbes zdůrazňuje, když mluví např. o moci kněží odpouštět hříchy.

1.5 Jean-Jacques Rousseau

Třetím autorem, kterého zařadíme vedle Johna Locka a Thomase Hobbesa, je Jean-Jacques Rousseau. Je sice pravda, že je poněkud mladší, než oba předešní myslitelé, ale domníváme se, že jeho pojetí společenské smlouvy je natolik zásadní pro novověké evropské dějiny, že ho prostě nelze obejít. Na úvod je však potřeba si uvědomit, že motiv jeho práce je už jinde, než tomu bylo na počátku novověku. Hobbes, Locke, ale i Suárez nebo např. Vitoria, jak uvidíme níže, řeší problém svrchované vlády, problém suverénního státu v mezinárodní politice, spory mezi duchovní a světskou mocí, a vymezují se vůči dohasínajícímu feudálnímu systému. V době Rousseauově jsou už tyto otázky do značné míry vyřešeny a tak palčivé už nejsou, ale začíná se objevovat stále silněji jiný problém. Jedná se o sociální otázku dělnictva, které je často zneužíváno již dobře etablovanou skupinou kapitalistů. Takže zatímco John Locke je zastáncem mladé buržoazie 17. století, která objevuje v Americe neomezené možnosti podnikání, a propagátorem pokroku na počátku novověku, Rousseau již vidí i negativa této nové civilizace stojící na ekonomice a prosperujícím hospodářství, a je skeptikem a jejím kritikem. Ukazuje, že inteligence, věda a umění ještě nezaručují čistotu mravů, a že ve společnosti vedle těchto hodnot lehce strpíme bídu a útisk slabých. Odhaluje nevinnost přirozeného člověka a snaží se najít model občanské společnosti, která by nerušila tuto lidskou přirozenost, ale dokázala ji rozvíjet. Z jeho politických myšlenek obsažených především v jeho *Společenské smlouvě* se inspirovali jednak Jakobíni a revoluční socialisté ve Francii, a dále pak i socialističtí teoretikové z první poloviny 19. století, kteří viděli ozdravení společnosti ve změně systému a ve zrušení soukromého vlastnictví. A nakonec byl i velice žádaným klasickým autorem v komunistických zemích století dvacátého. V našem hodnocení však nechceme dělat z Rousseaua v žádném případě komunistu, ale chceme vyzvednout i pozitivní stránky jeho nauky jako je podpora rodinného života a kladný postoj k náboženství, i když se jedná

spíše o jistou podobu přírodního deismu. Začneme několika základními daty z Rousseauova životopisu.

1.5.1 Život a dílo

Jean Jacques Rousseau se narodil 28. června 1712 v Genevě a zemřel 2. července 1778 v Ermenoville. Je světově proslulým francouzským romanopiscem a filozofem. Rané dětství prožil celkem šťastně, nicméně jeho život je poznamenán některými tragickými událostmi. Matka mu zemřela při porodu, otec ho opustil, když mu bylo deset let. Z mladého Rousseaua se brzy stává tulák, zloděj a svůdce různých žen. Celý jeho život je poznamenán nepravidelností ve všem, co podnikal a neschopností se usadit. Tak prošel nejrůznějšími kraji mezi Paříží, Lyonem, Lausanne či Neuchatelem. Nikdy nechodil do školy, celého svého vzdělání nabyl jako samouk. Nejdůležitějším obdobím, kdy se věnoval studiu, byla léta 1738 – 1740. V této době získal zázemí u paní de Warens, která mu v Charmettes najala domek. Již v této době se občas pokoušel o literární činnost. Kolem roku 1745 navázal svůj dlouholetý vztah s Terezou Levasseurovou, se kterou měl postupně pět dětí. Asi o pět let později však tři děti, které se mu do té doby narodily, nechal v nalezinci a již se o ně nestaral. Necháme nyní stranou jeho literární činnost a jeho zájem o botaniku, a zaměříme se na jeho spisy, které souvisejí s otázkou lidské přirozenosti a politiky. V době po roce 1750 se stává slavným díky dvěma krátkým spisům, kde se snaží odpovědět na otázku zda pokrok věd a umění přispěl k očištění mravů, a dále jaký je zdroj nerovnosti mezi lidmi a zda je přirozeným zákonem schválen. Rousseau první otázku ve svém *Discours sur les science et les arts* odpovídá negativně a dokazuje, že umění a vědy kazí společnost. V druhém *Discours sur l'inégalité* se snaží říci, že člověk byl šťastným před tím, než vstoupil do společnosti, která je zdrojem jeho neštěstí a zvrácenosti. Potírá především soukromé vlastnictví, které je původem zla ve společnosti. Mezi těmito dvěma spisky (léta 1750 – 1755), publikuje řadu věcí z nichž jmenujme alespoň román *Nouvelle Héloïse ou lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes* (1760), který měl velký vliv nejen v jeho rodné Francii. Je to román, ve kterém se Rousseau nechal inspirovat svým intimním citovým životem plným zvrátů, ale kde hledá i morální dimenzi a usiluje o obrodu rodiny a života ve společnosti. Zakrátko poté vychází i jeho další román *Emil*, spis o náboženství *Profession de foi du vicair savoyard* a filozofické dílo *Contrat social*. Všechny tyto spisy vyvolaly mezi katolíky i protestanty zuřivý odpor a na Rousseau byl vydán zatykač. Ve *Vikáři savojském* Rousseau potírá všechna dogmatická náboženství a rozvíjí svoji myšlenku náboženství přirozeného. V *Emilovi* zase upozorňuje na důležitost

citové a tělesné výchovy, která předchází výchovu ducha. Klade důraz na svobodné rozhodnutí v rovině náboženské. Nicméně má Rousseauovo pojetí i své limity, Emil je člověk bez otce, matky, temperamentu a dědičnosti; je vychováván jako bohaté dítě. Rousseauově *Společenské smlouvě* se budeme věnovat podrobně v rámci našeho exposé, proto můžeme v tuto chvíli snad jen podotknout, že tento spis je knihou poskytující koncepční předlohu pro pozdější socialistická hnutí, myšlenku státní všemohoucnosti a tyranského egalitářství. Rousseau zde staví na principu svobody a rovnosti lidí, které jsou základem pro svrchovanou a absolutní vládu lidu. Náš autor zde bojuje za odstranění majetkové nerovnosti lidí a jakýchkoli soukromých zájmů jednotlivců a skupin. Počátkem šedesátých let pak také vycházejí jeho další literární díla. Jedná se především o vynikající polemiku *Lettre a l'archeveque de Paris*, kterou se brání proti zatykači, který byl na něj uvalen, a dále pak *Lettres écrites de la montagne*. Tato léta jsou pro našeho autora ve znamení častých stěhování a útěku před civilními i náboženskými autoritami. Zároveň se však Rousseau stává evropsky proslulý. Dokonce ho obyvatelé Korsiky žádají o sepsání ústavy. Rousseau tedy píše *Projet de la constitution pour la Corse*, který však vychází tiskem až v roce 1861. Na začátku roku 1766 s pomocí Davida Huma odchází do Anglie. Nicméně brzy z Anglie utíká hnán stihomamem a přesvědčením, že se jeho přátelé proti němu spikli, vrací se do Francie. Opět střídá řadu útočišť, kde setrvává vždy pár dní nebo maximálně týdnů až nakonec umírá v Ermenoville u markýze Girardina. Z Rousseauova posledního období máme opět řadu spisů. Jmenujme politický spis *Considérations sur le gouvernement de Pologne* a vzpomeňme i na jeho *Confessions*, ve kterých se Rousseau snažil očistit od různých pomluv a kde chtěl především vyjádřit historii stavů své duše. V rovině faktů jsou však jeho *Vyznání* velice nespolehlivá. Mezi jeho autobiografické spisy pak patří i *Reveries d'un promeneur solitaire*, *Rousseau juge de Jean-Jacques* nebo fragment *Mon portrait*.¹¹⁵

¹¹⁵ Srov. ŠALDA František Xaver: Rousseau Jean-Jacques, in Ottův slovník naučný, díl 21, Olomouc: Argo/Paseka, 2000, 1040–1046; LARRERE Catherine: Rousseau Jean-Jacques, in RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (dir.): Dictionnaire de philosophie politique, třetí doplněné vydání, Paris: Quadrige/PUF, 2005, 687–695; BEYSSADE Jean-Marie: Rousseau Jean-Jacques, in CANTO-SPERBER Monique: Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, 2. díl, čtvrté rozšířené vydání, Paris: Quadrige/PUF, 2004, 1693–1703.

1.5.2 Od přirozené rovnosti a svobody jedinců k společenské smlouvě

Nyní se budeme věnovat Rousseauově pojmu lidské přirozenosti.¹¹⁶ Náš autor pojímá lidi jako jedince, kteří si jsou od přirozenosti navzájem rovni a dokonale svobodní. Zastává sice, že „nejstarší a jediné přirozenou společností“ je rodina, nicméně i ta je jen dočasná. Rozpadá se v okamžiku, kdy jsou děti samostatné. Rousseau tak hájí myšlenku svobodného a na ničem nezávislého jedince jakožto základu celé lidské společnosti. Tento lidský jedinec, jehož prvním a základním zákonem je zachování sebe sama, pak jedná jen z důvodu užitečnosti. Má-li být rodina uchována i v době, kdy děti dospěly, je třeba, aby tito členové rodiny mezi sebou uzavřeli dohodu. Náš autor tak vidí rodinu jako vzor pro stát. Hlava státu je jako otec, lid představuje děti. I stát, kde se svobodní lidé zřikají své svobody, je motivován užitkem jednotlivců a zakládá se smlouvou, kterou lidé uzavírají mezi sebou. Rozdíl mezi státem a rodinou je podle Rousseaua jen v tom, že v rodině mluvíme o „lásce otce“, kdežto ve státě o „zálibě v panování“. V této věci Rousseau odmítá autory jako byli Grotius, Hobbes, Caligula nebo Aristoteles, protože ti stavěli své státovědné teorie na myšlenku přirozené nebo získané nerovnosti lidí.¹¹⁷

Ve své obhajobě přirozené svobody člověka a vzájemné rovnosti lidí Rousseau odmítá myšlenku práva silnějšího a myšlenku otroctví, a ukazuje, že jediná cesta, jak respektovat tuto svobodu člověka a přitom přejít ze stavu přirozeného k občanské společnosti, je cesta společenské smlouvy. Ta se stává jediným zdrojem práva, které jinak nemůže být odvozeno ani z přirozenosti člověka ani ze síly mocnějšího. Rousseau si je vědom toho, že pán bude skutečně pánem až tehdy, bude-li síla proměněna v právo a poslušnost slabšího v jeho povinnost. Jen tak může vzniknout podle našeho autora legitimní moc. Nelze totiž klást rovnítko mezi sílu a právo, a mezi poslušnost a povinnost. Rousseau míní, že „právo silnějšího“ je slovní nesmysl. Tento výraz odkazuje pouze na sílu, o právu je zde zbytečné mluvit.¹¹⁸

Vedle myšlenky práva silnějšího tedy Rousseau odsuzuje i myšlenku otroctví a práva na otroctví. Odmítá Grotiův názor o tom, že se jednatel nebo i celý národ může

¹¹⁶ Srov. BLONDEL Éric: Rousseau (1712–1778), Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2000, 4–30.

¹¹⁷ Srov. ROUSSEAU Jean-Jacques: O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva, reprint (2002), překlad Jarmila Veselá, Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 1949, kn. 1, kap. 2, 13–16; Jako uvedení do tohoto Rousseauova politického spisu může velice dobře posloužit studie, kterou napsali Bruno Bernardi či Luc Vincenti. Srov. BERNARDI Bruno: Introduction – Pour lire le *Contrat social*, in ROUSSEAU Jean-Jacques: *Du contrat social*, Paris: GF Flammarion, 2001, 7–34; VINCENTI Luc: *Du Contrat social*. Rousseau, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2000.

¹¹⁸ Srov. tamtéž, kn. 1, kap. 3, 16–17.

dát do otroctví druhého.¹¹⁹ Dát se do otroctví druhému a zřici se svobody, je bláznovství, absurdita a nesmysl, říká Rousseau.¹²⁰ Jestliže tedy nemůže dát člověk do otroctví sebe sama, tím méně může někomu dát do vlastnictví druhého člověka jako jsou například děti. Náš autor zdůrazňuje, že každá generace lidí je svobodná a pánem sebe sama. Samotná myšlenka otroctví je pohoršlivá především v tom, že pán má právo na vše, co je otroka, zatímco otrok nemá právo na nic, co je jeho. Stav otroctví, je podle Rousseaua popřením samotné lidské důstojnosti, práva a povinností.¹²¹ Navíc, je-li odepřena svoboda vůli člověka, nelze posuzovat mravní hodnotu lidských skutků. Náš autor se v této záležitosti snaží vypořádat s Grotiovým argumentem, že pramenem otrockého práva je válka. Grotius se totiž odvolává na to, že vítěz má právo usmrtit poraženého. Poražený prý může vykoupit svůj život tím, že se stane otrokem vítěze. Rousseau odmítá předpoklad, že vítěz má právo usmrtit poraženého. Snaží se dokázat, že žádné takové právo neexistuje. Hlavně proto, že dva lidé, kteří jsou na sobě zcela nezávislí, „nemají mezi sebou dosti stálých vztahů, aby z nich mohl vzniknout stav míru nebo války, a nejsou proto od přírody nepřáteli.“ Válka je totiž podle Rousseaua tvořena vztahy mezi věcmi a nikoli vztahy mezi lidmi. A z toho tedy pro něho vyplývá, že

„jelikož stav válečný se nemůže zrodit z prostých osobních vztahů, nýbrž jen ze vztahů věcných, nemůže existovat soukromá válka nebo válka člověka proti člověku, ani ve stavu přirozeném, kde není stálého vlastnictví, ani v společenském stavu, kde je vše pod mocí zákonů.“¹²²

V této souvislosti náš autor kritizuje feudální systém, výslovně zmiňuje francouzského krále Ludvíka IX., protože ten dovoľoval soukromé války. To podle Rousseaua odporuje přirozenému právu a každé dobré politice. Rousseau ještě dotahuje svoji myšlenku o válce když říká, že

„válka tedy není vztahem člověka k člověku, nýbrž vztahem jednoho státu k druhému, při čemž jednotlivci jsou nepřáteli jen náhodně, nikterak jako lidé, ani jako občané, nýbrž jako vojáci.“¹²³

To znamená, že válka neruší svobodu jednotlivců. Je-li možno zabít nepřítele jakožto vojáka v boji, není možno zabít člověka, který složil zbraně. Válka tak podle Rousseaua

¹¹⁹ „Každému jednotlivému člověku je dovoleno, aby se dal do otroctví tomu komu chce [...] Proč by se tedy nemohl svobodný lid podrobit jedné nebo několika osobám, takže by jim zcela předal právo vlády nad sebou aniž by si uchoval nějakou část tohoto práva pro sebe?“ GROTIUS Hugo: *Droit de la guerre et de la paix*, I, III, 8, 2, in LEPAN Géraldine: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Jean-Jacques Rousseau, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 1999, 52.

¹²⁰ „Je absurdní a nepochopitelné říci, že se člověk dává zdarma; takový čin je nezákonný a neplatný, už jen proto, že kdo tak jedná, není při dobrých smyslech. Říci totéž o celém národě, znamená předpokládati národ bláznů: bláznovství nevytváří právo.“ O spol. sml., kn. 1, kap. 4, 18.

¹²¹ „Rozhodnutí, že syn otroka se rodí otrokem, znamená rozhodnutí, že se nerodí člověkem.“ Tamtéž kn. 4, kap. 2, 120.

¹²² ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 1, kap. 4, 19.

¹²³ Tamtéž 20. Zároveň zde Rousseau říká, že nelze myslet ani válku mezi jednotlivým člověkem a státem, protože se jedná o věci různé podstaty.

nezakládá žádné právo na otroctví. Spojovat „právo“ a „otroctví“ je stejně absurdní jako spojovat „právo“ a „sílu“, jak bylo ukázáno výše.¹²⁴

Snad se nám podařilo nastínit Rousseauovu výchozí pozici ohledně lidské přirozenosti a základní důvody, které člověka pudí k tomu, aby vstoupil do občanské společnosti. Ptejme se nyní po vlastním aktu společenské smlouvy. Rousseau vychází z jasného rozlišení mezi davem otroků podřízených jednomu pánovi a národem, který si ustanovuje krále, aby mu vládl. Zatímco v prvním případě je pán jen soukromníkem, který uplatňuje své zájmy, ve druhém případě se jedná o vladaře, který usiluje o obecné dobro. Volba krále, stejně jako pravidlo o podřízení se většině, předpokládají jednohlasný úkon,¹²⁵ kterým se národ ustanovuje. A tento první úkon zúčastněných lidí je podle Rousseaua „pravým základem společnosti“ a nazývá se společenskou smlouvou. V tomto případě se náš autor odvolává i na Grotia.¹²⁶ Na základě tohoto Rousseauova textu si můžeme uvědomit, že každý jednotlivec ve společnosti by se měl nějakým způsobem politicky angažovat. Ve chvíli, kdy se vytváří nezájem lidí o společenské dění, anebo když mají lidé dokonce odpor k veřejným věcem, začíná se formovat dav otupělých lidí, kteří svojí pasivitou přispějí k tomu, že se do čela společnosti prodere nějaký despota. A pak se skutečně z tohoto nezájmu začíná vytvářet i vztah mezi pánem-soukromníkem a davem otroků, a občanská společnost *de facto* zaniká.

Rousseau zastává, že v jistém stupni vývoje lidstva se utváří nutnost, aby se lidé sdružili, spojili své síly, a tím přežili. Toto sdružení sil je možné jen na základě souhlasu.¹²⁷ Náš autor však musí hned zodpovědět otázku, která mu vyvstává. Musí vyřešit napětí mezi svobodou jednotlivce a sdružením, které každého člena na základě smlouvy zavazuje: Jde o to

¹²⁴ Srov. tamtéž 21–22.

¹²⁵ Srov. ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 4, kap. 2, 120.

¹²⁶ Srov. tamtéž, kn. 1, kap. 5, 22–23; Můžeme zmínit, že Grotius připouští dvojí kontrakt. Nejprve se jedná o kontrakt, který se týká shromáždění lidí, a který je prodloužením přirozené společnosti. Díky této první smlouvě se lidé shromáždí, aby pokojně užívali svých práv, a aby si byli navzájem užiteční. (Srov. GROTIUS: *Droit de la guerre et de la paix*, I, I, 14). Na tento první kontrakt pak navazuje pakt vlády, který je paktem podřízenosti, kterým se lid definitivně zříká celé své suverenity anebo její části. Grotius tedy jasně připouští nutnost souhlasu jednotlivých lidí k moci, která je ovládá, ale tento souhlas může být jak svobodný, tak z donucení. Rovněž nevidí rozdíl mezi mocí, kterou má monarcha nad svými poddanými, dobyvatel nad podrobeným lidem, anebo pán nad svým otrokem. A je to právě příklad otroctví, odkud Grotius bere zdůvodnění toho, že se lid může zřici své suverenity, jak jsme již ukázali výše. Rousseau je proto vůči Grotiovi spíše v opozici. Tedy hlavně proto, že Grotius je schopen spojovat právo na výboj nebo otcovskou autoritu s teorií společenské smlouvy. Srov. LEPAN Géraldine, op. cit., 51–52.

¹²⁷ Vedle 6. kapitoly první knihy srov. např. 2. kapitolu čtvrté knihy s. 120.

„naléztí formu sdružení, které by bránilo a ochraňovalo vši společnou silou osobu a majetek každého člena, a podle níž každý by poslouchal jenom sama sebe, i když se sloučí se všemi, a zůstával svobodným jako dříve.“¹²⁸

Řešením je myšlenka, že na jedné straně se člověk zřiká své „přirozené svobody“, a na druhé straně, že získává „smluvní svobodu“. Společenskou smlouvou tak z jedné strany dochází k „úplnému zcizení každého člena společnosti se všemi jeho právy celému společenství.“¹²⁹ Ale na druhé straně Rousseau odpovídá, že

„když se [...] každý dává všem, nedává se (vlastně) nikomu; a když se nad žádným členem nezískává právo jiné, než jaké mu sám člověk nad sebou postupuje, získává se náhrada všeho, co se ztrácí, a více síly k tomu, aby se zachovalo, co člověk má.“¹³⁰

Ze společenské smlouvy pak také vyplývá, že zákony, které se odhlasují většinou, zavazují i ty, kteří byli proti. Je to proto, že obecná vůle (podrobně o ní budeme mluvit níže) představuje trvalou vůli, skrze kterou jsou lidé občany a svobodní. Jednotlivci jsou pak povinni se podřizovat této obecné vůli, pro kterou se rozhodli na začátku, když vstupovali do občanské společnosti.¹³¹

Co se týká vnitřní povahy společenské smlouvy, náš autor ji vnímá jako tichý souhlas, který má všude stejnou podobu.¹³² Tzn., že podle Rousseau má společenská smlouva univerzální charakter. Trvá tak dlouho, dokud se neporuší. V takovém případě by smluvní svoboda zanikla a obnovila by se hned svoboda přirozená. Aktem společenské smlouvy tedy vzniká „právnícké a hromadné těleso“, které má svoji jednotnost, své společné já, svůj život a svou vůli. Těleso, které vzniklo aktem společenské smlouvy nazývá Rousseau „veřejnou osobou“, o které říká, že

„měla dříve jméno „civitas“ a nazývá se dnes „republika“ nebo „státní těleso“, které je svými členy nazýváno „státem“, když je pasivním, „suverénem“, když je aktivním, „mocností“, když se přirovnává k sobě podobným. Členové společnosti nazývají se v celku „národem“, a jmenují

¹²⁸ ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 1, kap. 6, 24.

¹²⁹ Tamtéž 24.

¹³⁰ Tamtéž 25; Rousseau tak na jedné straně potvrzuje individualismus každého jednotlivého člověka, který svoji svobodu neztrácí vstupem do občanské společnosti, a na druhé straně mluví o založení fungující právní společnosti, které jsou občané podřizeni. Onou mezí, která limituje svrchovanou moc, je společenská smlouva všech zúčastněných. Náš autor se tak snaží říci, že jedinec se vlastně zavazuje sám sobě, a proto není jeho svoboda nijak omezena: „Tvrzení, že ve smlouvě společenské se jednotlivci něčeho skutečně zřikají, je tak nesprávné, že naopak jejich postavení smlouvou se stává skutečně lepší než bylo předtím a že místo zcizení jen výhodně směnili nejistý a kolísavý způsob bytí za způsob bytí lepší a bezpečnější, přirozenou nezávislost za svobodu, možnost škodit bližnímu za vlastní bezpečnost a svou sílu, kterou druzí mohli překonat, za právo, které společenské sjednocení tvoří nepřekonatelným.“ Tamtéž, kn. 2, kap. 4, 43.

¹³¹ Srov. tamtéž, kn. 4, kap. 2, 120–121: Je potřeba nepřehlédnout, že podle Rousseau navrhuje-li se ve shromáždění zákon, lid nerokuje o tom, zda souhlasí s návrhem anebo zda je proti němu, ale zda tento návrh souhlasí nebo ne s obecnou vůlí, která je vůlí shromáždění. Dojde-li se k tomu, že daný návrh je projevem obecné vůle, je třeba, aby se mu všichni podřídili a považovali ho také za svůj a jako plod jejich svobody.

¹³² André de Muralt vidí v Rousseauovi myslitele, který navázal na Suáreze a rozvinul jeho pojetí společenské smlouvy a demokracie. Srov. MURALT: L'unité de la philosophie politique..., 144–146.

se jednotlivě „občany“, pokud mají účast na svrchované moci, a „poddanými“ jakožto podrobení zákonům státu.“¹³³

Jestliže Rousseau hájí stát založený na společenské smlouvě, pak je to proto, že věří, že takto založený stát zajistí ty nejlepší podmínky pro udržení svobody a rovnosti mezi lidmi navzájem. Stojí také za zmínku, že stát, který se stal právním subjektem a pánem sebe sama, je svobodný, svrchovaný a rovný vůči všem ostatním státům, zrovna tak jak tomu bylo mezi jednotlivými lidmi ve stavu přirozeném.¹³⁴

Nakonec je třeba říci i to, že společenská smlouva podle našeho autora obsahuje vedle výhod, které přináší, i rizika. Mezi tato rizika patří i ztráta života jednotlivců, když je potřeba hájit vlast před nepřítelem, anebo i ve chvíli, kdy je třeba potrestat jedince, který se stal zločincem a ohrožuje ostatní.¹³⁵

1.5.3 *Suverén a obecná vůle*

Z právě uvedených názvů státu je pro Rousseau nejdůležitějším pojmem „suverén“. Udává, že u jednotlivého občana lze rozpoznat dva vztahy. Každý občan je totiž z jedné strany členem vlády a jako takový se vztahuje k ostatním jednotlivcům ve státě, a z druhé strany se jako člen státu vztahuje k suverénovi. Rousseau říká, že stát je ve svém výkonu neomylný. Jeho bytí, což je onen prvotní akt společenské smlouvy, je prý již jakoby dokonalou činností. Z toho pro našeho autora vyplývá, že suverén se jednotlivým občanům nemusí vůbec ničím a v ničem zaručit: „Suverén již tím, že je, je vždy vším, čím má být.“¹³⁶ Naopak občan coby jedlivec, který má svoji zvláštní vůli rozdílnou od obecné vůle suveréna, se musí zaručit suverénovi. Stát prý musí podle Rousseaua disponovat určitými prostředky proti nespravedlnosti jednotlivců.¹³⁷ Není jistě bez zajímavosti, že Rousseau zde představuje suveréna jako umělý mechanismus, který vyžaduje absolutní poslušnost, a který je rušen osobní vůlí jednotlivců.¹³⁸

¹³³ ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 1, kap. 6, 26.

¹³⁴ Rousseau proto říká, že k zákonodárství je způsobilý národ, „který se může obejít bez ostatních národů a bez něhož se mohou obejít ostatní národy; ten, který není ani bohatý ani chudý a může si sám stačiti.“ Tamtéž, kn. 2, kap. 10, 61.

¹³⁵ Srov. tamtéž, kn. 2, kap. 5, 43–45.

¹³⁶ Tamtéž, kn. 1, kap. 7, 28.

¹³⁷ Srov. ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 1, kap. 7, 27–29.

¹³⁸ „Aby tedy společenská smlouva nebyla jen prázdnou formulí, obsahuje mlčky závazek, který samojediný může dát sílu ostatním, že kdokoliv by odepřel poslechnouti obecnou vůli, bude k tomu donucen celým tělesem: to znamená jen, že bude nucen, aby byl svobodný; neboť taková je podmínka, která chrání každého občana před každou osobní závislostí, dávajíc každého občana vlasti: podmínka, která tvoří umělost a chod státního stroje a která jediná činí legitimními občanské závazky, které by bez toho byly nesmyslné, tyranské a vydané nejrůznějšímu zneužívání.“ Tamtéž, kn. 1, kap. 7, 29.

Je užitečné upozornit na jeden odstavec, ve kterém se Rousseau vyjadřuje ke vztahu občanů k sobě na vzájem, a ke vztahu občana a státu. Náš autor zastává, že vztahy mezi jednotlivými občany mají být co možná nejmenší. To proto, aby byl každý jednotlivý občan dokonale nezávislý na všech ostatních občanech. Na druhé straně hlásá, že vztah občana vůči státu má být velice silný. Důvodem je veliká závislost občana na státu, díky kterému je občan svobodný.¹³⁹ Tento Rousseauův postoj nám může jistě navodit představu panelákové výstavby za socialismu, kde se tísnily stovky nebo i tisíce lidí, kteří se navzájem vůbec neznali. To, co tyto lidi spojovalo byla právě jejich rovnost, vzájemná nezávislost a silný vztah ke státu. Zrovna tak bychom mohli vzpomenout na socialistické jesle, školky nebo fabriky, kde stát přebíral velkou část úlohy rodiny, rozbíjel přirozenou strukturu společnosti a tu atomizoval. Ptejme se tedy, zda nám Rousseau, který nabízí model státu, jenž zcela pohlcuje jednotlivce, není nakonec ve sporu se svojí původní tezí o přirozené svobodě člověka.

Rousseau dochází k tomu, aby vymezil občanský stav člověka vůči stavu přirozenému. Někoho by snad mohlo překvapit, že pro našeho autora je člověk člověkem teprve až ve stavu občanském. Rousseau totiž píše:

„jeho (tj. člověka) schopnosti se cvičí a vyvíjejí, jeho myšlení se rozšiřuje, jeho city zušlechťují, jeho celá duše se povznáší tak, že kdyby zneužívání tohoto nového stavu jej nesnižovalo často pod stav, z něhož vyšel, musil by bez ustání žehnat šťastnému okamžiku, který jej z něho navždy vyrval a který učinil z hloupého a omezeného zvířete myslící bytost a člověka.“¹⁴⁰

Rousseau je tedy přesvědčen, že občanský stav zakládá morální jednání člověka, které v přirozeném stavu neexistovalo. Jinými slovy pud je nahrazen spravedlností, člověk již nejedná bezprostředně na základě svých sklonů, ale radí se s rozumem, nejedná z fyzického popudu, ale z povinnosti a na základě práva. Společenskou smlouvou tak člověk ztrácí svoji přirozenou svobodu a získává místo ní svobodu občanskou a mravní a vlastnické právo ke všemu, co má. Obě tyto nové skutečnosti jsou vymezeny tzv. „obecnou vůlí“. Zde jasně vidíme, že Rousseau není nepřítelem občanského stavu nebo snílkem, který by nostalgicky volal po ztracené přirozenosti člověka. Naopak snaží se vytvořit koncepci občanské společnosti, kde by nebyla pošlapána přirozená rovnost lidí a jejich svoboda. Společenská smlouva, která je pro něho základem oné nové koncepce občanské společnosti, je smlouvou, která místo aby zničila přirozenou rovnost, nahrazuje naopak rovností mravní a legitimní to, co příroda nezvládla, když vložila fyzickou nerovnost mezi lidi. Tato smlouva tak způsobuje, že se všichni lidé stávají rovnými podle práva, i když

¹³⁹ Srov. tamtéž, kn. 2, kap. 12, 65.

¹⁴⁰ Tamtéž, kn. 1, kap. 8, 29–30.

nebyli rovni na základě síly a nadání.¹⁴¹ Na jiném místě Rousseau dokonce připouští i nerovnost v moci a bohatství. Nerovnost však nesmí být tak velká, aby se na jedné straně vytvářeli příliš bohatí, a na druhé straně příliš chudí. To by přirozeně vedlo k napětí a k válkám. Podle našeho autora se tak státy mají snažit o budování silné střední třídy.¹⁴² Znovu si však připomeňme, že tato rovnost mezi lidmi, a tedy tato střední třída, má být podle Rousseaua dosažena omezováním ne-li dokonce potlačením soukromého vlastnictví. V závěru naší disertační práce však ukážeme, že proti tomuto názoru stojí Lev XIII., který naopak zastává, že silná střední třída se buduje podporou soukromého vlastnictví.¹⁴³

Mluvili jsme o přechodu ze stavu přirozeného do stavu občanského. To má svůj důsledek také pro vztah člověka k hmotným věcem. Rousseau vysvětluje, že díky společenské smlouvě se z „držených věcí“ prvním okupantem stává legální a právní „vlastnictví“. Vychází se totiž z toho, že člověk se stává členem státu se vším, co má. Vzhledem k věcnému majetku se pak vytváří dvojí právo: právo soukromníka a právo suveréna. Právo suveréna je nad právem soukromníka, ale ne tak, že by stát soukromníkovi věci bral, ale tak, že stát dává právu soukromníka jeho legitimitu a právní charakter. Rousseau píše:

„Při tomto zcizování je zvláštní to, že společnost místo, aby zbavila soukromníky majetku, když jej přijímá, zajišťuje jim jen zákonné vlastnictví, mění usurpaci ve skutečné právo a užívání ve vlastnictví. Jelikož se na držitele pohlíží jako na depozitáře veřejného majetku, jejich práva se uznávají všemi členy státu a hájí se všemi jeho silami proti cizině: cessí, výhodnou pro veřejnost a ještě více pro ně, získali takto takřka vše, co dali.“¹⁴⁴

Rousseau se pak zabývá tím, jak prakticky dochází ke skutečnosti, že něco je něčí. Vyjmenovává proto tři základní podmínky prvního okupanta území: území musí být neobývané; okupant má zabrat jen tolik, kolik potřebuje; a ke zmocnění území musí dojít prací, nikoli jen prázdnou obřadností. Nicméně si náš autor klade otázku, zda prosté zabránění území skutečně silou není jen pouhou zločinnou usurpací. Hlavně proto, že zem a její plody patří všem lidem. Odpovídá, že právo svrchovanosti na věcný majetek vzniká sdružováním soukromníků, a tedy nikoli usurpací. Tímto sdružováním, čili společenskou smlouvou, se upevňuje závislost vlastníků. Jde hlavně o to, že právo svrchovanosti se nejprve týká osob, a v důsledku toho pak i celkového majetku, které soukromníci vlastní. Svoji teorii Rousseau dokládá odkazem na starodávno krále, kteří se nazývali jako králové Peršanů, Skytů a Makedonců. V síle tohoto argumentu kritizuje vládce jeho doby, kteří se

¹⁴¹ Srov. ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 1, kap. 9, 33.

¹⁴² Srov. tamtéž, kn. 2, kap. 11, 62–63.

¹⁴³ Srov. LEV XIII.: Rerum novarum, in Sociální encykliky (1891 – 1991), Praha: Zvon, 1996.

¹⁴⁴ ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 1, kap. 9, 32.

nazývají králi Francie, Španělska a Anglie, kteří se naopak domnívají, že jsou králi obyvatel tím, že jsou držiteli jejich území.¹⁴⁵

Mluvíme-li o suverénovi, je třeba vysvětlit, co znamená pojem „obecné vůle“, který Rousseau používá. Totiž tak jako každý jedinec má svoji vlastní vůli, i suverén má svoji vůli – a té říkáme „obecná vůle“. Tuto obecnou vůli suveréna Rousseau vymezuje vůči jakékoli soukromé vůli jednotlivců nebo vůči parciálním zájmům různých skupin. Aby totiž občanská společnost mohla existovat, musí zvítězit obecný zájem, který vyhovuje všem. Rousseau ukazuje, že soukromý zájem jde vždy proti obecnému zájmu: „neboť vůle soukromníka tíhne podle své přirozenosti k poskytování přednosti, vůle obecná k rovnosti.“¹⁴⁶ Pokud zvítězí soukromý zájem, stát zaniká.¹⁴⁷ Podle našeho autora si proto nelze představit stát, kde by byl národ podřízen jednomu pánovi. Je nutné, aby byl držitelem moci jedině suverén, tj. subjekt mající obecnou vůli a usilující o obecné blaho. Tato svrchovaná moc je podle Rousseaua suverénovi nezcizitelná.¹⁴⁸

Rousseau trvá na myšlence, že obecná vůle je rovněž neomylná, protože se netýká soukromé vůle. Obecná vůle je totiž výsledkem rozdílů všech soukromých vůlí, které mohly vstoupit do hry – ať se jedná o jednotlivce anebo o zájmové skupiny. Tzn., že obecná vůle společnosti je nutně zajištěna tehdy, je-li společnost složena z více než jedné zájmové strany. Náš autor se domnívá, že soukromé zájmy jednotlivých stran, které překáží obecnému blahu, se mezi sebou vykrátí, a nakonec zbude jen holá skutečnost, která je onou obecnou vůlí. Rousseau tak věří, že se obecná vůle nakonec prosadí, a že je nutně dobrá a spravedlivá.¹⁴⁹ Ve čtvrté knize své *Společenské smlouvy* dokonce zastává, že obecná vůle je nezničitelná. Může být prý na čas potlačena soukromými zájmy, ale nikdy zničena.¹⁵⁰ Jindy může být pro dobro obce na chvíli suspendována a svrchovaná moc předána diktátorovi.¹⁵¹ Mohli bychom snad na tomto místě předeslat otázku, zda ona nezničitelnost a vlastně nutnost obecné vůle u Rousseaua není určitou analogií Suárezova pojmu politické moci, která je rovněž tímto scholastikem vnímána jako zcela nutný důsledek každého politického tělesa.¹⁵²

¹⁴⁵ Srov. ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 1, kap. 9, 30–33.

¹⁴⁶ Tamtéž, kn. 2, kap. 1, 34.

¹⁴⁷ Toto je myšlenka, kterou zastává jak Tomáš Akvinský, tak také František Suárez.

¹⁴⁸ Srov. ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 2, kap. 1, 34–35. Rousseau pak také dodává, že tato moc je i nedělitelná. Srov. tamtéž, kn. 2, kap. 2, 35–37.

¹⁴⁹ Srov. tamtéž, kn. 2, kap. 3, 37–39.

¹⁵⁰ Srov. tamtéž, kn. 4, kap. 1–2, 117–119. Jako příklad nezničitelné vůle lidu Rousseau uvádí Římský stát. Srov. tamtéž, kn. 4, kap. 4, 124–136.

¹⁵¹ Srov. tamtéž, kn. 4, kap. 6, 139.

¹⁵² Suárez totiž říká, že jakékoli těleso může být uchováno jen za předpokladu, existuje-li nějaký princip, jehož úkolem je zajišťovat a dosahovat obecného dobra tohoto tělesa. Jak je známo, říká Suárez, platí to u

Obecná vůle jakožto subjekt svrchované moci je pro Rousseau rovněž základním vymežujícím prvkem této moci. Je důležité si však uvědomit, že obecná vůle není nějakou transcendentní skutečností. Vidíme, že její poslední normou je nakonec subjektivní vůle jednotlivců, kteří tvoří společnost. Pro každého z nich to „musí“ být nějak výhodné. Obecnost obecné vůle zde tak znamená pouze to, že je to pro všechny výhodné stejně. Rousseau tedy nemá na mysli žádné objektivní kritérium pojmu obecné vůle, a tím pádem ani obecného dobra.¹⁵³

V souvislosti s obecnou vůlí vzpomeňme ještě na téma censury, o které Rousseau v závěru svého díla mluví. Censura ve státě totiž pro našeho autora představuje prohlášení veřejného soudu, které tlumočí mínění lidu. Censura je tak určitou analogií k zákonu, kterým se prohlašuje obecná vůle.¹⁵⁴ Censorem je pak člověk nebo skupina lidí, kteří mají tlumočit vůli lidu. Uvědomujeme si však, že se opět pohybujeme na tenkém ledě. Censura jako plod pozitivně daného řádu bude náchylná ke zneužití a rozhodně nebude hájit nějaké transcendentní hodnoty. Toto bude mít samozřejmě přímý dopad na vědu, výzkum, výchovu mládeže a mravní hodnoty, na které si censura bude klást nárok.

1.5.4 Zákon a zákonodárce

Zrovna tak jako u obecné vůle i v tématu zákona, kterým se obecná vůle hlásá veřejnosti, Rousseau podtrhuje obecnou rovinu a zavrhuje roviny subjektivní, soukromou a partikulární:

„Říkám-li, že předmět zákonů je vždy obecný, rozumím tím, že zákon si všímá poddaných jako celku a činů jako abstraktních, nikdy ne člověka jako jedince nebo činu jednotlivého. Tak může zákon ovšem stanoviti, že budou výhody, ale nemůže dáti jmenovitě žádnou nikomu: zákon může udělati několik tříd občanů, určití i vlastnosti, které budou dávatí právo na tyto třídy, ale nemůže jménem označiti, že ten a ten tam bude přijat; může zavésti vládu královskou a posloupnost dědičnou, nemůže však zvoliti krále, ani jmenovati královskou rodinu: jedním slovem žádná činnost, která má vztah k zvláštnímu předmětu, nepatří k moci zákonodárné.“¹⁵⁵

fyzického tělesa, a jak učí zkušenost, je tomu tak i u politického tělesa. Je tak naprosto zřejmé, že jednotlivé privátní části se starají o vlastní pohodlí a dobra, která jsou často v protikladu vůči obecnému blahu. A rovněž prý platí, že často to, co je nutné pro obecné blaho, nepřispívá soukromému dobru, anebo i když s ním někdy nějak souvisí, neznamená totéž. Z toho tedy pro Suáreze vyplývá, že v dokonalé společnosti je veřejná moc nutná a její povinností „ex officio“ je usilovat o obecné blaho a zajišťovat ho. Srov. SUÁREZ Francisco: *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, kniha 3, hlava 1, §5, Paris: Vives, Opera Omnia, sv. 5, 1856.; srov. taktéž SUÁREZ Francisco: *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores cum responsione ad apologiam pro juramento fidelitatis, et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Magnae Britanniae Regis*, kniha 3, hlava 1, § 4, Paris: Vives, Opera Omnia, sv. 24, 1856.

¹⁵³ Srov. ROUSSEAU: *O spol. sml.*, kn. 2, kap. 4, 39–42.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, kn. 4, kap. 7, 142–144.

¹⁵⁵ ROUSSEAU: *O spol. sml.*, kn. 2, kap. 6, 47.

Zákon prostě podle Rousseaua nemá hájit soukromníky a jejich zájmy, jak naopak zastává John Locke, ale má sloužit státu, který dbá o obecné dobro. Z tohoto důvodu Rousseau rozlišuje zákonodárce, který vydává zákony a vladaře, který vládne. Snaží se ukázat, že i vladař je podřízen zákonům státu jako kdokoli jiný. Je pouze vykonavatelem či dělníkem, který sestavuje stroj a uvádí ho do chodu, ale nevytváří ho. Rousseau koketuje s platónskou myšlenkou zákonodárce jakožto nezávislého mudrce. Dokonce uznává, že dát ústavu a ukládat zákony lidské společnosti je nadlidské síly, je to věc posvátná. S nadsázkou říká, že je to úkol pro bohy, kteří jsou s lidskou přirozeností a s lidskou společností nespojení, ale kteří by přeci měli zájem o štěstí lidí. Náš autor na základě svých úvah jednoznačně dospívá k tomu, že zákonodárné právo má ve společnosti jedině lid sám.¹⁵⁶ Toto jeho právo je mu nezczitelné a nemůže být vykonáváno skrze žádnou jednotlivou osobu nebo skupinu lidí, kteří by vždy tíhli k prosazování sebe.¹⁵⁷

Přestože Rousseau mluví zcela výhradně o pozitivním občanském zákoně, který má svůj jediný princip ve společenské smlouvě, překvapivě působí jeho odkaz na přirozený zákon, který klade jako podmínku pro tento pozitivní občanský zákon. A nejde jistě jen o vágní rétoriku. Poměrně jasně udává, že pozitivní občanské zákony, pokud jsou správné, rozvíjejí přirozený zákon a v zásadních bodech se všude na světě shodují. Pokud vybočí, sami tyto zákony zeslábnou a stát se brzy rozpadne. Rousseau je přesvědčen, že se vždy prosadí nepřemožitelná přirozenost.¹⁵⁸

1.5.5 *Vláda*

Už bylo naznačeno, že Rousseau přísně rozlišuje mezi zákonodárnou a výkonnou mocí. Zákonodárná moc je mocí suveréna, výkonná moc je mocí vlády.¹⁵⁹ Ptejme se však, co v obecném smyslu vláda znamená? Vládu rozhodně nelze podle Rousseau směřovat se suverénem, jak bylo již řečeno výše. Zatímco suverén, tj. lid, se zabývá formulacemi obecných zásad – zákonů, vláda je pak služebníkem tohoto suveréna a řídicím

¹⁵⁶ Srov. tamtéž, kn. 2, kap. 7, 49–54.

¹⁵⁷ „Ten, kdo sepisuje zákony, tedy nemá nebo nemá míti žádné právo zákonodárné, a lid sám, i kdyby to chtěl, nemůže se zbavit tohoto nepřenosného práva, poněvadž podle základní smlouvy jen obecná vůle zavazuje soukromníky a poněvadž nemůžeme nikdy býti jisti, že vůle jednotlivce se shoduje s vůlí obecnou, dokud jsme ji nepodrobili svobodnému hlasování lidu.“ Tamtéž, kn. 2, kap. 7, 52. Na jiném místě říká Rousseau podobně: „Není dobré, aby ten, kdo tvoří zákony, je prováděl, ani aby národní celek odvracel svou pozornost od obecných hledisek k předmětům zvláštním. Nic není nebezpečnější, než vliv soukromých zájmů v záležitostech veřejných, a zneužívání zákonů vládou je menším zlem než korupce zákonodárce, nevyhnutelný následek zřetelů soukromých. Protože je tehdy stát porušen ve své podstatě, každá reforma se stává nemožná.“ Tamtéž, kn. 3, kap. 4, 77.

¹⁵⁸ Srov. tamtéž, kn. 2, kap. 12, 64.

¹⁵⁹ Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 1, 67.

vykonavatelem obecné vůle v konkrétních situacích. Je to „zprostředkující těleso zřízené mezi poddanými a suverénem k jejich vzájemnému styku, pověřené výkonem zákonů a udržováním svobody jak občanské, tak politické.“ A o něco dále Rousseau dodává: „Nazývám tedy vládou nebo nejvyšší správou zákonitý výkon výkonné moci a knížetem nebo úředníkem člověka nebo těleso pověřené touto správou.“¹⁶⁰ Dodejme, že tak jako státní těleso, i vláda je právnickou osobou vybavenou určitými vlastnostmi. Podstatný rozdíl, který je mezi těmito dvěma tělesy je ten, že stát existuje sám sebou, kdežto vláda existuje jen suverénem, tj. její život je podřízený a vypůjčený. Nicméně i vláda, aby si uhájila svoji vlastní existenci uvnitř státu, potřebuje své zvláštní já, vlastní vůli a společnou citlivost všech svých údů. Podle Rousseaua bude tak nutně mezi státem a vládou vznikat napětí, které je analogické napětí mezi tím, kdo hájí obecný zájem a mezi soukromníkem. Toto napětí musí vždy jednou nutně skončit rozdrčením jednoho nebo druhého.¹⁶¹

Poznamenejme, že v osobnosti úředníka, tj. např. člena vlády, Rousseau rozlišuje tři vůle: předně je to jeho osobní vůle, která hájí jeho soukromý zájem; dále je to společná vůle úředníků, která usiluje o dobro knížete. Je to vůle tělesa, která je obecná ve vztahu k vládě, ale zvláštní ve vztahu ke státu, jehož je částí. A pak je v něm obsažena i vůle národa neboli vůle svrchovaná, která je ve všech vztazích chápána jako vůle obecná. Kvalita občanské společnosti podle Rousseaua pak záleží na vzájemném poměru těchto vůlí vůči sobě. Jedná-li se o dokonalé zákonodárství, pak obecná vůle vítězí nad dvěma dalšími, které jsou maximálně umenšeny. Nejnižší má být osobní vůle jednotlivce. O té dokonce Rousseau říká, že má být rovna nule. Naopak, pokud vítězí osobní zájmy jednotlivců na úkor obecné vůle a vůle vlády, nebo když i vůle úředníků převálcuje zájem celého státu, pak dochází ke krachu státu a k návratu do přirozené společnosti.¹⁶²

Rousseau rozlišuje klasicky druhy vlády na demokracii, aristokracii a monarchii, a uvažuje o jejich kvalitách. O demokracii říká, že je sice teoreticky nejlepší, nicméně v lidské společnosti je prakticky neproveditelná.¹⁶³ Je totiž velice nestabilní, podléhá

¹⁶⁰ Tamtéž, kn. 3, kap. 1, 68.

¹⁶¹ Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 1, 69–73.

¹⁶² Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 2, 73–75.

¹⁶³ „Bereme-li výraz v přísném slova smyslu, nikdy neexistovala pravá demokracie a nikdy nebude existovati. Je proti přirozenému řádu, aby velký počet vládl a aby malý počet byl ovládán. Nemůžeme si představit, že by lid zůstával stále shromážděn, aby se zabýval veřejnými záležitostmi [...] Ostatně kolik nepadnou slučitelných věcí předpokládá tato vláda! Předně stát velmi malý, kde by bylo snadné shromážditi lid a kde každý občan by snadno mohl znáti všechny ostatní; za druhé velkou prostotu mravů, která brání tomu, aby záležitosti byly početné a aby diskuse byly pichlavé; pak mnoho rovnosti v hodnostech a v majetku, bez čehož by rovnoprávnost a rovnost v moci nemohly dlouho potrvati; konečně málo nebo žádný přepych, neboť buď je přepych následkem bohatství nebo je činí nutným; kazí zároveň bohaté i chudé, jedny majetkem druhé chytivostí; prodává vlast změkčilosti, marnivosti; odnímá státu jeho občany, aby je podrobil jedny druhým a všechny veřejnému mínění.“ ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 3, kap. 4, 78.

občanským válkám a zmatkům uvnitř státu. Celou tuto svoji rozvahu o demokracii končí myšlenkou, že pokud by šlo o národ bohů, ti by si jistě zvolili demokracii, avšak pro lidi se takováto dokonalá vláda nehodí. Rousseau tak ukazuje, že jestliže se řízení státu neobejde bez ctností, pak to rozhodně tím více platí o vládě lidové.¹⁶⁴ U aristokratického zřízení náš autor rozlišuje tři druhy aristokracie: přirozenou, volenou a dědičnou. Zatímco první typ se nachází u primitivních národů, kde je správa obcí v rukou starších, druhý typ je plodem volby na základě osobních kvalit jednotlivců. Rousseau hájí tento druhý typ aristokracie a říká, že oproti demokracii má i tu výhodu, že aristokracie jednodušeji a účinněji vládne. Třetí typ aristokracie, tj. aristokracie dědičná, je ovšem pro našeho autora nejhorší ze všech vlád. Lidé, kteří jsou v tomto případě pověřeni vládou totiž nevynikají ani věkem, ani zkušenostmi, ani schopnostmi, ani osobními kvalitami, ale majetkem, a takovéto kritérium pro výběr vedoucích představitelů je pro správu obce nepřijatelné.¹⁶⁵ Nakonec Rousseau mluví o monarchii. I zde, stejně jako u aristokracie, připouští v krajním případě možnost volby krále, který je vybrán pro své osobní kvality.¹⁶⁶ O to víc v tomto případě zavrhuje „děti na trůně“, „zrůdy“ a „blbce“ dědičné monarchie, třebaže byli dotyční jedinci na vládu formováni. Rousseau také připomíná středověká sofismata královských politiků, kteří přirovnávali jednak občanskou vládu k vládě v domácnosti a knížete k otci rodiny, a jednak prisuzovali vladařům automaticky všechny ctnosti, které by tito měli zapotřebí. Téma patriarchalismu považuje Rousseau za dávno vyvrácené, a na druhou poznámku jen ironicky říká, že teze o ctnostech vladaře je nejvíce patrná v dobách vlády omezených a zlých princů.¹⁶⁷

At' však Rousseau mluví o jakékoli formě vlády, uvědomuje si, že princip života státu spočívá ve svrchované moci, tj. v moci lidu. Dokonce přirovnává tuto svrchovanou moc k srdci, které oživuje tělo. Víme, že vedle této moci je ve státě také výkonná moc, která závisí na moci svrchované. Výkonnou moc náš autor pak přirovnává k mozku, který uvádí v pohyb údy těla. A říká: „Mozek může upadnouti v ochrnutí a jedinec může dále žít. Člověk zůstane slabomyslným a žije: ale jakmile srdce přestane fungovati, živočich

¹⁶⁴ Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 4, 79. Rousseau dokonce uvádí, že v pravé demokracii by fungovala volba losem. Jednak proto, že o funkce by nikdo neusiloval kvůli zisku, naopak by byla vždy vnímána jako nepohodlné břemeno, a jednak proto, že mezi lidmi by existovala rovnost mravů, nadání, zásad i bohatství. Srov. tamtéž, kn. 4, kap. 3, 122–124.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 5, 79–82.

¹⁶⁶ I když i v tomto případě Rousseau staví monarchickou vládu mnohem níž než vládu republikánskou: „Základní a nevyhnutelná vada, která vždy bude stavěti monarchistickou vládu pod vládu republikánskou, je to, že hlas lidu povýší na první místa skoro vždy jen lidi osvícené a schopné, kteří je zastávají se ctí; kdežto ti, kteří se povznosou v monarchiích, jsou nejčastěji jen malými svárlivci, malými šibaly, malými intrikány, jichž malé vlohy, které na dvorech povznášejí na velká místa, jsou jen k tomu, aby ukázaly veřejnosti jejich neschopnost, jakmile se povznosou.“ Tamtéž, kn. 3, kap. 6, 84–85.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 6, 82–88.

umírá.“¹⁶⁸ Z toho je zcela zřejmé, že pro Rousseaua může stát existovat bez vlády, ale nikoli bez svrchované moci. Protože Rousseau hledá způsoby, jak podpořit život státního tělesa, navrhuje, aby se lid často shromažďoval na veřejnosti a lidé aby se angažovali v politickém životě.¹⁶⁹ Tvrdí, že

„nestačí, aby shromážděný národ jedenkrát stanovil ústavu státu tím, že schválí soubor zákonů; nestačí, aby zřídil trvalou vládu, nebo aby se jednou provždy postaral o volbu úředníků. Mimo mimořádná shromáždění, která mohou vyžadovati mimořádné případy, musí býti shromáždění pevně stanovená a pravidelná, která by nic nemohlo zrušiti nebo odvolati, tak, aby v určitý den byl národ právoplatně svolán zákonem, aniž by k tomu bylo třeba nějakého formálního svolání.“¹⁷⁰

Nicméně i shromažďovací řád musí vycházet ze zákona. Ne každé shromáždění je bráno jako lid.¹⁷¹

Rousseau klade veliký důraz na svrchovanost lidu:

„V okamžiku, kdy se lid legitimně shromáždí ve svrchovaném tělese, ustává veškerá jurisdikce vlády, výkonná moc je suspendována a osoba posledního občana je právě tak posvátná a nezranitelná, jako osoba prvního úředníka, protože tam, kde je zastupovaný, není již zástupce.“¹⁷²

Není jistě překvapující, že knížata a různí správcové země se vždy obávali veřejných shromáždění lidu, která ohrožovali jejich mocenské pozice. Proto se vždy snažili tato shromáždění brzditi a lid od nich odrazovat sliby, výhrůžkami anebo i silou.¹⁷³

Náš autor si však dobře uvědomuje, že je často problém konat veřejná shromáždění, a takto uplatňovat zákonodárnou moc. Proto někdy dochází k volbě zástupců lidu či poslanců, kteří tuto moc uplatňují ve jménu lidu. Rousseau je však proti jakémukoli zastupování zákonodárné moci. Tvrdí, že zrovna tak jako nejde moc lidu zcizit, nelze ji ani zastupovat. Je-li lid ve veřejných záležitostech zastupován, lidé se stávají otroky a stát *de facto* zaniká. Rousseau zastává myšlenku patriotismu, lásky k vlasti a podněcuje lid, aby se angažoval ve veřejných záležitostech, a to i kdyby ho to mělo stát peníze. Jestliže to lid nedělá a uchýlí se k tomu, aby ho jiní zastupovali, pak je to proto, že vychladá láska k vlasti, roste touha po vlastním zisku a po pohodlí. A toto jsou důvody začínajícího rozkladu státu.¹⁷⁴

¹⁶⁸ ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 3, kap. 11, 102.

¹⁶⁹ Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 12, 102–103.

¹⁷⁰ Tamtéž, kn. 3, kap. 13, 104. Rousseau zde také říká, že „čím má vláda větší moc, tím častěji se má suverén ukazovati.“

¹⁷¹ Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 13, 104.

¹⁷² Tamtéž, kn. 3, kap. 14, 105–106.

¹⁷³ Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 14, 106.

¹⁷⁴ Srov. ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 3, kap. 15, 106–110. „Jakmile veřejná služba přestane býti hlavní záležitostí občanů a když raději slouží svou peněženkou než svou osobou, je stát již blízek své zkáze. Když se má jíti do boje, zaplatí voje a zůstanou doma; když se má jíti do rady, jmenují poslance a zůstanou doma. Dík lenosti a penězům, mají konečně vojáky, aby ztročili vlast, a zástupce, aby ji prodali. [...] Čím je stát lépe ustaven, tím více veřejné záležitosti nabývají vrchu v duších občanů nad záležitostmi soukromými. [...]

Přestože jsme se již zabývali charakteristikou vlády a její klasifikací, nemluvili jsme ještě o problému zřízení vlády. Jedná se o poměrně komplikovaný bod. Rousseau totiž odmítá názor, že vláda je zřízena smlouvou mezi lidem, který se zavazuje, že bude poslouchat, a panovníkem, který má vládnout. Náš autor jednak namítá, že je nesmyslné, aby si suverén dával nadřízeného, a za druhé je prý jasné, že by šlo o nezákonný akt, protože by tato smlouva uzavřená s určitými konkrétními lidmi byla pouze soukromým dílem. Říká, že

„ve státě je jen jedna smlouva, totiž smlouva společenská, a ta sama vylučuje každou jinou. Nemohli bychom si představit žádnou veřejnou smlouvu, která by ji neporušovala.“¹⁷⁵

Klade se tedy otázka, jak vláda vzniká. Rousseau nachází tuto odpověď v aktu společenské smlouvy. Je důležité si totiž uvědomit, že pojem společenské smlouvy pro Rousseaua neznamená jen to, že původcem moci je lid, ale i to, že tento lid získává na základě společenské smlouvy první vládu nad společností. Jinými slovy aktem společenské smlouvy vzniká i určitá prozatímní vládní forma, která je demokracií. Z tohoto prvopočátečního stavu pak může vzejít jakákoli jiná forma vlády, pro kterou se svrchovaná moc lidu rozhodla. Rousseau nezamlčuje skutečnost, že se zde nachází určitá potíž v tom, že zde mluvíme o určitém úkonu vlády dříve než samotná vláda existuje, a dále v tom, že o lidu, který je suverénem nebo poddaným, uvažujeme jako o knížeti nebo o úředníku. Sám na to odpovídá:

„Zde se právě objevuje jedna z těch obdivuhodných vlastností státního tělesa, jimiž slučuje výkony na pohled protichůdné: neboť tento výkon se děje náhlým zvracením svrchovanosti v demokracii, takže bez jakékoliv citelné změny a jen novým vztahem všech ku všem, občané, kteří se stali úředníky, přecházejí od úkonů obecných k úkonům zvláštním a od zákona k výkonu. [...] To je výhoda demokratické vlády, že se může ve skutečnosti zřídit jednoduchým úkonem obecné vůle. Načež tato prozatímní vláda zůstane při moci, je-li takovou přijatá forma, nebo zřídí jménem suveréna vládu předepsanou zákonem.“¹⁷⁶

Tato Rousseauova pasáž může být velice přínosná například pro naše pochopení a osvětlení pojetí demokracie u Suáreze. Suárez totiž také mluví o této výsadě demokracie, a dokonce zastává, že demokracie je přirozenou formou vlády.¹⁷⁷ Z tohoto objasnění, které Rousseau právě podal vyplývají důsledky. Předně to, že svrchovanou moc má v rukou

V dobře zřízené obci každý letí do shromáždění; za špatné vlády nechce nikdo učiniti krok, aby tam šel, [...]“ Tamtéž, 106–107.

¹⁷⁵ Tamtéž, kn. 3, kap. 16, 112.

¹⁷⁶ Tamtéž, kn. 3, kap. 17, 113.

¹⁷⁷ Myšlenka přirozeného charakteru demokracie, o kterou Suárezovi jde, se vyvozuje z toho, že politická moc byla dána celé komunitě. Suárez tak samozřejmě netvrdí, že Bůh ustanovil demokracii pozitivním způsobem. Toto ustanovení demokracie je proto potřeba chápat ve smyslu přirozeného ustanovení. Jedná se o jakousi hypotetickou demokracii, která se projevuje v nejrůznějších zřízeních. Srov. SUÁREZ: De legibus, kn. 3, kap. 4, §2; srov. SUÁREZ: Defensio fidei, kn. 3, kap. 2, §8 a §18.

vždy lid. Ten jmenuje panovníka jako výkonného úředníka, kterého může kdykoli sesadit. Rousseau nicméně upozorňuje, že sesazování panovníků a změny vládních forem se neobejdou bez rizik.¹⁷⁸

1.5.6 Přírozené a státní náboženství

Poslední věcí, která souvisí s pojmem státu, a tím pádem i s pojmem společenské smlouvy u Rousseaua, je otázka náboženství. Náš autor se totiž snaží podřídít náboženství pod občanskou moc. Na jedné straně proto mluví o přirozeném náboženství, které závisí na každém člověku, na jeho víře a pocitech, a které nezasahuje vůbec do veřejné sféry. V tomto případě mluví o pravém křesťanství („křesťanství Evangelia“), které pojímá ve smyslu deismu. A na druhé straně rozvíjí myšlenku státního náboženství, jehož instituce je zřízena čistě pozitivním způsobem státními orgány. Jedná se o náboženství, které má v člověku podporovat jeho občanské ctnosti a lásku k vlasti,¹⁷⁹ zrovna tak jako tomu bylo v pohanském náboženství Římské říše.¹⁸⁰ V tomto rozdělení na náboženství přirozené a státní se odráží rozlišení sféry soukromé a veřejné. Rousseauova úvaha kulminuje otevřenou kritikou římskokatolického náboženství, kde se podle něho kněží snaží chopit moci ve státě, a kde jsou neustále spory mezi mocí duchovní a občanskou. A pokud snad někdo bere křesťanství jako duchovní záležitost aspirující na věčný život v Božím království, i to je pro Rousseau špatně, protože pak prý chybí ta pravá motivace budovat pozemské království. Vybízí každého rozumného člověka, především však každého knížete, aby římskokatolické náboženství opustil.¹⁸¹

¹⁷⁸ Srov. ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 3, kn. 18, 113–115.

¹⁷⁹ Ve věci státního náboženství, jehož dogmata patří vyhlášovat suverénovi, Rousseau zdůrazňuje vzájemnou toleranci mezi občany. Ti si mimo rámec svých občanských povinností mohou věřit čemu chtějí. Tam, kde by totiž převládla náboženská neshášenlivost, tam by také zanikla schopnost budovat svobodnou občanskou společnost, a skutečními pány už by pak nebyli králové, ale kněží. Nelze proto trpět jakoukoli náboženskou výlučností. Rousseau proto upírá kněžím například možnost sezdávat manžele, a tím podmiňovat tento právní úkon nábožensky. Tento právní akt je jen věcí státu. Je zajímavé, že přesto Rousseau navrhuje základní dogmata občanského náboženství, která nemají potřebovat komentáře nebo nějakého dalšího výkladu. Uvádí, že se jedná o víru v existenci božstva mocného, rozumného, dobrotivého, prozřetelného a všemohoucího, dále pak v budoucí život, štěstí spravedlivých a potrestání zlých. Společenská smlouva a zákony se mají ctít jako posvátné. Srov. tamtéž, kn. 4, kap. 8, 154–157.

¹⁸⁰ Na úzkou souvislost mezi pohanským polyteismem a Římským státem upozorňuje i svatý Augustin ve svém největším díle *O Boží obci*. Srov. AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, Paris: Bibliothèque augustinienne, 1959.

¹⁸¹ Srov. ROUSSEAU: O spol. sml., kn. 4, kap. 8, 144–157.

1.6 Stát jako umělý výtvor člověka

Právě jsme se zabývali třemi státoprávními teoriemi v jejichž středu se nachází pojem společenské smlouvy. Mluvili jsme o Johnu Lockovi, Thomasu Hobbesovi a Jeanu J. Rousseauovi. Můžeme si uvědomit, že základním předpokladem všech těchto společensko-smluvních nauk je pojetí člověka jako individua odstřiženého od vztahů se světem a společností. Nejextrémnější podobu tohoto pojetí představuje Hobbes. Ten chápe vztah lidí jako nepřátelství na život a na smrt. Přirozený stav je totální válka všech proti všem. Stát má zajistit mír mezi lidmi, kteří by se jinak pozabíjeli. John Locke pojímá člověka také jako individualistu. V jeho pojetí si lidé nejsou sice nepřátelští, naopak říká, že lidé jsou společenšší a že k sobě cítí náklonnost a lásku, ale analýzou lze dojít k tomu, že každý člověk bojuje jen sám za sebe. Nelze tedy ani v Lockově případě mluvit o nějaké solidaritě. Společenský cit je u něho jen afektivní skutečností. A ústředním pojmem je soukromé vlastnictví. To člověk může donekonečna rozšiřovat svojí prací. Stát je pak tady proto, aby toto soukromé vlastnictví jednotlivců chránil. A nakonec i Rousseau staví svoji teorii společenské smlouvy na individualistech. Na začátku sice udává, že člověk přichází na svět v rodině, ale ta má pouze utilitaristickou funkci vychovat dospělé jedince. Má-li rodina pokračovat, musí se na ní lidé dohodnout. Společenská smlouva se klade nakonec jako nutnost k pokroku lidské společnosti a ke vzniku práva. Rousseau nakonec dochází k pojetí státu, který lidskou společnost atomizuje, likviduje soukromé vlastnictví a všechny rozdíly mezi jednotlivci, kteří si jsou navzájem cizí. Jednotlivec nakonec ztrácí význam ve prospěch všemocného státu. Rousseauovo pojetí je tak velice podobné pojetí Hobbesovu. Oba jmenovaní myslitelé dospívají ke koncepci totalitního státu. Stát je tak pozitivně daným¹⁸² a umělým tělesem.¹⁸³

Závěrem můžeme vyslovit tři základní body. Za prvé je jasné, že myšlenka přirozené rovnosti, kterou Hobbes, Locke i Rousseau hájí, naprosto odmítá, že by někdo mohl vládnout nad druhým člověkem na základě přirozenosti, tzn. uplatňovat především svoji fyzickou sílu a věk. Za druhé jsou naprosto popřeny motivy formace občanských společností jako byla teze o podřízenosti člověka člověkem z důvodu trestu za hřích, anebo myšlenka, že vladař je vůči svému lidu jako moudrý pastýř, který je Bohem pověřený pást nevědomé stádo. Nakonec tak lze říci, že názor, že legitimita a závaznost zákonů pochází ze souhlasu lidu, popírá božské právo a patriarchalismus. Z uvedeného můžeme vyvodit

¹⁸² „Předpokládám totiž [...], že ve státě není žádný základní zákon, který by se nemohl odvolat, ani ne sama smlouva společenská; neboť kdyby se všichni občané shromáždili, aby zrušili tuto smlouvu za společného souhlasu, nelze pochybovat o tom, že by byla zákonitě zrušena.“ Tamtéž, kn. 3, kap. 18, 115.

¹⁸³ Rousseau často přirovnává stát ke „stroji“. Srov. tamtéž, např. strana 29, 50, 82, 84, 101, 109.

závěr, že od 16. století se prosazuje čím dál tím více myšlenka, že stát není přirozenou skutečností, ale umělým produktem, který si vytvářejí lidé svobodní a nezávislí, aby uspokojili své potřeby, a který je legitimní jen za podmínky, že odpovídá svému cíli.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Srov. SPITZ Jean-Fabien: État de nature et contrat social, in RAYNAUD P. et RIALS S. (dir.): Dictionnaire de philosophie politique, 255–260.

Nyní se začneme zabývat politickou naukou Františka Suáreze. Je nám jasné, že jeho teorie občanské společnosti nepřišla na svět z ničeho nic, ale že je plodem celé scholastické tradice před ním, a že lze nacházet kořeny jeho myšlení hluboko v minulosti. Začneme základním přehledem jeho života a díla, a pak se pokusíme vystopovat důležité inspirační zdroje Suárezovy pozdější státovědné nauky.

2.1 Život a dílo Františka Suáreze

Na úvod tedy několik životopisných dat. František Suárez se narodil 5. ledna 1548 na jihu Španělska ve městě Granada jako druhorozené dítě v rodině Kašpara a Antonie Suárezových. Měl dalších sedm sourozenců, tři bratry a čtyři sestry. Rodina Suárezových byla poměrně dobře zajištěna, Kašpar Suárez byl právníkem a osobním přítelem španělského krále Filipa II. František prožil ve svém rodném městě klidné dětství, kde nabyl základního vzdělání a křesťanské výchovy. S jezuitou přichází do kontaktu poprvé v domě svého otce, ke kterému přicházeli představení granadských jezuitů na radu ohledně právních záležitostí. Setkává se tak s Miquelem Torresem a Janem Ramirezem. 9. září 1558 přijímá tonzuru a 1561 odjíždí na studia do Salamanky. Uvádí se, že když mladý František začal studovat, projevoval se jako málo nadaný student a členové Tovaryšstva, ke kterým se hlásil, ho odmítli jako intelektuálně retardovaného. Přesto byl později do Tovaryšstva Ježíšova přijat, i když jako laik, 16. června 1564. Po prvních potížích, které zakoušel především při studiu filozofie, prožívá „intelektuální probuzení“ a stává se z něho brilantní student. František Suárez pak studuje jak filozofii, tak teologii a roku 1570 obhájuje před celou akademickou obcí v Salamance doktorát. Po svých studiích se stává na nějakou dobu korepeditorem filozofie svých řádových spolubratří. Po vysvěcení na kněze pak působil v Segovii jako pedagog a spirituál v jezuitské koleji. Poté často cestuje, přednáší na různých místech ve Španělsku – Salamanka či Valladolid, v Portugalsku – Coimbra, nebo i v Itálii – Řím, píše a akademicky působí. Mezi jeho nejvýznamnější soupeře na univerzitní půdě patřil jeho řádový bratr Gabriel Vazquez.¹⁸⁵ Roku 1615 ve

¹⁸⁵ Suárez po celý život zápasil s pohrdáním a nepřijetím ze strany mnohých kolegů na univerzitě nebo ve veřejném životě. A i po smrti ho mnozí obviňovali ze zploštění Tomáše Akvisnského, z laxismu a jiných tendencí. Vedle toho byl a je mnohými oslavován. Srov. ALTRICHTER Michal, Jak „jemné“ a „hrubé“ mohou přebývat pospolu, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 9 a 15.

věku 67 let Suárez odchází z Coimberské univerzity na odpočinek a nadále se věnuje dopisování svých děl. Umírá 25. září 1617. Jeho tělo je uloženo v kostele sv. Rocha v Lisabonu.¹⁸⁶

Podívejme se nyní na přehled vlastního Suárezova díla týkající se jeho státoprávní teorie.¹⁸⁷ Necháváme tak stranou jeho další spisy, především metafyzické, kterými je hlavně znám.¹⁸⁸ Suárez pojednává o své politické teologii především ve dvou velkých dílech: v *De legibus* a v *Defensio fidei*.

Spis *De legibus et legislatore Deo*, jehož látka byla přednášena během dvou let v Coimbre (1602 – 1603), vyšel v roce 1612. Devatenáct otázek *Teologické Summy* Tomáše Akvinského, I^a – II^{ae}, q. XC – CVIII, kde je téma velice zhuštěné, Suárez rozpracovává na ohromné ploše 1200 stran ve dvou sloupcích. Výchozím bodem celého pojednání, které se týká nejrůznějších problémů života ve společnosti, je Bůh jakožto nejvyšší zákonodárce. Bůh totiž vládne lidem, svobodným stvořením, pomocí zákonů; jeho stvořitelská vůle se přizpůsobuje jejich přirozenosti nadanné svobodnou vůlí. Základní otázka, která je zde obsažena se týká podmínek, podle kterých se má uskutečňovat Boží vláda, ať ji Bůh vykonává přímo, tj. zákonem přirozeným, Božím mojžišským či křesťanským, anebo ať ho deleguje odpovědným lidským autoritám: v řádu duchovním pak mluvíme o církevních zákonech, v řádu časném o zákonech civilních či o mezinárodním právu. Zároveň platí také to, že každý z těchto řádů zahrnuje mnoho obměn, tj. zákony ve vlastním smyslu, zákony trestní, privilegia, zvyky, atd.

Dílo je obsaženo ve dvou svazcích *Opera Omnia* Vivesova vydání, tj. ve svazku V a VI. Dále je rozděleno do deseti knih s tím, že nás zajímá především třetí kniha, která se týká civilního zákona: *De lege positiva humana secundum se et prout in pura hominis natura spectari potest, quae lex etiam civilis dicitur*.

¹⁸⁶ Srov. HEIDER Daniel: Kdo byl František Suárez?. Život a dílo „Vynikajícího doktora“, Olomouc: Refugium, 2009; ELORDUY Eleuterio: Francisco Suárez. Filosof, teolog, právník, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 19–26; BRODRICK James: Francisco Suárez, in tamtéž, 40–45.

¹⁸⁷ Klasickým spisem v češtině k tématu Suárezovy politické nauky patří bezesporu dílko Josefa Kratochvíla z roku 1933. Srv. KRATOCHVÍL Josef: Problém politické moci ve filosofii scholastika XVI. století Fr. Suáreza. Historický příspěvek k soudobé záhadě, Brno: Lidová akademie moravskoslezská, 1933.

¹⁸⁸ Ohledně Suárezovy metafyziky Srov. HEIDER Daniel: Suárezova metafyzika. Od pojmu jsoucna přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty, Praha: UFaR UK, 2007 (knižně vyšlo 2011 v nakl. Filosofía); HEIDER Daniel: The Unity of Suárez's Metaphysics, in Medioevo Rivista di storia della filosofia medievale, XXXIV (2009), Padova: Il Poligrafo, 2009, 475–505; COURTINE Jean-Francois: Suárez et le système de la métaphysique, Paris: PUF, 1990; COUJOU Jean-Paul: Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d' Aristote de F. Suárez, Louvain–Paris: Éditions Peeters, 1999; NOVOTNÝ D. Daniel: Rubio and Suárez: A comparative study on the nature of *Entia Rationis*, in CEMUS Petronilla (ed.): Bohemia Jesuitica 1556 – 2006, první díl, Praha: Karolinum, 2010, 477–490; DARGE Rolf: Der Suárezianische Ansatz der Ersten Philosophie und die Metaphysiktradition, in tamtéž, 497–508.

Co se týká spisu *Defensio fidei* a podrobných okolností, za jakých dílo vyšlo, a o důsledcích, ke kterým vedlo, je důkladně pojednáno u autora jménem R. De Scorraille.¹⁸⁹ Stačí nám zde připomenout, že dílo, jenž bylo napsáno na žádost papeže Pavla V., mělo vyvrátit dva spisy anglického krále Jakuba I., a bylo publikováno v roce 1613 (Vives, sv. 24). *Defensio fidei* se skládá z šesti knih, z nichž nás nejvíce zajímá kniha třetí (30 kapitol, s. 203 – 353). Má název *De summi pontificis supra temporales reges excellentia et potestate* a Suárez zde mluví o moci občanské, o její povaze, původu, omezeních a o jejích vztazích s mocí papeže. Kapitola 23 pojednává o otázce tehdy zvláště palčivé, tj. o sesazení králů papežem a dokonce i o tyranii. Kniha 6, *De iuramento fidelitatis regis Angliae*, doplňuje tuto nauku tím, že představuje jeden z příkladů.¹⁹⁰

Mimo tyto dva spisy existují u Suáreze ještě další texty, které doplňují téma v rovině naukové: Za prvé se jedná o dílo *De opere sex dierum*, publikované až po autorově smrti v roce 1621 (Vives, sv. 3) s pojednáním *De anima*. Jedná se o komentář, který je ve velké míře spíše literárním zpracováním prvních třech kapitol Geneze. V páté knize Suárez hledá s jistou dávkou představivosti stav, který by lidé měli v tomto světě, kdyby naši první rodiče nebyli zhřešili, a zkoumá, jaká by byla jejich politická (společenská) situace. Při této příležitosti se tak dovídáme několi upřesnění o charakteru občanské společnosti a o její autoritě.

Za druhé je třeba zmínit dílo *De triplici virtute theologica*, které vyšlo rovněž až po Suárezově smrti (1621). Zde je důležitým odkazem disputace 18 části *De fide*, sv. XII, s. 436 – 459, která pojednává o prostředcích k obrácení věřících, kde nám jsou poskytnuty zajímavé informace o problému kolonizace; dále je to disputace 22, s. 556 – 586, o donucovací moci Církve. A hlavně je to 13. disputace části *De caritate*, s. 737 – 763, která je velice důležitá, protože široce pojednává o problému války.

A konečně za třetí doplňuje Suárezovu politickou nauku sbírka textů pod názvem *Varia opuscula theologica* (Vives, sv. 11) uveřejněná samotným autorem v roce 1599 u příležitosti sporů *De auxiliis*. Vzhledem k charakteru knihy zde poněkud nečekaně nacházíme několik stran, které se týkají sociálních otázek. Jedná se o poslední ze šesti pojednání tohoto spisu, které se jmenuje *De iustitia Dei*, s. 565, kde je řeč o třech typech spravedlnosti: komutativní, distributivní a zákonné. To, co je zde řečeno o poslední z této

¹⁸⁹ SCORRAILLE R. De: Francois Suárez de la Compagnie de Jésus, díl 2., Paris: P. Lethielleux, 1911, 165–221.

¹⁹⁰ Ohledně textu přísahy anglického krále Jakuba I. v češtině a o sporu, který se kolem něho rozpoutal srov. BRIESCORN Norbert: Francisco Suárez a učení o „vraždě tyranů“, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 49–68.

trojice, svým způsobem doplňuje stručné pasáže v *De legibus*, kde o ní Suárez mluví jen útržkovitě.¹⁹¹

2.2 Hlavní inspirační zdroje Suárezovy politické nauky

Po předložení několika orientačních údajů ze Suárezova života a jeho díla se chceme ptát po inspiračních zdrojích, ze kterých Suárez čerpal a vycházel. Základními kameny jeho reflexe jsou samozřejmě Aristoteles a svatý Tomáš Akvinský. Můžeme však hned říci, že se náš autor více opírá o Aristotela, který klade jako základní předpoklad politické společnosti pojem sociability člověka, než o Tomáše, který vidí analogii mezi politickou společností a světem, kterému vládne všemohoucí dobrý Bůh. Zatímco první, tj. Aristotelův předpoklad, je základem i Suárezovy státoprávní teorie, druhý, tj. Tomášův názor, Suárez opouští a přiklání se k modernímu humanistickému stanovisku rozdělení duchovní a politické moci, přestože už ani Tomáš nezastával ztotožnění těchto dvou mocí.¹⁹² Z řečeného vyplývá, že Suárez nepůjde jen ve šlépějích scholastických teologů, ale bude se snažit vypořádat se i s novými výzvami doby jako je pojem národní suverenity, mezinárodního společenství, rostoucí ekonomiky středních vrstev, úloha lidu a formování moderní demokracie. Proto vedle tradičních autorů křesťanské tradice jako byli svatý Jan Zlatoústý nebo svatý Augustin, a následně scholastické tradice zastoupené svatým Tomášem, Dunsem Scotem či Vilémem z Ockhamu, kteří se všichni zabývali politickými tématy, se Suárez obrací na myslitele, kteří čerpají u humanistů typu Erasma Rotterdamského. Nejvýznamnějším je z tohoto ohledu Francisco de Vitoria, kterého lze považovat za Suárezova předchůdce. Ten se sice nezabývá tím, jak vzniká stát, ale hledá pojem státní suverenity, obhajuje nezávislost panovníka na církevní moci a formuje myšlenku mezinárodní komunity a práva. Jinak ve svých spisech Suárez často zmiňuje jméno Vasqueze, Sota, Belarmina či Mariany. Začněme tedy náš podrobnější výklad

¹⁹¹ Srov. BROUILLARD R.: Suárez. Théologie pratique, la politique, in VACANT A. – MANGENOT E. (dir.): Dictionnaire de théologie catholique, sv. 14, díl 2, sloupec 2709–2710. O spise *Defensio fidei* je řeč také ve sloupci 2649, kde se pojednává o apologetických problémech. Základní informace o Suárezově díle v češtině je rovněž dosažitelná u Jamese Hankinse (srov. DOYLE P. John: Španělská scholastika, in HANKINS James: Renesanční filosofie, Dějiny filosofie – sv. 7, Praha: Oikoymenth 2011, 339–344) nebo u Daniela Heidera (srov. HEIDER Daniel: Kdo byl František Suárez? Život a dílo „Vynikajícího doktora“, Olomouc: Refugium, 2009).

¹⁹² Přesně řečeno Tomáš ve svém spise *De regno* říká, že Ježíš Kristus svěřil církvi veškerou moc na zemi, tj. včetně moci politické. V dalších státoprávních textech však zastává spíše aristotelskou pozici o oddělení obou mocí, kde hájí, že politická moc je přirozeného charakteru, kdežto moc církve je nadpřirozená. Srov. SOUSEDÍK Stanislav: předmluva k překladu *O království ke králi kyperskému*, in SOUSEDÍK Stanislav (dir.): Texty k studiu dějin středověké filosofie, Praha: Univerzita Karlova, 1994, 25–26.

odkazem na Aristotela. Budeme se snažit poukázat především na ty inspirační zdroje, které Suáreze vedly k formulaci jeho konceptu „společenského souhlasu“.

2.2.1 *Aristoteles*

Podívejme se tedy nejprve na Aristotela,¹⁹³ který inspiroval celou scholastickou tradici. Přestože řecká *polis* je základním prvkem celého helénského světa, jediným pokusem o teoretickou analýzu řecké *polis* v antice uskutečnil právě Aristoteles.¹⁹⁴ Ten se tématu občanské společnosti věnuje ve svých praktických spisech. Jedná se o jeho *Politiku* a *Etiku Nikomachovu*. Dále pak o *Etiku Eudémovu*, knihu *Magna Moralia*, *Rétoriku* a *Athénskou ústavu*. Celá Aristotelova politická nauka je postavena na myšlence přirozené sociability člověka. Aristoteles vychází z toho, že člověk je přirozeně politická bytost.¹⁹⁵ Tato „političnost“ člověka je vlastně *causa finalis* celé lidské přirozenosti. Aristoteles ve své státovědě rozlišuje mezi dokonalou a nedokonalou společností, tj. mezi takovými společnostmi, které jsou nebo nejsou schopné se sami o sebe postarat. Tak mluví o rodině nebo o vesnici jako o společnostech nedokonalých, a o obci jako o společnosti dokonalé. Tímto se dostáváme k ústřednímu problému: zaprvé, jak vyjádřit rozdíl mezi těmito dvěma druhy společností, a za druhé, jak dochází k přechodu z nedokonalé k dokonalé společnosti?

Mluvíme-li o rozdílnosti mezi dokonalou a nedokonalou společností, a říkáme-li, že je tento rozdíl v problému samostatnosti, pak to nesmíme chápat jen v rovině ekonomické a (řekl bych tak) živočišné. Daleko důležitější je to, že zatímco rodinná společnost je skutečně zaměřena spíše na uspokojení základních životních potřeb člověka, společnost občanská má na zřeteli „spravedlnost“ a „morálku“. Aristoteles říká, že život v obci spočívá ve skutečnosti „dobře (spravedlivě) žít“: „trvá za účelem života dobrého“ (srov. *Politika* 1. kn., kap. 2) a ukazuje, že mezi všemi živočichy pouze člověk má dar „řeči“ a „rozumu“, a že tedy to dokonalé lidské společenství spočívá právě v morálce a právu. Takže jestliže bychom mohli mluvit o přirozenosti lidské společnosti ve všech jejích úrovních (manželství, rodina, vesnice a obec) a jestliže bychom mohli mít dojem určité

¹⁹³ Aristoteles (384–322 př. Kr.) je nejvýznamnější Platónův žák. Můžeme ho považovat za zakladatele systematické filozofie, ve které nacházejí místo všechny tehdejší obory lidského bádání. Srov. CRUBELLIER Michel – PELLEGRIN Pierre: *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris: Éditions du Seuil, 2002; BRUN Jean: *Aristote et le lycée*, desáté vydání, Paris: PUF, 2004.

¹⁹⁴ Srov. Cité, in PELLEGRIN Pierre: *Dictionnaire. Aristote*, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Paris: Ellipses, 2007, 52–56; WOLFF Francis: *Polis, politeia*, in CASSIN Barbara (dir.): *Vocabulaire européen des philosophies*, France: Le Robert/Seuil, 2004, 961–963. Řecké polis se ve svých pracech věnuje Jean Pierre Vernant. Srov. VERNANT Jean-Pierre: *Počátky řeckého myšlení*, Praha: Oikoymenh, 1995.

¹⁹⁵ Srov. MULGAN Richard: *Aristotelova politická teorie. Úvod do studia politických teorií*, Praha: Oikoymenh, 1998, 27–40.

gradace, pak je rovněž potřeba vnímat fakt, že mezi občanskou společností (obcí) a společnostmi nižšími (např. rodina) je zásadní rozdíl. Na tento zásadní (druhový) rozdíl upozorňuje Aristoteles už v 1. kapitole, když říká, že je rozdíl mezi králem, politikem, hospodářem a pánem. Tento rozdíl totiž nespočívá v kvantitě (vládnout nad velkým nebo malým počtem lidí), ale v kvalitě.¹⁹⁶ Vedle toho také vidí rozdíl mezi despoticou mocí pána nad svým otrokem, a politickou autoritou, která se týká lidí svobodných a implikuje střídání forem.¹⁹⁷ Připomeňme, že naopak Platon zastává, že není rozdíl mezi uměním krále vládnout a uměním otce rodiny či pána starat se o svůj domov.¹⁹⁸ Toto všechno je pak důležité pro Suáreze, když sám definuje rozdíl mezi rodinnou a politickou společností.

Pro nás je podstatné, že už u Aristotela můžeme tušit nutnost lidského angažování se ve prospěch politického společenství. Jestliže již bylo řečeno, že člověk je podle Aristotela tvor politický a že od přirozenosti tíhne k tomu, aby utvářel s druhými lidmi obec, a že je tudíž obec přirozeným útvarem, pak to rozhodně neznamena, že toto politické těleso roste jako nějaká rostlina a že jednotliví lidé jsou uvnitř obce jen pasivními účastníky tohoto procesu růstu. Člověk sám musí nakonec udělat ten poslední krok k tomu, aby byla občanská společnost založena. Sama se totiž nezaloží, protože jsou u lidí i vlivy, které společnosti odporují:

„Ve všech lidech jest od přírody pud k takovému společenství a muž, který je první založil, jest původcem největších dober. Neboť jako je člověk nejlepším tvorem, je-li takto dovršen, tak jest tvorem nejšpatnějším ze všech, žije-li mimo zákon a právo. Nejhorší jest zajisté ozbrojené bezpráví. Člověk se rodí s výzbrojí rozumových schopností a se silou duše, může jich však velmi snadno užívat k opaku“.¹⁹⁹

Vidíme tedy nakonec, že Aristoteles musel předpokládat rozhodnutí člověka angažovat se v životě obce. A právě v tomto angažování jednotlivých lidí nacházíme onen přelom či přechod od společnosti nedokonalé ke společnosti dokonalé, tj. občanské.²⁰⁰

V souvislosti s přirozeností obce a s jejím přirozeným cílem hovoří Aristoteles o „politické ctnosti“, která je totožná se spravedlností a se starostí o pořádek v obci. Tento Aristotelův postoj je v opozici vůči některým sofistům, kteří zastávali stanovisko blízké modernímu liberalismu, které říká, že obec je určitou formou smlouvy mezi členy této

¹⁹⁶ Srov. LORD Carnes: Aristote, in STRAUSS LEO et CROPSEY JOSEPH: Histoire de la philosophie politique, Paris: Quadrige/ PUF, 1999, 148–149.

¹⁹⁷ Srov. ARISTOTELES: Politika, kn. 1, kap. 7, in LEFEBVRE René: Politique. Aristote, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 1997, 13.

¹⁹⁸ Srov. PLATÓN: Politika, 259, Spisy 1, Praha: Oikoymenh, 2003.

¹⁹⁹ ARISTOTELES: Politika, kn. 1, kap. 2, třetí vydání, Praha: Rezek, 2009.

²⁰⁰ Srov. LORD Carnes: Aristote, 149–150; O vztahu přirozenosti a smlouvy v lidské obci, jak o nich přemýšlí Aristoteles, mluví v úvodu své eseje *O Aristotelově politice* Leo Strauss. Ten upozorňuje především na to, že omyly, přehmaty a pověry, které se v lidské společnosti vyskytují, jsou znamením toho, že se zde uplatňuje ještě něco jiného, než pouhá přirozenost, která by společnost vedla k dokonalosti. Srov. STRAUSS Leo: Obec a člověk, Praha: Oikoymenh, 2007, zvláště 21–22; O vztahu fyzis a nomos mluví i Mulgan: srov. MULGAN: Aristotelova politická teorie, 27–28.

obce, která je založena pro to, aby bylo zabráněno nespravedlnosti a z důvodu příznivějších podmínek pro obchodování.²⁰¹

Nicméně Aristoteles trvá na přirozeném charakteru lidské obce. Jako poslední můžeme zmínit, že Aristotelova obhajoba přirozeného charakteru obce může být rovněž odpovědí na tehdy rozšířený názor, že obec je proti přirozenosti a že vzniká v důsledku síly. Sofisté, kteří tento názor šířili (srov. Platonovy dialogy *Republika*²⁰² a *Gorgias*²⁰³) argumentovali odkazem na otroctví. Aristoteles jistě i z tohoto důvodu hájí, že otroctví lidské přirozenosti neodporuje. Lze se však domnívat, že v Aristotelově analýze otroctví (srov. *Politika* I, 5 – 7) je určitá dvojsmyslnost. Jednak věděl, že do otroctví může člověk upadnout ve válce anebo že může vzniknout na základě dohody, a dále pak když definuje kdo je otrok na základě přirozenosti jako toho, kdo je tak rozdílný od jiných lidí jako je i jiná duše od těla nebo člověk od zvířete, které je schopno jen tělesné práce a které má chápání jen do té míry, aby poslechl svého pána, můžeme snad usoudit, že Aristoteles se snaží říci, že přirozený otrok je něco vždy nižšího, než normální lidská bytost, a v důsledku toho, že otroctví, je-li přítomno ve společnosti jako určitá instituce, může zde existovat jen proto, že bylo ustanoveno konvenčně a ne jinak. Zdá se, že toto je potvrzeno samotným Aristotelem, když říká, že poctivý otrok má být osvobozen (srov. *Politika* VII 10, 1330a 31-33). Můžeme dodat i to, že jestliže se Aristoteles snaží podepřít skutečnost otroctví spíše nadřazeností pána díky jeho ctnosti než díky hrubé síle, lze se domnívat, že se jedná o Aristotelovu strategii humanizovat otrokářskou praxi své doby.²⁰⁴

²⁰¹ Srov. ARISTOTELÉS: *Politika*, kn. 3, kap. 9; ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*, kn. 1, kap. 10, třetí vydání, Praha: Rezek, 2009, in LORD Carnes: *Aristote*, 149; Srov. HARDIE W. F. R.: *Aristotelova teorie spravedlnosti*, in *Spravedlnost jako zdatnost* (edice Pomfil), Praha: Oikoymenh, 1996, 57–81; Pojmem spravedlnosti u Aristotela byl osloven i Jean Bodin, který rozlišuje na jeho základě myšlenku tří spravedlností: spravedlnost komutativní, distributivní a harmonickou. Srov. GOYARD-FABRE Simone: *Jean Bodin et les trois justices*, in LETOCHA Daniele (dir.): *AEquitas, AEqualitas, Auctoritas. Theoretical Reason and Legitimation of Authority in XVIIth Century Europe*, Paris: Vrin, 1992, 3–15.

²⁰² Srov. PLATÓN: *Ústava*, Spisy 4, Praha: Oikoymenh, 2003.

²⁰³ Srov. PLATÓN: *Gorgias*, Spisy 3, Praha: Oikoymenh, 2003.

²⁰⁴ Srov. LORD Carnes: *Aristote*, 150; Domníváme se, že Aristotelova myšlenka přirozenosti lidské společnosti, kterou Filozof vznáší proti sofistům má význam i dnes proti tvrzení, že jediným principem státu je společenská smlouva atomizovaných lidí. Podle Mulgana totiž Aristoteles ukazuje, že i rozvoj racionální stránky člověka nutně předpokládá společenství. Je proto třeba vnímat dynamickou povahu vztahu mezi jednotlivci a jejich společenskými institucemi. Kritiku, kterou však Mulgan přijímá vůči Aristotelovu pojmu přirozenosti je fakt, že „Aristoteles má sklon směřovat vliv prostředí s tím, co je vrozené, a předpokládat, že chování a hodnoty, které jsou ve skutečnosti dílem řecké společnosti, jsou obecně platnými charakteristickými rysy lidské přirozenosti.“ MULGAN: *Aristotelova politická teorie*, 30; a pak zvláště s. 38 a 39.

2.2.2 Jan Zlatoústý

Dalším autorem, na kterého se Suárez rád odvolává je svatý Jan Zlatoústý. Jan je autorem řady komentářů na listy apoštola Pavla, mezi které patří i komentář na list Římanům. Zde se dostává bezprostředně do kontaktu s politickou problematikou. Pro nás je důležité vnímat, že i svatý Jan Zlatoústý hájí jednak přirozený charakter politické moci, a že je tudíž jeho pozice blízká té Aristotelově, a za druhé, že počítá s angažováním se člověka v politice. Těchto skutečností si byl Suárez velice dobře vědom. My si proto všimněme 23. homilie, na kterou se odkazuje i Suárez, kde svatý Jan komentuje prvních sedm veršů třinácté kapitoly listu Římanům, kde se Pavel vyjadřuje přímo o politické moci. Janův přínos spočívá v tom, že rozlišuje instituci panování od jedné konkrétní politické moci či od jednoho konkrétního vladaře. Jestliže má totiž politická moc obecně původ v Bohu, pak to podle Jana neznamena, že Bůh pověřil toho či onoho člověka, aby vládl. Jan si je vědom, že v lidské společnosti dochází často ke zneužití moci, k tyranii a k dalším deviacím. Z Janova (a potažmo Pavlova) pohledu na druhé straně vyplývá i to, že ten, kdo neposlouchá panovníka, staví se proti Bohu. Panovník je tak služebník Boží, který má za povinnost obhajovat dobro a ctnost. Je zárukou míru a řádu ve světě, což jsou ta největší dobra, která člověk na zemi může mít. Lidé to panovníkovi vracejí tím, že mu platí daně a že se za něho modlí. Podstatné je pro Suáreze nakonec to, že Jan tuto pavlovskou teologii vztahuje rovněž na pohanské předkřesťanské vladaře a že je neomezuje jen na křesťanské panovníky.²⁰⁵

2.2.3 Tomáš Akvinský

Po té, co jsme mluvili o Aristotelovi a Janu Zlatoústém, budeme se zabývat tím, čím by nám mohl přispět Tomáš Akvinský na poli politických nauk.²⁰⁶ Za prvé je třeba říci, že Tomáš se cíleně a systematicky politickou filozofií nebo teologií nezabýval.

²⁰⁵ Srov. JAN ZLATOÚSTÝ: Komentář na list Římanům. Homilie 23, in JEAN CHRYSOSTOME: Homélie sur les épîtres de saint Paul, sv. 2, Paris: F.-X. de Guibert, 2009, 141–145.

²⁰⁶ K základnímu seznámení s problematikou politické vědy u Tomáše srov. AKVINSKÝ Tomáš (Tomas d'Aquin): Textes sur la Morale, traduits et commentés par Étienne Gilson, Seconde édition augmentée, Deuxieme tirage, Paris: Vrin, 1998, 354–377; To, že se jedná především o otázku spravedlnosti, od které je odvozeno i slovo právo, pak pojednává Gilson ve svém vrcholném díle *Tomismus*. Ctnost spravedlnosti by podle Gilsona neměla člověka připravit jen k vytváření obecného blaha v obci, ale k budování obecnství s Bohem. Srov. GILSON Étienne: Le thomisme. Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin, sixieme édition, septieme tirage, Paris: Vrin, 1997, 375–405; Tomášovy plitické texty jsou dostupné v této antologii: srov. AKVINSKÝ Tomáš (Saint Thomas d'Aquin): Petite somme politique. Anthologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau, Paris: Pierre Téqui, 1997; Srov. také VILLEY Michel: Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues, Paris: PUF, 1987.

Jediným dílem, které napsal k problematice státu a vlády je krátký a nedokončený spis *De regno ad regem Cypri*. Závěrečná část tohoto spisku je od Tomášova žáka Tolomeo de Lucca O. P. (1236 – 1326). Po doplnění o konec druhé knihy a o knihu třetí a čtvrtou se tento Tomášův původní spis uvádí jako *De regimine principum*.²⁰⁷ Jinak lze najít různé pasáže, které se týkají státovědy i v jiných Tomášových dílech: V *Teologické sumě*, v *Sumě proti pohanům*, V *komentáři na Aristotelovu Politiku* a *Etiku* (z nichž je pouze část od Tomáše) a v díle *Scriptum super Libros Sententiarum* (což je komentář ke knihám Petra Lombardského). Ve vztahu k Suárezovi je potřeba podtrhnout zvláště několik otázek (90 – 108, I-II) v *Teologické Sumě*, které se týkají zákona.²⁰⁸ To, co zde Tomáš rozpracoval na několika stranách, tomu Suárez věnoval asi 1200 stran velkého formátu, když psal své dílo *De legibus*.

Máme-li říci něco k vlivu a inspiraci jiných autorů, kteří utvářeli Tomášovu představu ohledně politických záležitostí, je třeba říci, že Akvinský navazuje v první řadě na Aristotela, ale nejen na něho. Čerpá také z Platona, z neoplatonismu a z Augustina. Studie posledních let upozorňují dokonce na to, že Tomáš byl platonik oděný do aristotelského pláště. Dokladem je například to, že dva základní pilíře Tomášovy metafyziky – „participace“ a „analogie bytí“²⁰⁹ jsou platónské proveniencie a nikoli aristotelské. Nebo Tomášova myšlenka, že v čele státu má stát moudrý panovník a moudří rádčové, je rovněž platónská. Zrovna tak i myšlenka, že věčný zákon je zdrojem a archetypem každého zákona. Tomášův přínos pak spočívá hlavně v tom, že zdokonalil aristotelsko-platonskou syntézu a že rozvinul myšlenku věčného zákona napojeného na rozum, tzn. na myšlenku vládnutí.²¹⁰

²⁰⁷ Srov. SOUSEDÍK: předmluva ..., 25–26.

²⁰⁸ Srov. ŠPRUNK Karel: Tomáš Akvinský o zákonech, in AKVINSKÝ Tomáš: O zákonech v Teologické sumě, Praha: Krystal OP – Křesťanská akademie Řím, 2003, 5–13.

²⁰⁹ Srov. Analogie, in NODE-LANGLOIS Michel: Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 1999, 7–9; Mluvíme-li o analogii u svatého Tomáše, je třeba také vzpomenout na „analogii zákona“. Tomáš totiž vyháží z myšlenky, že všechny zákony spolu nějak souvisí, a že je všechny lze vztáhnout k věčnému Božímu zákonu, který je totožný s Božím rozumem. Ten celé stvoření a tím i všechny zákony ve světě předchází. Jinými slovy můžeme vyjádřit, že podle Tomáše všechny ostatní zákony participují na věčném Božím zákoně. Zajímavé je, že i zákony lidského rozumu jsou pro Tomáše stále „přirozené inklinace“, i když jiného typu, než přirozené inklinace živých a nerozumných tvorů. Suárez kritizuje příliš široké pojetí zákona u Tomáše, a říká, že je třeba se vrátit k původní Tomášově myšlence, že zákon je nařízení. A nařízení předpokládá schopnost poslouchat. Poslušnost či povinnost se tak u Suáreze stávají základem pro pochopení přirozeného zákona jako toho, který se týká pouze rozumných bytostí. Přirozený zákon má pak podle Suáreze základ v Boží vůli, a nikoli v Božím rozumu, jak se domnívá Tomáš anebo Vazquez. Důsledkem, ke kterému Suárez dochází, je tak chápání přirozeného zákona jako předem nepodmíněného nějakou nutností. Toto má pak vliv i na pojetí lidského pozitivního zákona. Srov. COURTINE Jean-Francois: La raison et l'empire de la Loi, in CARDOSO Adelino a kol.: Francisco Suárez (1548 – 1617). Tradição e Modernidade, Lisboa: Edições Colibri/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, 289–310; K podrobnějšímu zkoumání pojetí zákona u Tomáše a u Suáreze srov. BASTIT Michel: Naissance de la loi moderne, Paris: PUF, 1990, 25–168 a 307–359.

²¹⁰ Srov. FORTIN L. Ernest: Saint Thomas d'Aquin, in STRAUSS LEO et CROUSEY JOSEPH: Histoire de la philosophie politique, Paris: Quadrige/ PUF, 1999, 150–151.

Základní věc, kterou Tomáš od Aristotela přebírá, je, že člověk je tvor společenský, a tudíž jak rodina, tak stát jsou útvary přirozené. Člověk má přirozenou inklinaci ke společenskému životu, a to ne jen z důvodu základních potřeb, které si jednotlivec sám není schopen zajistit, na rozdíl od zvířat, která jsou od přírody vybavena drápy, nechty a instinkty, ale i z důvodu poznání a vědy.²¹¹

Důležitým pojmem, který hraje u Tomáše roli, je ctnost spravedlnosti. Je to ctnost, která upravuje vztahy mezi občany a je uložena jako povinnost hlavně vladaři, který má volit ty nejlepší prostředky k jejímu dosažení pro všechny lidi. Pro nás je podstatné, že souvisí s lidskou přirozeností a člověk díky ní dorůstá svého naplnění, kterým je v občanském státě mír a na věčnosti spása.²¹² U Tomáše tedy nelze hovořit o nějaké společenské smlouvě, která zajišťuje občanům bezpečí a mír, ale o přirozené dispozici člověka, která je už v lidské přirozenosti přítomná, a kterou má člověk dále rozvíjet. Akvinský tedy nevidí zásadní rozdíl mezi rodinou a občanskou společností. Lze tak usuzovat, že zaostává za Aristotelem, který vidí mezi oběma společnostmi kvalitativní rozdíl, jak bylo výše ukázáno. Suárez, který pak mezi obě společnosti klade ostrý předěl právního charakteru, tak navazuje na Aristotela, ale nikoli na Tomáše. Na druhé straně je však třeba přiznat, že Tomáš neopomíjí ani úlohu lidu, který si volí krále či vladaře, anebo který ho v případě tyranie sesazuje a dokonce i usmrcuje, jestliže tento neusiloval o obecné blaho celé společnosti.²¹³

Pozice, ze kterých Tomáš vychází, jsou záměrně teologické a metafyzické. Řád politický je pro Tomáše odleskem ontologicko-teologického řádu ve světě. Představitel státu se chová vůči obci jako lidský rozum (nebo jako duše) vůči tělu, nebo jako Bůh vůči světu. Tak jako Bůh tvoří svět, a pak v něm vládne, anebo tak jako duše napřed tělo „informuje“, a pak ho řídí a uvádí do chodu, zrovna tak i panovník zakládá stát a řídí ho. Tomáše proto například neudivuje, že římscí císaři byli nazýváni bohy. Panovník je podle něho skutečným ministrem a spolupracovníkem Božím, protože jedná na jeho místě.²¹⁴ Tomášova teologicko-metafyzická koncepce však vede ještě k dalšímu důsledku. Tím, že Akvinský staví hierarchii mezi řád časný a nadpřirozený, a mezi cíl časný a věčný, podřizuje vše nakonec pod vládu všemohoucího Boha, a tím pádem i pod jeho náměstka

²¹¹ Srov. AKVINSKÝ Tomáš: *De regno*, kn. 1, kap. 1, in SOUSEDÍK Stanislav (ed.): *Texty k studiu dějin středověké filosofie*, Praha: Univerzita Karlova, 1994, 27–29.

²¹² Srov. tamtéž, kap. 2, 29–30; K otázce ctnosti srov. tamtéž, kn. 2, kap. 8 a 9, 74–78. Na sepletí morálky a politiky u Tomáše klade důraz Dubreuil. Srov. DUBREUIL Richard: *Préface*, in AKVINSKÝ Tomáš (Saint Thomas d'Aquin): *Petite somme politique. Anthologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau*, Paris: Pierre Téqui, 1997, 7–13.

²¹³ Srov. AKVINSKÝ Tomáš: *De regno*, kn. 1, kap. 7, in SOUSEDÍK Stanislav (ed.): *Texty k studiu dějin středověké filosofie*, Praha: Univerzita Karlova, 1994, 36–39.

²¹⁴ Srov. tamtéž, kap. 13–14, 53–55.

zde na zemi, tj. římského biskupa. Všichni pozemští vladaři jsou tak podle Tomáše podřízeni papeži, který je zde na zemi zodpovědný nejen za spásu všech věřících, ale který je také časným pánem světa.²¹⁵ Podle našeho soudu se Tomáš Akvinský dopouští chyby v tom, že nadměrně vyzdvihuje duchovní cíl jednotlivce a tomu naprosto podřizuje cíl společnosti. Liší se tak od Aristotela, který tíhne spíše k opaku, tj. k nadřazenosti společnosti individuu, které se stává jen bezvýznamnou součástí celku. Budeme vidět, že Suárez v tomto smyslu kritizuje Tomášovu pozici a následuje Aristotela.

2.2.4 Jan Duns Scot a Vilém Ockham

Nyní se budeme zabývat dvěma scholastickými mysliteli, kteří přicházejí po Tomášovi Akvinském. Jan Duns Scotus²¹⁶ (asi 1265 – 1308) se narodil v Duns na jihu Skotska a Vilém Ockham (asi 1285 – 1347) pocházel z Ockhamu v hrabství Surrey. Oba dva patří k nejvýznačnějším filozofům 14. století. Již jsme v úvodu naší práce zmínili, že z určitého pohledu lze považovat tyto dva scholastiky za tvůrce moderního politického myšlení. I Francisco Suárez tyto dva své předchůdce znal a byl jimi ovlivněn.²¹⁷ Někteří současní autoři jako např. André de Muralt vidí první impulz politického myšlení novověku ve Scotově metafyzice a v jeho teorii vůle. Tím také začneme. Scotovo pojetí individuální substance totiž může v mnohém připomínat lidskou společnost rozvrstvenou do sociálních tříd, které existují skoro nezávisle vedle sebe. Individuální substance je pro Dunse Scota sjednoceným celkem, který se skládá buď z fyzických složek (tj. z materie a formy) anebo z formálních složek nazývaných ve skotistické tradici jako metafyzické stupně. Někomu by mohlo připadnout, že vzhledem k Aristotelovi na tom není nic zvláštního, neboť i u něho se každá věc skládá z materie a formy a rozkládá se na nejrůznější zvláštní či rodové entity. A přece je Scotovo pojetí jiné. Nejde totiž o formaci substanciální jednoty, která by byla čistá, jednoduchá, absolutní a jedna sama o sobě, ale fyzické složky stejně jako metafyzické stupně této substance ustanovují hierarchickou

²¹⁵ Srov. AKVINSKÝ, De regno, kn. 1, kap. 15, 55–58.

²¹⁶ Jan Duns Scotus vstoupil k františkánům, když mu bylo 15 let. Studoval nejprve v Cambridge, potom v Oxfordu a posléze i v Paříži (1293–1297). Pak se vrací do Anglie, aby zde zahájil studium teologie (1301–1302), ale pak odjíždí opět do Paříže (1302–1305), aby zde obhájil magisterský titul v témže oboru. V Paříži pak zůstává mezi léty 1305–1307 jako Magistr regent františkánů, a 1308 pak odjíždí do Kolína, kde 8. listopadu umírá. Pro svoje jemné rozlišování ve filozofii a teologii byl přezdívan jako *Doctor Subtilis*. Srov. Jean Duns Scot, in PATAR Benoit: Dictionnaire abrégé des philosophes médiévaux, Québec: Les Presses philosophiques, 2000, 139–141; LIBERA Alain de: La philosophie médiévale, Paris: Quadrige/PUF, 2004, 421–425; PIEPER Josef: Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie, Praha: Vyšehrad, 1993, 109–114.

²¹⁷ Stojí za to upozornit, že Henri-Irénée Marrou vidí oba dva filozofy (tj. Scota i Ockhama) primárně na straně augustinismu, který se vymezuje vůči jednostranně zaměřené scholastice jdoucí ve stopách svatého Tomáše. Srov. MARROU: Saint Augustin et l'augustinisme, 161–162.

superpozici forem, tj. jistou jednotu řádu. K této jednotě až v druhé řadě přistupuje sjednocující forma, uvnitř které je každá z forem (tj. ze složek) reálně rozlišná. A podle Scota, kdyby Bůh chtěl, jsou tyto složky od sebe oddělitelné. A vysvětluje, že toto oddělení jedné z fyzických složek (tj. materie nebo formy) od individuální substance se uskutečňuje i v případě první materie, kterou by Bůh stvořil oddělenou před (a to *in instanti temporis* a ne jen *in instanti naturae*) přidáním formy, která by k ní přistupovala jakoby akcidentálně. Pro Scota je tedy materie sama o sobě entitativním aktem dříve, než je aktem formálním čili informovaným.²¹⁸

V důsledku své teorie Scot dále nahrazuje pojem transcendentálního vztahu, který v aristotelismu vyjadřuje jednotu o sobě materie vůči formě, termínem *medium* či *tertium quid*, který zajišťuje jednotu řádu entit, jejichž reálná distinkce zakládá podle Scota možné oddělení. Nejznámějším příkladem, který v této souvislosti podává, je příklad formy tělesnosti, díky které je tělo tělem dříve, než je živým oduševnělým tělem. Právě tato nauka a pojem *tertium quid* měli velký vliv na Suáreze, a nebo před ním na Ockhamovu epistemologii a metafyziku.²¹⁹ Jinak Scotovo myšlení má vliv na celou další řadu filozofických oblastí. Už jsme zaznamenali, že ovlivňuje pojetí vztahů materie a formy, dále pak můžeme jmenovat vztah subjektu poznávajícího nebo chtějícího a předmětu poznávaného nebo chtěného, či vztahy sociálního tělesa a politické formy. Pro naše potřeby je asi nejužitečnější popsat rozvoj scotistického myšlení na příkladu poznání a chtění, neboť to má přímý dopad na politickou filozofii.²²⁰

Na Scota navazuje Vilém Ockham, proto v otázce svobodné vůle člověka budeme nyní mluvit především o něm. Základní Ockhamova myšlenka je ta, že Bůh na základě své *potentia absoluta* tvoří lidskou vůli podle indiferentní esence o sobě, a tudíž tato vůle je rovněž naprosto indiferentní, ničím neomezená a neurčená. Nicméně člověk se aktuálně nachází v jednom konkrétním řádu, který stanovil Bůh. A Bůh nařídil člověku, aby miloval Boha a bližního. Zatímco tedy Boží vůle je stále ve své *potentia absoluta dei*, člověk se uvnitř tohoto Božího řádu nachází v situaci *potentia ordinata*. Podmínka morality lidského konání tak pro vůli člověka znamená být v souladu s nařízením Božím. Člověk se tak může

²¹⁸ Srov. MURALT: L'unité de la philosophie politique..., 14–15.

²¹⁹ Poznání pro Viléma Ockhama v první řadě znamená uchopení jednotlivé věci pomocí smyslů. Jakákoli abstrakce přichází až posléze z důvodu potřeby intelektuálního pochopení. V metafyzice Ockham praktikuje to, co bychom zase mohli nazvat agnosticizmem či reduktivním empirismem. Pro něho jsou totiž metafyzické skutečnosti jako např. spirituální duše, esence nebo existence ve skutečnosti nepoznatelné myšlením, protože nejsou oddělitelné na základě zkušenosti. Zrovna tak je tomu i s důkazy Boží existence a pro princip kauzality, které jsou pro Ockhama nepřesvědčivé. Jeho pozice tak z jistého pohledu může někomu připadat jako extrémní fideismus: Bůh je jen ručitelem věcí, které si nemůžeme vysvětlit. Srov. Guillaume d'Ockham, in PATAR Benoit: Dictionnaire abrégé des philosophes médiévaux, Québec: Les Presses philosophiques, 2000, 109.

²²⁰ Srov. MURALT: L'unité de la philosophie politique..., 15–16.

cítit znásilně Bohem a zároveň toužit po oné absolutní Boží svobodě, která znamená naprostou nevyhraněnost a kontingenci, a která se limituje jen sama sebou. Lidská vůle v podřízenosti Boží je tak cizí samotné dobrotě volního aktu, který člověk vykonal na základě Božího přikázání. Impulz k tomuto aktu totiž nepřišel ze vnitř, tj. z přirozenosti samotné vůle člověka, ale zvenčí od Boha. Bereme-li tedy svobodnou vůli (Boží nebo lidskou) samu o sobě, je podle Ockhama neutrální vůči dobru nebo zlu, či spíše nelze vůbec říci, co je dobrá nebo zlá vůle. Nařízené dobro, (tím, že nedostalo impulz ze vnitř,) tak nemá ve skutečnosti žádnou realitu, ale je jen *denominatio extrinseca*. Zrovna tak jako i ctnostný charakter dobrovolného činu je jen jménem nebo konotujícím pojmem. Tento čin totiž nazýváme ctnostným proto, že jako takový je nahlížen z vnějšku, čili je *denominatio extrinseca*. „Dobré“ je tak pro Ockhama to, co je chtěné: „bonum est idem quod volitum sive volibile“, a nikoli naopak, že chtěné je to, co je dobré.²²¹ Závěr, ke kterému jsme došli, tak snad dobře charakterizuje to, co nazýváme u Ockhama „voluntarismem“. Můžeme shrnout, že voluntarismus u Ockhama se tak definuje jako nauka, kde je vůle nevyhraněnou jak vůči dobru tak zlu, je účinnou a jedinou příčinou svých aktů nezávisle na jakékoli objektivní kauzalitě. Z důvodu své absolutní nevyhraněnosti vůči svému předmětu je vůle nazývána jako esenciálně svobodná, tj. díky své přirozenosti a libovolnému stvořitelenskému aktu Božímu, který ji stvořil *de potentia absoluta*.²²²

Ockhamův voluntarismus se však připravuje už u Dunse Scota, který například ve svých úvahách o přikázání desatera dává najevo, že přinejmenším přikázání druhé desky desatera, která se týkají povinností vůči bližnímu, nejsou dobrá ze své vnitřní podstaty (ač jsou dobrá na základě pozitivního Božího vyhlášení) a tudíž, že lze od nich dispenzovat. Víme, že první deska desatera obsahuje přikázání, která se týkají povinností vůči samotnému Bohu. Protože Bůh může chtít nutně pouze sebe sama, přikázání první desky mají charakter přirozeného zákona. Přikázání první desky tak ustanovují nutně propozice už na základě svého vlastního znění, a předcházejí tak akt Boží vůle. Nikdo nemůže být dispensován od jejich zachování. Ovšem každá jiná věc, která není Bohem, je chtěná nahodilým, a tím pádem také ne nutným způsobem. Povinnosti, které ukládají přikázání týkající se druhých lidí se v důsledku toho nekladou nutně na základě svého znění, ale na základě zvláštní Boží vůle. Přikázání druhé desky desatera jsou dobrá proto, že jsou nařízená, a za jistých okolností je tak podle Scota možné, aby byl člověk od nich

²²¹ Srov. OCKHAM William: Sentences, 3, q. 4, O.T. 6, s. 146, in MURALT: L'unité de la philosophie politique..., 33.

²²² Srov. MURALT: L'unité de la philosophie politique..., 31–35. O voluntarismu Scota a Ockhama, kteří měli vliv na Suáreze, mluví také jezuita Carlo Giacon. Srov. GIACON Carlo: La seconda scholastica. Problemi giuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana, 1. díl, Milano: Fratelli Bocca, 126–131.

dispenzován.²²³ Pro nás je nyní podstatné, že Scotova nauka přímo anticipuje na krajních důsledcích, o který bude později mluvit Vilém Ockham. Totiž první přikázání, které nařizuje milovat Boha, má u Scota charakter čistě přirozeného zákona jen ve své negativní formě, tzn. pouze opak tohoto přikázání je zakázán. Z tohoto prvního přikázání ve své pozitivní formě by tak v žádném případě nemohlo následovat druhé (přikazující lásku k bližnímu), které podle evangelia a sv. Tomáše Akvinského na prvním přímo participuje. Přikázání druhé desky desatera podle Scota tedy nevyplývají o nic víc z prvního přikázání první desky, než jak tomu bylo ukázáno v předchozím případě. Na tomto koncepčním podloží, které připravil Scot, pak dále staví Ockham svá tvrzení, že nenávisť vůči Bohu nebo vůči bližnímu, anebo skutky, které z nich mohou vycházet, by mohly být eventuelně přikázány *de potentia absoluta dei* jako dobré.²²⁴

Podobně Duns Scot rozvíjí myšlenky ohledně milosti Boží. Snaží se totiž zdůvodnit naprostou svobodu Boha v jeho přijetí nebo odmítnutí hříšnickovy duše. Neboť jestliže milost přijatá hříšníkem by tomuto člověku zasluhovala spásu, sám Bůh by byl svým způsobem nutností k jeho přijetí ve slávě. Scot se tedy snaží o doplnění pojmu zásluhy pojmem svobodného přijetí ze strany Boží. Aniž bychom téma příliš rozvykládali kvůli značné komplikovanosti, konstatujme jen, že Vilém Ockham jde v této věci opět mnohem dál. Ten totiž tvrdí, že duše by mohla být uznána za hodnou a přijata Bohem aniž by přijala milost; a nebo opačně, že duše by mohla být uvrhnutá do pekel, zatímco by se nacházela ve stavu milosti. Tzn., že by byla přijata nebo odmítnuta nezávisle na svém hříchu.²²⁵

Na závěr můžeme dodat, že pro Ockhamovo pojetí voluntarismu platí, že vůle není v žádném případě finalizována aktem, který jí ukládá boží přikázání, anebo předmětem, který takovému aktu odpovídá. Vůle není totiž živým intencionálním vztahem ani k tomuto aktu, ani k tomuto předmětu, v němž by díky své činnosti nacházela dokonalost a rozvinutí svého přirozeného bytí.²²⁶

²²³ Srov. SCOTUS Duns Jan: Sentences, 3, dist. 37, q. un., n°4, Vives 15, s. 786, in MURALT: L'unité de la philosophie politique..., 35.

²²⁴ Srov. MURALT: L'unité de la philosophie politique..., 35–36.

²²⁵ Srov. Tamtéž, 36; Již jsme zmínili, že podle H.-I. Marrou Scot i Ockham čerpají z teologie svatého Augustina. Marrou hned za nimi ve svém textu zmiňuje Řehoře z Rimini, který hájil krajní augustinismus ve smyslu predestinace a důrazu na Boží milost. Jako jediný scholastik byl prý opěvovaný Martinem Lutherem a měl vliv i na Thomase Bradwardina, který zemřel 1346 jako arcibiskup z Canterbury. Ten měl zase vliv na Johna Wyclifa a na Jana Husa. Srov. MARROU: Saint Augustin et l'augustinisme, 162–163.

²²⁶ Srov. MURALT: L'unité de la philosophie politique..., 36–37.

2.2.5 Suárezovi předchůdci: Francisco de Vitoria a Domingo de Soto

Nyní se budeme podrobněji zabývat dvěma mysliteli, kteří měli v politických otázkách na Suáreze asi největší a bezprostřední vliv. Jedná se o dominikána Francisca de Vitoriu a jeho řádového bratra Dominga de Sota.²²⁷ Spolu s těmito dvěma je Suárez považovaný za hlavního představitele španělské scholastiky 16. století.²²⁸ Začněme tedy Franciscem de Vitoriou. Tento teoretik se zasloužil hlavně o myšlenku státní suverenity. Jeho teorie mezinárodního práva či jeho pojednání *O Indiánech* ho právem proslavili jako jednoho ze zakladatelů veřejného mezinárodního práva, a současně i scholastická filozofie v něm vidí snad svého nejslavnějšího zástupce 16. století v oblasti tomistické morálky a politiky. Francisco se narodil kolem roku 1480 v malém baskickém městě ve Španělsku, které se jmenuje Vitoria. Jako mladý vstoupil do dominikánského řádu ve městě Burgos. Protože byl velice nadaný, jeho představení ho poslali na studia na pařížskou Sorbonnu, kde strávil dalších šestnáct let života. Šest let jako student a devět let jako profesor. Tento pařížský pobyt měl pro Vitoriu zásadní význam. Vitoria byl ovlivněn renesančním myšlením, které v sobě spojovalo křesťanství a humanismus. Byl přítelem a žákem Erasma Rotterdamského. A právě tomuto mysliteli vděčí za to, že byl již jako mladý upozorněn na problém imperialismu a lidské solidarity. Dne 24. března 1522 se z Paříže vrací nazpátek do Španělska, kde se ujímá ve svém řádu funkce regenta studií na fakultě ve Valladolidu. Když se v roce 1526 uvolnila na slavné univerzitě v Salamance katedra teologie, Vitoria se přihlásil do konkurzu a vyšel jako vítěz. Přednášel zde pak dalších dvacet let. Během této doby jeho kurzy navštěvovalo více než pět tisíc nadšených studentů, mezi kterými vchoval i řadu spolupracovníků. Můžeme vzpomenout například jeho o něco mladšího kolegu jménem Dominique Soto, který na této katedře působil v letech 1532 – 1545, nebo jeho přímého žáka a nástupce jménem Melchior Cano, který zde přednášel od roku 1546 do roku 1560. Mimo tyto hlavní úkoly, které spočívaly především v akademické práci, zastával Francis de Vitoria i řadu dalších úkolů. Byl poradcem německého císaře Karla V.²²⁹ Ten několikrát konzultoval s Franciscem de Vitoria ohledně teologických záležitostí, jako byla například otázka rozvodu Jindřicha VIII. s Kateřinou Aragonskou. Je třeba říci, že si de Vitoria vždy uměl zachovat jednoduchost, přímost a nezávislost v myšlení. Jako teoretik v politické vědě se nebál upírat Němcům, tj. Karlu V., universální říši, anebo

²²⁷ V českém jazyce může základní informaci o Vitoriovi a jeho díle poskytnout opět sedmý svazek Dějin filosofie: Srov. DOYLE P. John: Španělská scholastika, in HANKINS James: Renesanční filosofie, 331–345.

²²⁸ Srov. ANDUJAR Eduardo a BAZÁN Carlos: AEquitas, AEqualitas et Auctoritas chez les maîtres de l'école espagnole du XVI^e siècle, in LETOCHA Daniele (dir.): AEquitas, AEqualitas, Auctoritas. Theoretical Reason and Legitimation of Authority in XVIth Century Europe, Paris: Vrin, 1992, 172–185.

²²⁹ Na okraj můžeme poznamenat, že Francisův bratr Diego byl zase jeho kazatelem.

odmítat Svatému Stolci přímou moc církve vůči časným vládcům, kterou jí přisuzovala celá řada významných teologů doby. Co se týče osvícenectví, zastává prohlubovat ho ve smyslu katolické tradice.²³⁰

Francis de Vitoria nám zanechal řadu děl, komentářů a církevních manuálů. Ale to co ho nejvíce proslavilo je sbírka jeho přednášek, které přednášel během svých kurzů pro studenty. Ty byly publikovány ve své původní podobě a nesou název *Relectiones Theologicae*. Byly napsány mezi léty 1527 – 1543. Vitoria se na ně odkazuje pokaždé, když se naskytne nějaká těžká otázka, na kterou je třeba dát odpověď. *Relectiones Theologicae* vyšly poprvé v Lyonu u J. Boyera v roce 1557. Nejpoužívanější edice jsou z Ingolstadtu z roku 1580, z Lyonu 1587 a z Madridu 1765. Podle této poslední cituje i Pierre Mesnard. Mezi třinácti pojednáními, která jsou obsažena v tomto díle, jsou nejdůležitější *De Potestate civili* z roku 1528, dvě pojednání, která se nazývají *De Potestate Ecclesiae* z roku 1532 a 1533, *De Indis* a *De jure belli* z roku 1539. Je jistě užitečné si uvědomit, že tyto texty jsou pozdějšího data, než hlavní Lutherovy spisy a v podstatě současné Kalvínovým dílům *Institutio religionis christianae* z roku 1536 a *Institution chrétienne* z roku 1541. Vitoria je však starší než Kalvín a na rozdíl od něho je rovněž přímým žákem Erasma Rotterdamského. Vitoria umírá v roce 1546.²³¹

Po udání několika základních dat týkajících se Vitoriova života a díla, se podíváme na myšlenky, které inspirovaly Suáreze. V první řadě předložíme Vitoriovu teorii občanské společnosti a veřejné autority, a ve druhém bodě se budeme zabývat národní suverenitou a mezinárodním společenstvím. Na úvod je dobré si ujasnit, že Vitoriovi nejde v jeho politické teorii o to, aby syntetickým způsobem vytvořil nějakou konstrukci, ale aby dobře analyzoval danou skutečnost. Studuje proto skutečné vztahy, které ve společnosti existují, a snaží se z jejich empirických a nedokonalých hodnot vyvodit normy, které by pak určovaly cíl těchto vztahů. Vitoriu tedy vůbec nezajímá, jak občanská společnost vznikla, ale stačí mu, aby z jejích funkcí objasnil důvody její existence. Tím Vitoria dokazuje, že kráčí ve šlépějích Aristotela, který rovněž vychází z faktů, které má před sebou a ne jako Platon, který vytváří ideální stát. Snad můžeme i říci, že dokonce Aristotela překonává, a o mnoho více to platí ještě ve vztahu k Tomášovi, když Vitoria hodnotí jednotlivé typy vlád. Neanalyzuje je totiž abstraktně, ale analyzuje konkrétní vlády své doby jako byla Francie, Aragonské království nebo Republika v Benátkách.²³² Jedna ze základních funkcí společnosti dle Vitorii je to, že se člověk díky vzájemné solidaritě s druhými lidmi pozvedá

²³⁰ Srov. MESNARD: *L'essor...*, 454–456.

²³¹ Srov. tamtéž, 456–457.

²³² Srov. tamtéž, 460.

k moci opanovat přírodu a že společnost člověku dovoluje, aby se plně rozvinul. Vitoria tak zastává, že občanská společnost ustanovuje ty nejpřirozenější vztahy:

„Sequitur communitatem esse (ut ita dixerim) naturalissimam communicationem natura convenientissimam.“²³³

Podle Vitorii si dokonce nelze představit žádný předpolitický nebo nepolitický stav, neboť si vůbec nelze představit lidskou přirozenost bez účasti na veřejném životě:

„Patet ergo fontem, et originem civitatum rerumque publicarum non inventum esse hominum, neque inter artificia numerandum, sed tanquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam, et conservationem hanc rationem mortalibus suggessit, atque ex eodem capite statim consequitur eundem esse finem eandemque necessitatem publicarum potestatum.“²³⁴

Vitoria tedy nedává prostor tomu, aby se původ státu vysvětloval z vyšší božské moci, která by v daný okamžik ustanovila občanskou vládu a zavázala by občany, aby tuto vládu poslouchali. Analýzou lidské přirozenosti tak ukazuje, že je to právě ona, díky které můžeme mluvit o přirozenosti a o nutnosti občanské společnosti a o její autoritě. Veřejná moc je pro společnost silou, která zajišťuje její soudržnost. Bez ní by se společnost rozpadla, tak jako zaniká těleso, které ztratilo svoji vitální formu.²³⁵

Následně Vitoria rozvíjí myšlenku obecného blaha, které vnímá jako cíl občanské společnosti a smysl veřejné moci: „Nam princeps debet et bellum et pacem ordinare ad bonum commune Republicae.“²³⁶ Ve svém učení o obecném blahu, které nebylo na počátku 16. století ještě dostatečně propracováno, vychází Vitoria ze svatého Tomáše. Avšak více než Tomáš Vitoria specifikuje časnou autoritu panovníka, kterou vnímá jako naprosto laickou, tj. nespojenou s církevní mocí. Občanská společnost totiž odpovídá jen na uspokojení přirozených potřeb člověka jako je ochrana života, směna zboží nebo vzájemná pomoc. Občanská vláda, říká Vitoria, nemá za úkol zajišťovat spásu duší:

„Non enim tota administratio civilis satis est ad constituendum hominem in statu salutis aeternae nec sufficit moralis aut civilis virtus, et bonitas ad vitam aeternam, cum, ut reliqua omittamus, necessaria sit fides.“²³⁷

Nemůžeme tak od občanské vlády očekávat, že bude své poddané vést v náboženských věcech anebo od ní požadovat, aby zajišťovala dokonalý křesťanský život. Nicméně je

²³³ VITORIA Francis de: De Potestate civili, kap. 4, in VITORIA Francis de: Relectiones theologicae, Madrid, 1765, s. 115, in MESNARD: L'essor..., 457.

²³⁴ „Je tedy zřejmé, že zdroj a původ měst a států nespočívá v lidském rozumu, ani je nelze počítat mezi umělá tělesa. Města i státy pocházejí totiž z přirozenosti, která je lidem ponouká k jejich ochraně a zachování. Zároveň z této věci hned vyplývá i to, že téhož přirozeného charakteru je cíl a nutnost veřejných mocí.“ VITORIA: De pot. civ., kap. 5, in Rel. theol., s. 115, in MESNARD: L'essor..., 458.

²³⁵ „Atque si cives omnes in hoc convenirent, ut omnes has potestates amitterent, et ut nullis tenerentur legibus, nulli imperarent, pactum esset nullum et invalidum utpote contra jus naturele.“ VITORIA: De pot. civ., kap. 10, in Rel. theol., s. 122, in MESNARD: L'essor..., 458. Tento argument od Vitorii přebíral pak i Suárez.

²³⁶ VITORIA: De jure belli, kap. 12, in Rel. theol., s. 257, in MESNARD: L'essor..., 458.

²³⁷ VITORIA: De Potestate Ecclesiae, qu. prima, 13, in Rel. theol., s. 11, in MESNARD: L'essor..., 459.

třeba od ní požadovat, říká Vitoria, aby u občanů podněcovala ctnosti a to hlavně tím, že ti, kteří vládou budou sami příkladem pro ostatní.

Dále se ptáme, jak Vitoria vidí problematiku udělení občanské moci. Ohledně její první, tj. formální příčiny není pochyb. Jestliže Vitoria zastává, že občanská autorita je přirozeného práva, pak to také znamená, že pochází od Boha. Z tohoto titulu nemůže mít původ v lidech či v nějakém pozitivním právu.²³⁸ Co se týká materiální příčinnosti,²³⁹ je věc poněkud složitější. Připomeňme si, že občanská autorita existuje v přímé závislosti na existenci samotného státu, který lze považovat za její přirozený „depozitář“. Totiž je jen záležitostí republiky, aby se sama řídila, spravovala a tíhla k dobru všech. Ona samotná, jedna a nedělitelná,²⁴⁰ uchovává, drží a uděluje občanskou moc, která není a nikdy ani nemůže být původním vlastnictvím žádného jednotlivce a nikdo si na ni nemůže osobovat právo. Jak se však dojde ke konkrétnímu stanovení vlády a k určení těch, kteří ji mají v rukou? Toto určení pochází z pozitivního práva republiky. Žádná osobní nebo dynastická moc či způsob vlády nejsou tak ve vlastním slova smyslu božského práva. Jestliže Vitoria dochází k formulaci pozitivního práva státu, který si sám určuje, komu bude udělena politická moc, pak z toho nutně vyvozuje i pojem „většiny“, která má legislativní moc a zastupuje „celek“ lidu. Zde je potřebné říci, že Vitoria vymezuje toto lidské pozitivní právo jednak přirozeným právem, které je společné všem lidem, a jednak pozitivním právem, které už v dané zemi platí. To znamená, že například američtí Indiáni, kteří už mají své domorodé náčelníky, se bez rozumného důvodu nemohou dát do rukou nových vládců.²⁴¹ Neměli bychom zde rovněž opomenout myšlenku, že Vitoria svoji nauku o pozitivních právech staví na předpokladu, že všichni lidé jsou přirozeně svobodní a že tato svoboda implikuje jistou politickou a právní rovnost občanů. Výjimkou v této svobodě a rovnosti lidí je moc otcovská a manželská.²⁴²

V otázce konkrétního typu vlády pak Vitoria zastává, že nejlepším režimem je monarchie. To proto, že ze zkušenosti se ukazuje, že tento režim je schopný nejlépe uchovat jednotu, tak potřebnou pro vnitřní mír a politickou stabilitu. Odvolává se i na analogii Boha, který řídí svět.²⁴³ Tak se také dostává k myšlence moudrých a ctnostných vládců, která je hlásaná Erasmem a křesťanskými humanisty. Mesnard dokonce uvádí, že

²³⁸ Srov. VITORIA: De pot. civ., kap. 6, in Rel. theol., s. 116, in MESNARD: L'essor..., 459.

²³⁹ Srov. VITORIA: De pot. civ., kap. 7, in Rel. theol., s. 117, in MESNARD: L'essor..., 459.

²⁴⁰ „Verum est quod civilis potestas est immediate in tota republica.“ VITORIA: De pot. Eccl., kap. 2, in Rel. theol., s. 67, in MESNARD: L'essor..., 459.

²⁴¹ Srov. VITORIA: De pot. civ., kap. 14, in Rel. theol., s. 123–125; De Indis, kn. 2, kap. 16, in Rel. theol., s. 227; De Indis, kn. 3, kap. 16, in Rel. theol., s. 242n, in MESNARD: L'essor..., 460.

²⁴² Srov. VITORIA: De Indis, kn. 2, kap. 1, in Rel. theol., s. 205, in MESNARD: L'essor..., 460.

²⁴³ Srov. VITORIA: De pot. civ., kap. 11–14, in Rel. theol., s. 122–125, in MESNARD: L'essor..., 460 a 463.

král, který by se před válkou, kterou vyhlásil, neporadil se svými moudrými rádci, vyhlašuje tuto válku neplatně a samotná válka má být považována automaticky za nespravedlivou.²⁴⁴

Vitoria vychází z Erasma Rotterdamského i co se týká teorie zákona. S velkou pečlivostí se zabývá hlavně charakterem lidského zákona. Pro Vitoriu stále platí, že lidský zákon je odvozen od zákona Božího,²⁴⁵ a proto je i lidský zákon tomu Božímu podřízen. Zákon Boží je přirozeně dobrý a vůle Boží je totožná s Božím rozumem. Protože je lidský zákon plodem nedokonalé vůle, zaměřuje se na spravedlnost. Aby jej bylo možno předložit svědomí lidí, je třeba podle Vitorii třech podmínek: lidský zákon musí být uložen legitimní autoritou, směřovat ke společné užitečnosti, a musí mít spravedlivý dopad. Každý zákon, který nesplňuje všechny tyto podmínky, je nespravedlivým, tj. zákonem, který není buď udělen autentickou autoritou; zákonem, který sleduje soukromý cíl nějakého jedince; anebo zákonem, který nespravedlivě postihuje určitou kategorii občanů. Jinak lidský zákon podle Vitorii nemá jiný požadavek vůči našemu svědomí, než tu nejběžnější touhu odstranit ten největší nepořádek.²⁴⁶ Všechny tyto podmínky se prý dají shrnout do jediné: lidský zákon musí respektovat zákon Boží, protože tento je jeho přirozeným základem: „nulla lex humana potest deobligare a divina“,²⁴⁷ a „leges humanae non obligant nisi virtute legis divinae“.²⁴⁸ Co se týká zániku zákona, tak podle Vitorii můžeme rozlišit opět tři situace. Lidský zákon zaniká jednak ve chvíli, kdy nejsou splněny ony tři nutné podmínky, o kterých byla právě řeč. Dále zaniká ztrátou důvodu zákona,²⁴⁹ a nakonec byli zákon nespravedlivý, je od svého počátku neplatný a nikoho nikdy nezavazoval.²⁵⁰

Ve vztahu král – zákon Vitoria zastává, že král je podřízen zákonům, které vydává, protože i on je pouze součástí, která je podřízena celku. Zrovna tak, jako jsou podřízeni zákonům i jednotliví aristokraté nebo senátoři, kteří zasedají v zákonodárných shromážděních.²⁵¹ Je-li řeč o tyranii, Vitoria hájí pozici pasivní rezistence. Svržení tyрана a občanskou válku vidí až jako naprosto poslední řešení. Nicméně je zajímavé, že tyranem, kterého je možné eventuelně i svrhnout, se podle Vitorii může stát i papež.²⁵² V případě, že

²⁴⁴ Srov. TRELLES Barcia: Francisco de Vitoria et l'Ecole moderne du droit international, in Académie de Droit international. Recueil des cours, sv. 17, Paris, 1928, in MESNARD: L'essor..., 460.

²⁴⁵ Srov. VITORIA: De pot. civ., kap. 16, in Rel. theol., s. 127, in MESNARD: L'essor..., 461.

²⁴⁶ Srov. VITORIA: De potestate papae, kap. 18, in Rel. theol., s. 173; De pot. civ., kap. 15, in Rel. theol., s. 125, in MESNARD: L'essor..., 461.

²⁴⁷ VITORIA: De Temperantia, kap. 8, in Rel. theol., s. 31, in MESNARD: L'essor..., 461.

²⁴⁸ VITORIA: De eo ad quod teneatur homo cum primum venit ad usum rationis, kn. 2, kap. 8, in Rel. theol., s. 559, in MESNARD: L'essor..., 461.

²⁴⁹ Srov. VITORIA: De pot. civ., kap. 22, in Rel. theol., s. 133–134, in MESNARD: L'essor..., 461.

²⁵⁰ Srov. VITORIA: De pot. papae., kap. 18, in Rel. theol., s. 173, in MESNARD: L'essor..., 461.

²⁵¹ Srov. VITORIA: De pot. civ., kap. 21, in Rel. theol., s. 132–133; dále pak i s. 123, s. 156, s. 208, s. 242, in MESNARD: L'essor..., 461–462.

²⁵² Srov. VITORIA: De pot. papae., kap. 23, in Rel. theol., s. 180, in MESNARD: L'essor..., 462.

tedy dojde k tyranii, Vitoria zastává, že vzhledem k tomu, že moc v občanské společnosti je přirozená a tudíž nezávislá na jedinci jako takovém, zůstává vždy „nějaká“ moc i u tyrana řídicího stát. Proto ten, kdo by se tyranovi vzepřel, likviduje především stát.²⁵³ Podle humanistů je totiž lepší tyranie, než anarchie.

Na závěr prvního bodu týkajícího se občanské společnosti a veřejné autority můžeme říci, že mnozí kritikové vyčítali Vitoriovi v jeho době příliš liberální tón a podsouvali mu, že podrývá královskou autoritu. Mesnard na to odpovídá, že je jistě pravda, že Vitoria vymezil královskou moc, jak zevnitř, tak zvenčí. Zevnitř tím, že ji podmínil spravedlností a legitimitou, a zvenčí tím, že ji zasadil do mezí zdravé mezinárodní spolupráce. Neznamená to však, že těmito kroky spíše naopak podtrhl státní suverenitu, a tím i teologicky zdůvodnil královskou moc? Rozhodně bychom se dopustili omylu, tvrdí Mesnard, kdybychom z Vitorii dělali zastánce demokracie. Vitoria totiž odmítá uvažovat o materiální příčině veřejné moci spojené s myšlenkou demokracie jako ústavního momentu každého státu. V tom je zásadní rozdíl mezi jím a Suárezem. Vitoria se naopak staví proti těm, a nebylo jich málo ani mezi křesťany, kteří nejenže odmítali myšlenku Božského původu královské vlády, ale viděli v králích a jiných aristokratech jen tyrany a uchvatitele lidské svobody. Tito Vitoriovi odpůrci odmítali jakoukoli formu vlády a autority s výjimkou republiky, tj. demokracie. Podle Vitoriova mínění to jsou jen lidé „zkorumpovaní pýchou“ a jejich snahou je rozdmýchávat rozbroje.²⁵⁴ Tento Vitorioův postoj má jistě dalekosáhlý význam, např. v tom, že na počátku 16. století lze všechny zastánce demokracie v zásadě přiřadit k novokřtěncům.²⁵⁵

Myšlenka suverénního státu u Vitorii pokračuje jasným rozlišením časné politické moci a církevní autority. Podle něho jde o dvě naprosto rozdílné moci. Ukazuje, že jedni se dopouštějí chyby proto, že ve světských vladařích vidí jen papežovy ministry, a druzí proto, že pro všechny záležitosti – a to včetně duchovních – požadují civilní jurisdikci.²⁵⁶ Vitoria rozvádí svoji otázku vztahu světské a duchovní moci v několika souvislých krocích. Především jasně říká, že papež není pánem světa. Je totiž zřejmé, že nevěřící, kteří nejsou pod jeho jurisdikcí, obývají a spravují ohromná území. Světská knížata na papeži nejsou vůbec závislá tak, jako jsou na něm závislí například biskupové nebo kněží. Nejsou mu rovněž podřízeni ani v rovině časné moci tak jako je tomu u vazalů vůči jejich lenním

²⁵³ „Quia cum Respublica opprimatur a tyranno et non sit sui juris, nec possit ipse ferre leges nec jam ante datas exequi, si non pareret tyranno, jam Respublica interiret.“ VITORIA: De pot. civ., kap. 23, in Rel. theol., s. 134, in MESNARD: L'essor..., 462.

²⁵⁴ Srov. VITORIA: De pot. civ., kap. 7, in Rel. theol., s. 118, in MESNARD: L'essor..., 463.

²⁵⁵ Srov. MESNARD: L'essor..., 462–463.

²⁵⁶ Srov. VITORIA: De pot. Eccl., kn. 5, kap. 1, in Rel. theol., s. 39–40, in MESNARD: L'essor..., 466–467.

pánům. To proto, že papež nevlastní z podstaty věci žádnou časnou moc. Jeho funkce, které souvisí s časnou vládou mají jen historický a nahodilý charakter. A konečně nelze ani říci, že časná moc je podřízena duchovní tak, jako je podřízeno nižší umění vyššímu. Tzn., tak jako je například výroba zbraní podřízena válečnickému umění. Časná moc není podle Vitorii prostě jen nástrojem moci duchovní, která by jím uskutečňovala své cíle.²⁵⁷

Výsledkem Vitoriova postoje je nauka o nepřímé moci církve nad mocí světskou. To znamená, že jsou-li náboženství a víra v ohrožení, papež může zasáhnout, a podnitit například sesazení panovníka a volbu jiného, anebo může ve jménu této nepřímé moci ukládat povinnost světským panovníkům bránit víru proti pohanům a jinověrcům.²⁵⁸ Papež však nesmí své moci zneužívat a duchovní se nesmí vymlouvat, hájit se svojí „duchovní“ povahou a odmítat poslušnost světskému knížeti. Vitoria trvá na tom, že světský vladař je nezávislý na moci duchovní a že je ve světských záležitostech nadřazený duchovním osobám.²⁵⁹ Vitoria nakonec říká, že moc duchovní a světská, které jsou každá jiného druhu, si přirozeně neodporují. Pouze díky naší nemístné abstrakci jsou tyto dvě moci kladeny proti sobě. Vidíme jasně, že důslednou analýzou tak Vitoria odsuzuje dvě formy, které ústí v centralizovanou společnost, imperialismus a teokracii. A To na čem mu záleží je lidská solidarita.²⁶⁰

Vitoria postupně dochází k myšlence mezinárodního společenství. Nejviditelnější stopy této nové nauky nacházíme hlavně v jeho dílech *De Indis* a *De Jure Belli*, ale určité odkazy můžeme zaznamenat i v *De Potestate civili* a v *De Potestate ecclesiae*. Vitoria považuje národy na celém světě jako za sobě rovné a vytvářející homogenní prostředí. Mezinárodní právo definuje zásadně jako uznání kvalit a mocí, které vzešly z naší přirozené lidské sociability. Říká, že všichni lidé mají právo užívat pozemských dober, a tudíž každý člověk má právo na soukromé vlastnictví. A dále tvrdí, že lidé jsou si přirozeně rovni a mají přirozenou schopnost spřádat mezi sebou vztahy nejrůznějšího druhu.²⁶¹

Toto „právo společnosti a družnosti“, jak jej Vitoria nazývá, je formulováno naším autorem ve čtrnácti tezích. Například hned ta první udává, že rozum ustanovuje povinnost přijímat pocestné a hosty, jestliže se tito chovají slušně.²⁶² Toto právo znamená, že každý

²⁵⁷ Srov. MESNARD: *L'essor...*, 467.

²⁵⁸ Srov. VITORIA: *De pot. Eccl.*, kn. 5, kap. 12, in *Rel. theol.*, s. 48–50, in MESNARD: *L'essor...*, 467–468.

²⁵⁹ Srov. VITORIA: *De pot. Eccl.*, kn. 5, kap. 13, (a též kn. 6, kap. 4) in *Rel. theol.*, s. 51 (a 62), in MESNARD: *L'essor...*, 468.

²⁶⁰ Srov. VITORIA: *De pot. Eccl.*, kn. 5, kap. 9, in *Rel. theol.*, s. 47, in MESNARD: *L'essor...*, 468.

²⁶¹ Srov. MESNARD: *L'essor...*, 468 – 469.

²⁶² Srov. VITORIA: *De Indis*, kn. 3, kap. 2, in MESNARD: *L'essor...*, 469.

člověk se může nacházet doma kdekoli na světě. Je starší a podstatnější, než právo vlastnické. Přirozeným důsledkem tohoto práva je právo svobodného obchodování, právo svobodného pohybu po mořích a právo přistěhovalectví. Vitoria dovádí toto „univerzální domorodectví“ až k radikální teorii „práva země“ (*Jus soli*) nadřazenému nad „právem příbuznosti“ (*Jus sanguinis*). Tzn., že cizinec, který se usadí v nějaké zemi, se tímto samotným faktem právně identifikuje s domorodcem. Musí se na jedné straně podřídit stejným povinnostem, ale na druhé straně má právo požívat všech privilegií, která skýtá občanství dané země. Pro Vitoriu je tak skutečnost bydlení na určitém místě právem, které vlastní všichni lidé. Je to vlastně logický důsledek jeho pojetí „práva družnosti“ (*Jus communicationis*).²⁶³

Je tedy zřejmé, že Vitoria vnímá lidstvo jako homogenní společenství. Jde dokonce až tak daleko, že říká, že svět je v jistém smyslu jedinou Republikou. Mezinárodní komunita nezávisí podle něho jen na svobodné vůli člověka, ale je zakotvena v samotné přirozenosti lidí. A z tohoto faktu pak pramení i normativní síla, která tuto společnost formuje:

„Jus gentium non solum habet vim ex pacto et conducto inter homines, sed etiam habet vim legis, habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in jure gentium.“²⁶⁴

Tak jako jeden samostatný stát, tak i společenství států formují podle Vitorii z jistého hlediska jeden celek, dokonalou společnost, jedno organické a živé bytí, které nachází své zdůvodnění v principech odvozených z přirozeného práva. Toto nové společenství je orientováno ke společnému dobru národů. Otázkou však je, nakolik zde můžeme jednotlivé státy vnímat jako občany, nebo nakolik zde můžeme mluvit o moci a autoritě, které by vyjadřovaly charakter práva a morálních hodnot, a nakolik a jak by bylo možno postihovat státy, které by se vyhýbaly zákonům vydaných mezinárodním společenstvím. Totiž jestliže bychom chtěli kvalifikovat moc této nadnárodní autority, pak bychom museli konstatovat, že tato moc je naprosto nedostatečná pro myšlenku republiky uvažované „nějakým způsobem“ jako univerzální. To vidíme ostentativním způsobem v díle *De Jure Belli*. Přestože zde Vitoria po mnohém váhání mluví o politice intervence, která má zajišťovat obecné blaho mezinárodního společenství, je zvláštní, že v tomto spise, který je věnován válečnému právu, o němž zde Vitoria uvažuje z nejrůznějších stran, nenacházíme nejmenší zmínku o tom, že by nějaká nadnárodní autorita měla uplatňovat arbitráž vůči znepráteleným stranám, anebo která by aspoň intervenovala za účelem vyloučení konfliktů či vymezení sankcí. Ač Vitoria rozvíjí myšlenku mezinárodní solidarity, vůbec z toho

²⁶³ Srov. MESNARD: *L'essor...*, 469.

²⁶⁴ VITORIA: *De pot. civ.*, kap. 21, in *Rel. theol.*, s. 133, in MESNARD: *L'essor...*, 469.

neusuzuje na nutnost nějakého nadstátu, nebo nějakého orgánu, který by řídil mezinárodní spolupráci. Právo vyhlásit válku je podle něho absolutní podmínkou politické autonomie, kterou zastává. Vítěz ve válce je naprosto svobodný v tom, jaké sankce uloží poraženému. Z tohoto Vitoriova textu lze tedy usuzovat na to, že národní společnost zůstává posledním subjektem veřejného práva a že vlastní svědomí vladaře zůstává poslední instancí jak pro vnitřní, tak pro vnější politiku státu.²⁶⁵

Vitoriu tak můžeme považovat především za protagonistu autonomního suverénního státu. Tento stát je pro něho organickým celkem, kde nachází místo každý občan nezávisle na národnosti nebo konfesi. Zároveň je u něho potřeba podtrhnout sounáležitost mezi touto autonomií státu a výkonem královské moci. Podle Vitorii osoba krále, který stojí v čele státu, dokládá jednotu a organičnost celé občanské společnosti. Bylo by chybou stavět proti sobě moc krále či svrchované vlády a moc společnosti: „nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis.“²⁶⁶ Král totiž nevlastní jinou moc, než tu, která mu je delegována lidem.

Nyní se krátce podívejme na druhého Suárezova předchůdce v oblasti politických věd. Domingo de Soto (1494 – 1561) byl knězem a členem dominikánského řádu a lze ho považovat za nejschopnějšího z žáků Francisca de Vitorii. Nejprve studoval v Alcalá (1513–1516), a pak v Paříži, kde navštěvoval přednášky nominalistů Jeana Maira a Juana de Celaya. Nicméně pod vlivem Vitoriovým, který od roku 1516 přednášel teologii na College Saint-Jacques, získal vztah k učení Tomáše Akvinského, který se pak pro něho stal východiskem pro všechny teologické, politické a morální úvahy. Sotovo tomistické učení našlo o pár let později uplatnění na Tridentním sněmu i po něm. Od roku 1526 Soto obdržel místo profesora na univerzitě v Salamance, kde v roce 1550 získává titulární katedru teologie, kterou měl před ním Melchor Cano a ještě dříve Francisco de Vitoria.²⁶⁷ Na okraj poznamenejme, že vedle politicko-etických záležitostí, o kterých chceme promluvit, se Soto velice úspěšně zabýval fyzikou. Napsal dílo *Super octo libros Physicorum Quaestiones* (1545) a šedesát let před Galilejem formuloval velice přesně zákony gravitace.²⁶⁸

Soto rozvíjí Vitoriovy úvahy o lidské svobodě a vůli, které jsou nutnými podmínkami pro ustavení politické autority, která má jinak přirozený zdroj v samotné

²⁶⁵ Srov. MESNARD: *L'essor...*, 469 – 471.

²⁶⁶ VITORIA: *De pot. civ.*, kap. 8, in *Rel. theol.*, s. 120, in MESNARD: *L'essor...*, 471.

²⁶⁷ Srov. ANDUJAR Eduardo et BAZÁN Carlos: *AEquitas, AEqualitas, Auctoritas chez les maîtres de l'école espagnole du XVIe siècle*, in LETOCHA Danièle (dir.): *AEquitas, AEqualitas, Auctoritas*.

Theoretical Reason and Legitimation of Authority in XVIth Century Europe, Paris: Vrin, 1992, 177–178.

²⁶⁸ Srov. tamtéž, poznámka 6 na straně 177.

podstatě člověka. O tomto tématu pojednává ve svém spisu *De Justitia et Jure* (1553). Ústředním pojmem je zde „souhlas“ svobodných lidí. Říká tak, že králové a vladaři jsou ustanoveni lidem, který jim uděluje jurisdikci a moc. Pouze králové Saul a David, jak již uvádí Vitoria,²⁶⁹ byli ustanoveni přímo Bohem.²⁷⁰ Politická autorita, která je ustanovena souhlasem lidu, jenž zůstává skutečným subjektem moci, má tak svoje omezení. Soto vyjmenovává dvě vnitřní a jedno vnější omezení. Za prvé je to již zmíněný souhlas lidu, a za druhé je to služba občanské autority obecnému blahu. Zde vychází z definice zákona svatého Tomáše.²⁷¹ Bez jedné nebo obou těchto vnitřních podmínek se politický režim stává tyranidou, kterou je pak možno zcela legálně podle Sota odstranit revolucí: „Quare neque per rempublicam Rex potest regni jure expoliari, nisi fuerit in tyrannidem corruptus“.²⁷² Uvidíme níže, že tato myšlenka nachází svůj příznivý ohlas jak u Juana Mariany, tak u Suáreze. Z řečeného dále vyplývá, že moc panovníka není absolutní, ale že sám je podřízen zákonům, které vyhlašuje. I když je mimo dosah donucovací moci, vztahuje se na něho direktivní moc zákona. Důvodem tohoto vladařova podřízení svým vlastním pozitivním zákonům je původní podřízenost pozitivního zákona přirozenému a Božimu zákonu: „eo ergo quod princeps statuit legem, jure naturae illi summittitur.“²⁷³ Tímto je řeč o vnějším kritériu politické moci. To se odkazuje na objektivitu či správnost samotné přirozenosti.²⁷⁴

Práce Vitoriovy a Sotovy vytvářejí základní rámec a základní předpoklad pro našeho hlavního autora, kterým je František Suárez. Ten jejich myšlenky potvrzuje, doplňuje a dále rozvíjí.

2.2.6 Suárezovi současníci: Robert Bellarmin a Juan Mariana

Mluvíme-li o těch, kteří ovlivňovali Suáreze, pak to nebyli pouze ti, kteří ho časově předešli, ale i jeho současníci. V tomto bodě pojednáme o Robertu Bellarminovi a o Juanu

²⁶⁹ VITORIA: Comm. IIa-IIae, q. 62, a.1, n. 13, sv. 3, in tamtéž, 178.

²⁷⁰ Srov. SOTO Domingo: De Just. et Jure, kn. 1, q. 1, a. 3; kn. 3, q. 4, a. 6; kn. 4, q. 4, a. 1–2; in tamtéž, 178.

²⁷¹ „Quaedam rationis ordinatio, et praeceptio in commune bonum, ab eo qui curam reipublicae gerit promulgata.“ citováno tamtéž, 179.

²⁷² De Just. et Jure, kn. 4, q. 4, a. 1, in tamtéž, 179; srov. taktéž kn. 1, q. 1, a. 2; a q. 5, a. 4; kn. 3, q. 4, a. 6, in tamtéž, 179.

²⁷³ De Just. et Jure, kn. 1, q. 6, a. 7, in tamtéž, 179; „Quando lex scripta jus naturale continet, nequaquam licet neque principi neque subditis contra illam agere“. De Just. et Jure, kn. 3, q. 4, a. 5, in tamtéž, 179; srov. VITORIA: Comm. Ia-IIae, q. 96, a. 4; De Potest. civ., n. 21, in tamtéž, 179.

²⁷⁴ Ve vztahu k pozitivnímu lidskému zákonu lze u Sota rozlišit čtyři aristotelské příčiny: obecné blaho je finální příčinou, účinnou příčinou je legitimní moc, materiální příčina je tvořena skutečností nezakazovat to, co je dobré a nenařizovat to, co je špatné, a formální příčina je tvořena spravedlivým rozdělením dober a povinností mezi občany. Srov. tamtéž, 180.

Marianovy, kteří se stejně jako Suárez zabývali státovédnými problémy. Podívejme se nejdříve na prvního z nich – na kardinála Bellarmina.

František Robert Romulus Bellarmin se narodil 4. října 1542 v Montepulcianu v Toskánsku ve staré šlechtické rodině a zemřel 17. září 1621 v Římě v noviciátě svatého Ondřeje. Jeho matka Cynthia Cervini byla sestrou papeže Marcella II. Když bylo Robertovi osmnáct let, vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova. Filozofii studoval v Římě, teologii pak v Padově. Byl velice nadaný, a proto po vysvěcení na kněze v roce 1570 působil na různých místech jako profesor, vychovatel a kazatel. Jednalo se především o Lovaň a Řím. Později se stal rektorem římské koleje (1592), provinciálem jezuitů v Neapoli (1595) a kardinálem (1597).²⁷⁵ Mezi jeho nejdůležitější díla, která se týkají státovédných otázek a vztahů světské a duchovní moci, patří *Epistolae familiares*; *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*; *De exemptione clericorum (liber I)*; *De translatione imperii romani a Graecis ad Francos, adversus Mathiam Flaccium Illyricum libri tres*; *Responsio ad praecipua capita apologiae, quae falso catholica inscribitur, pro successione Henrici Navarreni in Francorum regnum, auctore Francisco Romulo*; *Responsio ad librum anonymum, cujus titulus est: Aviso piacevole dato alla bella Italia*; *De summo pontifice*; *Responsio Matthaei Torti presbyteri, et theologi papiensis, ad librum inscriptum: Triplici nodo triplex cuneus*; *Apologia Roberti S. R. E. cardinalis Bellarmini, pro responsione sua ad librum Jacobi, Magnae Britanniae regis, cujus titulus est: Triplici nodo triplex cuneus: in qua apologia refellitur praefatio monitoria regis ejusdem*; *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus, adversus Guilielmum Barclay*; *De officio principis christiani libri tres*.²⁷⁶

Pro nás je důležité si všimnout u Bellarmina dvou myšlenek. Za prvé je to problém původu politické moci a za druhé otázka nepřímé moci církve. Obě totiž měly vliv na Suárezovo myšlení. Ve věci politické moci tedy Bellarmin vychází z toho, že tato moc je dobrá a legitimní, protože, jak je známo z Písma svatého, pochází od Boha. Toto pocházení moci od Boha je bezprostřední, ale to však neznamená, že Bůh uděluje politickou autoritu nějaké konkrétní osobě. Tato moc má totiž podle Bellarmina charakter přirozeného práva a jejím prvním a bezprostředním subjektem je množství lidí. Teprve toto množství, protože nemůže politickou moc vykonávat za tohoto stavu, svěřuje ji nutně jedné nebo více

²⁷⁵ Srov. DEML Jakub: Sv. Robert Bellarmin. Biskup, Vyznavač a Učitel Církve, in BELLARMIN Robert: O vystupování mysli k Bohu po žebřících věcí stvořených, Brno: Brněnské tiskárny v Brně, 1948, 7–17.

²⁷⁶ Srov. LE BACHELET X.: Bellarmin Francois-Robert-Romulus, in VACANT A. – MANGENOT E. (dir.): Dictionnaire de théologie catholique, sv. 2, Paris – VI: Librairie Letouzey et Ané, 1905, sl. 577–587.

osobám, které potom vládnou. Z tohoto lze poznat, že jednotlivé formy vlády jako je monarchie, aristokracie či demokracie, nejsou přirozeného nebo dokonce božského práva, ale práva čistě lidského. Mezi politickou a církevní mocí tak u Bellarmina existují dva zásadní rozdíly: Politická moc spočívá za prvé bezprostředně v množství lidí a za druhé uvažujeme-li ji v jejich zvláštních formách, nemá charakter Božského práva. U církevní moci je to však tak, že bezprostředním subjektem moci je jednatel, a pak, že tato moc má naprosto charakter Božského práva. Pro Bellarmina je tak zřejmé, že lidé mohou libovolně měnit politická zřízení, ale církevní monarchii změnit nelze, ta je totiž dána samotným Ježíšem Kristem. Dokladem Bellarminova přesvědčení jsou příklady z dějin, kde lze doložit, že se různá státní zřízení střídají. Tak tomu bylo například v Římě. Odkazuje se také na Písmo svaté, kde je vidět, že souhlas lidu hrál významnou úlohu při předávání občanské autority. Bellarmin tuto svoji nauku týkající se původu politické moci obhajuje při různých příležitostech politicko-církevních sporů. Šlo například o polemiku s Pierrem de Belloy, s Benátskými teology, s anglickým králem Jakubem I., nebo s Barclayem. V těchto sporech se kardinál Bellarmin brání různým nařčením jako bylo např. to, že popírá Božský původ občanské moci a klade princip této moci pouze do lidu, anebo to, že může být král kdykoli sesazen svými poddanými. Proti všem těmto napadením se Bellarmin brání a dokazuje, že se jedná o buď o špatně pochopené závěry jeho nauky, anebo o úmyslné překrucování jeho slov.²⁷⁷

Co se týká nepřímé moci církve, kterou má v rukou papež nad světskými panovníky, je nutno říci, že podle Bellarmina je třeba ji vidět vždy ve vztahu k duchovním záležitostem. Ty totiž jako jediné spadají ve vlastním slova smyslu pod jurisdikci papeže. Slova „přímá“ a „nepřímá“ se tak netýkají způsobu, kterým se moc získává, ale souvisí s předmětem, o kterém uvažujeme v jeho vztahu k samotné moci. Ta se tím, že usiluje v první řadě a ve vlastním slova smyslu duchovních věcí, týká věcí časných jen druhotně a spíše jako důsledek. Pro vyjádření vztahu duchovní a časné moci si Bellarmin vypůjčuje od Řehoře Naziánského pojednání o vztahu ducha (spiritus) a těla. U obou společností, které mají své vlastní cíle a svá zvláštní uplatnění, je to podle Bellarmina podobně jako u duše a těla, které se mohou ocitnout ve dvojím stavu, tzn. buď jsou od sebe vzájemně oddělené, anebo jsou ve vzájemném spojení. Jestliže tedy uvažujeme o situaci, kdy jsou duše a tělo (obě společnosti) spojeny, pak zde musí nutně existovat nějaké propojení a vzájemná podřízenost. Duch nebude bránit tělu, aby vykonávalo své přirozené potřeby a aby usilovalo o svůj zvláštní cíl. Nicméně vznešenější složka bude vládnout, a bude-li to nutné

²⁷⁷ Srov. tamtéž, sl. 593–595.

v zájmu duchovního cíle, duše bude brzdit a trestat tělo, či dokonce mu udělovat povinnost velkých obětí.²⁷⁸

Kardinál Bellarmin se pak snaží vymezit předmět nepřímé moci církve. Říká, že řádným způsobem, tj. na základě řádné jurisdikce, papež nemůže sesadit panovníka, a to ani v případě, že by se jednalo o spravedlivou příčinu, tak jako může sesazovat biskupy z jejich úradů. Nemůže dále vyhlašovat občanské zákony, nebo potvrzovat či anulovat ty zákony, které vyhlásila kompetentní civilní autorita. A nakonec nemůže ani soudit časné záležitosti. Avšak může zvláštním způsobem zasahovat v okamžiku, kdy to spása duši vyžaduje. Tato moc má nicméně svoje pravidla a kritéria. Má-li např. dojít k sesazení jednoho panovníka a k přenesení moci na jiného, papež nemůže vybrat kohokoli, ale má se řídit právem na trůn, který je věcí dědictví anebo volby. Pakliže by žádné takovéto právo k dispozici nebylo, má se řídit rozumem. Ovšem k takovému kroku se má římský biskup uchýlit až v nejzazším případě. Dochází-li k sesazení panovníka, pak má papež nejprve otcovsky napomínat, či zakázat nehodnému panovníkovi účast na svátostech církve. Teprve až se tyto kroky ukáží jako neúčinné, má přistoupit ke zproštění poddaných poslušnosti vůči tomuto panovníkovi a tomu pak odejmout nakonec i královskou důstojnost.²⁷⁹

Bellarmin obhazuje svoji nauku nikoli jako něco zcela nového, ale již jako osvědčenou praxi církve. Odvolává se jak na teologické argumenty, tak na historické a právní skutečnosti. Zmiňuje například přenesení moci římského impéria papeži z rukou Řeků Frankům, a následně Germánům; vzpomíná na sesazení panovníků jako byl například Othon IV. za Inocence III. na Lateránském koncilu 1215, nebo Fridrich II. za Inocence IV. na Lyonském koncilu 1245. Lze nakonec říci, že nepřímá moc papeže nad časnou mocí je v zásadě důsledkem dvou dogmatických pravd katolické víry: Za prvé se jedná o přesvědčení, že Ježíš Kristus svěřil Petrovi a následně všem římským biskupům plnou moc pro vedení duší k věčné spáse; a za druhé jde o víru v podřízenost časného cíle politické moci duchovnímu cíli církve. Obě společnosti jsou tak podle Bellarmina rozdílné a dokonalé ve své vlastní sféře. Z toho ovšem nevyplývá, že jsou na sobě naprosto nezávislé, jak se domníval Barclay, ale vzhledem k tomu, že cíl časné moci je podřízen cíli moci duchovní, i časná moc je podřízena té duchovní. Tato teorie, o kterou Bellarminovi zde jde, byla o něco málo později dokonaleji zformulována papežem Bonifácem VIII. v bule *Unam sanctam*.²⁸⁰

²⁷⁸ Srov. LE BACHELET X.: Bellarmin Francois-Robert-Romulus, in VACANT A. – MANGENOT E. (dir.): Dictionnaire de théologie catholique, sv. 2, Paris – VI: Librairie Letouzey et Ané, 1905, sl. 591–592.

²⁷⁹ Srov. tamtéž, sl. 592.

²⁸⁰ Srov. tamtéž, sl. 592–593.

Vedle kardinála Bellarmina můžeme mezi Suárezovy současníky, kteří se zabývali státovědnými záležitostmi, počítat i španělského jezuitu Juana Marianu. Ten se narodil roku 1536 ve městě Talavera v diecézi Toledo. Umírá pak v 16. února 1624.²⁸¹ Svá studia filozofie a teologie zahájil v Alcalé. Zde se setkává s jezuitou a 1. ledna 1554 vstupuje do Tovaryšstva Ježíšova. 1561 ve svých 24 letech je řádovými představenými povolán, aby vyučoval teologii v Římě. Po čtyřech letech odchází přednášet i na Sicílii a roku 1569 už přednáší v Paříži. Kvůli zdraví se však 1574 vrací do řádového domu do Toleda a věnuje se historii, orientální filologii a psaní svých děl. Mariana tvoří na sklonku 16. století, tzn., že patří mezi autory, kteří se už nějakým způsobem pokoušejí o syntézu různorodých elementů, které se objevily v průběhu celého 16. století. Podobně bychom v tomto smyslu mohli hodnotit například Jeana Bodina, který dokázal sjednotit v jeden celek královský absolutismus a protestantské polemiky. Mariana se proslavil především podporou demokracie, která je zdrojem královské moci, dále myšlenkou odporu proti královské tyranidě, která nachází své krajní řešení v sesazení tyrana či dokonce v jeho zabití, a konečně názorem o znehodnocování peněz. V důsledku těchto pozic měl řadu nepřátel, a to především z řad vysokých světských a církevních představitelů, nevyjímaje jeho řádové představené. Strávil proto také nějaký čas ve vyšetřovacích vazbách a ve vězení. Jeho nejznámějším dílem je *Historie Španělska*, které vyniká jak po odborné stránce, tak krásným literárním stylem. Bylo napsáno nejprve latinsky a vyšlo v Toledu (1592) pod názvem *De rebus hispanis*. Později v roce 1601 sám Mariana toto dílo přeložil a revidoval ve španělštině pod názvem *Historia general de España*. Vyšlo rovněž v Toledu a stalo se oblíbenějším než původní latinský originál. O tom svědčí i P. Joseph-Nicolas Charenton, který roku 1725 pořídil první francouzský překlad, a který říká, že tři latinské edice *Historie Španělska* (jedno vydané ve Španělsku a dvě v Německu) už jsou k dostání jen v těch nejlepších knihovnách. Avšak důležitějším dílem je pro nás Marianův text pod názvem *De rege et regis institutione libri tres*, který vyšel v Toledu 1599, a který je dedikovaný španělskému králi Filipovi III. V tomto díle Mariana nejprve rozvíjí své úvahy o královské moci, jejíž původ vidí v demokracii, a následně mluví o možnostech zavraždit tyrana. Své pojednání začíná úvahou o přirozeném stavu lidí, kteří jsou svobodní, přátelští k sobě navzájem, a kteří mají přirozenou potřebu se sdružovat do vyšších společností. V tomto smyslu Mariana přebírá Aristotelovu pozici. Tyto vyšší společnosti pak lidem

²⁸¹ Tento rok úmrtí udává Joseph-Nicolas Charenton i E. Amann, Pierre Mesnard oproti tomu uvádí rok 1623. Srov. CHARENTON Joseph-Nicolas: Preface du traducteur, in MARIANA Jean De: Histoire générale d'Espagne, sv. 1, Paris: 1725, s. 6; AMANN É[...]: Mariana Jean, in VACANT A. – MANGENOT E. (dir.): Dictionnaire de théologie catholique, sv. 9, díl 2, Paris – VI: Librairie Letouzey et Ané, 1927, sl. 2336 a 2337; MESNARD: L'essor..., 551.

zajišťují všechny potřeby a služby k životu. Mluví-li však Mariana o politické autoritě, míchá dohromady jisté bodinovské pojetí absolutní moci panovníka a myšlenku svrchované moci lidu v Rousseauově smyslu. Tzn. na jedné straně hovoří o královské důstojnosti, která se předává na základě dědictví, a dále o privilegiu biskupů vládnout,²⁸² a na druhé straně podřizuje světského panovníka pod moc lidu a zákonů a vidí v něm jen vykonavatele vůle Republiky.²⁸³ Zastává, že původní moc je u lidu. Z něho povstali první králové na základě volby. První kniha jeho spisu *De rege* pak končí kritikou tyranů a oslavou těch, kteří jsou schopni se jim postavit a ve jménu obecného blaha republiky riskovat svůj život tím, že se tyrany pokusí zabít. Tímto dílem si Mariana způsobil samozřejmě nemalé komplikace, především z toho důvodu, že velice shovívavě hodnotí atentát na francouzského krále Jindřicha III., kterého se dopustil Jacques Clément. Ve Španělsku sice nezpůsobil tento spis až tak velký poprask, zato však ve Francii ano, a to zvláště v době po zavraždění francouzského krále Jindřicha IV. čtrnáctého května 1610. Několik dní poté osmého června bylo dílo odsouzeno pařížským parlamentem a veřejně spáleno na hranici. Sorbonna se přidala na stranu parlamentu a její zástupci schvalovali represe, které se rozpoutaly proti francouzským jezuitům. Představení Tovaryšstva pak v dalším období v důsledku této kauzy podrobovali teologická a literární díla svých členů přísné cenzuře. V souvislosti s dílem *De rege* ještě dodejme, že v závěru třetí knihy, tj. ve čtrnácté kapitole, se Mariana věnuje sociální oblasti a vybízí k solidaritě. Panovník, který je v čele blažených občanů je odpovědný za harmonii celého státu. Má tak pečovat o slabé a chudé a zamezovat přílišné hrabivosti boháčů. Zde lze vytušit souvislost spíše s Platónem či s Tomášem Akvinským. Celou knihu končí Mariana zamyšlením nad ctností rozumnosti, kterou si má panovník osvojit. Tato rozumnost v sobě zahrnuje racionální správnost, křesťanskou morálku a Machiavellovu vladařskou šikovnost. Nakonec ještě vzpomeňme Marianův spis, ve kterém se zabývá devalvací peněz. Tento text nese název *De monetae mutatione* a je součástí většího celku, který se jmenuje *Tractatus septem Joannis Mariana, e Societate Jesu* vydaného v Kolíně 1609. Tyto myšlenky týkající se fiskálních záležitostí měly rovněž negativní odezvu, zejména u ministrů španělského krále

²⁸² Mariana se nebojí být ve svých vyjádřeních velice expresivní nebo dokonce až prostořeký. V souvislosti s tendencí laicizace, kterou hlásá Bodin, Erasmus nebo Luther, Mariana zdůrazňuje klerikalismus a podporuje světskou vládu biskupů, o kterých říká, že nejsou jen představení církve, ale i knížata republiky. O vzájemném propojení církve a státu mluví jak v první, tak ve třetí knize spisu *De rege*. Říká: „Ale jestliže zmrzačíme posvátné řády, kterým světským dvořanům (či záletníkům) předáme péči o záležitosti náboženství a státu?“ („Mais si l'on mutile les ordres sacrés, à quels courtisans profanes remettra-t-on le soin des affaires de la religion et de la République?“) MARIANA Juan: *De rege et regis institutione libri tres*, kn. 1, kap. 8, in MESNARD: *L'essor...*, 556.

²⁸³ „Omnino qui caeteris excellentior est, debet nihilominus se hominem aut reipublicae partem arbitrari. [...] Fortassis etiam iis legibus quas respublica sanxit, cujus majorem esse Potestatem quam Principis diximus, teneri Principem supplicio.“ MARIANA Juan: *De rege*, kn. 1, kap. 9, in MESNARD: *L'essor...*, 558.

Filipa III. Ty totiž Mariana obviňuje z nekompetence a z úmyslné korupce. Problémem peněz se Mariana věnuje už i ve třetí knize svého spisu *De rege*.²⁸⁴

Na závěr snad můžeme vyslovit hodnocení, že Juan Mariana je velice pozoruhodnou postavou šestnáctého a začátku sedmnáctého století. Zahrnuje v sobě řadu cizorodých tendencí, které máme potíž sladit dohromady. Na jedné straně ho totiž lze chápat jako humanistu zakořeněného v tradici Erasma Rotterdamského, na druhé straně je však zapřisáhlým zastáncem španělského klerikalismu. V jeho politické nauce lze jistě nejvíce ocenit snahu vyzvednout stát nad krále, jakož i pokus o sociální nauku, která se začne naplno rozvíjet až o dvě stě let později.

2.3 Politická nauka jako součást praktické teologie

Dříve než přikročíme k výkladu vlastní Suárezovy politické nauky a k otázkám souvisejícím s lidským pozitivním zákonem, uvědomme si, do jaké vědní oblasti umísťuje svoje politické úvahy sám Suárez. V úvodu ke svému dílu *De legibus*, se náš autor snaží zdůvodnit, že studium zákonů patří do teologie a místo, kde mají být právo a zákony studovány, je podle něho právě teologická fakulta. Vychází totiž z myšlenky, že nejvyšším zákonodárcem je Bůh, který skrze zákony vede člověka, jenž je bytostí nadanou rozumem.²⁸⁵ V této věci se nechává inspirovat svatým Tomášem, který mu poskytl bohatý materiál v 19 otázkách týkajících se zákonů obsažených v Teologické sumě. Nicméně od Tomáše, který ztotožňoval věčný zákon s Božím rozumem, se Suárez liší tím, že klade důraz na Boží vůli. A o věčném zákonu dále dokonce říká v protikladu vůči Vilému Ockhamovi nebo Dunsovi Scotovi, že není libovolný, a to ani pro samotného Boha.²⁸⁶

Suárez se potýkal s námitkou, že teolog by se měl zabývat pouze Božími zákon. Tedy tím, co souvisí se spásou člověka a s nadpřirozenými věcmi. Do ostatních věcí, jako jsou např. světská či papežská práva, morální filozofie nebo přírodní vědy, by prý neměl zasahovat. Každý by si prý měl hledět jen toho co se jeho týká a nezacházet za hranice

²⁸⁴ Srov. MESNARD: *L'essor...*, 549–566; AMANN: Mariana Jean, in VACANT, sl. 2336–2338; CHARENTON: *Preface du traducteur*, in MARIANA: *Histoire*, 1–24.

²⁸⁵ „Své stvořené bytosti řídí, a tím, že jim ukazuje cestu, vede je k sobě. Mírní je napomenutími, aby se neodvrátily od správné cesty, a ty, které se od ní odklonily, svou neomylnou prozíravostí povolává a navrácí zpět tím, že je osvěcuje svou naukou, napomíná radami, nutí zákony a především jim pomáhá svou milostí. Izaiáš tak zcela právem volá: ‚Pán je náš zákonodárce, Pán je náš král, On nás zachrání‘ (Iz 33,22). Protože však způsob této záchrany spočívá ve svobodných aktech a morální správnosti, která závisí velkou měrou na zákonu jako na pravidlu lidského jednání, proto studium zákonů náleží do teologie. Když tedy posvátná nauka jedná o zákonech, tak zajisté nemá na zřeteli nic jiného, než Boha samotného, nakolik je zákonodárcem.“ SUÁREZ: *De legibus*, Proemium, 9.

²⁸⁶ Srov. DOYLE P. John: Španělská scholastika, in HANKINS James: *Renesanční filosofie*, Dějiny filosofie – sv. 7, Praha: Oikymen 2011, 340–341.

svého vědního oboru. Suárez tuto námitku odmítá a říká, že teolog má naopak zkoumat veškeré zákony, protože všechny pocházejí od Boha, ať přímo, nebo nepřímo skrze lidské zástupce.²⁸⁷ Uvádí, že filozofové jako byli např. Platon, Cicero, Aristoteles, Seneka, Plutarchos či Ulpianus, a kteří se před ním zabývali zákony, se jimi zabývali jen natolik, nakolik tyto zákony sloužily vnější spravedlnosti a míru republiky. Podle Suáreze tak šlo jen o zákony lidské a trochu i o zákony přirozené, ale nic víc. Náš autor se proto snaží vysvětlit, že teologie má za úkol ptát se po „ontologii“ veškerých zákonů a po jejich principech a cíli. To totiž ostatní disciplíny nedělají.²⁸⁸ Citujme samotný Suárezův text:

„Avšak teologie všechny ty věci pojímá vyšším způsobem; studuje totiž přirozené právo nakolik je podřazeno nadpřirozenému řádu a nakolik od něho přijímá větší pevnost. Civilní zákony však teologie studuje pouze natolik, že posuzuje dle vyššího řádu pravidel jejich čestnost a správnost; nebo je studuje tak, že dle principů víry objasňuje závazky svědomí, které z nich [tj. civilních zákonů] vznikají. Na druhé straně posvátné kánony a biskupské dekrety teologie zkoumá zase natolik, nakolik tyto kánony a dekrety zavazují svědomí a ukazují cestu k věčné spáse. Následně také teologie u všech těchto zákonů zkoumá s pomocí Božského světla jejich primární původ a nejzazší cíl. To znamená, že se teologie zabývá, jakým způsobem mají svůj původ v Bohu, nakolik moc k jejich vyhlášení existuje výhradně u Boha a nakolik od Něho tyto zákony vycházejí k lidem ať přirozenou, nebo nadpřirozenou cestou. Teologie nakonec také vysvětluje, jakým způsobem jsou všechny zákony měřítkem lidských činů v jejich vztahu ke svědomí a následně také, jakým způsobem přispívají k provinění, nebo k zasloužení si věčného života.“²⁸⁹

Suárez ukazuje, že v rámci teologie se zákony zabývali mnozí před ním. Na prvním místě cituje samozřejmě svatého Tomáše.²⁹⁰ Tomášův způsob výkladu, který používá ve své Teologické Sumě pak prý napodobovali různí komentátoři jako např. Soto, sv. Antonius, Alexander Haleský či Vincent z Beauvais. Některými záležitostmi z oblasti zákonodárství se zabýval prý i Jan Gerson nebo i Magistr Sentencí, Petr Lombardský. Rovněž další teologové vydali zvláštní traktáty o některých zákonech. Například Vilém Pařížský ve své *Sumě*, kterou pojmenoval *O zákonech*, pojednává o předpisech Starého zákona. Suárez pak ještě zmiňuje jistého Castra, který napsal *O trestním zákoně* a Drieda s jeho dílem *O křesťanské svobodě*. Uzavírá tak, že se teologové tedy obecně shodují, že

²⁸⁷ Srov. SUÁREZ: De legibus, Proemium, 9–10.

²⁸⁸ Srov. Tamtéž, 10. Suárezův záměr je zde velice podobný úsilí Dominika Pecky, který se ve své knize *Člověk* (II. díl) v rámci své pasáže o společnosti snaží zdůvodnit rozdíl mezi sociologií a filozofií společnosti. Pecka tvrdí, že sociologie pracuje s fenomény a pokud zobecňuje, pak je tato obecnina jen abstrakcí. Zatímco filozofie se ptá po esenci věci (tj. po esenci společnosti). Příslušná esence však není jen abstrakcí jistých fenomenálních hodnot, ale obsahuje i jistou realitu. Peckovi tedy jde o ontologii společnosti. Stejně tak i Suárezovi se jedná o ontologii zákona, a uvidíme že se to v jeho případě týká i práva, spravedlnosti a politické moci. Srov. PECKA Dominik: *Člověk. Filosofická antropologie*, 2. díl, Řím, Křesťanská akademie, 1971, 349–393.

²⁸⁹ SUÁREZ: De legibus, Proemium, 10–11.

²⁹⁰ Srov. AKVINSKÝ Tomáš: *Somme théologique*, I–II, Q.90–109, sv. 2, Paris: Les Éditions du Cerf, 2003; srov. rovněž AKVINSKÝ Tomáš: *O zákonech v Teologické sumě*, překlad Šprunk Karel, Praha: Krystal OP, 2003.

studium zákona co do jeho obecné povahy, tak také nakolik se týká všech jednotlivých druhů zákona, náleží do pole působnosti posvátné nauky.²⁹¹

Přestože Suáreze označujeme jako teologa, uvědomujeme si zároveň, že je autorem na pomezí. Je teologem, který navazuje na scholastickou tradici před ním, ale zároveň je konfrontován s novými a převratnými věcmi 16. století. Klade si otázku, jak sjednotit všechny tyto proudy v jeden celek, tzn. jak uchovat věrnost křesťanské tradici a přitom přijmout i to, co je nové a nevyhnutelné. Pierre Mesnard upozorňuje na to, že jestliže se Suáreze věnoval přibližně sedm let politickým záležitostem, pak asi 40 let přednášel teologická témata. Je však pravda, že se tyto politické a teologické okruhy často prolínaly, jak o tom svědčí například dílo *De opere sex dierum*, kde se Suárez zabývá i tím, zda Bůh přímo stvořil politické zřízení. V každém případě Suárez vychází ve svých politických úvahách ze základních otázek o člověku a o jeho cíli, které jsou kladeny teologií.²⁹²

Už bylo řečeno, že občanským zákonem se Suárez zabývá ve třetí knize v *De legibus*, která nese název *De lege positiva humana secundum se, et prout in pura hominis natura spectari potest, quae lex etiam civilis dicitur*. Autor se zde ptá po podstatě lidského pozitivního zákona, a dále pak po tom, nakolik můžeme tento zákon, kterému říkáme také občanský zákon, spatřovat v samotné přirozenosti člověka. Zatímco v předcházejících knihách svého spisu *De legibus* se věnoval věčnému a přirozenému zákonu, nyní se dostává k pozitivnímu lidskému zákonu. Udává, že lidský (časný) zákon se dělí na obecné právo, které také nazývá právem národů či přirozeným právem, a na zvláštní lidské právo ve smyslu pozitivního zákona. Toto druhé se dále dělí na církevní a občanský zákon. A nakonec i v tomto pojmu občanského zákona ještě rozlišuje dva akcidentální stavy, z nichž první představuje situaci práva u pohanských národů a lidí mimo církev, a druhý stav se týká občanských práv mezi křesťany. Základní vlastností občanského práva je totiž to, že nemá vnitřní nutnou příčinu pocházející z přirozenosti, ale že jejím principem je vnější vůle člověka.²⁹³

Ještě podotkněme, že první čtyři kapitoly této třetí knihy *De legibus* tvoří ucelený a obecný text o přirozené lidské moci vyhlášovat občanské zákony. Počínaje pátou kapitolou se Suárez snaží tento obecný úvod aplikovat na církev a na její vztahy s občanskou

²⁹¹ Srov. *De legibus*, Proemium, 11.

²⁹² Srov. MESNARD: *L'essor...*, 618–620.

²⁹³ Srov. *De legibus*, kn. 3, úvod, 175–176. K prohloubení tohoto tématu srov. RICKEN Friedo: Neměnnost a proměnlivost přirozeného mravního zákona podle Francisca Suáreze, in *Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi*, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 69–87.

společností. Zároveň také rozvíjí jednotlivé body svého obecného úvodu v širších souvislostech a v konkrétních ustanoveních.²⁹⁴

²⁹⁴ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 5, n. 1, 188.

Přistupujeme nyní k vlastní Suárezově politické nauce, kde chceme zkoumat, jak tento autor mluví o společenské smlouvě či o souhlase lidu. Základním materiálem, je pro nás třetí kniha *De legibus* a třetí kniha *Defensio fidei*. Budeme se však odkazovat i na jiné Suárezovy spisy.

3.1 Lidská přirozenost a moc vládnout nad druhým člověkem

Celou naši analýzu začneme opět úvahou o lidské přirozenosti, která bude východiskem pro další zkoumání. Suárez si neklade otázku po lidské přirozenosti nějak obecně, jakoby chtěl zkoumat podstatu člověka. Jeho zajímá zcela konkrétně problém občanské moci. Proto si klade otázku, zda vláda člověka nad člověkem patří k lidské přirozenosti či nikoli. Nabízí se zde totiž námitka, že vláda jednoho člověka nad druhým je nepřirozená, protože z Písma lze vyčíst, že člověk je od přirozenosti svobodný a podřízený jedině svému stvořiteli. Vláda jednoho člověka nad druhými je tak násilím a despocií. Asi nejsilnější oporou této námítky, uvádí Suárez, je odkaz na Augustina,²⁹⁵ který sám komentuje první kapitolu knihy *Genesis*, kde je řeč o tom, že Bůh podřídil pod moc člověka ryby, ptáky, zvířata na zemi, ale nikoli člověka.²⁹⁶ Víme, že mnozí teologové se pak o tuto Augustinovu citaci opírali a zastávali, že moc člověka nad člověkem je trestem za prvotní hřích. To, že zde takovéto přesvědčení bylo, je faktem. Jinou věcí je, zda skutečně sám Augustin tuto tezi také zastával. Níže ukážeme, že jak svatý Tomáš, tak Suárez dokazují, že svatý Augustin nic takového o lidské vládě říci nechtěl. V každém případě se odpůrci myšlenky přirozené lidské moci ve společnosti odkazovali na Izaiáše (Iz 33) a na Jakuba (Jak 4), kde čteme, že „pouze Bůh je soudce, král a pán“. Posledním argumentem, který hraje podle Suáreze ve prospěch námítky, je tvrzení, že každý zákon musí prý zavazovat ve svědomí. Nicméně je jasné, že žádný člověk nemůže druhého zavazovat ve svědomí, to je pouze Boží právo, a tudíž je prý nepřípustné, aby jeden člověk vládl nad druhým člověkem.²⁹⁷

²⁹⁵ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, kn. 19, kap. 15.

²⁹⁶ Srov. taktéž *Gen 10*, kde je řeč o Nimrodovi, který „vládl mocí a silou“; Suárez se odkazuje i na *De civitate Dei*, kn. 4, kap. 4, kde Augustin mluví o Alexandru Velikém, kterého přirovnává k pirátovi.

Augustin zde totiž srovnává nespravedlivý stát s bandou lupičů organizovaných společenskou smlouvou.

²⁹⁷ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 1, n. 1, 176.

Právě uvedenou námitku o nemožnosti vlády člověka nad člověkem se snaží Suárez postupně vyvracet. Začíná v oblasti víry a odkazů na biblický text. Ukazuje, že sám Bůh ustanovil občanskou vládu v židovském národě, nejprve skrze soudce a později skrze krále. Tato časná vláda a moc je správná a plně odpovídá lidské přirozenosti. Uvádí, že i Melchisedech, Abrahám či Job byli považováni za svrchované vládce. Ve své argumentaci se Suárez odvolává často i na církevní otce.²⁹⁸ Nicméně hlavním racionálním argumentem, kterým se Suárez snaží vyvrátit námitku o nepřirozeném charakteru vlády jednoho člověka nad druhým a dokázat opak, je Aristotelova myšlenka přirozené sociability člověka, kterou tento filozof uvádí v 1. knize své *Politiky*. Budeme se proto v tuto chvíli důkladně zabývat tímto tématem, který je zásadní pro celou scholastickou filozofii.

3.1.1 Přirozená sociabilita člověka, dokonalá a nedokonalá společnost

Myšlenku o přirozené sociabilitě člověka od Aristotela přebírá a dále rozvíjí především sv. Tomáš²⁹⁹, ale nalzáme ji i u sv. Jana Zlatoústého³⁰⁰. Na tomto principu stojí, dle Suáreze, přesvědčení, že lze rozlišovat dvojí lidskou společnost, nedokonalou nebo-li rodinnou, a dokonalou nebo-li politickou. Rodinná společnost se pak sama skládá ze tří typů vztahů. Je naprosto přirozená a jakoby základní, neboť má počátek ve společnosti muže a ženy, bez kterých se lidský rod nemůže zvětšovat ani se uchovat. Opět lze vzpomenout na knihu *Genesis*: „Není dobré, aby byl člověk sám.“ Společnost manželů je pak základem pro společnost dětí a rodičů, neboť rodičovské spojení nachází svůj smysl ve výchově dětí. Děti totiž alespoň na začátku svého života, ale i později potřebují společnost rodičů, jinak není možné, aby žily, byly náležitě vychovány a dobře poučeny. K těmto dvěma typům rodinné společnosti přistupuje nakonec třetí společnost týkající se služebnictva. Jde o vztah služebníků a pánů. Tato společnost nachází své opodstatnění v tom, že člověk potřebuje pomoc a službu druhých lidí. Z těchto tří spojení, tj. manželského, rodičů a dětí, a služebníků a pánů tak pochází první lidská společnost, která se vzhledem ke státu nazývá „nedokonalou“. To proto, že tato rodinná společnost není soběstačná. Z tohoto důvodu je v lidském rodu přirozeně nutná dokonalá společnost, tj. politická společnost, která ustanovuje alespoň obec sestávající z několika sloučených rodin. Žádná rodina sama nemůže totiž obsáhnout všechny potřebné služby a řemesla

²⁹⁸ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 1, n. 2, 176; srov. tamtéž n. 13, 179; De legibus, kn. 3, kap. 5, 188–191; tamtéž kap. 31, n. 1 sq, 298; Defensio kn. 3, kap. 1, n. 3; FLAVIUS Josephus: Židovské starožitnosti, 18, 1, in Defensio kn. 3, kap. 1, n. 1.

²⁹⁹ Srov. AKVINSKÝ Tomáš: De regimine principum, kn. 1, kap. 1. Český text je dostupný v publikaci: SOUSEDÍK Stanislav (dir.): Texty k studiu dějin středověké filosofie, Praha: Univerzita Karlova, 1994.

³⁰⁰ Srov. homilie 34 na 1. Kor.

nutné k životu, a ještě mnohem méně je schopna dosáhnout nutného poznání všech potřebných věcí. Rovněž by bylo velice obtížné zachovat mezi lidmi mír či zabránit nebo potrestat zlo, jestliže by jednotlivé rodiny byly mezi sebou rozděleny. Suárez se opírá o Cicera, který ve své knize *O přátelství* říká, že „nic není nejvyššímu Bohu v lidských záležitostech milejší, než aby měli lidé mezi sebou řádnou a dokonalou společnost, která se nazývá stát (civitas)“. Tato společnost však může později ještě růst v království nebo ve společnou vládu nad několika státy. Tato vláda je rovněž lidskému rodu velice prospěšná a přispívá k jeho lepšímu bytí, i když je pravda, že už nelze mluvit o nutnosti. Ta je totiž na různých úrovních občanské společnosti různá.³⁰¹

Právě jsme ukázali, že Suárez navazuje na Aristotela, Tomáše a Cicera, kteří mluví o rodině jako o základní a přirozené společenské jednotce. Tyto autory však Suárez překonává, když se snaží dokázat, že naplnění společenské přirozenosti člověka není v rodině, ale v politické společnosti. Člověk se tak zcela přirozeně etabluje ve státě a je podřízen jeho jurisdikci.³⁰²

Otázkou přirozenosti člověka se Suárez zabývá i ve svém díle *De opere sex dierum*, kde dochází shodně k závěru, že člověk je tvor společenský a že by vytvářel společenství s druhými i ve stavu prvotní nevinnosti. Zde mu jde hlavně o rodinu.³⁰³ Aristoteles zde přináší pro Suáreze další důležitou věc. Aristoteles totiž ve své *Politice* tvrdí, že z této domácí společnosti přirozeně vzchází jiná, která i když je větší než rodina, je stále nedokonalou společností. Nazývá se „vesnicí“ či „osadou“ (*pagus*) a jedná se o malou společnost složenou z několika domů. Jak pro Aristotela, tak pro Suáreze je důležité, že tento společenský útvar je „podle přirozenosti“ (*secundum naturam*), protože je jakoby přirozeně plodem následného rození mnoha potomků („quia veluti naturaliter resultat ex generatione plurium filiorum, et ex successione natorum ex natis“), tj. dětí, vnuků, atd. Neboť díky rození dochází ke zmnožování sňatků, rodin a domů, ze kterých pak povstává vesnice. Je tedy nepochybné, tvrdí Suárez, že ve stavu prvotní nevinnosti by existovala i tato širší a zcela přirozená společnost.³⁰⁴

Jestliže bylo řečeno, že existuje dokonalá (politická) a nedokonalá (rodinná) společnost, pak se klade otázka, zda může dojít k tomu, aby se z nedokonalé společnosti

³⁰¹ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 1, n. 3, 176–177.

³⁰² Srov. MESNARD: L'essor..., 622.

³⁰³ Suárez se přiklání k názoru, že by ve stavu prvotní nevinnosti neexistovala společnost pánů a otroků. Hlavním důvodem je skutečnost, že jak otroctví, tak právě služebnost jsou zcela zaměřeny k užítku pána: „Nihilominus non fuisse futurum in statu innocentiae tale genus dominii, vel famulatus non sit tam vilis conditio sicut servitus, nihilominus in hoc cum illa convenit, quod potestas domini in famulum ad utilitatem domini tota ordinatur: et ex hac parte famulatus multum participat conditionem servilem minus decoram, seu decentem innocentiae statui.“ SUÁREZ Francesco: De opere sex dierum, kn. 5, kap. 7, n. 16, Paris: Vives, Opera Omnia, sv. 3, 417.

³⁰⁴ Srov. De opere, n. 1–2, 413–414.

stala dokonalá, a pokud ano, tak jak. Suárez tuto otázku odpovídá kladně a ukazuje, že rodinná společnost je základem pro občanskou společnost. Zároveň dokazuje, že sociabilita člověka nachází své naplnění právě v dokonalé, tj. politické společnosti. Předně tedy vysvětluje, že dokonalá společnost vzniká z nedokonalé jistým „právním“ přechodem.³⁰⁵ Říká, že pokud nedojde k určitému rozhodnutí lidí patřit do jedné obce, tzn. k jistému paktu, pak jsou lidé jen shlukem (*aggregatum per accidens*). Ani nestačí samotná blízkost co do místa, neboť z ní sice pochází určité sousedství (*vicinitas quaedam*), které může vést i k určitému přátelství nebo sblížení, nikoli však morální jednota nebo společnost. Toto může být podle Suáreze doloženo i z praxe, jak je prý známo z příkladů dvou nebo tří rodin či klášterů, které žijí na opuštěném místě blízko sebe. Politickou jednotu totiž nelze myslet bez určité podřízenosti (*subordinatio*) jednotlivých rodin a osob nějakému nadřízenému nebo vedoucímu společnosti, bez kterého takováto společnost nemůže být ustavena, jak také Suárez podrobně vykládá ve svém díle *De Defensione Catholica* (srov. kn. 3, kap. 1 a 2).³⁰⁶

Aby Suárez podpořil myšlenku o přirozené náklonnosti člověka k životu v politické společnosti, cituje Aristotelovu větu: „Ten, kdo žije přirozeně mimo obec, a nikoli jen náhodou, je buď zvíře, anebo nadčlověk.“³⁰⁷ Zdá se, říká Suárez, že i lidé ve stavu prvotní nevinnosti by mezi sebou vytvářeli takovou politickou společnost, jaká se může nacházet u dokonalé obce nebo království. Toto se prý domnívá jak svatý Tomáš³⁰⁸, tak také Kajetán, Lipomanus nebo Pererius. Jde o to, že spojení lidí v jednu obec se neděje pouze druhotně (*per accidens*) z důvodu hříchu nebo kvůli porušené přirozenosti, ale odpovídá samo o sobě (*per se*) člověku v jakémkoli stavu a týká se lidské dokonalosti.³⁰⁹ Toto dosvědčuje svatý Tomáš, když jako první argument uvádí příklad andělů. Říká, že jejich stav a jejich přirozená povaha je mnohem dokonalejší, než je tomu u lidí, a je to stav prvotní nevinnosti. A vidíme, že u andělů existuje organizovaná společnost a jejich vzájemná podřízenost, jak o tom svědčí i Dionysius a jiní. Lze tedy usoudit, že i u lidí, kteří by se nacházeli ve stavu prvotní nevinnosti, by se občanská společnost nacházela. Za druhé Tomáš říká, že toto společenství života neexistuje pouze z důvodu vzájemné potřeby, ale je zde i z důvodu sebe sama – k větší životní příjemnosti a k uctivému společenství, které má člověk přirozeně rád. Dalším Tomášovým argumentem je to, že v prvotním stavu by nebyli

³⁰⁵ Srov. MESNARD: *L'essor...*, 623; srov. též BROUILLARD, op. cit., skn. 2711, odstavec d.

³⁰⁶ Srov. *De opere*, n. 3, 414.

³⁰⁷ ARISTOTELES: *Politika* 1, 2, in *De opere*, n. 5, 414.

³⁰⁸ Srov. AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theologiae*, I-II, q. 96, art. 3–4.

³⁰⁹ „Et fundamentum esse debet, quia conjunctio hominum in unam civitatem, non per accidens tantum ratione peccati, aut corruptionis naturae, sed per se convenit homini in quocumque statu, et ad perfectionem ejus pertinet.“ *De opere*, n. 6, 415.

všichni lidé rovni co do poznání a ctností. Tedy ačkoli by ona dokonalá společnost nebyla nutná kvůli tělesným potřebám nebo obraně, byla by jistě velice užitečná k získávání poznání, kde by učenější mohli poučovat méně učené. Zrovna tak se to týká zkušeností s nejrůznějšími věcmi, protože všichni nemohou všechno přímo zkusit. Bylo by tedy záhodno, aby si lidé navzájem pomáhali, a to i skrze tradici a lidskou důvěru, která by byla v onom stavu mnohem jistější kvůli jejich nevinnosti. Taktéž jako pomoc při rozvíjení ctností by byla ona dokonalá politická společnost velice užitečná, kde by ti horlivější mohli povzbuzovat slovem a příkladem méně dokonalé spoluobčany. Podle Suáreze tak vidíme, že důvod politické společnosti nabývá mnoho na svém významu, jestliže uvažujeme, že se v onom stavu nachází nejen dobrý řád přirozenosti, ale i řád milosti. Neboť by bylo jistě potřeba, aby lidé měli i nějaké vnější společné pravidlo víry, aby mohli tutéž výru neustále zachovávat, a podle ní uctívat Boha. Avšak tato jednota, kterou Suárez nazývá jako církev, předpokládá občanskou společnost, která je přizpůsobena stavu lidí.³¹⁰

3.1.2 *Moc jako nutná a přirozená vlastnost občanské společnosti*

Suárezova argumentace ve prospěch teze, že je přirozené, aby jeden člověk vládl nad druhým pokračuje tím, že dokládá samotnou nutnost a přirozenost moci, která řídí občanskou společnost. Ve svém zdůvodnění postupuje ve dvou krocích. Za prvé se odvolává na onen aristotelský princip společenské přirozenosti člověka, který sám o sobě zakládá nutnost vlády ve společnosti. Pokud by tomu tak nebylo, lidstvo by žilo ve velkém zmatku. Vláda v občanské společnosti se tak pro našeho autora zakládá na rozumu a na přirozeném právu. Skutečnost vlády ve společnosti dokládá i kniha *Příslaví* kap. 11, kde se říká, že „kde není vládce, lid chřadne“. Za druhé Suárez zdůvodňuje politickou moc myšlenkou proporce moci v nižších, tj. v nedokonalých formách lidské společnosti. Tak mluví o přirozené vládě muže nad ženou,³¹¹ otce nad dětmi, a pána nad svým služebnictvem³¹². V tomto třetím případě Suárez uznává, že vztah pána a služebníka není založen na přirozenosti jako je tomu u vztahu otce a dětí, ale na souhlasu vůle, nicméně tento vztah pána a služebníka přirozenost předpokládá, a tak je z titulu spravedlnosti otrok povinen se pánovi podřídit.³¹³

Nutnost politické svrchované vlády Suárez vysvětluje na několika příkladech. Jako první uvádí příklad lidského těla, které nemůže být uchováno bez hlavy. Dále jmenuje

³¹⁰ Srov. De opere, n. 6–7, 414 – 415.

³¹¹ Srov. Gen 3 – „pod mocí muže budeš“, Tit 2 – „ať jsou ženy podřízeny svým mužům“.

³¹² Srov. Tit 2, Ef 6, Kol 3 – Pavel zde říká, že otroci mají poslouchat svého pána jako Boha.

³¹³ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 1, n. 4, 177.

příklad z mořeplavectví, které nutně zaniká, pokud neexistuje žádný lodivod. Tak je tomu i s vojenskými sbory a podobnými věcmi jestliže není žádný vůdce. A sem patří i příklady vzaté ze života zvířat, které Suárez přebírá od Cypriána a Jeronýma, jimiž tito autoři nechtěli dokazovat jen to, že je nutné, aby byl v republice vůdce, ale chtěli dokázat i to, že je třeba, aby byl jen jeden: „Nunquam enim regni societas (říká Cyprián) aut cum fide caepit, aut sine cruore desiit“.³¹⁴ Tomuto je však třeba rozumět nejen ve vztahu k jediném vůdci, tzn. nejen co do jeho vlastní osoby, ale i co do moci. Proto když mluvíme o jediné svrchované moci, tak tím myslíme jediný tribunál, ať už se tato moc nachází u jedné přirozené fyzické osoby, anebo u jedné rady představující jednu fiktivní osobu.³¹⁵

Jestliže však Suárez zdůvodňuje nutnost politické moci ve společnosti, je třeba rovněž říci, že se s rozhodností vymezuje vůči despocii, která nesouvisí s lidskou přirozeností a s vnitřním principem politické moci, ale se zneužitím této moci člověkem. Předpokládá totiž, že lidskou přirozenost stvořil Bůh, a tak i politická vláda má odpovídat Boží vůli.³¹⁶

Jestliže bylo řečeno, že přirozená sociabilita člověka zakládá nutnost politické moci, pak je třeba vedle argumentů braných spíše z analogie a z různých praktických příkladů udat i nějaký racionální důvod. Suárez proto mluví o cíli občanské společnosti, který je podle něho apriorním racionálním důvodem moci v této společnosti. Odkazuje se na již citované Opusculum svatého Tomáše, kde tento teolog říká, že jakékoli těleso může být uchováno jen za předpokladu, že existuje nějaký princip, jehož úkolem je zajišťovat a dosahovat obecného dobra tohoto tělesa. Jak je známo, platí to u fyzického tělesa, a jak učí zkušenost, je tomu tak i u politického tělesa. Je totiž naprosto zřejmé, že jednotlivé privátní části se starají o vlastní pohodlí a dobra, která jsou často v protikladu vůči obecnému blahu. A rovněž platí, že často to, co je nutné pro obecné blaho, nepřispívá soukromému dobru, anebo i když s ním někdy nějak souvisí, neznamená totéž. Z toho tedy vyplývá, že v dokonalé společnosti je veřejná moc nutná a její povinností „ex officio“ je usilovat o obecné blaho a zajišťovat ho. Suárez z toho činí závěr, že občanský úřad je důstojný a nutný, a že tímto slovem se neoznačuje nic jiného, než určitý člověk nebo množství lidí, u kterých se nachází moc vládnout dokonalé společnosti. Víme, že takováto moc musí být u lidí, protože lidem nevládnou ani andělé, ani přímo Bůh sám. Ten naopak uplatňuje svoji moc řádným zákonem skrze druhotné poměrné příčiny (*per causas secundas proportionatas*). Je tedy přirozené a nutné, aby byla lidská občanská společnost

³¹⁴ Defensio kn. 3, kap. 1, n. 5.

³¹⁵ Srov. Tamtéž.

³¹⁶ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 1, n. 11, 179; Defensio kn. 3, kap. 1, n. 8.

spravována lidmi.³¹⁷ Je snad patrné, že politická moc nijak nepopírá svobodu člověka a že moc vlády člověka nad druhým člověkem se bude vždy uskutečňovat skrze společnost. Suárez tak díky aristotelské teorii přirozenosti, kterou aplikuje na politickou moc, překonává pojetí politické moci jako důsledku hříchu nebo nějakého nepořádku.³¹⁸ Vidíme rovněž, že jestliže je obecné blaho jakožto cíl občanské společnosti jejím apriorním důvodem, je také jejím základním vymezením. To nachází svůj význam především v otázce královské moci a tyranie.³¹⁹

Z právě uvedeného důvodu je snad již zřejmé i to, že politický úřad na sebe nutně váže politickou moc. Suárez se opírá o již citované autority, mezi kterými dominují Aristoteles (*Politika* 1; *Etika Nikomachova* 10, poslední kapitola), Platón (*O Zákonech, Ústava*) a Cicero (*De Juventute*, kniha I.; *O Zákonech*). Odvolává se pak také na autory, které sám cituje v I. knize *De legibus*, kap. 8, a nakonec na jistého člověka jménem Covarro (*Practic. Quaestion.*, kap. 1; *Peccatum*, 2. část, §9, n. 6).³²⁰

Suárez dodává, že veřejná moc a moc ukládat zákony se nachází pouze u vladaře a má dvojí účinek – zavazovat a donucovat. Tyto dvě věci jsou nutně spjaty se zákonem, jak také říká Aristoteles.³²¹ Tato svrchovaná politická moc je podobou určitého panství: nejedná se však o takové to panství, které by znamenalo zvláštní despotické poddanství, ale jde o občanské podřízení (*subjectio civilis*), které je právním panstvím, jaké se nachází u vladaře nebo u krále.³²²

S pojmem vlády a vládnutí souvisí i pojem jurisdikce. Suárez vysvětluje, že jurisdikce vždy znamená vládu a moc vydávat zákony a naopak vládnout vždy předpokládá jurisdikci. Podle Suáreze se jedná stále o tutéž realitu vyjádřenou různými způsoby a je jen otázkou zvyku, jak kdo tyto pojmy používá. Ve svém zdůvodnění vychází hlavně z Tomáše (srov. II-II, q. 67, artic. 1), který mluví o nutnosti jurisdikce pro vydání jakéhokoli zákona. Pochybení, ke kterému u některých lidí dochází, má svůj základ v etymologii slova jurisdikce, která je chápána jen jako moc soudit. A protože existují ti,

³¹⁷ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 1, n. 5, 177; *Defensio* kn. 3, kap. 1, n. 4; Vedle spravedlnosti a míru, jako cíle občanské společnosti zde Suárez mluví i o svornosti a lásce mezi lidmi, jak zastává Jan Zlatoústý ve své 34. homilii na *První list Korintánům*.

³¹⁸ Srov. COUJOU Jean-Paul: *État de nature*, in *Le vocabulaire de Suárez*, Paris: Ellipses, 2001, 28–29.

³¹⁹ Například Jakubovi I., který si dělal nárok na to, že je vyvolený samotným Bohem, aby panoval svému lidu, a který se domníval, že je držitelem neomezené moci, za kterou není nikomu zodpovědný, Suárez odpovídá, že panovník je jen zmocněnec společenství, čili zástupce, který může vykonávat platně svoji moc jen ve smyslu reálného obecného dobra a pravého politického blaha lidu. Srov. *Defensio*, kn. 3, hlavně kap. 4 a 5, a pak i kn. 6, in BROUILLARD, op. cit., sl. 2715–2717; Podobně platí, že absolutní moc, jež je legitimní ve svém základě, se stává tyranickou, jestliže je vykonávána proti tomuto veřejnému blahu. Srov. *De legibus*, kn. 1, kap. 7, n. 5, 31.

³²⁰ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 1, n. 6, 177–178. („Nam qui aliquod munus recipit omnem potestatem necessariam ad illud convenienter exercendum recipit, ut est principium juris per se manifestum.“ s. 178)

³²¹ Srov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova* 10, poslední kap.

³²² Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 1, n. 7, 178.

kterí mají tuto moc, ale nemají moc legislativní a výkonnou, domnívají se někteří, že jurisdikce a vláda jsou dvě rozdílné věci.³²³

3.1.3 Mylný názor Judy Galilejského

Nyní se ještě na okamžik vraťme k těm, kteří popírali možnost vlády v lidské společnosti a podívejme se i na jejich zdůvodnění. V páté kapitole třetí knihy *De legibus* Suárez vyvrací mylný názor těch, kteří odmítali občanskou společnost a politickou moc ve jménu Božím a stavěli je do opozice vůči Božímu království a jeho moci. Podle nich občanská vláda popírá lidskou svobodu, kterou Bůh člověku na počátku udělil. To zastával v Suárezově době např. Luther nebo novokřtěnci. Suárez se odkazuje na Josefa Flavia, který ve svých *Starožitnostech*³²⁴ označuje za původce tohoto názoru Judu Galilejského. Suárez říká, že není úplně jasné, zda onen Juda Galilejský chtěl svou nauku předložit o všech lidech, anebo jen o židech. Juda si totiž mohl myslet speciálně o židech, že nemohou být od vůdců cizích národů podrobeni nebo donuceni k placení daně, ani že židé nemají uznávat cizí vládce jako své pány. To proto, že židovský lid byl přijat pod zvláštní Boží vládu. A proto snad později i apoštolové a křesťané byli na počátku od národů podezříváni z tohoto omylu, jak se dá vypořádat např. u Justina (*Apologie*) nebo u Klementa Alexandrijského (*Stromata* 4). Nicméně se zdá být možné i to, že Juda hovořil obecně o všech lidech a lidských vůdcích, neboť člověk byl stvořen k obrazu Božímu, svéprávný a podřízený pouze Bohu. Z tohoto důvodu se mnohým jeví nemožné, aby byl člověk spravedlivě uvržen do otroctví nebo do podřízenosti jiného člověka. Člověk tedy prý nemůže být spravedlivě nucen, aby jiného uznal jako knížete a časného vůdce. Z toho pak vyplývá, že politická vláda, jenž si činí nárok na panování, není legitimní, a není ani od Boha.³²⁵

3.1.4 Suárezův spor s Augustinem – moc řídící a donucovací

Již byla podrobně řeč o tom, že, Suárez dokazuje, že svrchovaná vláda, i když se nerodí přímo s lidskou přirozeností, myšlenice přirozenosti neodporuje. Autorita, vůči které se vymezuje, a se kterou vede spor, je především sv. Augustin.³²⁶ U tohoto sporu se na

³²³ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 1, n. 8–10, 178–179.

³²⁴ Srov. FLAVIUS Josephus: *Židovské starožitnosti*, 18, 1, in *Defensio* kn. 3, kap. 1, n. 1.

³²⁵ Srov. *Defensio* kn. 3, kap. 1, n. 1–2.

³²⁶ Ke vztahu Augustina, augustinismu a scholastiky srov. MARROU Henri-Rrénée: *Saint Augustin et l'augustinisme*, Lonrai: Seuil, 2003, 159–163; GILSON Étienne: *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint*

chvíli zastavíme. V Suárezově době totiž panovalo v teologii a filozofii přesvědčení, že Augustin hlásá, že panství jednoho člověka nad druhým není z prvního ustanovení přirozenosti, ale že má původ v situaci hříchu.³²⁷ Ovšem sám Augustin, upozorňuje Suárez, mluví o panství, kterému poddanství a povaha služebnosti odpovídá. Augustinovi je totiž podle našeho autora třeba rozumět ve smyslu moci donucovací a jejího výkonu. Neboť co se týká moci řídicí, ta byla pravděpodobně u lidí už ve stavu nevinnosti i podle Augustina. Totiž podle Písma, Dionysia či Řehoře je i mezi anděly řád a svrchovaná moc. Příklad andělů je podle Suáreze dokladem toho, že i u lidí ve stavu prvotní nevinnosti můžeme předpokládat společenskou moc. Je tedy patrné, že moc vládnout se nezakládá na hříchu nebo na nějakém zmatku, ale patří k přirozené povaze člověka. Donucování však předpokládá určitý nepořádek, a tudíž, je možno s Augustinem připustit, že donucovací moc byla uvedena mezi lidi až v důsledku hříchu. Tak jako je podřízenost manželky svému muži přirozená, tak by tomu bylo i ve stavu prvotní nevinnosti: nicméně i po hříchu je Evě řečeno: „Pod mocí muže budeš.“³²⁸ Toto se však týká už moci donucovací, jak je patrné z Augustina, a nikoli moci řídicí.³²⁹ Tedy podle Suáreze můžeme rozlišit moc řídicí, která se zakládá na přirozenosti člověka, a moc donucovací, která byla do lidského rodu uvedena v důsledku hříchu.³³⁰

V *De opere sex dierum* se Suárez odvolává přímo na Tomáše, a postupuje velice podobným způsobem jako v *De legibus*. Tomáš totiž zastává, že u Augustina musíme rozlišovat dvojí panství: jedno se vztahuje k otroctví, druhé se vypovídá o podřízeném. První tak můžeme nazývat jako „vlastnické panství“ (*dominium proprietatis*), druhé jako „pravomocné“ či „vládnoucí“ panství (*dominium jurisdictionis seu gubernationis*) nebo v širším smyslu jako „pravomoc“ (*jurisdictio*). První z těchto dvou typů panství dává moc nad osobou služebníka či otroka a nad všemi jeho činnostmi, a cílem je užitek pána. Druhý typ panství však pouze uděluje moc k řízení poddaného v jeho činnostech, a to hlavně pro užitek tohoto podřízeného (srov. Suárezův traktát o spravedlnosti). Suárez tak z Tomášova

Augustin (suivi de) Avicenne et le point de départ de Duns Scot, reprint, Paris: Vrin, 1986. Jinak k životu a dílu svatého Augustina srov. např. KARFÍKOVÁ Lenka: Milost a vůle podle Augustina, Praha: Oikoymenth, 2006; LANCEL Serge: Saint Augustin, Paris: Fayard, 1999; BROWN Peter: La Vie de saint Augustin, Seuil, 2001.

³²⁷ Srov. AUGUSTIN: De civitate Dei, kn. 19, kap. 15.

³²⁸ Srov. Gn 3.

³²⁹ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS: De Genesi ad litteram, kn. 11, kap. 37, Paris: Bibliothèque augustiniennne, 1972.

³³⁰ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 1, n. 12, 179.

rozdělení ukazuje, že Augustin odmítá „vlastnické panství“ jednoho člověka nad druhým. To se však nepřičí tomu, aby měl jeden člověk nad druhým „pravomoc vládnout“.³³¹

„Pravomoc vládnout“ (*dominium jurisdictionis*) je tedy dle Suáreze zcela přirozenou věcí:

„Denique simili modo dicendum est, supposita in illo statu communitate perfecta civitatis necessarium fuisse in illo statu proprium dominium jurisdictionis: quale est in principe respectu subditorum, quia non ex culpa, sed ex ipsa rei natura sequitur haec potestas ad talem communitatem, tanquam necessaria ad conservationem ejus, ut optime docet D. Thomas supra, et latius diximus, in dicto libro 3 Defensionis catholicae, a principio. Nam illa doctrina in omni statu naturae humanae, sive purae, sive integrae, sive lapsae locum habet.“³³²

3.2 Politická moc a souhlas lidu

Jestliže snad Suárez zdůvodnil, že politická moc je lidem přirozená, pak se nutně klade další otázka, tj. u koho se konkrétně tato moc nachází. Říká, že základní spor je v tom, zda se politická moc nachází bezprostředně jen u jednotlivců anebo u všech lidí dohromady. První variantu nelze podle Suáreze vůbec připustit, protože neplatí, že by byli všichni někomu nadřazení, a dále pak, že by z přirozené povahy věci měli někteří tuto moc ve větší míře než jiní, protože není většího důvodu u jedněch než u druhých. Jako správná se tedy klade druhá možnost, a uvidíme, že tomu tak skutečně je. Nicméně se nelze spokojit s pouhým konstatováním, ale je třeba věci důkladně vysvětlit. Hlavně proto, že není zcela zřejmé, od koho celé množství lidí tuto moc má. Ti jí totiž nemohou mít zase od lidí. A nemohou ji mít ani od Boha, protože jinak by se tato moc nemohla měnit, ale musela by nutně zůstat u celé společnosti lidí tak dlouho, jak dlouho by tato společnost trvala, tj. po dobu, po kterou by se střídaly generace. Bylo by to jako u duchovní moci Petra. Protože mu ji Bůh udělil, nutně v něm nebo v jeho nástupcích trvá, a nemůže být lidmi měněna.³³³ Základní problém, který musí Suárez vyřešit, je určit, kdo konkrétně má v rukou onu politickou moc, a jak jí získal.

3.2.1 Rozlišení otcovské a politické moci

Suárez na právě uvedený spor reaguje odkazem na názor některých kanonistů, kteří zastávají, že moc svrchované vlády se z přirozené povahy věci nachází u nějakého

³³¹ Srov. De opere, n. 9–11, 415–416. „Dicimus, dominium directivum, seu gubernativum futurum fuisse inter homines in statu innocentiae. Ad hoc enim dominium pertinet potestas imperandi aliis in eorum commodum, et communis boni.“ De opere, n. 11, 416.

³³² De opere, n. 12, 416.

³³³ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 1, 180.

nejvyššího vladaře, kterému byla od Boha svěřena, a která pak v další době přetrvává díky nástupnictví dalších vladařů. Někdy se tomu říká moc *de jure divino*. Suárez tento názor odmítá. Především proto, že neodpovídá na otázku, odkud se občanská moc původně vzala, ale jen tvrdí, že syn krále je po právu králem.³³⁴

Suárez se tedy snaží vysvětlit, proč je držitelem politické moci celek lidu a nikoli jednotlivci. Toto tvrzení je prý jisté a obecně přijímané a nachází svoji oporu i u Tomáše Akvinského.³³⁵ Ten totiž zastává, že moc promulgovat zákony má vladař od společnosti, která mu tuto moc svěřila. Důvodem je to, aby lidé měli občanské zákony. Suárez vychází z myšlenky, že na základě přirozenosti se všichni lidé rodí svobodní, a tudíž nikdo nemá politickou pravomoc (jurisdikci) nebo panství nad jiným člověkem. Někdo by snad mohl namítnout, že Adam měl na počátku stvoření přirozeně primát, a v důsledku toho také vládu nad všemi lidmi, a tu, že je možno od něho odvozovat, buď skrze přirozený původ prvorozených, anebo pro vůli samotného Adama. V souvislosti s tím i svatý Jan Zlatoústý zastává,³³⁶ že všichni lidé byli formováni a stvořeni z jednoho Adama, aby se naznačila podřízenost jednomu počátku (principu). Suárez však tvrdí, že ze skutečnosti samotného stvoření a přirozeného původu můžeme pochopit pouze to, že Adam měl ekonomickou moc (tj. moc spravovat rodinné záležitosti), nikoliv moc politickou. Měl totiž moc nad manželkou, a následně otcovskou moc nad svými syny do té doby, než se ti osamostatnili a založili vlastní rodiny, nad kterými měli zrovna takovou moc jako Adam.³³⁷ Mohl mít také po určitou dobu služebníky a nad nimi plnou moc. To však nebyla moc politická. Ta začala podle našeho autora až ve chvíli, kdy se některé rodiny začaly sdružovat do jedné dokonalé společnosti. Odtud plyne, že tak jako tato společnost nezačala stvořením Adama, ani pouze jeho vlastní vůlí, ale vůlí všech těch, kteří se na ní shodli, zrovna tak prý nemůžeme tvrdit, že Adam měl na základě přirozenosti politickou svrchovanou vládu v této společnosti. Nemůžeme se to domnívat, říká Suárez, na základě žádných přirozených principů, protože ze samotného přirozeného práva nevyplývá vůbec žádný nárok rodičovi, aby byl mimo své rodičovství považován také za krále svého potomstva. A jestliže se to tedy z přirozených principů nedovídáme, nemůžeme rovněž zastávat ani to, že Bůh zvláštním darem či prozřetelností svěřil nějakému člověku tuto moc, protože o tom nemáme žádné zjevení a Písma o tom také nesvědčí. K této své argumentaci Suárez přidává i odvolávku na již

³³⁴ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 2, 180.

³³⁵ Srov. AKVINSKÝ Tomáš: Summa Theologiae, I-II, q. 90, art. 3, ad 2; q. 97, art. 3, ad 3.

³³⁶ Srov. JAN ZLATOÚSTÝ: homilie 34 na 1. list Korint'anům.

³³⁷ „Filius per rationis usum, et libertatem, ac aetatem perfectam emancipatur, liberatur a patria potestate, et fit sui juris.“ De opere, n. 14, 417; Tyto Suárezovy myšlenky o přirozené svobodě člověka a o časově omezené otcovské moci, která končí v okamžiku dospělosti dětí, nás odkazují na pozdější učení J. J. Rousseaua.

zmiňovaného Augustina, o kterém byla řeč v předcházející kapitole, a který dobře poznamenává, že Bůh neřekl: „učinme člověka, aby vládl lidem“, ale „aby vládl ostatním zvířatům“. Z toho je tedy rovněž patrné, že moc panovat či politicky vládnout nad lidmi nebyla bezprostředně dána od Boha žádnému jednotlivci.³³⁸

Na základě toho, co bylo řečeno, můžeme Suáreze postavit vedle Johna Locka, který byl velkým kritikem patriarchalismu Sira Roberta Filmera, jak jsme již viděli. Bylo by tedy velice nesprávné a nespravedlivé podsouvat Suárezovy coby katolickému autorovy a zastánci přirozeného práva jakoukoli formu patriarchalismu. Navíc Sám Filmer Suáreze výslovně kritizuje ve svém *Patriarchovi* kvůli „smluvní teorii“.³³⁹

3.2.2 Společenská smlouva a lid jako první subjekt politické moci

Z rozdílu mezi politickou a otcovskou mocí Suárez dochází k tomu, že tato (politická) moc se ve společnosti lidí nachází díky samotnému přirozenému právu. Aby vysvětlil, co tím myslí, objasňuje pojem „množství lidí“. Ukazuje, že tento termín můžeme chápat ve dvou základních významech. Za prvé můžeme „množství lidí“ vnímat jen jako nějaký shluk bez jakéhokoli řádu (*aggregatum*), sjednocený fyzicky nebo morálně, aniž by však tito lidé uskutečňovali určitou fyzickou či morální jednotu. Tito lidé nevytvářejí jedno politické těleso, a ani nepotřebují jednu hlavu či vladaře. V tomto prvním pojetí proto Suárez ještě nechápe občanskou moc ve vlastním a formálním smyslu, ale nanejvýš kvazi radikálně. Za druhé Suárez uvažuje o množství lidí jako o těch, kteří se shromáždili zvláštní vůlí či obecným souhlasem (*communi consensu*) - jakožto jedním společenským poutem - v jedno politické těleso, aby si společně pomáhali k dosažení jednoho politického cíle. Tím tvoří jedno mystické tělo, které může být samo o sobě nazváno morálně jako jedno. A v důsledku toho toto tělo rovněž vyžaduje jednu hlavu.³⁴⁰ Protože tato moc

³³⁸ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 3, 180–181; „Potestas autem politica non coepit donec plures familiae in unam communitatem perfectam congregari coeperunt. Unde, sicut illa communitas non coepit per creationem Adae, nec per solam voluntatem ejus, sed omnium qui in illa conveniunt, ita non possumus cum fundamento dicere Adamum ex natura rei habuisse primatum politicum in illa communitate: ex nullis enim principiis naturalibus id colligi potest, quia ex vi solius juris naturae non est dicitur progenitori, ut etiam sit rex suae posteritatis. Quod si ex principiis naturae hoc non colligitur, non possumus cum fundamento dicere Deum speciali dono aut providentia dedisse illi hanc potestatem, quia nullam de hoc habemus revelationem, nec Scripturae sacrae testimonium.“ Tamtéž; Srov. De opere, n. 14, 416 – 417.

³³⁹ Srov. FILMER Robert: Patriarcha and other political works, New Brunswick (U.S.A.) – London (U.K.): Transaction Publishers 2009, 74–78.

³⁴⁰ „Alio ergo modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo, et ut mutuo se juvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dicitur potest per se unum: illudque consequenter indiget uno capite.“ De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 4, 181. Podobně Suárez píše na jiném místě k formaci politické společnosti: „aliqua unio politica, quae non fit sine aliquo pacto, expresso vel

pochází z přirozené povahy věci, není v takovéto společnosti možné, aby se lidé tímto způsobem shromáždili a zároveň se této moci bránili. Lze tedy uzavřít myšlenku, že jestliže je pravda, že ona moc není u nějaké určité osoby, znamená to, že se musí nacházet v celé společnosti.³⁴¹

Mesnard i Brouillard správně poukazují na to, že jak zde, tak i v ostatních podobných pasážích je řeč o smlouvě výslovné nebo tiché. Nejedná se o formální a úplnou nauku o smlouvě (kontraktualismus), tak, jak o ní mluví např. Rousseau. To, co Suárez hledá, a to, co je nucen požadovat vzhledem ke svým předchozím názorům o podstatné rozdílnosti mezi rodinou a obcí, je přisvědčení spíše tiché, tj. *consensus*. Toto slovo je ostatně naším autorem často používané.³⁴² Státy se mohou formovat poté, co došlo k „výslovnému uvážení“ a k explicitnímu vyjádření smlouvy, ale také díky dobrovolné aktivitě více či méně uvědomělé, tj. díky tichému a jakoby „mlčenlivému přisvědčení“, které přistoupilo například k přirozenému a kvazi spontánnímu shluku rodin.³⁴³ Co je nutné a zároveň dostačující, aby došlo k pozdvižení se z rodinné úrovně a k překročení hranice směrem k občanské společnosti, je spolupráce vůle, jenž je vyjádřena přilnutím ke společnému životu alespoň v praktické rovině, tj. k morálnímu sjednocení překračující rodinou praxí, a také k představeným, kteří toto společenství rodin řídí. Suárezova nauka o občanské společnosti tak může být ve vlastním slova smyslu spíše nazývána jako „souhlasná“ než jako „smluvní“. Suárezova teorie, se nechce postavit proti tzv. „historické“ nauce v rovině faktů, ale chce vysvětlit, co tato „historická“ nauka, jak se zdá, opomíjí: právní přechod od rodiny k obci (*civitas*) a přeměnu rodinné moci v občanskou autoritu.³⁴⁴

3.2.3 Četnost politických společností

Jestliže Suárez zastává, že politická moc se nachází u lidí, pak také tvrdí, že to ovšem neznamená, že by bylo nutné, aby se nacházela numericky jedna v celém lidském druhu, tj. v množině všech existujících lidí na celém světě. Neboť pro zachování či pro přirozené dobro není nutné, aby se všichni lidé shromáždili do jediné politické společnosti, což by nebylo ani možné, ani prospěšné. Aristoteles totiž říká, že nadměrně velký stát se

tacito, iuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem vel rectorem communitatis, sine quo talis communitas constare non potest“. De opere, n. 3, 414.

³⁴¹ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 4, 181.

³⁴² Srov. De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 1, 182.

³⁴³ Srov. Defensio, kn. 3, kap. 2, n. 15 a 20, 211–212.

³⁴⁴ Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2712, odstavec e.

obtížně řídí.³⁴⁵ Jestliže se tedy špatně řídí velké království, tím spíše se bude obtížně řídit celý svět, budeme-li ho chtít ovládnout jednou občanskou vládou. Na základě této Aristotelovy myšlenky se Suárez domnívá, že buď nikdy, anebo jen po velice krátkou dobu byla občanská moc přítomná tímto způsobem u celého lidstva, a že za nedlouho po stvoření světa se lidé začali rozdělovat do různých států a že v každém jednotlivém státě byla rozdílná moc. V této věci se odvolává i na Augustina³⁴⁶, který se na základě *Genesis* 4 domnívá, že před potopou byl Kain první, kdo založil své vlastní království či republiku, a o něco dále³⁴⁷ dodává, že po potopě to byl zase Nimrod, kdo zakládá svůj stát.³⁴⁸ Jejich čin spočíval prý hlavně v tom, že rozdělili dokonalou společnost tím, že se oddělili každý od svého otcovského rodu.³⁴⁹ A ještě jinde Suárez zmiňuje, že ani římská říše nebyla nikdy skutečně univerzální, a ani Svatá Říše římsko-německá nikdy neměla plnou a skutečnou nadvládu nad všemi národy, na které si činila nárok.³⁵⁰

3.2.4 Společenství národů a práva národů

V závěru této podkapitoly o politické autoritě a o společenské smlouvě bude užitečné zastavit se u otázky společenství národů a práv národů. Suárez se totiž ve vztahu k politické autoritě zabývá i tím, jakým způsobem byla zavedena práva národů. Z předchozích úvah vyvozuje, že moc promulgovat lidské zákony – vlastní (*proprias*) a zvláštní (*particulares*), (které nazýváme občanské, jakožto orientované k vládě jedné dokonalé společnosti), nebyla nikdy jedna a tatáž v celé lidské společnosti, ale byla závislá na tom, jak se jednotlivé společnosti ustanovovaly a dělily. Odtud činí závěr, že tato občanská moc nebyla (alespoň před příchodem Krista) u jednoho konkrétního člověka vzhledem k celému světu, protože nikdy se všichni lidé neshodli na tom, že ji udělí nějakému vladařovi, aby vládl nad celým světem, a ani není známo, že by ji Bůh někomu udělil. A také si nikdo a nikdy nedokázal takovouto moc opatřit válkou nebo jiným podobným způsobem, jak víme z dějin. Přesto je podle Suáreze potřeba mluvit o právech

³⁴⁵ Srov. ARISTOTELES: *Politika*, kn. 6, kap. 4.

³⁴⁶ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, kn. 15, kap. 8.

³⁴⁷ Srov. tamtéž, kn. 16, kap. 4.

³⁴⁸ Srov. Gn 10.

³⁴⁹ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 2, n. 5, 181; Na druhou stranu Suárez nevylučuje, že by se ve stavu prvotní nevinnosti nevytvořilo jedno politické těleso z důvodu dokonalé jednoty a míru, který by tehdy mezi lidmi jistě panoval. Lze se také domnívat, že by všichni Adamovi potomci přijali svého otce za svého krále a vladaře, i když by k tomu došlo asi spíše samotným užitím (*ipso usu*) a přejatou vůlí (*interpretativa voluntate*), než navenek vyjádřenou smlouvou (*expresso pacto*) či volbou (*electione*). Co by však následovalo dál, říká Suárez, se můžeme jen dohadovat. Srov. *De opere*, n. 14, 416–417; A o něco výše také Suárez poznamenává, že otázka četnosti politických společností je stejně nezodpověditelná, jako přemýšlet o tom, zda by se množící se lidstvo vešlo do pozemského ráje nebo nikoli. Srov. *De opere*, n. 8, 415.

³⁵⁰ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 7, 195–199.

národů (*jura gentium*), protože ačkoli veškeré lidstvo nebylo shromážděno v jediném politickém tělese, ale bylo rozděleno do různých společností, bylo nutné, aby mezi sebou zachovávaly nějaká obecná práva díky „kvazi společné smlouvě“ a souhlasu. To proto, aby si tyto (rozdílné politické) společnosti navzájem pomáhaly, a aby se mezi sebou mohli zachovat ve spravedlnosti a míru (což bylo nutné pro dobro celého světa).³⁵¹ Práva národů byla podle Suáreze zavedena více tradicí a zvykem, než nějakým ustanovením.³⁵²

Díky myšlence práv národů se tak se Suárezem dostáváme k jasnému definování „společenství národů“, které nenechává místo pro relativní jednotu, ale buduje jedno otevřené sociální těleso, které se stává základem pro jednotu a solidaritu lidstva. Uvedme v samotném Suárezově textu krásnou a často citovanou pasáž, kde jsou tyto dvě věci, tj. ona solidarita a tato nedokonalá, ale skutečná jednotu, vyjádřeny velice výmluvným způsobem:

„Humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cuiuscunque rationis. Quapropter, licet unaquaeque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communitas perfecta et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquomodo huius universi, prout ad genus humanum spectat: nunquam enim illae communitates adeo sunt sibi sufficientes sigillatim, quin indigeant aliquomodo iuvamine et

³⁵¹ Brouillard udává, že podle Suáreze k výkonu spravedlnosti mezi národy patří i válka, která je prostě někdy nutná k nastolení dobrého řádu lidského rodu. Je to z toho důvodu, že neexistuje žádná nadnárodní autorita, která by tuto spravedlnost mezi národy nastolila. Srov. SUÁREZ Francesco: *De caritate, disputatio 13, sect. 4, n. 5–7*, Paris: Vives, Opera Omnia, sv. 12, 1858, 744–745. Suárezovy však rovněž neuniká, že tento názor s sebou přináší potíže, neboť implikuje tvrzení, že suverénní státy si samy mohou oproti soukromým osobám vykonávat spravedlnost. Srov. *De caritate, sect. 2, n. 1, 739*. Nicméně i přes tento problém můžeme konstatovat, že Suárezova nauka o válce tíhne v podstatě mnohem více k tomu, aby umístila válku do mezi zákona, než mimo zákon. Náš autor klade důraz, snad více než kterýkoli z jeho předchůdců, na správný způsob (*debitus modus*) vedení války a na nutnost přizpůsobit se zvyklostem doby souvisejících s *ius gentium*, a to tak, aby vnesl jistý řád do krvavých bojů mezi lidmi a tyto praktiky humanizovakn. Srov. *De caritate, celá sekce 7, 752 sq.* Pokud bychom se dále ptali, zda Suárez vidí válku mezi národy skutečně jako jediné možné řešení jejich sporů, lze z jeho textů doložit dvě řešení jakési „mezinárodní arbitráže“. Prvním řešením je předložení sporu papeži, který má dle Suáreze (i dle Sota) právo zasahovat do časných záležitostí křesťanských knížat: „*avocandi sibi causam belli et potestatem ferendi sententiam cui partes tenentur obedire, nisi manifestam faciat iniustitiam*“. Srov. *De caritate, sect. 3, n. 5, 740*. Druhým řešením je Suárezův názor, který se opírá o přirozené právo, a který říká, že kníže, který setrvává v pochybnosti týkající se spravedlnosti určitého problému, jenž má rozhodnout, by měl předložit tuto pochybnost „*arbitrio bonorum virorum*“: je totiž nemožné, aby autor přirozenosti ponechal na řešení lidských sporů válku jako jediný prostředek; to by bylo proti moudrosti a obecnému dobru lidského rodu, a tedy i proti spravedlnosti. Navíc takto „*regulariter haberent maius ius qui potentiores essent, atque adeo ex armis esset metiendum, quod barbarum et absurdum satis apparet*“. Srov. *De caritate, sect. 6, n. 5, 749*. Srov. BROUILLARD:, op. cit., sl. 2722–2723.

³⁵² Srov. *De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 6, 181–182*. „*Nam licet universalitas hominum non fuerit congregata in unum corpus politicum, sed in varias communitates divisa fuerit; nihilominus ut illae communitates sese mutuo juvare, et inter se in justitia et pace conservari possent (quod ad bonum universi necessarium erat), oportuit ut aliqua communia jura quasi communi foedere et consensione inter se observarent: et haec sunt quae appellantur jura gentium, quae magis traditione et consuetudine quam constitutione aliqua introducta sunt, ut diximus: et hoc est duplex illud jus proprium et commune.*“ Tamtéž.

societate ac communicatione, interdum ad melius esse maioremque utilitatem, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat.³⁵³

Brouillard poznamenává, že už před Suárezem Vitoria mluvil o jisté *respublica aliquomodo* formované národy. Suárez vyjadřuje stejnou myšlenku termíny více právními, když hovoří o *unitas quasi politica et moralis*. Jedná se o relativní jednotu, která se utváří mezi občanskými společnostmi zůstávajícími právně suverénními, avšak spojenými mezi sebou na základě přirozeného sdružování, přirozené a křesťanské lásky, morálních vztahů, ekonomických zájmů a uzavřených smluv. Z této kvazi politické jednoty se rodí vlastní právo, které tuto jednotu manifestuje a potvrzuje, jedná se o *ius gentium*.³⁵⁴

K tomu, abychom popsali dopodrobna Suárezovo pojetí mezinárodního práva, bylo by potřeba dále analyzovat celý text kapitol XVII – XX, knihy II. v *De legibus*, s. 159 – 172. Brouillard shrnuje, že pro Suáreze *ius gentium* nalézá místo mezi *ius naturale*, jenž je charakterizováno přirozenými nutnostmi, a *ius politicum*, které je ustanovováno pozitivním zákonem každého jednotlivého státu. Suárez se opírá o samotné přirozené právo a stále s ním zůstává v kontaktu: jedná se mu o souhrn

„iura specialia [...], iuri naturali valde propinqua et quae facillimam habent ab illo deductionem, adeoque utilem et consentaneam ipsi naturae, ut licet non sit evidens deductio tanquam de se omnino necessaria ad honestatem morum, sit tamen valde conveniens naturae et de se acceptabilis ab omnibus“.³⁵⁵

Nicméně mezinárodní právo nemá, nemluvíme-li o jeho nejobecnějších a nejzákladnějších axiomech, tuto naprostou nutnost, kterou Suárez striktně vyžaduje pro přirozené právo. Například volnost obchodování mezi národy, jež nejsou znepřáteleny, nepochází z přirozeného práva, protože přirozenost to neukládá jako povinnost:

„potuisset enim una respublica per se vivere et nolle commercium cum alia, etiamsi non esset inimicitia; iure autem gentium introductum est ut commercia sint libera“.³⁵⁶

Protože však závaznost *ius gentium* nemůže pocházet ani ze zákona, neboť mezinárodní autorita, která by ho ukládala, schází, musí pocházet odjinud, a to z explicitně vyjádřených smluv, nebo ještě častěji z obecných zvyklostí ustanovených tichým souhlasem a životem lidí, jak bylo již naznačeno výše.³⁵⁷

Co se týká vlastního dělení mezinárodního práva a podrobností tohoto tématu, Suárez jasně rozlišuje, že mimo jeho přirozený základ, který bychom mohli nazvat jako *základní* mezinárodní právo, existuje ještě *soukromé* (*proprium*) mezinárodní právo, které

³⁵³ De legibus, kn. 2, kap. 19, n. 9, 169.

³⁵⁴ Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2720.

³⁵⁵ De legibus, kn. 2, kap. 19, n. 9, 169.

³⁵⁶ Tamtéž, n. 7, 168.

³⁵⁷ Srov. De legibus, kn. 2, kap. 20, n. 2, 170, in BROUILLARD: op. cit., sl. 2721.

se týká vztahů občanů různých národů mezi sebou, a jenž garantuje například bezpečí občanů, kteří bydlí na území cizích států³⁵⁸ nebo i volný obchod³⁵⁹. A dále pak *veřejné* (*communis*) mezinárodní právo (*ius gentium propriissime dictum*), které řídí vzájemné vztahy mezi státy.³⁶⁰ Uspořádání vztahů, které ustanovují toto poslední právo, mají za cíl vzájemné chování národů v době míru. Týkají se zvláště diplomatického zastoupení, mírových smluv, příměří a reparací, které z toho vyplývají, dohody o arbitráži, atd. Jsou to zásady, které tím, že se stále více upevňují, směřují nevyhnutelně ke stále mírovější organizaci lidstva. Samozřejmě, že Suárez nemohl předem vědět o stále větším významu mezinárodního života, který charakterizuje dnešní dobu. Přesto je jisté, že velice dobře vnímal rostoucí solidaritu mezi evropskými národy a dále nutnost, aby byla tato solidarita posilována a právně vedena.³⁶¹

3.3 Principy politické moci

V předcházející kapitole bylo vyloženo, že Suárez neodvozuje moc v občanské společnosti z moci otce, ale z moci lidí, kteří mezi sebou vytvořili určitý pakt. Nyní je však potřeba zodpovědět, kde se ona politická moc bezprostředně vzala. Může se totiž zdát, že lze vyvodit, že tato moc nad celou společností, která vznikla sdružením jednotlivců, pochází z těchto jednotlivých lidí díky jejich vlastnímu souhlasu. Platí totiž, že princip politické moci je shodný se samotnou občanskou společností, ve které tato moc spočívá. A protože samotná společnost srůstá prostřednictvím souhlasu a vůle jednotlivců, mohl by tedy někdo vyvodit, že i moc vyplývá z těchž (jednotlivých) vůlí. Suárez souhlasí s tím, že je-li založena společnost, pak je zde i tato moc. A že ten, který dává formu, dává k formě i důsledek, který z ní vyplývá. Je tedy jasné, že ten, který je bezprostředním autorem takovéto společnosti, je také autorem její moci, která je přidána. Proti tomu však upozorňuje na to, že předtím než se lidé sdružili do jednoho politického tělesa, se tato moc nenacházela v jednotlivcích, ani zcela, ani částečně – a dokonce se nenacházela ani v samotném nahodilém sdružení či agregátu lidí, jak bylo řečeno v předcházející kapitole. Z toho pro Suáreze vyplývá, že občanská moc nemůže nikdy pocházet bezprostředně od samotných lidí.³⁶²

³⁵⁸ Srov. De legibus, kn. 2, kap. 19, n. 10, 169.

³⁵⁹ Srov. tamtéž, n. 7, 168; srov. CATRY J[...]: La liberté du commerce international, in Revue générale du droit international public, mars-avril 1932, 193 sq.

³⁶⁰ Srov. De legibus, kn. 2, kap. 19, n. 9, 169.

³⁶¹ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 6, 181–182; BROUILLARD: op. cit., sl. 2721.

³⁶² Srov. De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 1, 182.

3.3.1 Bůh jako bezprostřední a formální příčina politické moci

Suárez se tedy snaží otázku po principech politické moci zodpovědět. Vychází z obecně přijímaného názoru, že tato moc je dána přímo od Boha. Ale není to tak, vysvětluje náš autor, že by ji Bůh udělil přímo tomu či onomu člověku, ale tak, že je tvůrcem přirozenosti. A zatímco lidé jakoby připravují materii a tvoří subjekt schopný této moci, Bůh jakoby poskytuje formu tím, že dává tuto moc. Suárez se v této věci odkazuje na autority, mezi kterými dominuje kardinál Kajetán a Dominik Soto. A jak již řekl, předpokládáme-li, že se vůle lidí sjednotila v jedné politické společnosti, pak není v jejich moci zabránit této mocenské jurisdikci. To tedy znamená, že tato moc nepochází bezprostředně z jejich vůlí jakožto ze své vlastní účinné příčiny, jak by se na první pohled mohlo zdát, ale z přirozenosti samotné společnosti. Je to jako u manželství, kde se jistě správně usuzuje, že muž je hlavou ženy proto, že je to dáno samotným autorem přirozenosti, a nikoliv proto, že to chtěla manželka, třebaže muž i žena uzavírají manželství na základě své vlastní vůle. Ačkoliv jsou to tedy oni manželé, kdo uzavírají manželství, této přirozené superioritě zabránit nemohou. Stejnou myšlenku potvrzuje i Apoštol Pavel v listě Římanům (kap. 3), když říká, že „moc je pouze od Boha, a kdo moci odporuje, odporuje Božím řádu“. Moc tedy pochází podle Suáreze bezprostředně od samotného Boha.³⁶³

Objasněme však, jak Suárez vysvětluje samotný termín „bezprostředního původu moci u Boha“. Místem, kde se tímto problémem zabývá je *Defensio fidei*, kde čelí námitce krále Jakuba I., který zastával názor, že Bůh uděluje politickou vládu zvláštní vůlí a bezprostředně jednotlivcům, tj. nikoli skrze přirozenost a nikoli prostřednictvím lidu.³⁶⁴ Suárez proto v první řadě vysvětluje, co to znamená, že politická vláda „pochází bezprostředně od Boha“ čili že Bůh je bezprostřední příčina a autor nějaké moci. A odpovídá, že to je tehdy, kdy Bůh nepůsobí skrze nějakou druhotnou příčinu, ale působí přímo svojí vůlí jako nejbližší příčina (*causa proxima*) a o sobě (*per se*).³⁶⁵ Toto Boží přímé udělení moci se však může odehrát dvěma způsoby: *První způsob* je ten, že Bůh dává moc, která je z přirozenosti věci nutně spojena s nějakou přirozeností,³⁶⁶ kterou On sám ustanovil, což se dá snadno zkoumat na fyzických mohutnostech. Bůh totiž tím, že

³⁶³ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 2, 182.

³⁶⁴ Srov. Defensio, kn. 3, kap. 2, n. 1; Král Jakub ve své argumentaci napadá kardinála Bellarmina, který tvrdil, že autorita králů není bezprostředně uznána ani od Boha, ani od papežů.

³⁶⁵ Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 2.

³⁶⁶ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 5, 182–183; Defensio kn. 3, kap. 1, n. 7.

tvoří např. duši, dává jí bezprostředně jak rozum tak vůli, protože takovéto mohutnosti ze samotné duše přirozeně vyplývají. Protože však pouze Bůh bezprostředně tvoří duši, tak se také říká, že bezprostředně uděluje mohutnosti, které z ní vyplývají. Stejným způsobem se to děje i v případě morální moci. Totiž moc otce nad synem je morální a je udělena bezprostředně Bohem jakožto autorem přirozenosti. Není dána nějakým zvláštním darem zcela odlišným od přirozenosti, ale je udělena jako nutně tuto přirozenost následující, samozřejmě za předpokladu aktu plození. Tak také i podřízení syna otci je přirozené a je od Boha přidáno synovi přirozeně a nikoli nějakou zvláštní institucí. *Jiným způsobem* je moc dána od Boha bezprostředně o sobě (*per se*), tj. ne jako nutně spojená se stvořením nějaké věci, ale je dobrovolně Bohem přidána nějaké přirozenosti. Jedná se například o moc činit zázraky (*potestas proxima faciendi miracula*). Bůh ji uděluje komu chce, ne z nějaké povinnosti, ale z úradku své vůle. Nebo jurisdikční moc daná Petrovi byla Bohem udělena opět bezprostředně a o sobě (*per se*). Vidíme, že tyto samotné moci mohou mít různou povahu, tj. týkají se buď fyzikálních či morálních věcí, nebo mohou náležet různým řádům a Bůh je schopen jednat v souladu s přirozeností, mimo-přirozeně, nebo i nadpřirozeným způsobem.³⁶⁷ Spor s králem Jakubem nakonec Suárez řeší tak, že tvrdí, že politická vláda mu určitě nebyla dána bezprostředně od Boha na základě nějakého speciálního zjevení, ale byla mu dána od lidu, který je přirozeným, nutným a prvním subjektem politické moci.³⁶⁸

Suárez dodává, že skutečnost, že politická moc pochází přímo od Boha, je patrná i z toho, že tato moc se projevuje v různých aktech, které přesahují schopnost jednotlivců. Prvním příkladem, který uvádí, je trestání zločinců, a to až k trestu smrti. Neboť z toho, že pouze Bůh je pánem života, usuzujeme, že pouze on může dát tuto moc.³⁶⁹ I Augustin zmiňuje, že „moc těch, kteří škodí, pochází pouze od Boha“.³⁷⁰ Druhým příkladem je akt, který spočívá v ustanovení nutného prostředku síly v určité materii k obraně důstojnosti moci. A za třetí udává, že s tímto stavem je spojen účinek zavazovat ve svědomí, což maximálním způsobem dokazuje, že se tato moc týká moci božské.³⁷¹

³⁶⁷ Srov. Defensio, kn. 3, kap. 2, n. 3.

³⁶⁸ Srov. tamtéž, n. 4.

³⁶⁹ „Nejvíce se to však ozřejmuje na moci, kterou politický vůdce má k tomu, aby vybral odplatu zlovolníkům, dokonce je i připravil o život, pokud by toho bylo třeba. Toto by se totiž bez Božího přikývnutí nemohlo stát, neboť pouze Bůh je pánem nad lidským životem. To také měl na mysli Pavel, když říkal: „Nenosí meč bez příčiny, je to Boží služebník, pro toho kdo působí zlo je to hněvivý soudce.“ Defensio, kn. 3, kap. 1, n. 7; Můžeme se vůbec pozastavovat nad tím, že Suárez předpokládá, že přečin člověka je občanskou společností „trestán“, a zdůvodňuje také proč. Dnes totiž v právu nejde ani tak o „trestání“ jako spíše o „nápravu“, „izolaci“,... atd. Otázka, která se zde klade, je tato: Jak může „trestat“ někdo, kdo není Bůh?

³⁷⁰ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS: De natura boni, kap. 32, Paris: Bibliothèque augustinienne, 1949.

³⁷¹ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 3, 182; To, že svrchovaná politická moc má svůj zdroj v Bohu, dokazuje Suárez i z Písma a z patrologie. Srov. Defensio kn. 3, kap. 1, n. 6.

Suárez nakonec zastává i to, že tím, že se politická moc nachází v přirozeném světě, jedná se o naprosto dobrou věc. Občanská moc si proto zaslouží velkou vážnost a je nutná k tomu, aby se u lidí vytvářel dobrý obyčej a kultivovala lidská přirozenost.³⁷² Nakonec musí platit, že ti, kteří této moci v lidské společnosti užívají, jsou Boží služebníci, protože spravují moc, kterou od něho přijali.³⁷³

3.3.2 *Intervence lidské vůle jako blízká příčina politické moci*

Suárez právě dokazoval, že prvním a formálním principem politické moci je Bůh. Ten je tvůrcem lidské přirozenosti, a tím i politické moci. Ptejme se však nyní zcela konkrétně, kdy se objevuje politická moc? Náš autor tvrdí, že se tato moc objevuje v lidské přirozenosti až ve chvíli, kdy se lidé shromáždí a politicky se sjednotí v jedné dokonalé společnosti. Výše již dokazoval, že tato moc není přítomná u jednotlivých lidí, ani v jejich shromáždění či v množství lidí, kteří jsou pohromadě jen nahodile. Napřed je tedy potřeba ustanovit politické těleso, a teprve pak může být řeč o politické moci. Suárez přirovnává občanskou společnost k člověku, který tím, že je stvořen a tím že má užívání rozumu, má také moc sám nad sebou, nad svými schopnostmi a nad svými údy. Z tohoto důvodu je člověk přirozeně svobodný, to znamená, že je pánem svých činů. Zrovna tak i politické těleso, které se skládá z lidí, má moc nad sebou sama a nad svými údy. Z toho lze usuzovat, že ačkoli je původcem člověka Bůh, nepřichází člověk na svět bez lidského zásahu jako blízké příčiny. Tzn. konkrétně bez přispění rodičů, ze kterých člověk vzešel. Zrovna tak je politická moc dána společnosti lidí od autora přirozenosti, nikoli však bez zásahu vůle a souhlasu lidí, ze kterých byla takováto dokonalá společnost uspořádána. Musí však být jasné, že tak jako v předchozím případě je vůle rodičů nutná pouze k plození, nevyžaduje se jejich zvláštní vůle k tomu, aby byla dítěti dána svoboda, nebo (dány) jiné přirozené schopnosti, které samy o sobě nezávisí na zvláštní vůli ploditelů, ale vyplývají zcela přirozeně. Zrovna tak i v případě politické společnosti je lidská vůle nutná pouze k tomu, aby lidé utvořili jednu politickou společnost, nikoli však politickou moc, protože ta vyplývá z přirozenosti věci a z prozřetelnosti autora přirozenosti.³⁷⁴ Můžeme si tak uvědomit, že pro Suáreze je jediným skutečným principem politické moci Bůh, který

³⁷² „Quia potestas haec est aliquid in rerum natura, et sive sit res physica, sive moralis, est simpliciter res bona, et magnae aestimationis ac necessitatis ad bonam consuetudinem humanae naturae; ergo necessario manare debet ab ejus auctore.“ De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 4, 182. Tento odkaz je pro nás důležitý v tom, že nás upozorňuje na to, že politika a politická moc nejsou žádné špinavosti. Souvisí-li s lidskou přirozeností, a tím s přirozeností vůbec, pak jsou nutně dobré, věříme-li *Písmu*, že to, co stvořil Bůh, je dobré.

³⁷³ Srov. tamtéž; Defensio kn. 3, kap. 1, n. 7.

³⁷⁴ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 6, 183.

tvorí lidskou přirozenost. Intervenci člověka, který svým rozumem a vůlí utváří politickou společnost, tak můžeme považovat za princip politické moci spíše v analogickém smyslu. Přesnější je tedy říci, že intervence člověka je nutnou podmínkou politické moci, než říkat, že se jedná o její princip.³⁷⁵

Podobně rozvíjí své myšlenky Suárez i v *Defensio fidei*, kde zdůrazňuje, že nejvyšší občanská moc je bezprostředně udělena Bohem jen dokonalé společnosti. Jestliže tedy tato dokonalá lidská společnost funguje jako přirozené těleso, ze kterého nutně vyplývá politická moc jako jeho vlastnost, pak také dále platí to, že člověk tuto moc poznává na základě svého rozumu a nikoli na základě nějakého zvláštního zjevení nebo víry.³⁷⁶ Suárezův výklad můžeme doložit jeho vlastními slovy:

„Nebot' tím samým, že lidé se sdruží do jednoho tělesa obce, nebo republiky, tak bez zásahu jakékoli stvořené vůle vzniká v oné komunitě tato moc, (a vzniká) s tak velikou nutností, že se tomu nedá lidskou vůlí zabránit. Znamením tudíž je, že je bezprostředně od Boha, pouze s intervencí onoho přirozeného rezultování a vyplývání z přirozenosti a diktátu přirozeného rozumu, který tuto moc spíše ukazuje, než že by ji vytvářel.“³⁷⁷

3.3.3 Měnitelnost politické moci

Prvním důsledkem, který ze Suárezova pojetí občanské společnosti vyplývá, je to, že ačkoli je politická moc jakoby přirozenou vlastností dokonalé lidské společnosti, to neznamená, že je v ní obsažena neměnitelným způsobem. Naopak platí, že právě skrze souhlas samotné společnosti nebo skrze jinou spravedlivou cestu (např. spravedlivá válka) jí může být moc odejmuta a dána jinému. To dostatečně známe i z praxe. Suárez to vysvětluje na příkladu otroctví. Zmiňuje, že proto, že svoboda od otroctví je přirozenou vlastností člověka, říkáme, že má povahu přirozeného práva. Přesto se však člověk může díky své vlastní vůli své svobody zříci, nebo také o ni může být připraven na základě spravedlivé příčiny, a tak uvržen do otroctví. Odtud usuzujeme na to, že ačkoli fyzické vlastnosti vyplývající z přirozenosti obyčejně bývají přirozeně neměnitelné (i když je známo, že občas podléhají změně i fyzické vlastnosti, které jsou vystaveny nějaké protivě),

³⁷⁵ COUJOU: *État de nature*, 29.

³⁷⁶ Srov. *Defensio* kn. 3, kap. 2, n. 5.

³⁷⁷ [„Nam, eo ipso quod homines in corpus unius civitatis vel reipublicae congregantur, sine interventu alicujus creatae voluntatis resultat in illa communitate talis potestas, cum tanta necessitate, ut non possit per voluntatem humanam impediri; signum proinde est esse immediate a Deo, interveniente solum illa naturali resultantia, seu consecutione ex natura, et dictamine rationis naturalis, ostendentis, potius quam ejusmodi potestatem exhibentis.“] Tamtéž, n. 6, s. 208. Takovéto bezprostřední vyplývání moci od Boha ani kardinál Belarmín nikdy nepopíral, spíše ji předpokládal. To proto, že nekladl žádného prostředníka mezi lid a Boha, zatímco (existenci) prostředníka mezi králem a Bohem zastával. Srov. tamtéž n. 6.

vlastnosti coby morální, jež můžeme považovat za panství či za práva, i když jsou od přirozenosti přijaty, mohou se měnit díky opačné vůli.³⁷⁸

Zajímavé zde je, že Suárez oceňuje lidskou vůli a uznává, že může měnit přirozené vlastnosti – to, co u nerozumné přírody nejde. Nepřeslechněme však, že jde o vlastnosti přirozenosti a nikoli o přirozenost samu!

Suárez objasňuje problém měnitelnosti politické moci i z určité shody a z určitého rozdílu, které existují mezi mocí na základě přirozenosti a mocí, která pochází ze zvláštního božského ustanovení, jako je například moc papežská. O rozlišení mezi těmito dvěma typy mocí byla již řeč o něco výše, kde jsme mluvili o dvojitým způsobu, jak moc pochází bezprostředně od Boha. Tedy moc papežská ačkoli je od Krista dána řádným způsobem určité vyvolené osobě, sám papež, pokud by chtěl, může se jí vzdát. Mluvíme-li o politické moci, pak je zde určitá shoda v tom, že totiž i společnost lidí ačkoli má moc od Boha, může se jí zříci, jestliže chce. Nicméně na druhé straně je zde rozdíl ve způsobu. Jednak v tom, že papež, který už je jednou vybraný, nemůže být proti své vůli zbaven od nikoho a kvůli ničemu své moci nebo důstojnosti, ale pouze od Krista, který mu ji dal. Stát však někdy může být zbaven své svobody donucením ze spravedlivé příčiny, jako je například spravedlivá válka. Rozdíl mezi papežskou a státní mocí spočívá dále v tom, že papežská moc se nemůže měnit v tom smyslu, že by byla přenesena z jedné osoby na nějakou společnost. Neboť není v moci lidí měnit v církvi monarchickou vládu. Avšak lidská společnost může přenést svoji jurisdikci na jednu osobu nebo na jinou společnost. Tedy tato moc není pouze schopná toho, že může být měněna, ale je tím měnitelnější, čím více závisí na větším počtu lidí. Třetí rozdíl mezi občanskou mocí a mocí ze zvláštního ustanovení, na který Suárez upozorňuje je ten, že ty věci, které jsou ze zvláštního ustanovení, závisí na vůli ustanovujícího a ta nemůže být nižšími orgány měněna. Ale moc politická není z ustanovení, ale od přirozenosti, a tedy je dána tím způsobem, který odpovídá rozumové přirozenosti co do zdravého rozumu. Totiž přirozený rozum nám jasně ukazuje, že není nutné, a dokonce ani neodpovídá přirozenosti, aby měla tuto neměnitelnou moc v celé společnosti. Sotva může být vůbec takto chápána a už v žádném případě nějakým dodatečným vymezením nebo změnou takto reálně uskutečněna, a tak používána. Tedy občanská moc je dána od přirozenosti a od jejího autora takovým způsobem, aby se v ní mohla uskutečňovat změna, nakolik to bude pro obecné blaho lidí nejvíce prospěšné.³⁷⁹

³⁷⁸ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 7, 183.

³⁷⁹ Srov. tamtéž, n. 8, 183–184; O rozdílu mezi papežskou a občanskou vládou taktéž srov. Defensio kn. 3, kap. 3, n. 13.

3.3.4 Přirozená demokracie

Nyní se dostáváme k jednomu z klíčových pojmů Suárezovy politické nauky, a tím je termín původní přirozené demokracie. Již byla řeč o tom, že pro Suáreze má nezastupitelný význam obecný souhlas, díky kterému se ona svrchovaná moc, která pochází od Boha, objevuje v politickém tělese a že se tedy tato svrchovaná moc bezprostředním Božím udělením nemůže rozhodně objevit u jednotlivce, ať se jmenuje Adam, Jakub nebo Filip. Tímto je Suárezem také podpořena myšlenka, že politická vláda není determinována na monarchii nebo aristokracii, protože není žádný důvod vymezovat konkrétní způsob vlády jako nutný. Toto potvrzuje i skutečnost, že různé provincie a národy si vybraly různé způsoby řízení (*gubernationis*) a žádná z nich nejedná proti přirozenému rozumu, nebo bezprostřednímu Božímu ustanovení.³⁸⁰ Suárez tak dochází k pojmu původní demokracie. Demokratická forma vlády je pro něho přirozeným vyústěním politické společnosti. V této souvislosti se dostává do konfliktu s námitkou, že jestliže Bůh neustanovil bezprostředně ani monarchii ani aristokracii, pak nemohl ustanovit ani demokracii. Suárez odpovídá, že bereme-li demokracii jako jeden z typů fungující vlády, pak je to jistě pravda. Dokonce přiznává, že přirozený rozum doporučuje demokracii mnohem méně, protože je ze všech typů vlády nejméně dokonalá, jak o tom svědčí i Aristoteles.³⁸¹ Avšak myšlenka přirozeného charakteru demokracie, o kterou Suárezovy jde, se vyvozuje z toho, že politická moc byla dána celé komunitě. Suárez tedy popírá, že Bůh ustanovil demokracii pozitivním způsobem. Toto ustanovení demokracie je proto potřeba chápat ve smyslu přirozeného ustanovení. Jedná se tak o jakousi hypotetickou demokracii, která se pak projevuje v nejrůznějších zřízeních.³⁸² Podle Suáreze si totiž musíme dobře povšimnout rozdílů mezi různými druhy politického řízení: Monarchie a aristokracie nemohou být bez pozitivního Božského či lidského ustanovení zřízeny, protože pouhý přirozený rozum neurčuje žádný ze zmíněných druhů vládnutí jako nutný. Avšak demokracie může existovat bez zvláštního pozitivního ustanovení.³⁸³

Někdo by snad na tomto místě mohl Suárezovy namítnout, že zde zaměňuje myšlenku demokracie jakožto jednoho konkrétního typu vlády a myšlenku, že svrchovaná moc je od lidu. Suárez však svoji původní tezi o demokracii náležející k přirozenému řádu vysvětluje ještě podrobněji. Říká, že moc, nakolik je od Boha dána společnosti, náleží k přirozenému řádu negativně, ne pozitivně, nebo že se spíše týká přirozeného řádu který

³⁸⁰ Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 7.

³⁸¹ V souladu se scholastickou tradicí Suárez zastává, že nejlepší forma vlády je monarchie: „monarchicum, optimum regimen.“ De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 1, 184.

³⁸² Srov. tamtéž, n. 2, 184; Defensio, kn. 3, kap. 2, n. 18, 212.

³⁸³ Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 8.

povoluje (*concedente*) a nikoli řádu, který předepisuje (*simpliciter praecipiente*). Přirozené právo dává zajisté bezprostředně a o sobě (*per se*) tuto (demokratickou) moc společnosti, absolutně však nepředepisuje, aby v ní vždy přetrvávala, ani (nepřikazuje), aby skrze ni byla taková moc bezprostředně vykonávána. Jako příklad uvádí Suárez opět svobodu člověka, která se vzpírá otroctví, neboť ta náleží k přirozenému právu, protože díky přirozenému právu se člověk rodí svoboděn. Přirozené právo však nepředepisuje, aby každý člověk vždy zůstal svobodný. Přirozené právo jen zakazuje, aby byl člověk uvržen do otroctví buď bez jeho svobodného souhlasu, anebo bez spravedlivého oprávnění a moci. Tedy v tomto smyslu je i dokonalá občanská společnost přirozeným právem svobodná a nepodléhá žádnému člověku mimo ni. A je v ní zároveň obsažena moc, která pokud není spravedlivě změněna, je demokratická. Tímto spravedlivým důvodem je především vůle společnosti, ale také jiné případy, mezi které patří například spravedlivá válka, jak již bylo uvedeno.³⁸⁴

Při tomto Suárezovu zdůvodňování přirozeného charakteru demokracie bychom si mohli vzpomenout na podobný problém u J. J. Rousseau. I on mluví o tom, že lid, který je držitelem svrchované moci, se stává prvním vykonavatelem této moci. A to tvrdí i přes to, že velice důsledně rozlišuje zákonodárnou (tj. svrchovanou) a výkonnou (tj. vládní) moc. Rousseau říká:

„Zde se právě objevuje jedna z těch obdivuhodných vlastností státního tělesa, jimiž slučuje výkony na pohled protichůdné: neboť tento výkon se děje náhlým zvratem svrchovanosti v demokracii, takže bez jakékoliv citelné změny a jen novým vztahem všech ku všem, občané, kteří se stali úředníky, přecházejí od úkonů obecných k úkonům zvláštním a od zákona k výkonu. [...] To je výhoda demokratické vlády, že se může ve skutečnosti zříditi jednoduchým úkonem obecné vůle. Načež tato prozatímní vláda zůstane při moci, je-li takovou přijatá forma, nebo zřídí jménem suveréna vládu předepsanou zákonem.“³⁸⁵

A zdá se nám, že tuto myšlenku o přirozeném charakteru demokracie potvrzuje určitým způsobem i Kant. Ten totiž ve svém dílku *K věčnému míru* říká:

„Ze jmenovaných tří státních forem je to „demokracie“ ve vlastním slova smyslu, která je nutně „despotismem“, protože zakládá výkonnou moc, kde rozhodují všichni o jednotlivci a popřípadě i proti němu (pokud s nimi není v souladu).“³⁸⁶

Jinými slovy Kant potvrzuje, že demokracie znamená zároveň to, že svrchovanou moc má lid, a že sám lid vykonává vládu. Bylo by jistě potřeba se dále ptát, zda každá státní forma, která vznikla na základě smlouvy lidu, je nutně demokracií. V každém případě je zřejmé, že i Kant zastává, že demokracie nepotřebuje být ustanovena, aby byla vládou, ale je

³⁸⁴ Srov. Defensio, kn. 3, kap. 2, n. 9; O původní a přirozené demokracii u Suáreze mluví všichni autoři, na které jsme během psaní práce narazili. Vedle Mesnarda a Brouillarda jmenujme např. i André de Muralta, který o tomto tématu píše velice jasně. Srov. MURALT: *L'unité de la philosophie politique*, 115–116.

³⁸⁵ ROUSSEAU: *O společenské smlouvě*, kn. 3, kap. 17, 113.

³⁸⁶ KANT Immanuel: *K věčnému míru*, Praha: Oikumenh, 1999, 18.

vládou ve chvíli, kdy lid, který se ustanovil na základě společenské smlouvy, uplatňuje své zákony.

Stojí za to ještě doplnit, že podle Suáreze jakmile byla jednou lidem politická autorita předána svrchované vládě, lid si ji nemůže vzít nazpět, mimo výjimečné případy tyranie a sociální anarchie. Svým způsobem se např. kníže stává nejvyšším ve státě, který mu udělil svoji autoritu.³⁸⁷ Vidíme jasně, že jsme v Suárezově případě velice vzdáleni od Rousseaua, pro kterého autorita neopouštěla v žádném případě společenství, neboť to si podle Rousseaua vždy mohlo v kterékoli chvíli vzít nazpět mandát přiznaný vládě. Dokonce je zde Suárez mnohem radikálnější než Bellarmin a jiní scholastikové doby, jako například Navarrus.³⁸⁸ V podstatě velice lpí na tradici a jedinečným způsobem zdůrazňuje důležitost původního ustanovení každého státu. Říká, že k tomu, aby se toto ustanovení mohlo uskutečňovat, je potřeba se ho držet a modifikovat ho jen na základě společného souhlasu nebo pod tlakem nevyhnutelných nutností.³⁸⁹

Suárezovo pojetí demokracie pak nachází svůj ohlas ve stoletích sedmnáctém až devatenáctém, jak dokládá náš český filosof Josef Kratochvíl. Plodem Suáreziánského pojetí demokracie je podle tohoto autora svobodná dospělá bytost, která se podílí na právních úkolech státu. Pakliže bychom měli mluvit o problémech demokracie, Kratochvíl je spatřuje právě v nedostatku mravně silných představitelů. Proto vidí nutnou souvislost demokracie se zdravou náboženskou tradicí, která má v člověku podporovat demokratické a občanské postoje. Podle Kratochvíla i Suárez zastává tuto linii.³⁹⁰

3.4 Pozitivně-právní charakter politické moci

Jestliže jsme se v první části naší práce vymezovali vůči liberálně-pozitivistickým teoriím novověku, které zamítaly v rovině práva a státu jakoukoli metafyziku, pak to rozhodně neznamená, že chceme zastávat pojetí státu *de jure divino*. O tom se již čtenář

³⁸⁷ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 6, 186; Muralt proto mluví o tzv. „alienaci“ čili o „zcizení“ politické moci u Suáreze. Srov. MURALT: L'unité de la philosophie politique, 119–120.

³⁸⁸ Martín de Azpilcueta Navarro (+1586) byl členem dominikánského řádu a učitel práva v Salamance. Podobně jako Aristoteles a Tomáš Akvinský i Navarro se ptá po tom, jak mají obchodníci docílit spravedlivých zisků. Uvědomuje si, že cena zboží není všude stejná a že je závislá na nabídce a poptávce. Podle něho je tedy zcela morálně ospravedlnitelné, aby obchodníci nakupovali tam, kde je zboží dostatek a za nízkou cenu, a prodávali ho tam, kde je ho méně a za cenu vyšší. Stejná logika se uplatňuje podle Navarrského i u peněz a u jejich směny. V myšlení tohoto dominikána tak již nacházíme zárodky subjektivní hodnotové teorie a kvantitativní teorie peněz. Srov. HOLMAN Robert a kol.: Dějiny ekonomického myšlení, třetí vydání, Praha: C. H. Beck, 2005, 11; srov. SOJKA Milan: Dějiny ekonomických teorií, Praha: Havlíček Brain Team, 2010, 22–25.

³⁸⁹ Srov. Defensio, kn. 3, kap. 3, n. 2, 213; BROUILLARD, op. cit., sl. 2714.

³⁹⁰ Srov. KRATOCHVÍL Josef: Problém politické moci ve filosofii scholastika XVI. století Fr. Suáreza. Historický příspěvek k soudobé záhadě, Brno: Lidová akademie moravskoslezská, 1933, 39–46.

mohl sám přesvědčit v kapitolách týkajících se Suáreze. Náš autor je, stejně jako John Locke, Thomas Hobbes nebo jako Jean Jacques Rousseau obhájcem společenské smlouvy. I Suárez totiž v první řadě kritizuje pojetí státu, kde Bůh ustanovuje politickou vládu speciálním vyvoláním určitého jedince. Z toho, co jsme již o Suárezovy řekli, lze vytušit, že bude prosazovat myšlenku laického státu, který se řídí pozitivním právem. To je však v jeho případě založeno na přirozeném a božím zákoně. Do této chvíle jsme se věnovali základní teoretické bázi Suárezova politického systému. Nyní chceme jeho nauku konkrétně rozvést a ukázat, že nešlo jen o intelektuální gymnastiku, ale že Suárezova práce mnohdy vycházela z praktického, a někdy dokonce až z pragmatického zadání. Jedním ze Suárezových úkolů, kterým byl pověřen papežem Pavlem V., bylo vyvrátit pozici anglického krále Jakuba I., kterou později zastával i Sir Robert Filmer, a která vedla k napětí mezi zájmy krále a papeže. V této kapitole se proto budeme věnovat Suárezovu zdůvodnění toho, že královská vláda je dána pozitivně a nikoli přímou Boží mocí. Odtud vyplyne, že moc politická a moc duchovní jsou dvě rozdílné moci, z nichž každá má svůj specifický cíl (to bude již pátá kapitola). A konečně v poslední fázi tak budeme moci zodpovědět jaký je u Suáreze vztah státu a církve (šestá kapitola).

3.4.1 *Lidské ustanovení konkrétního typu vlády*

Podívejme se tedy nyní na to, co Suárez říká o ustanovení konkrétního typu vlády. Náš autor zastává, že ačkoli je politická moc absolutním způsobem zakotvena v přirozeném právu, její vymezení k určitému způsobu vlády pochází z lidského ustanovení. Od Platóna a Aristotela³⁹¹ víme, že jsou tři základní druhy politické vlády : monarchie – tj. stav, kdy vládne jeden člověk; aristokracie – tj., je-li u moci malá skupina nejlepších; a demokracie – tj. vládne-li velká skupina prostých lidí. Z těchto základních druhů vlád mohou dále kombinací dvou nebo všech tří typů vzniknout nejrůznější druhy smíšené vlády. V této věci se Suárez odkazuje na Bellarmina, který o tomto tématu velice obšírně a dobře pojednává v první knize svého díla *De Summo Pontifice*. Suárez zastává, že na základě přirozeného práva nejsou lidé nuceni omezit se ve své volbě na jeden z těchto druhů vlády. A to i přes to, že monarchická vláda je nejlepší, jak dokládá

³⁹¹ Srov. PLATÓN: Ústava, Spisy 4, Praha: Oikoymenh, 2003; PLATÓN: Politika, Spisy 1, Praha: Oikoymenh, 2003; PLATÓN: O zákonech, Spisy 5, Praha: Oikoymenh, 2003; Srov. ARISTOTELES: Politiky, kn. 3, kap. 5, Rezek. (První dvě knihy Politiky vyšly též v Oikoymenh); ARISTOTELES: Etika Nikomachova, kn. 8, kap. 10, Rezek.

Aristoteles nebo jak je patrné z toho, že v 16. a 17. století bylo království nejrozšířenějším státním zřízením.³⁹²

3.4.2 Spor Suáreze s anglickým králem Jakubem I.

Už bylo řečeno, že se Suárez vymezuje vůči anglickému králi Jakubovi I., který se bránil myšlence svrchované moci králů pocházející od lidu. Jakub namítá, že by takovýto princip královské moci byl základem nestability státu a zdrojem rebelie. Suárez odmítá Jakubovu námitku s tím, že lid, který svrchovanou vládu odevzdal panovníkovi, už tuto moc nevlastní a nemůže si ji spravedlivě vzít nazpět. Spolu s Bellarminem připouští jen výjimečné případy jako je například tyranida. Suárez tak hájí myšlenku, že i když svrchovaná moc krále pochází od lidu, je na lidu následně nezávislá. Bylo by proti spravedlnosti, aby lid omezoval krále mimo rámec první dohody, kterou spolu lid a král uzavřeli.³⁹³ Vyvrací Jakubovy námitky hlavně tím, že ukazuje, že „označit“ někoho za krále a „předat“ mu svrchovanou moc, jsou dvě různé věci a že mezi nimi nelze předpokládat nutnou podmíněnost.³⁹⁴ V této věci se Suárez odvolává hlavně na Belarmínovu argumentaci a na jeho výklad *Deuteronomia* 17.³⁹⁵ Dokazuje tak ze samotných slov krále Jakuba, který se odvolává na starozákonní příběhy o Saulovi a Davidovi, svoji nauku o společenské smlouvě a o původní demokracii postavenou na aristotelské nauce o přirozenosti člověka. Dle Suáreze dokonce ani ze samotného textu o volbě apoštola Matěje skrze losy nelze pochopit, že Matěj přijal apoštolskou důstojnost a moc bezprostředně od Boha. Pakliže by Bůh uděloval bezprostředně někomu moc vládnout

³⁹² Srov. De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 1, 184; Suárez se rovněž vyslovuje, že ze skutečnosti, že svrchovaná politická moc je vždy ustanovena skrze lidskou vůli, můžeme také chápat cíle a limity občanské moci. Poznámává rovněž, že tento názor už zastával jak kardinál Belarmin, tak kardinál Kajetán. Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 10.

³⁹³ Vzpomeňme si na tomto místě, že Rousseau odmítá, že by vláda byla ustanovena smlouvou lidu a vladaře. Pro Rousseaua je svrchovaná vláda lidu nezczizitelná a nepředatelná. Srov. ROUSSEAU: O společenské smlouvě, kn. 2, kap. 1 a 2; kn. 3, kap. 16.

³⁹⁴ Srov. Defensio kn. 3, kap. 3, n. 1–5. V pátém odstavci Suárez píše ohledně příkladů Saula a Davida: „V obou případech se lze přit o to, zda tito králové přijali moc od lidí, nebo bezprostředně od Boha; ani jedno se totiž otevřeně nedá pochopit (colligo) z Písma svatého. Třebaže ze Svatého písma je zajisté zřejmé, že obě osoby byly Božským zásahem, vůlí a zjevením označeny za krále, nevyplývá z toho však, že jim Bůh dal bezprostředně i moc; jsou to totiž dvě různé věci a z jednoho nelze přímo vyvodit druhé. Neboť jako někdy Bůh přiznává lidem schopnost označit osobu, již má sám v úmyslu dát bezprostředně moc, tak někdy naopak Bůh si může vyhradit moc označit osobu, které pak lid dává bezprostředně moc.“

³⁹⁵ „<Až vejdeš do země, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh, obsadíš ji a usadíš se v ní. I řekneš si: Ustanovím nad sebou krále jako všechny pronárody kolem mne. Ustanovíš tedy za krále jen toho, koho si vyvolí Hospodin, tvůj Bůh. Ustanovíš nad sebou krále ze svých bratří. Nesmíš dosadit nad sebou cizince, který není tvým bratrem.> V těchto slovech se kladou dvě věci jakožto odlišné, tj. vybrat toho, kdo bude králem a ustanovit ho králem; ono první si vyhradil Bůh, to druhé však přiznal lidu, jak je zřejmé z oněch slov: <Toho ustanovíš, kterého Pán Bůh vybere>; a z kap 28: <Pán odvede tebe i tvého krále, kterého si nad sebou ustanovíš, k pronárodu, který neznáš.> Ustanovit krále však neoznačuje pouze požadovat krále, jak onen lid později žádal, 1 Krákn. 8; ale označuje to činit králem (*facere regem*).“ Defensio kn. 3, kap. 3, n. 6.

nad druhými, muselo by k tomu docházet skrze zvláštní Boží zjevení. V tom případě by i král Jakub musel dokázat, že buď jemu nebo některému z jeho předků na královském trůně se takového zjevení dostalo.³⁹⁶

3.4.3 *Souhlas společnosti jako druhotná a nutná příčina královské moci*

Suárez tedy hájí proti Jakobovi, že občanská moc, ať ji nacházíme u jednoho člověka nebo u skupiny, vyplynula vždy od lidu a od společnosti podle zákonného a řádného práva, bezprostředně či vzdáleně, a nemůže být uchopena jinak, má-li být spravedlivá.³⁹⁷ Odvolává se zde především na Tomáše a na Kajetána.³⁹⁸ Podstata těchto tvrzení staví na nám již známé myšlence, že svrchovaná politická moc je z přirozené povahy věci bezprostředně ve společnosti. A, aby tato moc začala být spravedlivým způsobem u nějaké osoby coby u svrchovaného vladaře, je nutné, aby mu byla udělena na základě souhlasu společnosti.³⁹⁹ I kdybychom připustili, že se někdy stalo, že Bůh ustanovil krále přímo svojí vůlí jako se to stalo např. u Saula nebo u Davida, šlo totiž o něco mimořádného a co do způsobu nadpřirozeného, musíme podle Suáreze zastávat, že podle obecné a řádné prozřetelnosti se tak nestává. Tomu neodporují ani Slova Písma, že Bůh „uděluje království a mění je svým rozkazem“⁴⁰⁰, nebo Izaiášovo, že Kýros byl od Boha ustanoven králem⁴⁰¹, či Janovo evangelium, kde Kristus Pilátovi říká: „Neměl bys nade mnou žádnou moc, jestliže by ti nebyla dána shora“⁴⁰². V těchto biblických odkazech se totiž označuje pouze to, že všechny tyto věci se nestávají nikoli bez zvláštní Boží prozřetelnosti, ale bez řádné Boží prozřetelnosti nebo bez jeho dopuštění, jak říká i

³⁹⁶ Srov. Defensio kn. 3, kap. 3, n. 6–10.

³⁹⁷ „Sequitur ex dictis potestatem civilem, quoties in uno homine vel principe reperitur, legitimo ac ordinario jure, a populo et communitate manasse, vel proxime, vel remote, nec posse aliter haberi, ut justa sit.“ De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 2, 184.

³⁹⁸ Srov. AKVINSKÝ Tomáš: Summa Theologiae, I-II, q. 90, art. 3; a q. 97; Srov. KAJETÁN: De potestate papae, part. 2, kap. 2 a 10.

³⁹⁹ „Ergo ut (potestas civilis) juste incipit esse in aliqua persona tanquam in supremo principe, necesse est ut ex consensu communitatis illi tribuatur.“ De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 2, 184. Podobně se o tomto tématu Suárez vyjadřuje v *Defensio fidei*, když říká, že Bůh nedal politickou moc bezprostředně žádnému člověku, dokud tato moc není skrze ustanovení, nebo lidskou volbu na někoho přenesena. Prý to výtečně potvrzuje i nauka Augustinova (Srov. AUGUSTINUS AURELIUS: Vyznání, kn. 3, kap. 8, dotisk 2. vydání z 1992, Paris: Bibliothèque augustinienne, 1998): „Je všeobecně platným usnesením lidské společnosti poslouchat svých králů.“ Skrze ta slova, dle Suáreze, Augustin říká, že vláda králů, i poslušnost, která jim náleží, má svůj základ v paktu lidské společnosti a následně tedy není bezprostředně z ustanovení Božího, neboť lidský pakt je uzavřen lidskou vůlí. Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 11; Na témže místě v odstavci 12 se Suárez ještě odvolává na Ulpiana a na Justiniána a říká, že onen lidský pakt se nazývá jako „zákon vládnutí“.

⁴⁰⁰ Srov. Dan 4.

⁴⁰¹ Srov. Iz 45.

⁴⁰² Srov. Jan 19.

Augustin.⁴⁰³ To totiž nijak nevyklučuje, že se to děje skrze lidi, tak jako i všechny jiné účinky, které se dějí skrze druhotné příčiny, se v první řadě připisují Boží prozřetelnosti.⁴⁰⁴

Suárez hájí tento svůj postoj proti nejružnějším námitkám. Potýká se tak například s názorem některých právníků, kteří se domnívají, že prvotním zdrojem královské moci je následnictví králů. Na to Suárez namítá, že samo nástupnictví nebo dědictví moci nic nevyřeší, pokud nebudeme vědět, odkud má moc první král. U tohoto prvního nás tedy zajímá, odkud získal království a moc, protože ji na základě přirozeného práva nemůže mít od sebe. Je jasné, že samo nástupnictví rozhodně není prvním zdrojem moci u krále. Z tohoto důvodu je nutné, aby první král měl nejvyšší moc bezprostředně od republiky. Nástupci tohoto prvního vladaře jí pak budou vlastnit od republiky pouze zprostředkovaně, nicméně radikálně. A protože věc vlády přechází k nástupci s jeho úřadem, podmínky vlády, se kterými první král přijal od republiky vládu, přecházejí na nástupce, takže ti mají vládu s týmiž úřady, závazky a podmínkami.⁴⁰⁵

Dalším míněním, ke kterému se Suárez vyjadřuje a který se týká hledání příčin a charakteru královské moci, je otázka spravedlivé války. Byli totiž mnozí, kteří se domnívali, že na počátku byla království zavedena spíše tyranidou, než skutečnou mocí, jak je vidět např. u Alvara Pelagia⁴⁰⁶ nebo u Drieda⁴⁰⁷ aj. Suárez odpovídá, že pokud se král zmocní království nespravedlivou silou, pak u něho není skutečná zákonodárná moc. Může se však stát, že během určité doby dá lid souhlas k takovéto vládě a přijme ji. V tu chvíli se moc, která byla na počátku tyranská a nespravedlivá, proměňuje v moc odvozenou z předání a z darování, tedy v moc naprosto legitimní.⁴⁰⁸ Někdy se však také může stát, že republika, která není původně králi podřízena, je mu podřízena ve spravedlivé válce.⁴⁰⁹ To se ovšem stává vždy jakoby akcidentálně v rámci trestu za nějaký

⁴⁰³ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS: Tractatus in Iohannis euangelium, 6, PL 35, 1379–1976, Paris: Migne, 1861–1862; a Contra Faustum Manichaeum, 22, PL 42, 207–518, Paris: Migne, 1861–1862.

⁴⁰⁴ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 2, 184–185; srov. tamtéž n. 5–6, 185–186.

⁴⁰⁵ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 3, 185; srov. Defensio, kn. 3, kap. 2, n. 15 a 19.

⁴⁰⁶ Srov. ALVARUS PELAGIUS: De Planctu Ecclesiae, lib. 1, kap. 41, in De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 4.

⁴⁰⁷ Srov. DRIEDO: De Liber. Christ., lib. 1, kap. 15, in De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 4.

⁴⁰⁸ „Fieri autem potest ut successu temporis populus consentiat et admittat talem principatum, et tunc reducentur potestas ad populi traditionem et donationem.“ De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 4, 185.

⁴⁰⁹ Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 20. Svoji nauku o válce Suárez předkládá hlavně ve své 13. disputaci, v části *De caritate* díla *De triplici virtute theologica*. Srov. SUÁREZ: Opera omnia, Paris: Vives, svazek 12, s. 737 – 763. Ve své nauce Suárez navazuje na svatého Tomáše a na Vitoriu. Jako sekundární literaturu k tomuto tématu lze vzpomenout dnes již klasická díla: *La société internationale et le droit public* od autora jménem Th. Delos, dílo *La doctrine scolastique du droit de guerre* od autora jménem Vanderpol a dílo *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin a nos jours*, které napsal Robert Regout. K tomu, aby byla válka spravedlivá, klade Suárez tři podmínky: Právoplatný kníže, spravedlivý důvod a zachování společně přijatých pravidel mezi válčícími stranami. Srov. De caritate, sect. 2, 739 sq. Co se týká spravedlivých důvodů k válce, tak ty Suárez redukuje buď na obranu práva, které je v ohrožení, že bude zneužito (obránná válka), anebo na náhradu škody pocházející z nepřátelského napadení (útočná válka). Křesťanská knížata nemají rovněž žádný spravedlivý důvod vést válku proti nevěřícím kvůli náboženské víře. Na základě toho čím jsou nevěřící známí, totiž nevírou, „barbari et inepti ut se convenienter regant“, nemohou být napadeni

přestupek, a tehdy sama republika je nucena poslechnout a souhlasit s podřízením se, a tak i tímto způsobem vláda nastolená spravedlivou válkou jaksi v sobě zahrnuje souhlas republiky, ať veřejně projevový anebo pouze z povinnosti akceptovaný. Podle Suáreze si tak jen stěží lze představit nějaký stát, kde by se společenská smlouva nějakým způsobem – implicitním nebo explicitním – neprojevovala.⁴¹⁰

Skutečnost, že královská vláda, která se nachází u jednotlivého člověka, pochází z pozitivního ustanovení, dokazuje Suárez i na příkladu soukromého vlastnictví. To je totiž také panstvím člověka, i když jen nad nižšími věcmi. Jednoduše řečeno, všechny věci nad kterými mají lidé panství, jim jsou darovány od Boha. To však neznamená, že jim je Bůh daroval přímo. Bezprostředně totiž Bůh nedal žádnému člověku vlastní a zvláštní panování nad nějakou věcí, ale bezprostředně učinil všechny věci společnými. Soukromá panství jsou pak zavedena částečně právem národů (*jure gentium*), a částečně civilním právem (*jure civili*). Suárez se zde odvolává na Augustina, který říká:

„Odkud má každý to, co vlastní? Zdali ne lidským právem? Neboť Božským právem země i její hojnost náleží Pánu; Lidským právem je však řečeno: Tato vila je moje, tento dům je můj, tento otrok je můj. [...] Samotná lidská práva (*jura humana*) Bůh rozdělil lidskému rodu skrze císaře a časné vládců.“⁴¹¹

Tak tedy, při zachování podobnosti, Bůh je tím, kdo rozdělil panování a politickou vládu, ale učinil tak skrze lidi, tj. skrze jejich souhlas.⁴¹²

zbraněmi a násilím přemožení. A navíc „evidens est multos esse infideles ingeniosiores fidelibus et aptiores ad res politicas“. Dokonce národy, které jsou naprosto nezcivilizovány, a které žijí „more ferarum“, mohou být napadeny zbraněmi jen v tom případě, že z jejich strany došlo k zavraždění nevinných nebo jiných zločinů, anebo ještě i tehdy, když chtějí slyšet křesťanskou zvěst a přijmout opravdovou víru, ale jejich představitelé jim v tom brání. Srov. De caritate, sect. 5, n. 7 a 8, 748 sq. in BROUILLARD: op. cit., sl. 2722. K otázce spravedlivé války (zvláště uplatnění probabilismu) srov. De caritate, sect. 6; a dále SUÁREZ Francisco: De bonitate et malitia humanarum actuum, disp. 12, Paris: Vives, Opera Omnia, sv. 4, 1856; dále pak srov. BLIC J[...]. de: Revue de philosophie, mai-juin 1930, 224–230; a REGOUT Robert: La doctrine de la guerre juste de saint Augustin a nos jours, Paris, 1934, 194–230.

⁴¹⁰ „Interdum autem contingere potest ut respublica antea non subjecta regi per justum bellum subjiciatur; illud autem semper est quasi per accidens in poenam alicujus delicti, et tunc ipsa tenetur parere et consentire subjectioni, atque ita etiam ille modus quodammodo includit consensum reipublicae, vel exhibitum, vel debitum.“ De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 4, 185.

⁴¹¹ Srov. AUGUSTINUS: Tractatus in Iohannis euangelium, 6.

⁴¹² Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 14; Velice pěkný a výstižný text, kde se Suárez podrobně zabývá problematikou soukromého vlastnictví, se nachází v sedmé kapitole páté knihy díla De opere, kde se náš autor ptá, zda by ve stavu prvotní nevinnosti existovalo dělení majetku. Vymezuje se vůči názoru, že soukromé vlastnictví přišlo na svět až v důsledku lidského hříchu. Tuto nauku zastávala řada autorů jako byli například Církevní Otcové Klement I., Jan Zlatoústý či Ambrož, anebo i Suárezovi předchůdci ve scholastice jako Soto či Scotus. Suárez tuto obecnou tezi o neexistenci soukromého vlastnictví před hříchem sice úplně nezavrhuje, nicméně ji upřesňuje. Snaží se ukázat, že soukromé vlastnictví lidské přirozenosti neodporuje, a že by neodporovalo ani stavu prvotní nevinnosti. Zaprvé poukazuje na to, že nikde není řečeno, že by ve stavu prvotní nevinnosti bylo lidem soukromé vlastnictví zakázáno. Zároveň tento zákaz nevyplývá ani z úvahy rozumu. Dělení majetku mezi soukromé osoby by totiž samo o sobě nebylo ani proti spravedlnosti, ani proti jiné ctnosti, ale naopak mohlo by být užitečné, jak vysvětluje i Leonardus Lessius (srov. LESSIUS Leonardus: De Justitia, kn. 2, kap. 2, pochybnost 2). Suárez, který vychází z Lessia, rozděluje dobra na movitá (*mobilia*) a nemovitá (*immobilia*). Právě movitosti se totiž více týkají soukromého vlastnictví, neboť

Navzdory příkladu soukromého vlastnictví, který měl podepřít tezi o lidském charakteru královské moci, Suárez čelí hned další námitce, že jeho výklad pouze dokazuje, že moc krále není dána nějaké osobě bez zásahu (lidské) vůle, nebo lidské činnosti. To však prý nepostačuje k tomu, aby bylo popřeno, že je dána bezprostředně Bohem, jako například u Matěje, kterému byla dána apoštolská důstojnost bezprostředně od Boha, i když se na jeho výběru účastnili ostatní apoštolové. A podobně je prý papež volen kardinály, ale svou moc přijímá bezprostředně od Boha.⁴¹³

Suárez nezastírá, že tato námitka má své opodstatnění. Ukazuje však, že je třeba rozlišovat. Existují totiž dva způsoby, kterými může lidská vůle vstupovat do udělování moci, která pochází od Boha. Za prvé je to pouhé lidské určení osoby s tím, že toto určení nijak neruší původní Boží ustanovení a svěření moci patřičné autoritě. Suárez udává, že například ve Starém zákoně se kněžství předávalo skrze tělesné plození, a přitom nedocházelo k rušení původní Boží instituce. V Novém zákoně se pak určení nositele kněžské moci odehrává na základě volby. A opět je ta Boží instituce nedotknutelná. Suárez dokonce udává, že způsob označení osoby je lidskou autoritou měnitelný, jak je vidět z moci papeže, který může měnit pravidla pro volbu dalších papežů.⁴¹⁴

Za druhé může člověk vstoupit do Božího řádu či do Božího jednání skrze nové darování nebo instituci mimo samotné označení osoby (*ultra designationem personae*). A tehdy, třebaže má moc základ v nějakém dřívějším božském darování, které bylo učiněné jinému, převzetí, které vzniká později, náleží naprosto (*simpliciter*) lidskému právu, a ne božskému právu, tj. je bezprostředně od člověka a ne od Boha. Příkladem nám může být opět myšlenka otroctví: jestliže se nějaký člověk prodá do otroctví jinému,⁴¹⁵ tak ono otroctví naprosto náleží lidskému právu. Moc, kterou pán přijal nad otrokem, je dána bezprostředně samotným otrokem skrze moc a přirozenou svobodu, kterou měl otrok od autora přirozenosti. Tak je tomu také ve věci podřízení celé lidské společnosti jedinému knížeti, neboť toto podřízení bezprostředně pochází z vůle společnosti, a proto je bezprostředně od člověka a náleží lidskému právu, třebaže svůj původ odvozuje od přirozené moci, kterou tatáž komunita nad sebou přijala od svého autora. V těchto a

tím, že jsou zabrány nebo vzaty, stávají se toho, kdo si je přivlastník. Protože ten, kdo by očesal plody ze stromu, aby je jedl, by tímto aktem na ně získal zvláštní právo. U nemovitostí je tomu prý trochu jinak, ale i zde by docházelo k tomu, že by si je člověk přivlastňoval jednak svojí prací, jednak užíváním. Srov. De opere, n. 17–18, 418.

⁴¹³ Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 15.

⁴¹⁴ Srv. *Tamtéž*, §16, s. 211.

⁴¹⁵ Připomeňme, že jak Locke, tak Rousseau odmítají myšlenku, že by bylo možné, aby se jeden člověk dal do otroctví jinému.

podobných případech totiž nepostačuje jak samotné označení osoby, tak není ani možné oddělit toto označení osoby od darování moci, nebo od kontraktu.⁴¹⁶

Je zřejmé, říká Suárez, že královská moc není stejným způsobem ve všech králích, ani v nich není se stejnými vlastnostmi trvání, stálosti, nebo následnosti a podobných věcí. V některých je moc jen monarchická, v jiných je zase s příměsí aristokracie. Některým králům je dána moc nejen jejich osobě, ale také těm, které tito králové zplodí. Jiným je však dána jen pro jejich osobu a bez tělesného nástupnictví, aby, když zemře jeden král, byl vybrán jiný, jak se tomu děje např. v Polském království nebo v samotné Římské říši. Král také může být vybrán jen na jistý čas, jestliže tak byl někde na počátku uveden, protože to z přirozenosti věci neodporuje. Toto všechno je však jasným znamením toho, že způsob vlády je plně lidským ustanovením.⁴¹⁷

Suárez na závěr svého dokazování, že politická vláda je z lidského ustanovení, řeší dva problémy. Za prvé se ptá, zda může vydávat zákony a vládnout i žena a jak je to s dědictvím a manželstvím královen, a za druhé se zabývá právní mocí měst. Co se tedy týká první otázky, reaguje na tehdejší názory o nemožnosti vlády žen, jak někteří vyvozovali z listů apoštola Pavla.⁴¹⁸ Suárez tuto tezi vyvrací a snaží se dokázat, že královna může vládnout a vyhlašovat zákony jako kterýkoli jiný vladař.⁴¹⁹ Opět se utíká k myšlence společenské smlouvy. Konkrétní otázku, kterou řeší, je, zda královna, která se vdá, náhodou nepozbývá své moci, která by v důsledku sňatku přešla na jejího muže, jenž se stal králem. Suárez ukazuje, že domnívat se toto by byl nesmysl, protože moc byla dána královně na základě souhlasu lidu. Změnu vlády totiž může podle Suáreze způsobit opět jen lid.⁴²⁰ Uvedené stanovisko Suárez dokládá i tím, že říká, že hlava státu je přirozeně jen

⁴¹⁶ Srov. Defensio, kn. 3, kap. 2, n. 16–17.

⁴¹⁷ Srov. tamtéž, n. 18; De legibus, kn. 3, kap. 9, n. 4, 202: „In principe supremo esse hanc potestatem eo modo et sub ea conditione sub qua data est et translata per communitatem: ratio est clara ex superius dictis: quia haec est veluti conventio quaedam inter communitatem et principem, et ideo potestas recepta non excedit modum donationis, vel conventionis. [...] Et juxta hoc etiam definiendum est an requiratur consensus populi ad ferendas hujusmodi leges, quando, scilicet, populus per reges gubernatur. Nam per se loquendo, et jure communi potestas legislativa proprie est in solo supremo principe, ut constat ex juribus et rationibus adductis: juxta consuetudinem autem requiri poterit consensus populi saltem quoad acceptationem.“

⁴¹⁸ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 9, n. 7, 203. Suárez se zde odvolává na 1 Tim 2, 12 a na 1 Kor 11, 2–16, kde Pavel mluví o podřízenosti ženy muži a o tom, že ženě nepřísluší učit ve shromáždění. Suárez z toho vyvozuje, že tím méně může žena vyhlašovat zákony a vykonávat svrchovanou vládu ve společnosti, která je celá složena z mužů. Poukazuje také na právní ustanovení (srov. *Regula juris*, kn. „Feminae“), kde se říká, že ženy jsou nezpůsobilé pro všechny občanské a veřejné úřady, a tudíž nemohou být ani soudkyněmi ani radními. A tím spíše by měly být nezpůsobilé k vládě, jak také prý zmiňuje svatý Augustin.

⁴¹⁹ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 9, n. 8–9, 203 – 204: „Nihilominus certum est reginam dominam regni posse leges condere perinde ac regem.“ (srov. n. 8, 203). A dále: „Tandem femina capax est jurisdictionis etiam regiae.“ (srov. n. 8, 203).

⁴²⁰ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 9, n. 10, 204; n. 12, 205. „Prima ergo pars probatur, quia regnum non potest alienari, neque in dotem dari, ut ait Baldus, et ratio esse videtur, quia est veluti officium et onus personale a regno collatum, et ideo non potest in alium transferri sine consensu regni, vel nisi juxta conditionem inclusam in ipsa regni institutione, quae solet esse ut transferatur per electionem, vel successionem, non vero per alium modum alienationis. Adde talem alienationem seu translationem regni in maritum nec fieri voluntate reginae,

jedna. Pokud by měl stát hlavy dvě, pak by z něho bylo monstrum, a to nelze v žádném případě připustit. Kdyby totiž proti sobě stály dva stejně silné subjekty, dohoda by nebyla možná.⁴²¹ Proto muž, který si bere královnu za manželku, stává se králem jen podle jména a získává především čestnou funkci, nikoli však pravomoc vládnout a vydávat zákony.⁴²² Náš autor jen poznamenává, že jestliže je manžel královny své choti podřízen v rovině politické moci, v ekonomické (tj. domácí) sféře je jí samozřejmě nadřízen.⁴²³

Druhá doplňující otázka se týká hierarchie politických společností, jde hlavně o města, a jejich vztah k vládnoucí svrchované moci. I zde Suárez dokládá pozitivně právní charakter politické moci. Náš autor se ptá, zda všechna města mohou vyhlášovat své zákony. Po té, co rozdělil města na metropole (*civitates maximae*), samostatná města se soudním dvorem (*civitates majores*) a na vesnice (*civitates minores*),⁴²⁴ dochází k tomu, že politická moc není závislá na velikosti města, ale že jde o problém právní. Tzn., že moc je udělena svrchovanou mocí, od které všechna moc pochází. Zastává, že samostatné město je *de facto* národem, který jako subjekt svrchované moci vydává své zákony. Nejde tedy o městské čili partikulární právo, ale o občanské právo. To staví na právu národů, které se tím dále zpřesňuje pro konkrétní situaci města. Ohledně podmínek toho, zda dané město může vyhlášovat své zákony jako zákony, říká, že buď je to zakotveno už v ústavě, anebo o tom později rozhodne panovník zvláštním výnosem. Navíc je nutné, aby z druhé strany k tomu projevila svou vůli i správní autorita města, tj. starosta nebo městský senát.⁴²⁵

3.4.4 Pozitivní a partikulární charakter lidských zákonů

Z toho, co bylo řečeno, Suárez vyvozuje, že, žádné občanské zákony nejsou promulgovány pro celý svět. Toto je prý patrné i ze samotného jména občanského zákona.

ut constat, nec aliquo jure. [...] Denique alias, etiamsi talis regina moreretur sine liberis, maritus retineret dominium regni, quod est aperte falsum.“ Srov. tamtéž, n. 10, 204.

⁴²¹ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 9, n. 11, 204–205: „Sed quidquid sit de possibili (Suárez zde mluví o možnostech shody mezi královnou a jejím manželem ohledně přerozdělení moci), certum est hoc non posse fieri in praesenti casu (tj. v případě sňatku), etiamsi regina vellet, quia esset mutatio magna in regno, et in modo monarchiae ejus, quae sine consensu regni fieri non potest. Item illa multiplicatio duorum, etiam illo modo facta, esset magnum gravamen et praejudicium subditorum; ergo fieri non potest, etiam vi matrimonii.“

⁴²² Srov. De legibus, kn. 3, kap. 9, n. 13–14, 205–206.

⁴²³ Srov. tamtéž, n. 15, 206: „Neque hic modus subjectionis viri ad uxorem est contra rationem, aut contra verba Pauli, quia sub diversis rationibus, et in ordine ad diversos fines fieri potest ut vir, quatenus habet potestatem jure conjugii, sit superior uxore etiam regina, in his quae spectant ad usum matrimonii, gubernationem familiae, custodiam uxoris, educationem filiorum, uxor autem, quatenus regina, sit superior in ordine ad politicam gubernationem. [...] et ideo non oportet ut in eo casu actiones regiae potestatis uxoris a marito in rogore pendeant; quamvis ex quadam honestate debeat uxor etiam in his consilium mariti magni facere.“

⁴²⁴ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 9, n. 16–17, 206–207; srov. tamtéž kap. 31, n. 7, 299; Suárez zde hájí moderní přístupy ve smyslu rozumného a uměřeného korporatismu. Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2717.

⁴²⁵ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 9, n. 16–21, 206–208.

Lidské, tj. občanské zákony, protože jsou partikulárními zákony určitého státu nebo národa, jsou podle Suáreze zcela odlišné od práv národů. Zdůvodnění je aposteriorní, totiž že není žádná zákonodárná moc, a nikdy ani nebyla byt' jen v rovině morální, která by měla jurisdikci nad celým světem. Nikdy nedošlo k tomu, že by se všichni lidé sešli a zvolili si jednoho vladaře, kterému by dali moc promulgovat občanské zákony pro celý svět. Suárez na tomto místě cituje i apoštola Pavla, který říká, že každý zákon se týká jen těch, kteří jsou mu podřízeni. To znamená, že mimo oblast zákona není člověk zákonem vázán. Svět se tedy podle Suáreze skládá z řady různých států, které se řídí svými vlastními zákony. Náš autor rozlišuje dva způsoby, kterými je obyčejně nějaká moc v držení. Říká, že moc je buď řádná anebo delegovaná.⁴²⁶

Na závěr je důležité si uvědomit, že Suárez na jedné straně obhajuje přirozený rozměr občanské společnosti a její moci, ale že na druhé straně se vždy odvolává, mluví-li o výkonu politické moci, na vůli veřejné a konkrétní autority. Tzn., že občanská moc nikdy nepředstavuje nějakou spontánní živelnou přírodní sílu, ale je vždy nutně spjata s lidskou vůlí a rozumem. Můžeme tak u Suáreze mluvit o linii vzestupné, tj. té, která začíná u přirozenosti a dochází k politické společnosti, a pak o linii sestupné, která postupuje směrem od lidské vůle a pozitivního zákona ke konkrétním aplikacím. Na jedné straně tak můžeme spekulovat o zdrojích a principech práva a moci, a zápatit o její ontologicko-metafyzický kontext, a na druhé straně se můžeme zabývat konkrétním výkonem této politické moci. Ten bude vždy měnitelný a pozitivně daný.⁴²⁷

3.5 Cíl občanské moci

Právě jsme mluvili o charakteru politické moci. Bylo jasně ukázáno, že Suárez hájí pozitivně právní povahu občanské moci proti všem patriarchálním tendencím nebo snahám chápat politickou moc jako *de jure divino*. Z jeho základního rozdělení, které uvádí v úvodu své třetí knihy v *De legibus* víme, že i církevní moc vnímá jako lidskou a pozitivně právní. Nyní se klade otázka, jaký je tedy rozdíl mezi pozitivním občanským zákonem a pozitivním církevním zákonem. Aby mohl Suárez odpovědět, zamýšlí se nad cílem obou mocí.

⁴²⁶ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 4, n. 7–12, 186–188.

⁴²⁷ Suárezův důraz na pozitivně právní charakter občanského práva je základním přínosem pro moderní Evropské právo. Srov. HATTENHAUER Hans: *Evropské dějiny práva*, Praha: C. H. Beck, 1998, 326–327.

3.5.1 *Suárezův spor s Fortuniem*

Suárez začíná tím, že se ptá, zda cíl občanské moci a zákona nakolik se nyní nacházejí v církvi, je jiný od cíle téže moci a zákona, jaké můžeme pozorovat v čisté přirozenosti nebo u pohanských národů. Myšlenkově se potýká s jistým Fortuniem Garciou, který zastával názor, že cíl občanského práva je shodný s cílem práva kanonického, a že obě tato práva mají tentýž původ a tytéž principy. Fortunius se totiž domnívá, že cílem občanského práva není jen vnější mír a veřejná spravedlnost, ale i skutečné a vnitřní štěstí a spása člověka. Suárez v této souvislosti zmiňuje i obecně přijímaný názor o tom, že křesťanští panovníci mají povinnost zastávat se zájmů církve a pronásledovat heretiky.⁴²⁸

Suárez ukazuje, že Fortunius čerpá z Aristotela, především z jeho *Etiky Nikomachovy*⁴²⁹, kde se dočítá, že štěstí člověka je cílem morálního učení, a dále pak, že spravedlivými věcmi se nazývají ty, které způsobují a zachovávají štěstí občanské společnosti.⁴³⁰ A tudíž lze prý vyvodit, že jsou to právě občanské zákony, které dávají nařízení týkající se všech ctností, a které vedou k tomuto štěstí. Fortunius zmiňuje Cicera, který říká, že „dobře a blaženě se žije díky zákonům“.⁴³¹ Vzpomíná i na Demosthenovu myšlenku, že „všichni musejí poslouchat zákon, protože to je vynález a dar boží“. A od Chrysippa přejímá, že „zákon je králem všech božských a lidských záležitostí a regulí spravedlivých i nespravedlivých“. Všechny tyto věci byly řečeny pohanskými filozofy o občanském zákoně v době před vydáváním zákonů císaři. Tzn., že se vypovídají o občanském zákoně co do jeho podstaty a podle toho, jak zároveň vyplývají z lidské přirozenosti, a to vše mimo oblast víry. Z Fortuniovy nauky vyplývá, říká Suárez, že když je občanská moc uvažovaná sama o sobě a v oddělení od světla víry, má vést ke skutečnému přirozenému štěstí, o které mluvili pohanští filozofové. Když je však spojena s vírou, která manifestuje skutečné lidské štěstí vyššího řádu, tehdy je i občanská moc právě díky víře vyzdvížena a rozšiřuje své působení pro vydávání zákonů, které mají za cíl totéž pravé, ale navíc nadpřirozené štěstí člověka. A tímto způsobem je podle Fortunia nyní uvnitř církve přítomen tentýž cíl jak pro zákon občanský, tak pro zákon církevní. A k tomuto nakonec prý vede i sv. Tomáš⁴³², neboť když bez dalšího rozlišování mluví o lidském zákoně, říká, že jeho cílem je štěstí člověka.⁴³³

⁴²⁸ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 1–2, 211.

⁴²⁹ Srov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, kn. 1, kap. 2 a 4.

⁴³⁰ Srov. tamtéž, kn. 5, kap. 1.

⁴³¹ Srov. CICERO: *De officiis*, kn. 2.

⁴³² Srov. AKVINSKÝ Tomáš: *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, art. 2; q. 95, art. 1.

⁴³³ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 3, 211–212.

3.5.2 Dvojí cíl člověka

Suárez se snaží v první řadě vysvětlit, jakým způsobem můžeme přijmout Fortuniovo tvrzení, že přirozená dobra, mezi která počítáme i občanskou vládu, nás mohou orientovat k nadpřirozenému štěstí. Říká, že ač je tento Fortuniovův názor zajímavý, je vzešlý z určitého zmateného a málo rozlišeného významu slov; ty jsou pak příčinou dalších omylů. Podle Suáreze je proto potřeba rozlišit dvojí štěstí člověka. Jedno se týká přítomného života a druhé budoucího, a obě pak musí být zase dále rozlišena na štěstí přirozené a nadpřirozené. Suárez následně z tohoto rozdělení vyvozuje, že občanská moc a právo se sami o sobě netýkají věčného a nadpřirozeného štěstí budoucího života jakožto svého vlastního cíle, ať blízkého nebo vzdáleného. To proto, že tato moc je čistě přirozená. Někdo by však možná Suárezy namítl, že sama lidská přirozenost je přece orientována k nadpřirozenému štěstí jako ke svému poslednímu cíli a tedy i všechny přirozené schopnosti této přirozenosti jsou rovněž orientovány k tomuto cíli. To znamená i občanská moc. Na tuto námitku Suárez odpovídá, že nějaká věc může směřovat k tomuto poslednímu cíli dvojitým způsobem. Prvním způsobem skrze vnitřní vztah (*per intrinsecam habitudinem*), druhým způsobem skrze samotný vztah neboli skrze vnější moc (*per solam relationem vel imperium extrinsecum*). První způsob se týká například vlité ctnosti víry, která je orientována k nadpřirozené blaženosti. Druhý způsob se týká víry získané anebo jiné získané ctnosti. Suárez pak na základě toho tvrdí, že občanská moc, ať je vlastněna Bohem nebo člověkem, může být zaměřena k nadpřirozenému štěstí jako ke svému poslednímu cíli jen skrze tento vnější vztah (*per relationem extrinsecam*). Je sice pravda, že ze strany Boží, jsou všechna dobra, a to včetně dober přirozených, dána lidem k dosažení nadpřirozeného štěstí. Avšak člověk sám ze své strany nemůže vztahovat akt své (politické) moci k onomu nadpřirozenému cíli pouze na základě své přirozenosti, ale je potřeba, aby poznal onen poslední cíl nadpřirozeným způsobem; a tudíž platí, že jestliže se člověk nachází pouze v čisté přirozenosti, nemůže být ani občanský zákon orientován k nadpřirozenému cíli.⁴³⁴

3.5.3 Rozdílnost cíle politické a církevní moci

Suárez právě uvedenou myšlenku, totiž že občanský zákon nakolik je aktem této moci sám od sebe netáhne k nadpřirozenému cíli, osvětluje i tím, že upozorňuje na rozdíl mezi přirozenými a nadpřirozenými habitusy čili mohutnostmi (*inter habitus seu facultates*).

⁴³⁴ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 4, 212.

Nadpřirozené mohutnosti a ctnosti, které jsou vlité o sobě (*per se infusae*), jsou podle našeho autora zaměřeny o sobě (*ordinantur per se*) na nadpřirozené věci a týkají se nějakým způsobem nadpřirozeného předmětu co do jeho podstaty v poměru vůči nadpřirozené blaženosti. A tatáž věc se svým způsobem nachází i u mocí, které mají morální a nadpřirozený charakter. Avšak získané ctnosti sami o sobě netíhnout tímto způsobem a ani nemohou být činné ohledně nadpřirozeného cíle, ale mohou se k němu vztahovat jen díky vnější moci (*solum per extrinsecum imperium possunt in illum referri*). A právě takovýmto způsobem se má občanská moc ve vztahu k nadpřirozenému štěstí. Neboť sama o sobě netáhne k tomuto poslednímu cíli ani na základě své vlastní přirozenosti, ani díky svým vlastním činnostem. A nevztahuje se ani k látce ani k žádnému předmětu nadpřirozeného řádu. V tomto smyslu tedy říkáme, že občanská moc nebo zákony, které z ní pocházejí, se netýkají nadpřirozeného štěstí jako svého posledního cíle. V tom je jí potřeba maximálním způsobem odlišit od moci církevní, jak podrobně Suárez pojednává ve čtvrté knize v *De legibus*.⁴³⁵

Porovnáváme-li zde politickou a církevní moc, stojí za to připomenout Suárezův příklad rozdílu mezi papežskou a královskou mocí. Toto téma bylo již svým způsobem vyloženo, když jsme přemýšleli o rozdílu mezi přirozenou mocí a mocí ze zvláštního Božího ustanovení, proto budeme jen velice struční. Protože je podle našeho autora papežská jednovláda (*monarchia*) nad celou církví bezprostředně ustanovena a předepsána od samotného Boha, nemůže být změněna. Avšak způsob časného vládnutí není od Boha ani předepsán, ani definován, ale je to přenecháno lidskému uspořádání. Tedy duchovní moc nikdy nebyla v celém společenství církve, protože ji Kristus neudělil tělu církve, ale hlavě, tj. svému zástupci (*vicario*); církev tedy podle Suáreze nemůže při volbě papeže přispívat (*concurrere*) jakožto udělující moc, ale jakožto označující osobu. Avšak civilní moc je z přirozenosti věci v samotné společnosti a skrze ni je přenášena na toho či onoho knížete, dle vůle samotné společnosti, která ji jako něco svého daruje druhému.⁴³⁶

3.5.4 *Obecné blaho společnosti*

Nadále se Suárez snaží ukázat nejen to, že občanská moc se netýká věčného štěstí budoucího života jako svého posledního cíle, ale i to, že sama ze sebe netáhne ani k vlastnímu duchovnímu štěstí lidí v tomto životě. V důsledku toho platí, že tato občanská moc se nemůže sama o sobě nacházet v duchovní látce, určovat ji, anebo vydávat zákony,

⁴³⁵ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 11, n. 5, 212–213.

⁴³⁶ Srov. *Defensio* kn. 3, kap. 3, n. 13.

keré by se týkaly duchovních věcí. To však na druhé straně nebrání tomu, tvrdí Suárez, aby byly občanské zákony těmi církevními do jisté míry upravovány, anebo doplňovány. To z toho důvodu, aby byly odstraněny hříchy, protože občanský zákon má na zřeteli pouze praktickou a časnou důstojnost lidského státu. Církevní zákon totiž usiluje především o spásu duše a o to, aby byly zahlazeny hříchy. Suárez zastává, že duchovní dobro, tj. štěstí člověka v tomto životě, je dispozicí, která je sama o sobě zaměřená jak ke konečnému, tak i k nadpřirozenému štěstí budoucího života, či přesněji řečeno toto duchovní dobro přítomného života je jakýmsi počátkem onoho definitivního a nadpřirozeného štěstí života po smrti. A tedy moc, která není sama o sobě zaměřena k tomu, aby řídila lidi k tomuto definitivnímu štěstí, se nemůže sama o sobě odkazovat ani na duchovní cíl tohoto přítomného života: „Potestas ergo civilis sicut non ordinatur ad aeternam beatitudinem vitae futurae, ita nec ad spirituales felicitatem praesentis“.⁴³⁷ Suárez prostě ukazuje, že občanská moc se sama o sobě v ničem netýká duchovní látky, neboť blízký cíl (*finis proximus*) a látka jakékoli moci jsou mezi sebou v jistém poměru a rovněž i v poměru vůči poslednímu cíli (*fini ultimo*) této dané moci. Ale protože občanská moc nemá za svůj poslední cíl ani nadpřirozené štěstí budoucího života ani přítomného, netýká se ani duchovní látky.⁴³⁸ Nakonec se Suárez odkazuje na Tomáše Akvinského:

„Lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum: lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem: et ideo leges humanae non curaverunt aliquod instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum.“⁴³⁹

Suárez právě ukázal, že se občanská moc netýká duchovní látky jak budoucího tak přítomného života. Pokračuje tím, že dokazuje, že občanská zákonodárná moc, jestliže ji nahlížíme v čisté přirozenosti, nemá svůj vnitřní cíl ani v přirozeném štěstí budoucího či přítomného života nakolik se toto štěstí týká jednotlivých lidí jakožto soukromých osob. Ale cílem občanské zákonodárné moci je podle našeho autora přirozené štěstí dokonalé lidské společnosti, jakož i jednotlivců, ale pouze natolik nakolik jsou členy takovéto společnosti. Jde o to, aby v této společnosti žili lidé v míru a spravedlnosti, aby měli

⁴³⁷ De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 6, 213.

⁴³⁸ Suárez se domnívá, že tato moc, která je nyní u křesťanských panovníků, není sama o sobě větší ani jiné přirozenosti, než je u pohanských panovníků. A tudíž sama ze sebe nemá jiný cíl ani jinou látku. Tak jako (např.) získaná ctnost umírněnosti u věřícího a u nevěřícího, u spravedlivého a u nespravedlivého není jiné přirozenosti, tak ani tato ctnost nemůže uplatňovat své akty vůči jiné látce, nebo pro jiný blízký cíl, tj. motiv či vnitřní důstojnost. A konec konců i církevní právo, které nazývá tuto moc pozemskou, časnou, náležející tělům, atd., o ní říká, že se nachází u císaře a u křesťanských panovníků, a odtud vyvozuje, že se nemůže vztahovat na duchovní záležitosti, tj. na ty, které se týkají přímo spásy duší nebo náboženské úcty. Srov. De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 9, 214.

⁴³⁹ „Božský zákon je ustanoven především proto, aby nasměroval (podřídil) lidi (k) Bohu: avšak lidský zákon je zde hlavně proto, aby uspořádal vztahy mezi lidmi: a tudíž lidské zákony se nezabývají ustanovováním něčeho z bohoslužby, ledažeby se to týkalo obecného blaha lidí.“ AKVINSKÝ Tomáš: Summa Theologiae, I-II, q. 99, art. 3, in_De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 6, 213.

dostatek dober, která slouží k zachování a k prospěchu jejich tělesného života, a nakonec aby byla zachována i jistá úroveň mravů, která je nutná k tomuto vnějšímu míru, k blahu státu a k náležitému zachování lidské přirozenosti.⁴⁴⁰ Suárez se zde odvolává i na mínění Aristotela⁴⁴¹ a Tomáše Akvinského⁴⁴². Tomáš totiž učí, že cílem lidských zákonů je obecné dobro obce, a že tyto lidské zákony mohou zakazovat či nařizovat pouze ty věci, které tomuto cíli buď překážejí anebo jsou s ním ve shodě. A o tomto nakonec podle Suáreze mluví i Fortunius, když říká, že se zdá, že občanské zákony se týkají obecných věcí. Důvod toho lze vzít z toho, co bylo již řečeno, že totiž tato přirozená moc vyhlašovat lidské zákony nespočívá v jednotlivých lidech jako takových ani v množství lidí shromážděných jen akcidentálně, ale nachází se ve společnosti jakožto morálně sjednocené a zaměřené k tomu, aby vytvořila jedno mystické tělo, ze kterého pak tato moc vyplývá jako jeho vlastnost. Moc občanské společnosti je tedy podle Suáreze zaměřena k obecnému dobru tohoto těla a k jeho blaženosti, neboť cíl je v poměru vzhledem k počátku. Tak jako totiž přirozené dobro tohoto politického tělesa se nerozprostírá mimo přítomný život, zrovna tak ani cíl občanské moci nebo jejího zákona nepřesahuje horizont přítomného života. A z téhož důvodu pak nejde občanské moci v tomto životě ani o dobro jednotlivců, či jen ve vztahu vůči dobru celé společnosti, ve kterém spočívá jakožto ve svém posledním cíli. Tedy to co náleží k soukromému štěstí a nemá posloužit dobru společnosti, netýká se této moci nebo občanského zákona.⁴⁴³

Aby Suárez zdůraznil, že občanská moc má veřejný charakter, porovnává jí s dalšími dvěma mocemi. Rozlišuje tedy moc politickou, která náleží k vládě nad obcí a nad dokonalou společností; ekonomickou, která má na zřeteli vládu nad jednou rodinou čili nad jedním domem; a nakonec vládu mnišskou (*monastica*), která představuje vládu člověka nad sebou samým. Zastává, že občanská vláda je sama o sobě zaměřena k politické vládě, jak již bylo výše ukázáno, a tudíž sama o sobě neřídí ekonomickou vládu, pouze snad v těch domácích záležitostech, které se přímo dotýkají obecného dobra obce, a které by tomuto dobru mohly buď překážet anebo mu prospívat. Ostatní záležitosti, které se

⁴⁴⁰ (Cíl občanské zákonodárné moci je přirozené štěstí dokonalé lidské společnosti), „cuius curam gerit et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis, ut in ea, scilicet in pace et iustitia vivant et cum sufficientia bonorum quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant et cum ea probitate morum quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et convenientem conservationem necessaria est.“ De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 7, 213.

⁴⁴¹ Srov. ARISTOTELES: Etika Nikomachova, kn. 1, kap. 2 a 4; kn. 5, kap. 1.

⁴⁴² Srov. AKVINSKÝ T.: Summa Theologiae, I-II, q. 90, art. 2; q. 95, art. 1 a 4; q. 96, art. 2 a 3; q. 99, art. 3.

⁴⁴³ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 7, 213. Toto však neprotiřečí tomu, co říká Suárez na jiném místě, totiž to, že veřejné blaho, které si občanská společnost snaží obstarat, se dosahuje jen díky dosažení soukromých dober: „bonum commune consurgit ex bonis singulorum“. De legibus, kn. 1, kap. 7, n. 3, 30. Hlavní text chce říci jen to, že obecné dobro společnosti není vůči soukromému dobru jednotlivce méně reálné, a že mezi těmito dvěma dobry může dojít ke konfliktu. Například je-li země v ohrožení, občan musí obětovat svoje vlastní dobro a dát přednost dobru své vlasti. Srov. De caritate, disp. 9, sect. 3, n. 1, 712.

týkají přímo samotné rodiny, se neřídí občanskými zákony, ale moudrostí dotyčného otce rodu. A zrovna tak se i mnišská vláda, tj. soukromá důstojnost jednotlivců jako takových, netýká občanských zákonů, kromě případu správnosti mravů, která je občanskými zákony ustanovena, a která je nutná nebo prospěšná pro dobro společnosti.⁴⁴⁴

Totíž podle Suáreze k přirozenému štěstí jakéhokoli člověka nakolik je jednotlivou osobou, nestačí ona občanská ctnost, ale je nutná integrita mravů spojená s patřičným řádem, který má střed v Bohu, jak vyžaduje přirozené světlo (rozumu). Tedy soukromé štěstí člověka nemá na zřeteli cíl vlastní občanskému zákonu, tj. cíl zákonné moci, která je čistě přirozená. K tomu přistupuje i fakt, že toto přirozené štěstí jednotlivců jako takových, spočívá hlavně v činnostech vnitřních, spekulativních nebo mravních. Avšak občanská moc se dle Suáreze mnoho o vnitřní činnosti člověka nestará, sotva by totiž vůči nim něco zmohla. Má tedy za cíl nikoli činit z lidí ctnostné, ale dobré občany.⁴⁴⁵

Podobně v *De opere sex dierum* Suárez upozorňuje na rozdíl mezi ekonomickou (tj. domácí) a politickou mocí. Ekonomická moc totiž díky způsobu, který náleží vlastní vášni člověka, odpovídá i konkrétní osobě prožívající tuto vášeň. Jako když je například uzavřeno manželství, z přirozenosti věci má hned muž moc nad svojí manželkou. Nebo podobně, dojde-li ke zplození dítěte, objevuje se nad ním i přirozená moc rodičů. Avšak politická moc, udává Suárez, protože z přirozenosti věci vyvstává v celé společnosti, tou samou skutečností, že je sdružena v jedno politické těleso, neodpovídá jedné předem dané osobě, ale podstatným způsobem (*per se*) náleží společnosti jako celku, aby ta ustanovila způsob vlády, a teprve až pak je tato moc udělena jedné konkrétní osobě.⁴⁴⁶

3.5.5 Zákonná (obecná) spravedlnost

Podle aristotelsko-tomistické tradice odpovídá obecnému občanskému dobru jedna ctnost, jenž je mu vlastní a jenž ho má jako speciální předmět, a podle které mají ti, kteří vládou i ti, kterým se vládne, povinnost toto dobro vytvářet a stále ho zdokonalovat. Touto ctností je „obecná“ či jinak řečeno „zákonná spravedlnost“. Ve spisku *Opusc. theologica*, VI, *De iustitia Dei*, Suárez krátce analyzuje její přirozenost odlišnou od spravedlností komutativní a distributivní:

⁴⁴⁴ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 11, n. 8, 213–214.

⁴⁴⁵ Srov. tamtéž; *De legibus*, kn. 1, kap. 13, n. 3, 54; tamtéž, kn. 3, kap. 12, n. 8, 218.

⁴⁴⁶ Srov. *De opere*, n. 13, 416.

„respicit totam Rempublicam, ut totum quoddam habens peculiarem modum iuris ad bona singulorum membrorum, quod non habent aliae iustitiae“.⁴⁴⁷

Tato spravedlnost se nazývá „obecnou“ jednak kvůli právu, ke kterému se vztahuje, a které je právem celého politického tělesa, tj. „obecnosti“ občanů, a jednak proto, že skutky všech nejrůznějších ctností mohou být nařizeny kvůli jejímu naplňování. A pak se nazývá „zákonnou“ nikoli proto, že nařizuje poslušnost zákonu, ale proto, že zákon, aby byl spravedlivý, musí především hájit zájem veřejného dobra, které je předmětem této spravedlnosti.⁴⁴⁸

Na závěr můžeme konstatovat, že v Suárezově státovědné nauce nejde ani tak o prvky, které jsou ostatně téměř všechny převzaté z aristotelsko-tomistické tradice, jako spíš o velice moderní akcent, který je položen na některé z nich. Týká se to zvláště zcela jedinečného charakteru veřejného dobra, které je autorem představeno jako občanský a politický cíl. Společný časný a lidský zájem, který je dán jako cíl a spočívající svým způsobem sám v sobě, „finis ultimus in suo ordine“,⁴⁴⁹ se ukládá jako takový všem: občanům, které může nutit, aby obětovali své soukromé dobro; vedoucím představitelům, které zase nutí, aby řídili stát podle něho; zákonu, který jestliže ho nehledá, stává se nespravedlivým; a dokonce i církve musí s obecným dobrem počítat.⁴⁵⁰

3.6 Vztah občanské a církevní moci

Pojednali jsme již o pozitivně-právním charakteru politické moci a o rozdílných cílech této a církevní moci. Viděli jsme, že i každá z těchto mocí je naprosto jiná: zatímco církevní moc je nadpřirozená, duchovní, věčná a je zaměřena k dobru duší; občanská autorita je přirozená, spíše materiální, časná a spočívá v obecném blahu, které je pozemské a přechodné.⁴⁵¹ Nyní nám zbývá pojednat o vzájemném vztahu těchto dvou mocí. Nejprve vyložíme Suárezův pojem nepřímé moci církve,⁴⁵² který má pro tento bod ústřední

⁴⁴⁷ SUÁREZ Francisco: *De iustitia qua Deus reddit praemia meritis, et poenas pro peccatis*, in *Opuscula theologica*, sect. 4, n. 6–7, Paris: Vives, Opera Omnia, sv. 11, 1858, s. 566.

⁴⁴⁸ Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2715, odst. c; Jistě lze hledat souvislost Suárezovy zákonné spravedlnosti s pojmem spravedlnosti u Aristotela. Ten totiž chápe právo jako odvozené od zákonnosti a od rovnosti mezi občany. Srov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, kn. 5, kap. 2; CACHIA Jean: *Éthique à Nicomaque. Livre V (1–10) – La justice. Aristote*, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 1998, 28 – 29.

⁴⁴⁹ Srov. *De legibus*, kn. 1, kap. 7, n. 4, 30.

⁴⁵⁰ Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2715, odst. c.

⁴⁵¹ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 11, n. 6, 213; kn. 4, kap. 1, n. 6–8, 328 sq.; kn. 4, kap. 8, 361 sq.

⁴⁵² K tématu vztahu církve a státu, zvláště nepřímé moci církve srov. SCHMIDT-BIGGEMANN Wilhelm: *Die politische Philosophie der Societas Jesu – Bellarmin und Suárez als Beispiel*, in CEMUS Petronilla (ed.): *Bohemia Jesuitica 1556 – 2006*, první díl, Praha: Karolinum, 2010, 543–557.

význam, a pak se budeme věnovat otázce, zda náboženská víra a morálka podmiňují moc panovníka.

3.6.1 *Nepřímá moc církve*

R. Brouillard hájí základní tezi o tom, že Suárez obhajuje vliv církve ve společnosti, a tak prý zastává opačné stanovisko než Marsilius z Padovy a někteří právníci, kteří papežovi upírali např. soudní pravomoc a přiznávali ji jen časnému knížeti.⁴⁵³ Je třeba se tedy spolu se Suárezem ptát, jak právně ustanovit vztahy mezi touto časnou mocí, jejímž držitelem je kníže a touto duchovní autoritou, kterou má v rukou zase papež. Suárez hledá odpověď ve výkladu věty, kterou liturgie adresuje svatému Petrovi: „Tibi tradidit Deus omnia regna mundi“.⁴⁵⁴ Náš autor odmítá dvojí interpretaci, kterou je možno z ní vyvodit: za prvé nepřipouští, že by se jednalo o obecné darování celého světa Petrovi, což by bylo evidentně mylné tvrzení; a za druhé odmítá myšlenku, že by šlo o právní vládu nad křesťanskými národy, vykonávanou prostřednictvím císaře v tom, co se týká občanských záležitostí. Tato druhá pozice představovala jablko sváru v boji mezi papežstvím a císařstvím a vycházela podle Suáreze z přílišného důrazu na literární smysl buly *Unam sanctam*.⁴⁵⁵ Náš autor naopak hájí nauku, která přímo vyplývá z charakteru a z různosti cílů obou společností: každá z obou mocí má svoji vlastní sféru a jedna na druhé jsou nezávislé. Církevní autorita mající duchovní cíl, nevlastní žádnou pravomoc k tomu, aby vydávala civilní zákony, ani není povolána k tomu, aby se přímo zabývala časnými věcmi,⁴⁵⁶ a je nekompetentní k „ad ferendas et statuendas leges civiles, praesertim mere positivas et formaliter loquendo“. V samotném státě se totiž nachází patřičná autorita, která má skutečné právo, aby se uplatňovala v řádu, jenž je jí vlastní, tj. v řádu skutečného politického blaha.⁴⁵⁷ Církev přiznává knížeti tento svobodný výkon jeho moci. Žádá ho pouze o to, aby svými rozhodnutími nekřížil církevní zákony, a aby nekladl překážky spáse duší.⁴⁵⁸

Tímto způsobem mohou tyto dvě autority jednat, každá ve své vlastní oblasti, tedy tak, aby nedocházelo ke střetům. Jestliže však vstoupí do konfliktu, je potřeba mít na mysli, říká Suárez, že existuje spravedlivá hierarchie sociálních cílů: časná sféra je právně

⁴⁵³ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 7, n. 1–8, 195–197.

⁴⁵⁴ Srov. tamtéž, kn. 3, kap. 6, 191–195.

⁴⁵⁵ Bulu *Unam sanctam*, která podřizuje moc císaře pod moc papeže, vyhlásil papež Bonifác VIII. a redigoval ji pravděpodobně františkán kardinál Matouš z Acquasparta.

⁴⁵⁶ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 6, n. 6, 194.

⁴⁵⁷ Srov. tamtéž, kap. 9, n. 2, 202.

⁴⁵⁸ Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2717–2718.

podřízena duchovní. Objeví-li se potíže, občanská autorita by měla uznat nadřazenost církevní moci. Církev má tímto podle našeho autora „nepřímou moc“ nad křesťanskými knížaty v těch věcech, které se týkají přímo jich samých. Suárez zastává, že tato nepřímá moc jde až „ad corrigendas interdum vel abrogandas leges civiles, quando vergere possunt in perniciem animarum“.⁴⁵⁹ Nemá jiný důvod, než starost o duchovní dobro a o spásu věřících. Náš autor tvrdí, že církvi stačí, aby dosáhla svého cíle, ale jinak prý přináší vzácné plody nechat ji svobodnou od starostí materiálního řádu.⁴⁶⁰ Papežové totiž nikdy nepožadovali víc: „quotiescumque circa temporalia usi sunt iurisdictione, solum id fecerunt indirecte et in ordine ad spiritualia“.⁴⁶¹ Tedy kromě záležitostí, které se týkaly jejich vlastních států, kde byli strážci spravedlnosti, jinak byl jejich vliv na cizí státy „indirecte et eminenter“.⁴⁶²

Abychom však byli spravedliví, je třeba přiznat, že v *De legibus* Suárez mluví i o přímé moci církve. A to když v desáté kapitole třetí knihy řeší otázku, co si církev může dovolit vůči pohanským nepokřtěným vládcům a pak, co si může dovolit vůči pokřtěným odpadlým panovníkům. Říká, že nad vladaři, kteří nebyli nikdy pokřtěni, má církev jen moc nepřímou. Mohla by zasáhnout silou pouze tehdy, když by tito panovníci bránili křesťanům v jejich náboženských povinnostech a v životě dobrých mravů. Avšak nad vladaři, kteří jsou odpadlíci od křesťanství a heretici, má církev moc přímou vyplývající z jejich křtu a může ji uplatňovat až tak, že je sesadí. Ale i v jejich případě, dodává Suárez, církev zasahuje až v momentě, kdy dojde k nějaké konkrétní události a církevní autorita se jasně a veřejně vyjádří.⁴⁶³

Otázku nepřímé moci církve Suárez formuloval i z důvodu své opozice vůči anglickému králi Jakubovi I., který zastával názor, že svrchovaný občanský panovník je hlavním údem církve a má ze svého titulu absolutní vládu nad svými poddanými jak v rovině duchovní, tak i v té časné. Suárez pohotově odpovídá, že církevní organizace časově předchází přijetí králů do církve,⁴⁶⁴ a že ve stádě společného Otce je císař jen pouhým věřícím a chce-li zůstat mezi ovce, musí si to uvědomit:

„ostendimus papam esse pastorem omnium ovium Christi et reges christiani inter oves Christi computantur, alioquin extra ovile et extra Ecclesiam catholicam erunt.“⁴⁶⁵

⁴⁵⁹ De legibus, kn. 3, kap. 6, n. 6, 194.

⁴⁶⁰ Srov. tamtéž, n. 5, 193.

⁴⁶¹ Tamtéž, n. 4, 193.

⁴⁶² Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2717–2718.

⁴⁶³ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 10, n. 6, 209.

⁴⁶⁴ Srov. Defensio, kn. 3, kap. 7, n. 3, 238.

⁴⁶⁵ Tamtéž, kap. 21, n. 5, 304.

V *Defensio fidei* Suárez nejen potvrzuje, co již řekl v *De legibus*, ale téma v mnohém prohlubuje a podrobně rozvádí: Král má jurisdikci, která ve svém vlastním řádu, tj. v řádu časném, není nikomu podřízena, dokonce ne ani papežovi: „ipse [...] princeps summus nulli superiori in ordine ad eundem finem civilis gubernationis subordinetur.“⁴⁶⁶ Nicméně tvrdí, že papež je duchovně králi nadřazen, a to nejen jako prostému věřícímu, ale i jako králi. To se děje díky nepřímé moci církve, která má vliv i na časné věci. Tato nepřímá moc totiž dává papeži právo zasahovat do časných záležitostí, když to dobro duší a zájem církve vyžadují, jak bylo před chvílí řečeno. Uvádíme zde pokračování textu, z něhož jsme právě citovali. Jedná se o pasáž, která plně předkládá Suárezovu nauku:

„quia vero felicitas temporalis et civilis ad spiritualem et aeternam praeferenda est, ideo fieri potest ut materia ipsa potestatis civilis aliter dirigenda et gubernanda sit, in ordine ad spirituale bonum, quam sola civilis ratio postulare videtur. Et tunc, quamvis temporalis princeps eiusque potestas in suis actibus directe non pendeant ab alia potestate eiusdem ordinis et quae eundem finem tantum respiciat, nihilominus fieri potest ut necesse sit ipsum dirigi, adiuvari vel corrigi in sua materia, superiori potestate gubernante homines in ordine ad excellentiorem finem et aeternum, et tunc illa dependentia vocatur indirecta, quia illa superior potestas, circa temporalia non per se aut propter se sed quasi indirecte et propter aliud interdum versatur.“

Ze samého textu vidíme, jakým způsobem se má vykonávat tato nepřímá moc církve: *dirigi, adiuvari vel corrigi*. Jedná se o vedení či pomoc, kterou má církev poskytovat knížeti, aby ho osvěcovala a ukazovala mu, o co je vhodné usilovat.⁴⁶⁷ Papež také může podle Suáreze buď rušit, nebo opravovat zákony, které jdou proti spáse lidu a zájmům církve, či nařídít knížeti, aby to učinil on sám.⁴⁶⁸ Papež má dále právo postavit se proti krajnostem občanské moci, nebo ji také donutit, aby přispěchala na pomoc víře a na obranu náboženství.⁴⁶⁹ Jestliže by kníže odporoval, papež se může obrátit přímo na poddané a upozornit je, že na základě svého svědomí mají povinnost postavit se proti zákonům a pravidlům, která se přičií morálce nebo víře.⁴⁷⁰ Nakonec má tato nepřímá moc církve možnost, je-li to nutné, sáhnout dokonce i k represivní síle (*vis coactiva*), a stát se tak donucovací mocí. Pokud by to možné nebylo, znamenalo by to, že je neúčinná.⁴⁷¹ Tato represe by směřovala jak vůči samotné osobě knížete, jehož ostudná nemravnost nebo zjevná tyranie by byly postoupeny spravedlivým církevním cenzurám, tak vůči královské důstojnosti jako takové, jestliže by se jednalo o provinění duchovní povahy, jako je tomu například u hereze. Pokud by všechny dostupné prostředky selhaly, církev může jít až tak

⁴⁶⁶ Tamtéž, kap. 5, n. 2, 225.

⁴⁶⁷ Srov. *Defensio*, kn. 3, kap. 22, n. 15, 313.

⁴⁶⁸ Srov. tamtéž, n. 10, 311.

⁴⁶⁹ Srov. *Defensio*, kn. 3, kap. 22, n. 15, 313.

⁴⁷⁰ Srov. *Defensio*, kn. 6 týkající se otázky přisahy nařízené Jakubem I., zvláště kap. 7 a 8, 694 sq.

⁴⁷¹ Srov. *Defensio*, kn. 3, kap. 23, 314 sq.

daleko, že sesadí krále. Může jít tedy proti králi, který uvádí do nebezpečí víru svých poddaných a budoucnost křesťanství:

„Si crimina sint in materia spirituali, ut est crimen haeresis, potest directe illa punire in rege, etiam usque ad depositionem a regno, si pertinacia regis et providentia communis boni Ecclesiae ita postulent.“⁴⁷²

Avšak kníže takto sesazený nemůže být zavražděn a usmrcen jakýmkoliv občanem. Na druhé straně však Suárez v žádném případě nevyklučuje hypotézu, že by král, který se stal soukromou osobou, nemohl být souzen za své zločiny a odsouzen na smrt královskou justicí či novou legitimní autoritou.⁴⁷³

Pojem nepřímé moci církve patří u Suáreze k základním termínům jeho politické teorie. Nicméně lze se ptát nakolik je tento bod v souladu s myšlenkou státu jako přirozeného tělesa, kde náš autor usilovným způsobem dokazuje, že politická moc je nezávislá na jakýchkoli nadpřirozených darech a že se jedná o nutnou a přirozenou vlastnost státu. Můžeme také vznést námitku, že církev coby skutečnost vzešlou ze Zjevení Božího nelze v žádném případě popisovat a vysvětlovat filozofií, která staví na Aristotelovi. Tzn. vztah církve a státu nelze vysvětlit z Aristotelova pojmu přirozenosti. Nabýváme dojmu, že pojem přímé či nepřímé moci je u Suáreze rozporný, nezapadá do celkového systému jeho politické nauky a představuje pro něho určité dilema.

Toto vnitřní napětí, které Suárez prožívá, je nejvíce patrné v momentu, kdy se potýká s námitkou, že v době jeho života mohli světští vladaři trestat heretiky a zakazovat nešvary, které se protivily křesťanskému náboženství, jako bylo např. rouhání Kristu nebo obřízka Židů. Jak to, že tito světští panovníci mohli zasahovat do věcí, které byly mimo jejich kompetenci? Náš autor v první řadě odpovídá tak, že mnohé z těchto věcí nenáležely ani tak světské moci, jako spíš že se děly z pověření církevní moci, která povolávala světské rameno na pomoc. Lze tedy podle Suáreze usoudit, že veškeré občanské zákony, které byly vydány ohledně duchovních záležitostí, buď nebyly zákony, anebo měly svoji moc od vyšší autority. Jenže na základě čeho by církev mohla zasahovat do světských záležitostí?⁴⁷⁴ Díky této otázce si tak uvědomujeme, že pojem (ne)přímé moci církve u Suáreze koncepčně nesedí a logicky nezapadá s aristotelským pojetím občanské moci jako přirozené a nutné vlastnosti politického tělesa. Dokladem této koncepční nesourodosti je pasáž, kde náš autor najednou mluví o vnitřním tíhnutí politické časné moci k nadpřirozenému cíli a dokládá to „důstojností“ zákonodárné moci a „shodou s přirozeným rozumem“:

⁴⁷² Tamtéž, kn. 6, kap. 4, n. 16, 680.

⁴⁷³ Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2718–2719.

⁴⁷⁴ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 10–11, 214–215; tamtéž, kn. 4, kap. 12.

„Nam haec legislatio civilis de se et suo genere actio honesta est, licet ordinis naturalis et prudentiae acquisitae, ac rationi naturali consentanea; ergo est de se apta referri ad finem supernaturalem; ergo princeps christianus facile potest in eum finem illam referre, et optime faciet illam referendo.“⁴⁷⁵

A tento svůj argument dokládá z Augustina: „Felices eos dicimus, si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum, majestati ejus famulam faciunt.“⁴⁷⁶ S tím co dokazoval výše, kde mluvil o nezávislosti obou mocí a především o politické moci jako o nutné a přirozené vlastnosti občanské společnosti, si jasně protirečí. Je však potřeba, aby nám neuniklo, že vztah mezi světskou a duchovní mocí se podle Suáreze může uskutečňovat dvojím způsobem. Za první skrze pozitivní ustanovení,⁴⁷⁷ a za druhé skrze pouhou negaci, tj. skrze opatrnost, aby nebylo světskou mocí ustanoveno nic, co by bylo v rozporu s nadpřirozeným cílem, nebo co by mohlo bránit jeho dopadům.⁴⁷⁸ Toto rozlišení nám však nevyřeší problém, který v Suárezově pojetí vztahu církve a státu vnímáme.

3.6.2 Světský vladař, víra a morálka

Přestože jsme právě mluvili o určité nesrovnalosti, kterou vnímáme v Suárezově pojmu nepřímé moci církve, náš autor výše pojednal o tom, že politická vláda náleží světskému panovníkovi. Nyní otázku stupňuje a ptá se, zda musí být vladař věřící a mravný, aby byla jeho vláda legitimní. Ukazuje, že politická moc nachází svůj zdroj v lidské přirozenosti a na ní jediné závisí, a nikoli na osobní náboženské víře nebo mravech vladaře.

Suárez otázkou, zda moc vydávat občanské zákony závisí na víře nebo mravech vladaře, reaguje na herezi Valdenských, kterou zastávali i John Wiclef a Jan Hus. Ti všichni totiž hlásali, že ničemní a nevěřící vladaři nemají žádnou občanskou moc, a v důsledku toho také nemohou svými zákony zavazovat poddané. To podle nich zastával i

⁴⁷⁵ [„Neboť toto občanské zákonodárství je samo o sobě a ve svém řádu důstojným aktem, ačkoli je přirozeného řádu a z nabyté schopnosti k vládě, jakož i ve shodě s přirozeným rozumem. Tedy je schopno od sebe sama být odkázáno k nadpřirozenému cíli. Tedy křesťanský vladař může jedoduše své zákonodárství odkazovat k tomuto nadpřirozenému cíli; a udělá nejlépe, když tak učiní.“] Srv. De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 11, 214–215.

⁴⁷⁶ „Říkáme, že jsou šťastní, jestliže svoji moc nejvyšším možným způsobem použijí k uctívání Boha a učiní z ní služebnici jeho důstojnosti“ AUGUSTINUS AURELIUS: De civitate Dei, kn. 5, kap. 24, in De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 11, 214–215.

⁴⁷⁷ Tak je tomu řádným způsobem například u rady. Suárez uvádí text dopisu papeže Lva Velikého (papežem v letech 440 až 461) císaři Lvovi Augustovi (Východořímský císař v letech 457 až 474): „Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiae praesidium esse collatam“. [„Musíš bez váhání obrátit královskou moc, která ti byla udělena, ne pouze k vládě světa, ale v co největší míře ke svrchovanosti církve.“] Srov. Epistula 75 in De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 11, 214–215.

⁴⁷⁸ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 11, 214–215.

Armacanus ve své 10. knize *De Quaestionibus Armenorum*. Svoje mínění zakládali na tom, že královská moc je podle řádu určena k obecnému blahu. A bylo by podle nich ve velkém protikladu vůči tomuto obecnému blahu, jestliže by se takováto moc nacházela a přetrvávala u zlých lidí. Odvolávají se na *Písmo svaté* a říkají, že například Saul po té, co se postavil proti Bohu, byl hned připraven o své království (srov. 2 Král. 15). A jak víme z Ozeáše, o bezbožných králích Bůh obecně praví: „Kralovali, ale nikoli ze mě.“ (srov. Oz 8), to prý znamená ne legitimní mocí. Suárez však hned odpovídá, že tato nauka je mylná a upozorňuje, že byla odsouzena na 8. a 15. zasedání Kostnického koncilu.⁴⁷⁹

Suárez se snaží dát na tuto nauku Valdenských odpověď. Zastává, že moc ve společnosti nevyžaduje, aby měl vladař víru nebo nějaký jiný nadpřirozený dar. Pokud by tomu tak bylo, muselo by se dokázat, že to bylo ustanoveno buď přirozeným právem, nebo pozitivním božským zákonem, anebo zákonem církevním. Nic z toho však nelze říci. Proto je teze, kterou zastávají Valdenští, Viclef a Hus mylná. Suárez podtrhuje především skutečnost, že politická moc se týká přirozeného práva. Odtud pramení, že je lidem vlastní, a měli by ji i ve stavu čisté přirozenosti bez jakéhokoli určení k nadpřirozenému cíli. Tato moc se nacházela jak u národů před příchodem Krista, tak i v současné době, říká Suárez, u nevěřících a nepokřtěných národů, především u pohanů. Jestliže totiž víra a nadpřirozené dary jsou nadpřirozeného řádu, pak nemohou být na základě přirozeného práva požadovány k výkonu politické moci.⁴⁸⁰

U někoho však může nastat pochybnost, zda milost a nadpřirozený cíl člověka, které se k lidské přirozenosti připojují, následně nekladou nárok na světské panovníky, aby byli zbožnými a mravnými. Suárez tedy prohlubuje svoji odpověď a říká, že přirozený charakter politické moci není zrušen ani milostí nebo nadpřirozeným cílem věčného života. Proto také moc světského panovníka nemůže být v žádném případě diskvalifikována na základě jeho osobní víry nebo mravů. Je sice pravda, říká Suárez, že víra nám ukládá neposlouchat nebo se dokonce postavit proti panovníkovi, který svými nařízeními potírá křesťanskou víru. Nicméně z tohoto příkazu víry ještě nevyplývá skutečnost, že by panovník, který víru nemá, nebyl panovníkem, a dále, že by se takovýto vladař neměl poslouchat ve věcech řádné správy, která s vírou nesouvisí. Suárez cituje pasáž z druhé kapitoly biblické *knihy Daniel*, kde se o pohanském králi říká: „Ty jsi Král, a Bůh nebe ti dal království.“ A dále se Suárez odkazuje na *Gen 47*, kde je řeč o Josefovi, který byl správcem Egypta, a který sloužil a respektoval faraóna, který rovněž nesplňoval výše

⁴⁷⁹ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 10, n. 1, 208.

⁴⁸⁰ Srov. tamtéž, n. 2, 208. Podobně uvažuje i Francisco de Vitoria, který obhajuje práva Indiánů, kteří byli z pohledu pokřtěných Španělů a Portugalců příjíždějících do Nového světa neznabohy. Srov. HATTENHAUER: *Evropské dějiny práva*, 330–332.

uvedené požadavky víry a mravů, a který byl přesto právoplatným panovníkem svého království. Suárez tedy trvá na tom, že politická moc, protože má pouze přirozený charakter, zakládá se jedině na přirozenosti člověka.⁴⁸¹

Suárez nakonec připomíná, že svrchovaná moc ve státě není závislá dokonce ani na samotném užívání rozumu panovníka. Za jeho doby bylo totiž běžné, že se panovníkem stávalo i nezletilé dítě. To, třebaže nemělo aktuálně moc vládnout, mělo ji po dobu dětství jen habituálně, bylo právoplatným vladařem. Zrovna tak vladařem nepřestal být ani ten, kdo na čas ztratil užívání rozumu. (Pokud by však ztratil rozum natrvalo, v zájmu obecného blaha mu byla moc odňata.)⁴⁸²

Někdo by snad na základě těchto řádků mohl nabýt dojmu, že Suárez banalizuje křesťanskou víru a zakotvenost vladaře v mravních hodnotách. Tomu tak samozřejmě není. Suárez přece nechce říci, že světský vladař „má být“ nevěřící a mravně špatný, anebo že „je jedno“, jestliže je bezbožný a zhýralý. Jeho cílem je pouze zdůraznit objektivní a přirozený charakter občanské moci a politické autority. Svůj postoj totiž dokazuje i na základě Písma svatého a tradice církve. Respektive ani Písmo ani tradice podle našeho autora nedosvědčují, že by kdy nějaká podmíněnost politické moci vírou a morálkou existovala. Suárez cituje list Římanům 13, 1. list Timoteovi 2 a 1. list Petrův 2, kde Pavel a Petr napomínají věřící, že jsou podřízeni králům a vladařům, kteří nad nimi vládou, a o kterých je známo, že jsou nevěřící. A rozhodně nemůžeme říci, zastává Suárez, že tato napomenutí dávají apoštolové proto, aby vyloučili větší zlo. Neboť otevřeně říkají, že tito vládcové jsou Božími služebníky a že od Boha mají svoji moc, a tudíž je třeba je poslouchat, a to ne ze strachu, ale ve svědomí. Z těchto míst je podle Suáreze zřejmé, že se tato moc nenacházela u pohanských králů pouze vzhledem k jiným pohanům, ale rovněž vzhledem ke křesťanům, kteří jim byli plným právem podřízeni.⁴⁸³

Zatím jsme se zabývali spíše otázkou víry, jak je to však s mravy vladaře? Suárez jasně od sebe odděluje politickou moc jako takovou a morální kvality člověka. Zmiňuje, že ani David nebo Šalomoun nebyli zbaveni vlády po té, co těžce zhřešili. Trest zbavit někoho vlády za špatné chování se totiž nezakládá na žádném právu a nebylo by to ani vhodné, protože by se do společnosti vnesl zmatek a zpochybnila by se autorita vladaře. Myšlenka, kterou Suárez zastává je ta, že král, ačkoli může být jinak ničema, v zákonech, které vydává, může hájit čest a spravedlnost, a tedy formálně nakolik je králem, může být spravedlivý. Jeho osobní špatnost by byla sice v jeho životě přítomná, ale nevztahovala by

⁴⁸¹ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 10, n. 3, 208–209.

⁴⁸² Srov. tamtéž, n. 4, 209.

⁴⁸³ Srov. tamtéž, n. 5, 209.

se k jeho vládě. To, co je však u vladaře špatné a nepřipustné, je vydávání špatných zákonů a despotie, protože to samo o sobě odporuje charakteru politické moci, která má vždy hájit obecné a mravní dobro.⁴⁸⁴ Proto zákony, které jsou vědomě vyhlášené jako hanebné, nejsou ve skutečnosti zákony a lid jimi není vázán. Tímto však na druhé straně lidé nejsou uvolněni od povinnosti poslouchat krále v jiných zákonech, které jsou v souladu s obecným blahem.⁴⁸⁵ Největší nespravedlností a hanebností vladařů, je tak podle Suáreze právě despotie, která není pravou vládou, a tudíž nikoho nezavazuje k poslušnosti a nelze ji také nikomu předat.⁴⁸⁶

Někteří lidé by snad mohli dále trvat na tom, že podřízení se tyranovi v záležitostech týkajících se obecného blaha a řádné správy obce je nepřímou spoluprací s tyranidou a podporou nespravedlnosti ve státě.⁴⁸⁷ Suárez se snaží vyčerpávajícím způsobem vyřešit i tuto pochybnost, a proto se věnuje speciálně otázce, kdy je dovoleno zachovávat nařízení tyrana, a kdy ne. Rozlišuje proto činnosti člověka a říká, že jsou jednak činnosti důstojné nezávisle na politické moci, a pak činnosti důstojné v závislosti na politické moci (např. odsouzení zločince). Náš autor trvá na tom, že činnosti prvního typu není možné znehodnotit tyranskou vládou. Totiž sama společnost jako subjekt politické moci, (která je uchopena byť jen tichým souhlasem), je oním základem důstojnosti pro tyto lidské činnosti ve státě. A tak lze dojít podle Suáreze k závěru, že žít a pracovat ve státě,

⁴⁸⁴ Leo Strauss vystihuje velice pěkně tuto skutečnost, když se zamýšlí nad smyslem Aristotelovy *Politiky*: „Zákony jsou dílem legislativního umění, avšak legislativní umění je nejvyšší formou praktické moudrosti či rozumnosti, totiž rozumnosti, která se zabývá společným dobrem politického společenství, na rozdíl od rozumnosti v prvotním smyslu, která se zabývá vlastním dobrem člověka. [...] Umění jakožto umění nemají tento těsný vztah k morální ctnosti.“ Ovšem o něco dál píše: „Podle Aristotela právě morální ctnost poskytuje zdravé principy pro jednání, spravedlivé a ušlechtilé cíle jako skutečně žádoucí; tyto cíle se ukazují jen morálně dobrému člověku.“ STRAUSS Leo, *Obec a člověk*, 30–32.

⁴⁸⁵ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 10, n. 8, 210: „Imo addunt multi auctores, posse tunc subditos postulare ab hujusmodi principe et concessionem gratiae et actus justitiae qui in se injusti non sint, quamvis ab illo injuste sint faciendi per usurpatam potestatem; quia tunc non inducunt ad malum, sed ad minus malum: minus enim malum est sic gubernari, quam omnino non gubernari. Ita docuit Cajetanus in summa, verb. Tyrannus, quem sequitur Armilla eodem verb. et Navarrus, cap. 14, n. 41.“

⁴⁸⁶ Srov. tamtéž, n. 7, 209–210: „Denique rex est iniquus etiam in usurpatione ipsius potestatis, quia tyrannice illam occupavit, et tunc verum est illam iniquitatem excludere potestatem veram, non quia privet illa, sed quia supponit carentiam ejus, eamque donare non potest, et tunc merito tali homini non obeditur, quia rex non est, sed tyrannus.“ (210); Co se týká klasifikace tyranů, Suárez rozlišuje dva základní typy: Za prvé se jedná o usurpátora (*tyrannus ab origine, a titulo*), který uchvátil moc, a který může být považován za momentálního agresora země. Suárez ho označuje jako veřejného nepřítele a zastává, že tento tyran může být napaden každým občanem, je-li tímto způsobem naděje, že se znovu získá pošlapané právo (Srov. *Defensio*, kn. 6, kap. 4, n. 7 sq., 677 sq.). A za druhé se jedná o legitimního knížete, který zneužívá moci do té míry, že se dopouští nesnesitelné tyranie, *tyrannus a regimine*, a zločinným způsobem vážně ohrožuje životně důležité zájmy země. I takovýto tyran může být lidem, tj. jeho přirozenými představiteli, prohlášen za sesazeného. Tito mají právo s ním bojovat, a dokonce pokud je to zapotřebí, ho i zabít. Jestliže je národ křesťanský, je vhodné postoupit neřešitelnou situaci, ve které se nachází, soudu papeže. Nicméně to, co může činit obecná autorita národa, o to se rozhodně nemůže pokoušet žádný občan coby soukromá osoba, a nikdo nemůže sám vztahovat ruku na tyrana mimo případ, že by dotyčný z jeho strany trpěl násilnou agresí. Srov. *Defensio*, kn. 6, kap. 4, n. 16 a 19, 680 sq.; srov. též SCORRAILLE: 185; BRIESCORN Norbert: *Francisco Suárez a učení o „vraždě tyranů“*, in *Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617)*, právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 49–68.

⁴⁸⁷ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 10, n. 8, 210.

který je podroben tyranské vládě, není spoluprací s tyranii. Zde je nejzajímavější právě skutečnost, že vláda tyrana, je-li společností nějakým způsobem přijata či strpěna (z důvodu menšího zla), se stává *de facto* díky tichému souhlasu tohoto přijetí legální ve věcech řádných a neutrálních. Je to jakoby se sama společnost, která je přirozeným útvarem, vybavila účinnou mocí nezávisle na tom či onom tyranovi a jeho rozhodnutích.⁴⁸⁸

Suárez se na závěr vrací k původnímu problému, tj. proč přijmout skutečnost, že vláda krále je nezávislá na jeho náboženské víře a mravech. Říká totiž, že mnohem více škody proti obecnému blahu lidské společnosti by pocházelo z toho, že by občanská moc závisela právě na soukromé víře nebo na dobrých mravech samotného vladaře. Nebylo by možno zajistit ani trvalý mír ani poslušnost ve státě, protože kdokoli z poddaných by mohl soudit svého nadřízeného a v důsledku toho mu odmítat poslušnost, což by bylo naprosto absurdní. A proto, třebaže by si snad hříšný král zasloužil, aby byl zbaven královské vlády, zůstává pravým králem tak dlouho, dokud tuto moc má a dokud o ní není legálním způsobem připraven, jak se to stalo například i u Saula. A pokud byli izraelští králové v Bibli Bohem kritizováni nebo odmítáni, pak to nebylo proto, že by nebyli králové, říká Suárez, ale proto, že špatně vládli a vedli lid k idolatrii.⁴⁸⁹

Desátá kapitola třetí knihy *De legibus*, kde Suárez řeší vztahy víry a mravů s politickou mocí, je pro nás velice důležitá, protože představuje Suáreze jako moderního autora a zastávce laického státu. Charakteristické je právě rozdělení politiky od víry a morálky, které začíná u Machiavella. Je to jistě diskutabilní věc, ale je bezesporu pravda, že mýtus o tom, že ten nejsvětější a nejzbožnější král bude i tím nejlepším panovníkem, je mylný. To Suárez jasně ukazuje. Přesto zůstává otázka, zda existuje nějaký vztah mezi morálkou a politikou. Je zde nutný vztah, a nebo jde jen o nahodilost? A nebo dokonce lze mluvit o kauzalitě, a když tak kterým směrem? Podmiňovala by morálka politiku či pozitivní právo, anebo spíše naopak dobrý právní řád má být předpokladem pro dobrou morálku a snad i pro nějaké transcendentní hodnoty? Určitě bychom ze Suárezeva textu neměli pochopit, že jeho autor opovrhne morálkou a klade ji na druhou kolej. Čím ctnostnější panovník, tím samozřejmě lépe. I John Locke říká, že v Anglii byli nejúspěšnější právě ti nejmoudřejší panovníci.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 10, n. 9, 210: „Contingit autem ut respublica, quia non potest illi resistere, illum toleret, et ab eo se gubernari sinat, et tacite consentiat, ac velit justitiam per ipsum administrari propter rationem tactam, quia minus malum est per illum gubernari quam omnino carere justa coactione et directione; et tum non erit peccatum obedire, etiam in dictis actibus, quia reipublicae consensus supplet defectum potestatis tyranni.“

⁴⁸⁹ Srov. tamtéž, n. 10, 210 – 211.

⁴⁹⁰ Srov. LOCKE John: Druhé pojednání o vládě, §165–§168, §209–§210.

Závěrem tohoto bodu stojí za to zmínit i názor Josefa Kratochvíla, který naopak ze Suárezova pojetí politické moci vyvozuje nutnost mravnosti a křesťanské zbožnosti, které jsou podmínkami pro rozvoj občanských ctností a zárukou stability lidské osobnosti, a tím zdravé demokracie.⁴⁹¹

3.7 Stát jako přirozený morální organismus

Představili jsme Suárezovu politickou nauku, kde jsme se zvláštní pozorností zkoumali úlohu svobodné vůle člověka. Celé pojednání se tak týkalo politické moci a lidského souhlasu jako základního momentu, který ustavuje občanskou společnost. Suárez potvrzuje pozitivní a lidský charakter politické moci; ukazuje, že jejím cílem je obecné blaho této přítomné a časné společnosti, ve které žijeme; a hlásá její nezávislost na církvi a na jakékoli náboženské skupině. Ukazuje, že svobodná lidská vůle je nutnou podmínkou pro vznik a utváření každé občanské společnosti. U Suáreze je však potřeba nepřehlédnout i jistý ontologický či metafyzický ráz politické moci.⁴⁹² Politická moc a jakékoli společenské projevy jsou u něho závislé na řádu bytí a z něho také vyplývají. Náš autor staví na myšlenku přirozené sociability člověka, kterou lze vyjádřit i tak, že člověk není vnímán jako autonomní a na ničem nezávislý subjekt, ale je vždy předem vztažen k něčemu a k někomu. Člověk přichází na svět, který tu už před ním je a zároveň je již vždy členem lidské rodiny.⁴⁹³ Lze tak říci, že občanská společnost je přirozenou skutečností, kde člověk nachází své přirozené naplnění a politickou moc lze chápat jako přirozenou vlastnost celého lidu. Suárez tak dochází i k myšlenku přirozené demokracie. Z uvedeného vyplývá, že občanský zákon, i když má pozitivní ráz, musí být zakotven v ontologii. Suárez tak ukazuje limity pozitivně právního řádu a nutné předpoklady jakékoli politické moci, tj. včetně demokracie, která musí být založena v ontologii a metafyzice.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Srov. KRATOCHVÍL Josef: Problém politické moci ve filosofii scholastika XVI. století Fr. Suáreza. Historický příspěvek k soudobé záhadě, Brno: Lidová akademie moravskoslezská, 1933, 42–45.

⁴⁹² Na souvislost mezi metafyzikou, ontologií a politikou upozorňuje J. P. Coujou. Srov. COUJOU Jean-Paul: Philosophie politique et ontologie. Remarques sur la fonction de l'ontologie dans la constitution de la pensée politique. Platon – Aristote – Suárez – Hobbes – Spinoza, sv. 1, Paris: L'Harmattan, 2006, 137–158.

⁴⁹³ „Rozumné jsoucno nemá samo o sobě moc být zcela tím, čím je, neboť naplnění jeho podstaty je podmíněna mediací společenského bytí.“ („L'étant raisonnable n'a pas par lui-même le pouvoir d'être totalement ce qu'il est, puisque l'accomplissement de son essence a pour condition la médiation de l'être-en-commun“). COUJOU: État de nature, 29–30.

⁴⁹⁴ Podobně i Mesnard ukazuje, že podle Suáreze je základem občanské společnosti sociální přirozenost, která zdaleka překonává jen osobní přístup jednotlivého člověka. Tak, jako se člověk nemůže vzepřít proti přirozeným danostem v přirozené společnosti (rodina, manželství), tj. autoritě manžela nad svojí ženou nebo autoritě rodičů nad svými dětmi, tak se nemůže vzepřít ani proti přirozeným danostem v politické společnosti nebo změnit její cíl. Srov. MESNARD: L'essor..., 623.

Jestliže Suárez, který staví především na Aristotelovi, obhajuje vnitřní metafyzický ráz občanské společnosti a jejích projevů, pak se mu ne zcela daří zdůvodnit místo církve v této občanské společnosti. Není schopen přesvědčivě říci, proč má mít církev nepřímou moc nad státem, jakož i zdůvodnit, v čem spočívá vlastní přínos křesťanství pro utváření moderního státu.⁴⁹⁵ Dále se nám zdá, že ačkoli jasně ukázal, že občanská společnost vzniká právním přechodem z přirozené rodinné společnosti díky konkrétní lidské vůli svobodných lidí, pojem konkrétní lidské osoby není v jeho politické nauce dostatečně přítomen. Je paradoxní, že Suárezova politická společnost je již předem daným systémem, kde svobodná lidská bytost nemá jinou možnost, než souhlas. Domníváme se proto, že Suárez mluví pouze o přirozených předpokladech politické moci vůbec. Co však znamená ona intervence či ono konání člověka nebo onen souhlas, o kterém Suárez píše, že je nutný? Suárezův aristotelismus jistě dobře poslouží ke zdůvodnění přirozených předpokladů politické společnosti jako jsou manželství, rodina, pospolitost, solidarita, a k jejich metafyzickému ukotvení, a dále jako protiváha vůči všemu relativnímu a subjektivnímu. Ovšem je na místě spojovat Suárezovu politickou teorii nutně s katolicismem nebo zaměřovat jeho metafyziku s řádem křesťanské milosti? Odvažujeme se tvrdit, že Suárezova nauka patří do „přirozené teologie“, a nikoli do „křesťanské teologie“ opírající se o Zjevení. Z tohoto důvodu nelze se Suárezem souhlasit, že jeho nauka je součástí praktické teologie, jak píše v úvodu do *De legibus*, pakliže má na mysli křesťanskou teologii.

Jestliže mluvíme o Suárezově politické nauce jako o ontologii, je nutné se tedy nakonec ptát, za co považuje náš autor samotné bytí politické společnosti. Mesnard upozorňuje, že přirozenost politické společnosti u Suáreze je rozdílná jak vůči Aristotelovi, tak vůči Tomášovi. Říká, že Suárez si byl určitě na jedné straně vědom toho, že nemůže připustit, aby jako Aristoteles vnímal společnost na způsob pouhého organismu, který má předem daný cíl sám v sobě a kde je člověk jen součástí tohoto celku, a na druhé straně po příkladu Tomáše klást natolik do popředí důležitost osobních hodnot člověka, že se nakonec stát bude jevit jako závislý na těch nejvyšších cílech kontemplativního života a

⁴⁹⁵ Máme za to, že Suárezovy zde chybí rozlišení, které je analogické např. tomu, o kterém mluví ve 20. století Hannah Arendtová, která rozlišuje „věčnost“ coby *eternitas* a „věčnost“ coby *sempiternitas*. Zatímco *eternitas* souvisí s kontemplací a později v křesťanství s řádem milosti a je neslučitelná s časem, *sempiternitas* je pojmem, který charakterizuje v čase nekončící cyklus. Srov. ARENDOVÁ Hannah: *Vita aktiva neboli O činném životě*, Praha: Oikoymenh, 2007, 28–32. Toto rozlišení je rovněž důležité pro pochopení svatého Augustina a jeho konfliktu s pohanskou filozofií. Srov. AUGUSTINUS AURELIUS: *De civitate Dei*, především knihy 5–7. V tomto smyslu zůstává Suárez, který kráčí věrně ve šlépějích Aristotela a jeho komentátorů, ve skutečnosti antickým filozofem (či teologem) a vysvětluje se, proč nemůže dosáhnout na řád milosti.

ospravedlněný až věčnou spásou občanů.⁴⁹⁶ Suárez, který se chtěl vyhnout těmto dvěma extrémům, chce na jedné straně podle Mesnarda nepominout hodnotu lidské osoby, kterou nelze podřídít cíli jakéhokoli systému, a na druhé straně chce mluvit o cílech, které jsou typické pro stát, tzn. o cíli naprosto časném.⁴⁹⁷ Podobně to vidí i Brouillard, který ovšem v souvislosti s přehnaným individualismem nemluví o Tomášovi, ale o moderním liberalismu. Tento směr totiž odmítá přiznat přirozeným společenským jednotám skutečnou realitu a zároveň relativní individualitu.⁴⁹⁸ Suárez tak podle těchto obou komentátorů zastává střední pozici.

Podle Mesnarda tak můžeme Suárezův stát nazvat jako „morální organismus“. Tím se opět vyhneme dvěma věcem. Na jedné straně vyloučíme slovník výhradně biologický, který by pojímal společnost jen jako živé biologické tělo, a na druhé straně zase vyloučíme jazyk čistě právní, který by inklinoval příliš k tomu vnímat společnost jako individuální a duchovní osobu. Lze se jistě pozastavit nad pojmem *persona ficta*, který Suárez užívá, a ptát se, do jaké míry vnímal stát jako jednu autentickou a kolektivní osobu. Píše totiž: „At *communitas est persona ficta, unusquisque autem particularis homo est persona vera*“⁴⁹⁹ Jistě tím nechtěl umenšit jednotu a osobní identitu občanské společnosti, o jejíž nezvratitelné trvalosti se vyjádřil napříč všem změnám a hnutím, která jsou přítomná u jednotlivých členů společnosti: „*Communitas autem perpetua est et semper eadem, licet successive membra ejus varientur vel augeantur.*“⁵⁰⁰ Tento druhý text dokládá, že předchozí citace se nechce v ničem vymezovat, ale že má jednoduše za cíl vyloučit záměnu mezi individuální osobou a kolektivní osobou, a tím také jasně rozlišit *potestas dominativa* patřící soukromé osobě jednotlivce a *potestas jurisdictionis* náležející výhradně občanské společnosti. Pojem osoby totiž zahrnuje termín „kolektivní osoby“, která je uznávána pozitivním právem jako subjekt práv a povinností a jejíž chování se řídí normami pozitivního práva. A přízvisko *ficta* vůbec nebrání tomu, aby bylo možno morální vlastnosti vztáhnout ke státu, který je od tohoto okamžiku uvažovaný jako odpovědný

⁴⁹⁶ Srov. AKVINSKÝ Tomáš: De Regno, kn. I, kap. 13. Mesnard připojuje citaci z knihy M. Zeillera: „L'Etat est l'organisme approprié a l'accomplissement des fins temporelles de l'homme, qui valent en elles-memes et qui sont des adjuvants de sa fin dernière. Son rôle direct est d'assurer le *bien* dans le domaine temporel, à la fois parce que ce temporel a une valeur propre quoique subordonnée, et parce qu'il se relie au domaine spirituel et surnaturel.“ ZEILLER M[...]: L'idée de l'Etat dans saint Thomas d'Aquin, Paris, 1910, 54.

⁴⁹⁷ Srov. MESNARD: L'essor..., 624; Na tuto skutečnost upozorňuje i Josef Kratochvíl, který však tíhne k tomu zdůrazňovat u Suáreze tomistické hledisko, tj. podtrhuje lidskou individualitu. Srov. KRATOCHVÍL Josef: Problém politické moci ve filosofii scholastika XVI. století Fr. Suáreza. Historický příspěvek k soudobé záhadě, Brno: Lidová akademie moravskoslezská, 1933, 46.

⁴⁹⁸ Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2712, odst. f.

⁴⁹⁹ De Legibus, kn. 1, kap. 6, n. 7, 25.

⁵⁰⁰ Tamtéž, kap. 10, n. 14, 48.

autor za své činy, a jehož trestní činnost může přivodit kolektivní sankce, jako je tomu v případě nespravedlivé války.⁵⁰¹

Právě jsme řekli, že Suárez je velice opatrný srovnávat stát s organismem. Tuto opatrnost, podle Mesnarda, zachovává i u pojmu „těla“, který sám o sobě nestačí na to, aby vyjádřil, co občanská společnost je. Ta je totiž uspořádána nikoli z nevědomých buněk, ale z autonomních a svobodných individuí. Nebylo by jistě od věci poukázat na tomto příkladu biologické synergie koordinaci individuí a jejich nutné podřízení jednomu sociálnímu typu, který je předem daný. Nesmíme však toto schéma zredukovat tak, že bychom zaměnili tuto kooperaci za pouhou vnější nutnost a svobodné přičlenění za mechanický reflex. Tyto nuance mají za cíl uchránit lidské hodnoty před uvězněním uzavřených společností a osobní svobodu člověka před postupnou rezignací vůči mocenským zřízením kolektivního Leviatana. Moc vyhlašovat zákony nespočívá v individuích uvažovaných izolovaně ani v množství lidí seskupených jen čistě nahodile. Ale tato zákonodárná moc se nachází ve společnosti uvažované ve své morální jednotě a ve své organizaci jakožto jediného mystického těla.⁵⁰² Je to právě tento termín *unum corpus mysticum* či *corpus politicum mysticum*, kterým Suárez nejlépe vysvětluje občanskou společnost. Na základě těchto skutečností můžeme tedy říci, že stát je u Suáreze vyjádřen jako morální organismus schopný dát souboru jednotlivých vůlí jistou rovnováhu s tím, že je nezávislý na každé jednotlivé vůli a zároveň je výrazem jejich jednoty.⁵⁰³

Vznik státu je tedy u Suáreze přirozeného práva, a ve své struktuře a ve své nutnosti (bytí) nechává zahlédnout stopy Boží moudrosti. Ale tento charakter morálního organismu vyžaduje ve svých faktických realizacích aktivní intervenci lidských vůlí, které se slučují dohromady. Politická společnost potřebuje jistou účinnou příčinu, která pochází ze svobodného rozhodnutí občanů: je třeba morálního aktu, který je zdrojem tohoto

⁵⁰¹ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 4, n. 4, 185; srov. De Bello (13 disputace v De caritate), sect. 4, n. 7, 745 in MESNARD: L'essor..., 624–625; Podobně hodnotí ontologickou strukturu politické společnosti i Jean-Paul Coujou, který říká, že politické těleso ustanovuje etickou osobu nebo-li etické bytí, tj. bytí, které má historickou a sociální realitu. Srov. COUJOU: L'état de nature, 30.

⁵⁰² Srov. De legibus, kn. 3, kap. 11, n. 7, 213.

⁵⁰³ Srov. tamtéž a také De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 4, 181, in MESNARD: L'essor..., 625–626: „corpus mysticum, quod naturaliter dici potest per se unum.“ Muralt správně poukazuje na to, že stát u Suáreze brány jako *unum corpus mysticum* podtrhuje přirozenou, morální a kvazipolitickou jednotu lidí, která se odkazuje na přirozené a univerzální přikázání vzájemné lásky a milosrdenství. Tento Suarézův termín je tak podle něho pěknou odpovědí Vilému Ockhamovi: „Humanum genus quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cujuscumque nationis.“ De legibus, kn. 2, kap. 19, n. 9, 169, in MURALT: L'unité de la philosophie politique, 117; Muralt zde poukazuje i na souvislost s Dunsem Scotem. Existence lidu, který existuje u Suáreze chronologicky i podle přirozenosti ještě před vznikem státu představující konkrétní vládní formu (nebo existence přirozené demokracie ještě před občanským stavem ve vlastním slova významu), nám může připomínat Scotovu teorii o materii, která má sama o sobě určitý entitativní akt a je schopna existovat ještě před tím, než přijme formu, a než vznikne jsoucnou, které je charakterizované jednotou vyššího stupně. Srov. tamtéž, 117–119.

kolektivního života.⁵⁰⁴ Je zároveň jasné, že stát není „produktem“ nějakého souhlasu, ale aktualizací lidské přirozenosti v dějinách. Stát tak vyjadřuje teleologickou orientaci lidské přirozenosti.⁵⁰⁵ Následně se však klade důležitá otázka: Vnímá Suárez tento akt lidských vůlí jako skutečný kontrakt? Jedná se o osudové opuštění korporativní teorie vzešlé ze středověké „universitas“, kterou hájí scholastika, ve prospěch smluvní teorie, pocházející zase z římského pojmu „societas“? Máme vidět v Suárezově koncepci zárodek umělého státu, kde lidská vůle může stát zrušit a vzít si nazpět moc, jenž byla státu propůjčena, tj. typ státu, který později hájí Rousseau, či ztrátu jasného pojetí státu, který předchází a je nadřazen jednotlivým vůlím vstupujícím do svazku? Mesnard zastává, že u Suáreze se rozhodně nejedná o krajní individualismus. V jeho pojetí státu se totiž intervence občanů omezuje na svobodné přilnutí, díky kterému tito občané uznávají nutnost politického života. Ti se rozhodují založit společnost, která navazuje na strukturu, jenž je již apriorně dána. U Suáreze se prý rovněž nemůže jednat o myšlenku anarchie, protože „morální činitelé“, kteří se vyjadřují ve slavnostním aktu, vyjadřují normu, která je v sounáležitosti s jejich podstatnou přirozeností. Jestliže slovo „kontrakt“ plně neodpovídá této kombinaci lidské iniciativy a legality, říká Mesnard, můžeme ho klidně nahradit jiným pojmem, jako například „konsensus“ nebo-li „souhlas“. Nesmíme však ztratit ze zřetele, že ať použijeme jakýkoli z těchto pojmů, vždy půjde o skutečnost, že morální organismus neexistuje bez spolupráce přirozenosti a lidské svobody. Suárez tak prý jasně mluví o tom, že prosté rozšiřování rodiny nestačí k ustanovení organického společenství, ale je třeba jistého dalšího nového způsobu

„cum distinctione domestica et aliqua unione politica, quae non fit sine aliquo pacto expreso, vel tacito, adjuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem vel rectorem communitatis, sine qua talis communitas constare non potest“.⁵⁰⁶

Na tomto textu vidíme, že výrazy „nějaký pakt vzájemné pomoci“ a „nějaké podřízení nějaké autoritě“ jsou míněny v tom nejjobecnějším slova smyslu. Suárez má totiž jen velice nepatrný zájem na tom, aby vyjádřil o jaký typ smlouvy mu přesně jde. Jde mu zásadně a pouze o to, aby podtrhl nutnost manifestovat vůli k životu ve společnosti, neboť politická společnost nemůže existovat bez jistého morálního svazku občanů mezi sebou („sine aliqua peculiari conjunctione morali inter se“).⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ „Ita in praesenti voluntas hominum solum est necessaria ut unam communitatem perfectam componant.“
De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 6, 183.

⁵⁰⁵ Srov. COUJOU: L'état de nature, 30.

⁵⁰⁶ De opere, n. 3, 414, in MESNARD: L'essor..., 628.

⁵⁰⁷ Tamtéž, in MESNARD: L'essor..., 627–628.

3.8 Vliv Suárezovy politické nauky

Viděli jsme, že František Suárez byl velice plodným a ve své době uznávaným autorem. Ptejme se však v tuto chvíli na vliv jeho politického učení. Lze totiž doložit, že měl přímý či nepřímý vliv na řadu filozofů od sedmnáctého století až po současnost. My se zde nebudeme zabývat jejich vyjmenováváním, jak to činí José Pereira,⁵⁰⁸ ale zaměříme se na tři důležité oblasti, které čerpají ze Suárezova díla. Jedná se o morální a právní filozofii, a o mezinárodní právo. Ptáme-li se však, zda mělo jeho učení význam i pro sociální učení církve, které se začalo formovat na konci 19. století, musíme uznat, že jen velice málo. To ukážeme na konkrétním příkladu encykliky Lva XIII. *Rerum novarum*.

3.8.1 Suárezův vliv na morální a právní filozofii

V katolickém učení se v době po Suárezovy budovala morální filozofie, v rámci které byly speciálně studovány problémy týkající se přirozených základů morální teologie, základy a obecná vymezení přirozeného práva, a politické a sociální otázky. Zdá se, že Suárez měl veliký vliv na nauku, která se v tomto katolickém kontextu formovala. Je to právě v rovině morální a politické filozofie, kde byla jeho základní pojednání o morálce hojně užívána, a kde byla jeho politická teologie brána zvláště v potaz. Především jeho nauka doplňující svatého Tomáše o subjektivním právu, o rozlišení různých druhů práva, jeho názory o občanské společnosti, o politické moci a jejím původu, stejně jako o vztazích Církve a státu, byly od 18. století přijímány s velkým ohlasem. V následujícím 19. století náš autor inspiroval neuvěřitelný počet pojednání z oblasti morální filozofie, hlavně ta, která byla uveřejněna jezuiti.⁵⁰⁹ Poznamenejme však, že na druhé straně díky reakci namířené proti individualistickému pojetí společenské smlouvy, které zastával Rousseau a jeho stoupenci, a následně pak také z určitého strachu z toho, co se nazývalo „právem na revoltu“,⁵¹⁰ byly Suárezovy myšlenky od druhé poloviny 19. století až do poloviny 20. století přijímány všeobecně méně příznivě, hlavně v tom, co se týkalo teorie původu

⁵⁰⁸ José Pereira udává, že Suárez měl přímý vliv na René Descarta, Thomase Hobbesa, Francise Glissona, Nicolou de Malebranche, Gottfrieda Leibnize, Giambattistu Vica, Christiana Wolffa, George Berkeley, Arthura Schopenhauera a Franze Brentana. A nepřímý vliv na Barucha Spinozu, Johna Locka, Davida Huma, Immanuela Kanta, Georga Wilhelma Hegela a Friedricha Wilhelma Nietzscheho. Srov. PEREIRA José: Suárez between scholasticism and modernity, Milwaukee: Marquette University Press, 2007, 179–190.

⁵⁰⁹ Suárezova teologie a filozofie měla ohromný vliv jak uvnitř samotného Tovaryšstva Ježíšova, tak také v protestantských kruzích. Srov. RODRÍGUEZ Barbero Félix: Suárezianismus, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 27–39.

⁵¹⁰ Srov. LECLERCQ J[...]: Lecons de droit naturel, sv. 2, 1929, 270.

konkrétní moci odvozené ze souhlasu, a původního a teoretického demokratismu. H.-R. Quilliet se v roce 1893 pokusil ve své doktorské práci obhájit suáreziánskou nauku jako *theoria catholica* a rovněž vyvrátit řadu námitek, jež směřovaly proti ní, a to dokonce z řad Suárezových řádových spolubratří jako byli Liberatore, Taparelli, Tongiorgi, Meyer, Schiffini. Ti tuto nauku kritizovali a mísili ji s názory myslitelů jako byli J. de Maistre, Bonald nebo Haller.⁵¹¹

V této souvislosti se ptáme, jakou část politické a sociální teologie, kterou se papežové na konci 19. a na začátku 20. století zabývali a předkládali Církvi, můžeme připisovat Suárezovy. Není snadné odpovědět. Z jedné strany není Suárez ve velkých encyklikách Lva XIII. a jeho nástupců jmenován. Zdá se, že první z těchto papežů se neustále přidržuje svatého Tomáše nezávisle na jeho komentátorech. Z druhé strany se však musíme ptát, zda mohl Lev XIII. nebrat v úvahu či alespoň nevědomky nevyužívat bohatství celé této práce uskutečněné scholastickými teology 16. a 17. století a to zvláště Suáreze, o kterého nám zde nyní jde. Musíme připustit, že v otázkách ekonomicko-sociálních – ty totiž pocházejí až z moderní doby – je jeho vliv téměř nulový. Brouillard však poznamenává, že v jednom ze základních bodů encyklik *Rerum novarum* a *Quadragesimo anno*, tj. v tom, který se týká individuálního a rodinného vlastnictví, je převzato Suáreziánské pojetí a formulace přirozeného práva, zatímco právo lidí, se kterým svatý Tomáš, spojoval toto vlastnictví, zůstalo stranou.⁵¹²

Mimo církevní učení, tj. hlavně v právní filozofii, je naprosto zřejmé, že měl Suárez ohromný vliv, který uznávají i významní historikové právních a politických myšlenek 20. století.⁵¹³ V 17. a 18. století se jím v mnoha důležitých bodech nechala inspirovat tzv. škola přirozeného práva. Sama tato škola se však nechala unášet laickým a protiteologickým duchem, který byl v rozporu se Suárezem, a občas přeháněla jeho konsensualismus natolik, že se z něho stával individualistický kontraktualismus, proti kterému by náš autor bez pochyby protestoval. Jistě nás neudiví, že se v 19. století staly Suárezovy státovědné názory pro pozitivismus a historicismus nepřátelskými, a že ve školách, kde měly tyto směry převahu, byla Suárezova nauka vytlačena na okraj. Avšak s obnovou přirozeného práva ve dvacátých a třicátých letech 20. století, Suárez jakožto filozof práva opět získával postupně svoje příznivce.⁵¹⁴ Vzpomeňme např. na italského

⁵¹¹ BROUILLARD R.: Suárez. Théologie pratique. Influence, in VACANT A. – MANGENOT E. (dir.): Dictionnaire de théologie catholique, sv. 14, 2. díl., Paris – VI: Librairie Letouzey et Ané, 1941, sl. 2725.

⁵¹² BROUILLARD: op. cit., sl. 2725–2726.

⁵¹³ MESNARD: L'Essor..., 617.

⁵¹⁴ BROUILLARD: op. cit., sl. 2726.

profesora práv Georgese del Vecchio⁵¹⁵, francouzského zakladatele nové ústavní nauky Maurice Hauriou⁵¹⁶ či na Američana Jamese Browna Scotta.⁵¹⁷ Z moderních autorů, kteří vidí v Suárezovy přelomovou postavu moderního civilního a mezinárodního práva je např. současný německý právník a historik evropského práva Hans Hattenhauer.⁵¹⁸

I James Brown Scott jasně ukazuje, že Suárez zaujímá velice důležité místo ve formování a rozvoji moderního mezinárodního práva. Je však potřeba stále myslet na to, že navazuje na svatého Tomáše a že je žákem Francise de Vitorii.⁵¹⁹ Na Suárezovu podrobnou a mocnou syntézu, totiž navazuje Grotius a jeho pokračovatelé až do dnešních dnů. Už před první světovou válkou v roce 1914 se historikové práva, jako L. Rolland⁵²⁰, dovolávali mezinárodního práva a rovněž po uzavření míru ve Versailles se objevily snahy zorganizovat Společenství národů. Tyto snahy daly na počátku dvacátého století doktrínám Suárezova mezinárodního práva nový impuls. Suárezovo dílo bylo proto v této době velice pečlivě studováno. P. Yves de La Briere v jednom kurzu, který přednášel v březnu 1929 v evropském centru Fondace Carnegie o *Pojetí mezinárodního práva u katolických teologů* mohl tak uzavřít, že ačkoliv Suárez nepředpověděl Společenství národů, a ani nepatřil mezi ty, kteří ho ve vlastním slova smyslu předem ohlašovali (Suárez zvláště málo akcentuje pojem arbitráže), přesto může být jeho nauka jakožto celek chápána jako soubor principů, které jsou schopny tyto moderní myšlenky o mezinárodním právu podepřít.⁵²¹

3.8.2 Hodnocení *Rerum novarum* ve světle Suárezovy politické nauky

Již jsme podle R. Brouillarda konstatovali, že Suárez měl jen velice malý vliv na formování vlastního sociálního učení katolické církve, které začíná ke konci 19. století encyklikou papeže Lva XIII. *Rerum novarum*. Zkusme na závěr doložit tuto skutečnost a odhalit absenci Suárezova myšlení jako jistý nedostatek sociálního učení církve. Podíváme se proto na text této první sociální encykliky ve světle Suárezovy státoprávní nauky.

⁵¹⁵ Srov. VECCHIO Georges del: *Lecons de philosophie du droit*, trad., Paris, 1936, in BROUILLARD, sl. 2727–2728.

⁵¹⁶ Srov. HAURIOU Maurice: *Principes de droit public*, in tamtéž.

⁵¹⁷ Srov. BROWN SCOTT James, *Suárez and the international community*, Washington, 1933, in tamtéž. Je zde užitečné zmínit, že existuje výbor textů Suárezovy politické filozofie vytvořený J. Brownem Scottem dostupný v Národní knihovně v Praze a na KTF UK v Praze. Srov. BROWN SCOTT James (ed.): *The classics of international law. Selections from three works of Francisco Suárez, S.J.*, Oxford/London: 1944.

⁵¹⁸ Srov. HATTENHAUER Hans: *Evropské dějiny práva*, Praha: C. H. Beck, 1998, 326–327. Hattenhauer v záležitosti moderního mezinárodního práva také vyzvedává význam dominikána Francisca de Vitorii, který se zasadil za práva Indiánů. Vitoria se totiž zasloužil o to, aby se občanské právo nespojovalo s konkrétní náboženskou vírou. Srov. tamtéž, 330–332.

⁵¹⁹ Srov. LA BRIERE Y[...]. de: *Aux origines du droit international moderne*, in *Revue de philosophie*, mars-avril 1939, 93 – 105, in BROUILLARD, sl. 2727–2728.

⁵²⁰ Srov. ROLLAND L[...].: *Les fondateurs du droit international*, Paris, 1904, in tamtéž.

⁵²¹ Srov. BROUILLARD: op. cit., sl. 2727–2728.

Smyslem *Rerum novarum*, kterou Lev XIII. píše roku 1891, je kritika socialismu a obhajoba dělnictva.⁵²² Papež zde brání myšlenku soukromého vlastnictví a jisté přirozené nerovnosti lidí, která se odráží i v ekonomické a sociální rovině. Zároveň bojuje za dobré sociální a pracovní podmínky pro dělníky. Můžeme jistě ocenit, že se svatý otec často odvolává na Tomáše Akvinského, který je pro katolíky velikou autoritou. Nicméně je potřeba připomenout i to, že mezi Tomášem a Lvem XIII. je více než 6 století a navíc Akvinský se sociální a státovědnou problematikou přímo nezabýval. Z této oblasti je u něho znám pouze jeden útlý a nedopsaný text pod názvem *De regimine*. Vedle toho Tomáš tu a tam utrousil něco z této problematiky, jinak se státovědným záležitostem nevěnoval. Pro papežův text by tak byli jistě užitečnější scholastičtí autoři 16. a 17. století jako byli např. Vitoria, Soto, Mariana nebo Suárez, kteří jednak věrně rozvíjeli aristotelsko-tomistickou teologii, a za další se specializovali na státovědnou problematiku, která se v jejich době kladla zcela novým způsobem. Snad v důsledku dobového klimatu konce 19. století nebyl dobře znám ani skutečný Tomáš, ani další velcí autoři scholastiky.⁵²³ Tento nedostatek přítomný v první sociální encyklice Lva XIII. nechceme podrobovat kritice, chceme na něj pouze upozornit. Vždyť sám Lev XIII. obnovoval studium tomismu, a máme-li dnes větší možnosti vyjadřovat se k tématu tomistické politické filozofie a teologie, je to i jeho zásluhou. Na závěr celé naší práce věnované Suárezovu pojmu společenského souhlasu v kontextu smluvních teorií 16. až 18. století chceme tedy na několika drobných odkazech z *Rerum novarum* ukázat, jak by bylo možné ve světle Suárezova myšlení doplnit reflexi Lva XIII.

Jednou ze základních myšlenek encykliky je to, že soukromé vlastnictví patří lidské přirozenosti. Jedná se vlastně o otázku rodinného života, kde děti dědí to, co nastřádali jejich rodiče. Papež tak vidí rodinu jako základní a přirozenou lidskou společnost, která předchází stát. Proto také stát nemá právo vnikat do rodiny a suplovat její funkci, jak to požadují socialisté. Na to, že papež psal tento text před více než sto lety, je encyklika velice živá a čtivá. Nauka, která staví na myšlence lidské přirozenosti, je velice logická, a není zde zásadního sporu. Přesto se domníváme, že zde můžeme svatému otci vytknout jednu nepřesnost. V desátém paragrafu papež mluví o vztahu rodiny a státu. Píše zde:

⁵²² Úvodní studii k poslednímu soubornému vydání sociálních encyklik a úvody k jednotlivým encyklikám v českém jazyce napsal Tomáš Halík. Srov. HALÍK Tomáš: Sociální nauka katolické církve ve společensko-dějinném horizontu, in SOCIÁLNÍ ENCYKLIKY (1891 – 1991), Praha: Zvon, 1996.

⁵²³ Srov. SOUSEDÍK Stanislav: Předmluva, in GREDT Joseph: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, Praha: Krystal OP, 2009.

„Jak stát, tak i rodina je [...] v pravém slova smyslu společností, která je řízena svou vlastní mocí, tj. otcovskou.“⁵²⁴

To, že je rodina řízena mocí otcovskou není námitek, ovšem že by stát byl řízen mocí otcovskou, s tím nelze v žádném případě souhlasit. Možná, že Lev XIII. chtěl jen říci, že stát stojí na rodinné instituci, která je řízena autoritou otce. V tomto smyslu by snad bylo možno říci i to, že stát stojí, nebo spíše čerpá, z této autority otců. Pokud bychom to však měli vnímat jako odkaz na tzv. „patriarchalismus“, který, jak bylo řečeno na začátku naší disertace, byl pěstovaný ve středověku a na počátku novověku u různých myslitelů, kteří se snažili podepřít svrchovanou vládu konkrétních králů, tak ten musíme odmítnout. Takovým typickým příkladem dvorního filozofa byl již zmíněný sir Robert Filmer, který ve svém díle *Patriarcha* hájí myšlenku, že Bůh svěřil Adamovi svrchovanou vládu nad celou zemí, a ta že pak byla předávána jeho prvorozeným synům až do dnešních dní. Touto teorií konkrétně hájí moc anglického krále Jakuba I. Filmerova teorie byla odmítnuta a kritizována nejen osvícenci počínaje 16. stoletím, jak je známo např. z *Prvního pojednání o vládě* Johna Locka, (Rousseau se už k této kritice vůbec nevyjadřuje, protože ji považuje za uzavřenou),⁵²⁵ tak není přijata ani pozdní scholastickou tradicí, především španělskou. Viděli jsme, že František Suárez ve svých spisech *De legibus* nebo v *Defensio fidei*, a jinde, proti této myšlence velice silně vystupuje. Za to ho také sir Filmer, který je asi o 30 let mladší, v *Patriarchovy* kritizuje a bere ho jako jednoho z volnomyšlenkářů 16. století. Jinými slovy pro nás z toho vyplývá, že Lev XIII. si asi úplně neuvědomil dosah toho, když spojil myšlenku státu s otcovskou mocí. Vyšel totiž z Tomáše Akvinského, který ještě vidí přímou analogii mezi rodinou a státem, aniž plně reflektoval další vývoj této politicko-právní teorie. Sám Lev XIII. totiž implicitně patriarchalismus odmítá, když v paragrafu sedm potvrzuje, že Bůh dal zemi do vlastnictví celému lidstvu. Přestože papež tento druhý odkaz používá ve zcela jiné souvislosti (tj. v diskuzi se socialisty), je to zároveň argument, který zastává Locke nebo Suárez proti zastáncům patriarchalismu, kteří tvrdili, že Bůh dal vládu nad celou zemí Adamovi a jeho nástupcům, tzn. jednotlivcům. Můžeme tak konstatovat, že si papež patrně zcela neuvědomoval plný význam svých slov. Z tohoto našeho drobného exkurzu je snad patrné i to, že patriarchalismus rozhodně nelze směšovat s katolictvím nebo se scholastikou.

Přestože jsme snad na to nejdůležitější v desátém odstavci encykliky reagovali, není to ještě vše, co by bylo možné podrobit jemnější analýze. Svatý otec zde pokračuje:

⁵²⁴ Srov. LEV XIII.: *Rerum novarum* 10, in SOCIÁLNÍ ENCYKLIKY (1891 – 1991), Praha: Zvon, 1996, 30.

⁵²⁵ Srov. ROUSSEAU Jean-Jacques: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, reprint (2002), překlad Veselá Jarmila, Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 1949, 87–88.

„Proto rodina – ovšem v mezích, které jsou určeny jejím vlastním účelem – má přinejmenším stejná práva jako stát při volbě a používání prostředků, jež jsou pro ni nezbytné k existenci a spravedlivé svobodě. Řekli jsme „přinejmenším stejná“, protože rodina i pojmově i dějinně je dříve než stát, a proto též její práva a úkoly byly dříve a jsou přirozenější než práva a úkoly společnosti občanské.“⁵²⁶

Nechceme samozřejmě papežova slova pitvat a podrobovat je nějaké jízlivé kritice. Přesto se nám zdá, že pojmy rodiny a státu nejsou v tomto odstavci plně sladěny. Můžeme mít skoro dojem, jako by šlo o dva soupeře. Má-li totiž každý z těchto celků svůj „vlastní účel“, jak papež zmiňuje, pak spolu přece nemusí soupeřit o rovnost práv. Domníváme se, že by se spíš mělo mluvit o „různých“ právech. Například moc jedince, který obhájí svůj život, nebo moc otce rodiny, nemůže nikdy znamenat někoho usmrtit nebo s někým vstoupit do války. Stát však tuto pravomoc má! Tzn., že rodina a stát nemohou mít „stejná“ práva. Rodina a stát tedy představují dvě různé roviny. Zároveň však spolu úzce souvisí. Papež jistě správně říká, že rodina logicky i dějinně stát předchází a že práva a povinnosti rodiny jsou přirozenější. Přesto si můžeme uvědomit, že Aristoteles či Tomáš, na jejichž tradici chce beze sporu Lev XIII. navazovat, vnímají stát jako přirozený a berou člověka jako tvora přirozeně „politického“. Až občanský stav je tak plným uskutečněním člověka. Je to *causa finalis* lidské přirozenosti. To tedy ale znamená, že stát nějakým způsobem či v jistém ohledu rodinu předchází! Říkat tudíž, že občanský stav nebo povinnosti a práva jsou méně přirozené, než stav rodinný, se nám jeví jako nešikovné. Navíc sám papež, když mluví o vztahu dělnické a kapitalistické třídy ve státě, říká, že rovnováhu mezi těmito skupinami zajišťuje sama příroda.⁵²⁷ Bylo by tedy jistě vhodné pasáž desátého odstavce *Rerum novarum* doplnit snad vysvětlením, jak se rodina od státu liší, což měl možná svatý otec na mysli. Stát se totiž od rodiny liší tím, že vedle přirozeného charakteru, který v sobě nese, vyžaduje i jistý právní úkon těch, kteří do státního tělesa chtějí patřit. Od 16. století se tak u řady nejrůznějších autorů mluví o tzv. „společenské smlouvě“. Ve scholastice je to například již zmiňovaný František Suárez. Nicméně už i Aristoteles v první knize své *Politiky* má na mysli jistý právní úkon, když říká, že politická společnost je určena k „dobrému žití“, zatímco rodina je k tomu, aby byl uchován život lidského pokolení.⁵²⁸ Tzn., chce se říci, že stát není samozřejmě stejným způsobem přirozený jako rodina, která v tomto ohledu připomíná jakýkoli jiný živočišný druh. Stát totiž počítá i se svobodnou vůlí lidí, a je i dílem těchto lidí. Toto lidské angažování se a jednání však scholastičtí autoři

⁵²⁶ Srov. RN 10.

⁵²⁷ Srov. RN 15.

⁵²⁸ Srov. ARISTOTELES: *Politika*, kn. 1, kap. 2. Na tento zásadní (druhový) rozdíl mezi rodinou a státem upozorňuje Aristoteles už i v 1. kapitole, když říká, že je rozdíl mezi králem, politikem, hospodářem a pánem. Tento rozdíl nespočívá v kvantitě (vládnout nad velkým nebo malým počtem lidí), ale v kvalitě. Srov. STRAUSS: *Histoire ...*, 148–149.

nevnímají jako něco umělého, ale mluví o lidské přirozenosti, ve které má místo lidský rozum. Ve scholastice pak později zdomácnělo rozlišení na „dokonalou společnost“, která je synonymem pro stát, jenž je samostatným tělesem, a na „nedokonalou společnost“, kterou se označuje rodina, protože se nejedná o samostatnou a suverénní jednotku. Domníváme se tak, že Lev XIII. chtěl upozornit právě na tuto rozdílnost. Přesto, že jsme si dovolili určitou polemiku s textem svatého otce, je třeba podtrhnout, že jeho pojetí lidské přirozenosti je v každém případě pojetím člověka společenského. V jedenáctém odstavci se odvolává na Tomáše Akvinského, který dokonce tvrdí, že „děti jsou jakousi částí otce a jakoby rozšířením otcovy osobnosti“⁵²⁹, a tudíž je základem státu rodina a nikoli lidská individua, jak zastávají např. Thomas Hobbes, John Locke nebo Jean Jacques Rousseau.

Dalším důležitým momentem je to, že svatý otec jednak zastává princip přirozené nerovnosti všech lidí, jednak popírá myšlenku třídního boje, kterou hlásají socialisté. V první věci Lev XIII. vybízí prostě k realismu. Říká, že je potřeba přijmout to, že jednotliví lidé jsou přirozeně různí, tj. mají různé nadání, zdraví, sílu, atd., a to vede i k tomu, že pak vznikají rozdíly v majetku.⁵³⁰ Každý má také jiné a různě vysoké potřeby, „přiměřené svému stavu“.⁵³¹ Tato nerovnost mezi lidmi není něco špatného, ale je přirozená, a proto je jí podle papeže potřeba přijmout i v občanské společnosti. To také nebrání tomu, aby před Bohem a sami před sebou měli lidé stejnou důstojnost. Zde si můžeme uvědomit rozdíl např. s Rousseauem, který rovněž připouští, že v přirozeném stavu je mezi lidmi řada rozdílů. Jedná se hlavně o sílu a jiné přirozené schopnosti těla a intelektu. Nicméně občanská společnost má u Rousseau funkci tuto nerovnost zlikvidovat a ustanovit právní a zákonnou rovnost mezi všemi občany. Občanská společnost je v tomto bodě pro Rousseau tedy jistou negací přirozeného stavu. Mnohem více je to ještě vidět u takového Thomase Hobbesa nebo i u Immanuela Kanta, kde je mezi přirozeným stavem člověka a občanskou společností přímo nepřátelský poměr.⁵³² Je tak zřejmé, že Lev XIII. navazuje na aristotelskou tradici, kde je politický stav chápán pozitivně a přirozeně. S tím souvisí i myšlenka přirozené nerovnosti, které má také původ u Aristotela v první knize jeho *Politiky*. Zároveň hned vzpomeňme na Suáreze, který chápe občanskou společnost jako

⁵²⁹ AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theol.* II-II, q. 10 a 12, in RN 11.

⁵³⁰ Srov. RN 14.

⁵³¹ Srov. RN 19.

⁵³² Kant ve svém pojetí lidské přirozenosti navazuje na Thomase Hobbesa a vymezuje princip lidské společnosti negativně. Tzn., že vnímá člověka jako přirozeně nepřátelského vůči druhým lidem. Zrovna tak hodnotí i vztahy mezi státy. Jediným řešením se tak stává smlouva, která je základem práva a která chrání jednotlivce, či jednotlivé státy před svými sousedy. Základní Kantův předpoklad je tedy ten, že všichni lidé, kteří mohou na sebe jakkoli vzájemně působit, musí náležet k nějakému občanskému zřízení. Toto pak aplikuje na trojí právní zřízení: státoobčanského práva (*ius civitatis*), mezinárodního práva (*ius gentium*), a světoobčanského práva (*ius cosmopoliticum*). Srov. KANT: K věčnému míru, 15.

„přirozený morální organismus“. Jestliže jsme tedy řekli, že papež vnímá nerovnost lidí a nerovnost majetku jako přirozenou věc,⁵³³ pak bere vzájemnou spolupráci mezi sociálními třídami taktéž jako přirozenou. Zásadně odmítá názor socialistů, že mezi třídami je neustálá nevraživost a třídní boj. Svatý otec nezastírá skutečnost, že mezi pracujícím lidem a kapitalisty může docházet a dochází k řadě napětí, nicméně tato napětí lze řešit v duchu evangelia. Důležité totiž je, že obě strany se navzájem potřebují a tudíž daleko silnějším poutem musí být jejich vzájemná spolupráce.⁵³⁴

Ve druhém kroku svého řešení sociální otázky se Lev XIII. zabývá úlohou státu. Ten podle papeže ztělesňuje konání člověka.⁵³⁵ Téma, které zde rozvíjí, se ve většině týká obecného blaha. Je tedy zajímavé si uvědomit, co pro svatého otce tento pojem znamená. Na prvním místě Lev XIII. jmenuje řádné mravy, spořádanou rodinu a náboženství, dále pak jmenuje spravedlnost, ukládání a rozdělování veřejných břemen, a nakonec zmiňuje rozvoj živností, obchodu a zemědělství.⁵³⁶ Ohledně této definice obecného blaha musíme na jedné straně plně podpořit svatého otce v jeho pastýřské službě a ocenit jeho starost o celý svět. Na druhé straně však musíme opět vznést menší polemiku. Klademe si totiž otázku, zda je skutečně úlohou státu, tj. civilních a občanských vládců, pečovat o náboženství a mravy. Můžeme si jistě přát, aby tuto starost měli, a aby sami byli vždy příkladem bezúhonných a mravných lidí se smyslem pro transcendentní hodnoty. Nicméně se domníváme, že nelze podmiňovat jejich politické funkce náboženskou vírou a mravností. To proto, že charakter státní moci je zaměřen výlučně na časné a praktické záležitosti státu. Toto velice správně vystihuje i Lev XIII. v odstavci 33 své encykliky, kde mluví o tom, že státní moc se týká „ochrany statků tělesných a vnějších“. Konkrétně zmiňuje, že je potřeba chránit dělníky a chudé lidi před bezohledností různých vyděračů, lichvářů a těch, kteří by je zneužívali pro svůj zisk a dělali by z nich jen zboží. Proto se také věnuje důležitému tématu dělníkovy mzdy, která má být spravedlivá a dostatečná, tak aby za ní mohl důstojně žít on i jeho rodina.⁵³⁷ Nelze však plně souhlasit s odstavcem 32, kde papež hlásá, že je povinností státu, aby poskytoval dělníkům ochranu ve věcech duchovních. Znovu opakujeme, že nejsme proti myšlence, aby byli představitelé státu zbožní a mravní; chceme jen říci, že se domníváme, že charakter státní moci nesouvisí s péčí o duchovní věci či o náboženství, jak zastává i Suárez. Papež zde samozřejmě správně říká, že člověk nemá svůj poslední cíl na této zemi, že časný život je jen cestou a

⁵³³ Podotkněme i to, že tato nerovnost má svůj důsledek i v tom, že bohatší lidé také přispívají do státní kasy více. Srov. RN 27.

⁵³⁴ Srov. RN 15–17.

⁵³⁵ Srov. RN 25.

⁵³⁶ Srov. RN 26; podobně i v RN 29.

⁵³⁷ Srov. RN 34.

prostředkem k životu věčnému. Ale toto je teologická argumentace kněze, která patří na kazatelnu a ne do parlamentu nebo do senátní sněmovny. Svatý otec zde uvádí příklad svěcení svátečního dne, jako „povinnosti vůči Bohu“, kterými je člověk povinován, a které mají být podle něho ukládány státní mocí. Domníváme se, že zde u svatého otce zvítězila ona pastýřská horlivost nad důslednou analýzou vztahu státní a církevní moci. Pokud bychom se podívali např. do díla již zmiňovaného Františka Suáreze, který kráčí naprosto v intencích aristotelsko-tomistické tradice a jako jezuita věrný papeži představuje katolickou pozici, (kterou ostatně hájí proti Anglickému káli Jakubovi I.), tak bychom zjistili, že velice důsledně rozlišuje světskou a duchovní moc. Ve svém pojednání *De legibus*⁵³⁸ se zabývá právě otázkou, zda musí být světský panovník věřící a mravný. Připomeňme, že se tehdy nejednalo jen o akademickou otázku, jak tomu ve scholastice často bývalo, ale že šlo o hledání odpovědi na herezi sekty Valdenských, Johna Viklefa a Jana Husa, kteří zastávali, že panovník, který není věřící a nebo mravný, není *de facto* panovníkem, a tudíž ho není potřeba poslouchat. Suárez hájí opačné stanovisko, tedy to, že politická moc nezávisí na žádných nadpřirozených darech, (protože je nutnou vlastností každého politického tělesa, zrovna tak jako i každá jiná lidská společnost, např. rodina nebo manželství, má nutně svoji autoritu a moc), a tudíž ti, kteří stojí v čele státu nemusí být věřící a dokonce ne ani mravní proto, aby byli faktickými držiteli moci. Z předešlého textu si ještě vzpomeneme na to, že svoji tezi dokládá například tím, že za jeho doby se někdy stávalo, že právoplatnými vladaři se stávali i ti, kteří neměli užívání rozumu, jako byli děti nebo dočasně mentálně postižení. Není-li potřeba k faktu držení svrchované moci rozumu, pak rozhodně ne podle Suáreze ani víru v Boha.⁵³⁹ A i v další analýze státní moci ukazuje, že ta má charakter výhradně časný, laický a veřejný!

V souvislosti s právě uvedeným problémem, který se týkal obecného blaha a politických autorit, o nichž papež mluví, se lze zastavit ještě v odstavci 28 *Rerum novarum*. Papež zde uvádí, že

„vladařská moc pochází z Boha a je jakousi účastí na jeho svrchované moci, mají ji její nositelé vykonávat podle příkladu moci Boží, jež s otcovskou starostlivostí pečuje o věci jednotlivé i o celek.“⁵⁴⁰

Jak už padlo o něco výše, máme dojem, že Lev XIII. se nechává inspirovat sice Tomášem Akvinským, který zastával, že politická moc má původ v Bohu a že každý panovník ve svém státě je analogický s Hospodinem, který kraluje světu jako dobrý otec, nicméně však

⁵³⁸ Srov. *De legibus*, kniha 3, kap. 10.

⁵³⁹ Suárez uvádí, že i král Saul nepřestal být králem ve chvíli, kdy se zprotivil Hospodinu. Podobně i David nepřestal být králem po svém hříchu.

⁵⁴⁰ RN 28.

opomíjí celý další vývoj státo-právní otázky, která se rozvinula především v 16. století, a to jak v liberálně-domokratické tradici, tak ve scholastice. To, co zde svatý otec píše není špatně, když říká, že každá moc má svůj původ v moci Boží, to zastává i Suárez, který jde věrně v Tomášově stopě, není to však celé. Máme-li doplnit papežovu výpověď Suárezem, pak dopovězme, že ten tvrdí, že Bůh neuděluje moc nad společnostmi konkrétní osobě, tj. Adamovi, Filipovi nebo Jakubovi, ale že ji tvoří společně s lidskou přirozeností, která je společenská. Tzn., že člověk žije nutně ve společenství, a každé společenství má moc jako svoji nutnou a přirozenou vlastnost. A máme-li říci, kdo konkrétně bude touto mocí disponovat, pak v rodině to bude přirozeně otec, a v politickém tělese to bude ten, kdo je zvolen lidem, který se zformoval na základě společenské smlouvy. Suárez proto vedle Boha, klade původ konkrétní politické moci rovněž do intervence lidské vůle. A tento aspekt Lvu XIII. v jeho encyklice chybí. Zdá se nám totiž, že přes krásu a sílu textu jsou určitou slabinou *Rerum novarum* jak nejasné pojmy „státu“, „občana“ nebo i „přirozeného zákona“, tak i nejasný vztah státu a církve. Dalším dokladem je i odstavec 27, kde svatý otec říká, že „podle přirozeného zákona chudáci stejným právem jako bohatí jsou občany, tj. pravými a živými částmi, z nichž se skládá prostřednictvím rodin stát.“ Ani s tímto papežovým slovem nelze po odborné stránce plně souhlasit. Už jsme totiž řekli, že občanská společnost vzniká právním (tj. pozitivním) úkonem lidí. (Odkazovali jsme se dokonce i na Aristotela – na jeho *Politiku* I, 1 a 2.) Nejčastěji tak mluvíme o „společenské smlouvě“. Z tohoto důvodu nelze prostě říci, že „je někdo občanem na základě přirozeného práva“. Je sice pravda, že jsme výše dokazovali, že občanský stav je naplněním přirozenosti člověka. Ovšem tato přirozenost občanské společnosti není přirozeností rodiny, která by se jen zvětšovala. Občanství má tedy svůj motiv nejen v sociabilitě člověka, což je věc přirozenosti, ale především v pozitivním právu! Myslíme si tedy, že svatý otec měl spíše říci, že „podle pozitivního zákona, které rozvíjí zákon přirozený, stávají se ti a ti občany ...“ .

Závěrem můžeme říci, že z celého textu encykliky je patrné, že Lev XIII. mluví více z pozice pastýře, než z pozice politického teoretika. Ostatně je to tak v pořádku. Je tím, kým má být. Jeho závěrečné slovo v čtyřicátém pátém odstavci tak jistě nepopírá Suárezovu myšlenku o nezávislosti světské a duchovní moci. Snad jen doplňuje, co sám Suárez coby klerik předpokládal, totiž že

„náboženství je jediné s to vyléčit zlo až do kořenů, mějme všichni na paměti, že je především třeba obnovit křesťanskou mravnost. Bez ní i důmyslné prostředky, považované za nejúčinnější, budou k záchraně málo platné.“⁵⁴¹

⁵⁴¹ RN 45.

ZÁVĚR

Právě jsme předložili Suárezovu koncepci občanské společnosti, která má svůj gravitační bod v pojmu společenského souhlasu. Španělský jezuita se tak zařazuje mezi autory společensko-smluvních teorií 16. a 17. století. Jeho teorie je unikátní alternativou vůči všem liberálním naukám. V souladu s nimi ukazuje neudržitelnost politické společnosti založené na božském právu a na splynutí otcovské a politické moci. Nelze přehlédnout individualitu člověka a jeho svobodnou vůli, která je nutná k tomu, abychom mohli mluvit o občanském právu. Suárez stejně jako Hobbes, Locke nebo Rousseau tak vidí lid jako první subjekt politické moci. Na rozdíl od nich však zastává, že stát je přirozeným tělesem a nikoli jen výtvozem člověka. Toto jeho pochopení státu má na jedné straně svůj předpoklad v pojetí člověka jako společenské bytosti. Člověk přichází na svět, který tu je už před ním, bude tu i po něm, a na kterém je člověk plně závislý. Vedle toho i sama společnost druhých lidí ho v tomto smyslu naprosto překonává. Tyto výchozí skutečnosti vedou Suáreze k tomu, aby chápal pozitivní lidské právo jako zcela závislé na přirozeném a božím zákoně. Jestliže jsme řekli, že Suárez patří mezi autory, kteří vysvětlovali původ státu a státní moci na základě společenské smlouvy, pak je mezi jím a těmito autory i jeden veliký rozdíl. Tři výše uvedení myslitelé vnímali společenskou smlouvu jako jediný princip občanské moci a práva, tzn. moc pocházela podle nich z vůli jednotlivců, kteří se dali dohromady. U Suáreze je však akt společenské smlouvy či souhlasu ve skutečnosti jen nutnou podmínkou, bez které nedojde k přechodu od rodinné společnosti ke společnosti občanské. Společenská smlouva tak pro Suáreze není ve vlastním slova smyslu zdrojem moci a práva. Tím je Bůh, který stvořil lidskou přirozenost. Moc vládnout nad druhým člověkem je pak přirozenou a nutnou vlastností této stvořené lidské přirozenosti. Suárez tak ve svém pojetí politické společnosti dokáže sjednotit tradiční aristotelsko-tomistickou nauku o lidské přirozenosti stavící na Bohu jako na principu a rozvíjející objektivní a realistickou filozofii, a individuální akcent, který je vlastní zase osvíceneckým proudům, které v 16. století nabývají na síle, a které kladou do středu zájmu autonomního a svobodného člověka. Viděli jsme však, že myšlenku lidské individuality a svobodné vůle připravují už Duns Scot a Vilém Ockham.

Někdo ze současných čtenářů bude možná Suárezovy vytýkat přílišnou loajalitu vůči církevní autoritě. Můžeme si připomenout, že jeho dílo *Defensio fidei* vzniká vlastně na objednávku papeže Pavla V. proti anglickému králi Jakubovi I., který nutil své poddané přísahat proti papeži. Tato výtka vůči Suárezovy je však podle nás neodůvodněná. Jestliže totiž náš autor hájí myšlenku přirozeného a božského zákona, které podmiňují lidský

pozitivní zákon, pak to ještě neznamená, že zastává myšlenku nadvlády církve nad občanskou mocí. V naší disertaci jsme mluvili o nepřímé moci církve jakožto o základním pojmu, který u Suáreze vymezuje vztah církevní a politické moci. Zjistili jsme, že Suárez, který v jistém ohledu vnímá nadřazenost věčné spásy nad obecným blahem v tomto světě, se radikálním způsobem zasazuje o vzájemnou nezávislost duchovní a časné moci. Hájí naprosto laické a liberální pojetí občanské moci. Dokonce můžeme mít dojem, že je pro něho vlastní pojem nepřímé moci církve určitým dilematem. Rovněž dokládá, že nepřímá moc církve ve skutečnosti znamenala moc přímou. To je především vidět z toho, že podle tohoto názoru mohli papežové sesazovat nehodné panovníky a na jejich místo udělovat královskou důstojnost jiným. Viděli jsme, že Suárez oproti tomu zastává, že politická autorita je naprosto nezávislá na víře či na jakýchkoli nadpřirozených darech a že úkolem panovníka není pečovat ani o věčné ani o časné duchovní dobro. Podle našeho názoru Suárezova státovědná nauka nepatří do křesťanské praktické teologie, jak náš autor v úvodu své třetí knihy v *De legibus* píše. To proto, že Suárezovu teologii nelze směřovat s řádem milosti, která je předmětem křesťanského Zjevení. Jeho státověda je ve skutečnosti předmětem přirozené teologie opírající se hlavně o rozum a jejíž nejvyšší autoritou je Aristoteles.

Přáli bychom si, aby tato práce byla užitečným příspěvkem z oblasti politické filozofie a teologie. Je snad patrné, že i scholastická teologie měla osobnosti, jako byl František Suárez, kteří pozoruhodným způsobem zpracovali teorie státu a práva. Kéž nezapomínáme na to, že i scholastika má místo v dějinách politické filozofie a že sehrála významnou roli pro utvářející se moderní společnost v Evropě i ve světě.

SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK

Biblické zkratky knih Starého a Nového zákona jsou citovány podle zkratek obsažených v Katechismu Katolické církve, Zvon, Praha 1995.

art. – articulus

č. – číslo

dir. – vydání, vydavatel

disp. – disputatio

Dpv – Druhé pojednání o vládě.

ed. – vydání, vydavatel

hl. – hlava

in – v

kap. – kapitola

kn. – kniha

n. – odstavec, paragraf

např. – například

op. cit. – opus citatum

pozn. – poznámka

Ppv – První pojednání o vládě.

q. – questio

RN – Rerum novarum

s. – strana

sect. – sectio

sl. – sloupec

srov. – srovnej

sv. – svazek

v. – verš

SLOVNÍKY A ENCYKLOPÉDIE

CANTO-SPERBER Monique: Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, 2. díl, čtvrté rozšířené vydání, Paris: Quadrige/PUF, 2004.

CASSIN Barbara (dir.): Vocabulaire européen des philosophies, France: Le Robert/Seuil, 2004.

MALÝ ENCYKLOPEDICKÝ SLOVNÍK A – Ž, Praha: Academia, 1972.

MILLER David a kol.: Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno: Barrister Principal, 2003.

NODÉ-LANGLOIS Michel: Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 1999.

OTTŮV SLOVNÍK NAUČNÝ, díl 21, Olomouc: Argo/Paseka, 2000.

PATAR Benoit: Dictionnaire abrégé des philosophes médiévaux, Québec: Les Presses philosophiques, 2000.

PELLEGRIN Pierre: Dictionnaire. Aristote, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Paris: Ellipses, 2007.

RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (dir.): Dictionnaire de philosophie politique, třetí doplněné vydání, Paris: Quadrige/PUF, 2005.

VACANT A. – MANGENOT E. (dir.): Dictionnaire de théologie catholique, sv. 14, díl 2, Paris – VI: Librairie Letouzey et Ané, 1941.

PRAMENY A PRIMÁRNÍ LITERATURA

AKVINSKÝ Tomáš (Tomas d'Aquin): Somme théologique, I–II, Q.90-109, sv. 2, Paris: Les Éditions du Cerf, 2003. (V češtině je dostupný překlad: AKVINSKÝ Tomáš: O zákonech v Teologické sumě, překlad Šprunk Karel, Praha: Krystal OP, 2003.)

AKVINSKÝ Tomáš: O království ke králi kyperskému, in SOUSEDÍK Stanislav (dir.): Texty k studiu dějin středověké filosofie, Praha: Univerzita Karlova, 1994.

AKVINSKÝ Tomáš (Saint Thomas d'Aquin): Petite somme politique. Anthologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau, Paris: Pierre Téqui, 1997.

AKVINSKÝ Tomáš (Tomas d'Aquin): Textes sur la Morale, traduits et commentés par Étienne Gilson, Seconde édition augmentée, Deuxieme tirage, Paris: Vrin, 1998, 354–377.

ARISTOTELÉS: Etika Níkomachova, třetí vydání, Praha: Rezek, 2009.

- ARISTOTELÉS: Politika, třetí vydání, Praha: Rezek, 2009.
- AUGUSTINUS AURELIUS: De Genesi ad litteram, Paris: Bibliothèque augustinienne, 1972.
- AUGUSTINUS AURELIUS: Contra Faustum Manichaeum, 22, PL 42, 207–518, Paris: Migne, 1861–1862.
- AUGUSTINUS AURELIUS: De civitate Dei, Paris: Bibliothèque augustinienne, 1959.
- AUGUSTINUS AURELIUS: De natura boni, Paris: Bibliothèque augustinienne, 1949.
- AUGUSTINUS AURELIUS: Les confessions, 2 sv., réimpression de la 2^e édition (1992), Paris: Bibliothèque augustinienne, 1998.
- AUGUSTINUS AURELIUS: Tractatus in Iohannis euangelium, 6, PL 35, 1379–1976, Paris: Migne, 1861–1862.
- BIBLE. Písmo svaté Starého a Nového Zákona. Český ekumenický překlad, 5. přepracované vydání, Praha: Česká biblická společnost, 1994.
- BROUILLARD R.: Suárez. Théologie pratique, in VACANT A. – MANGENOT E. (dir.): Dictionnaire de théologie catholique, sv. 14, díl 2., Paris – VI: Librairie Letouzey et Ané, 1941, sl. 2709 – 2728.
- BROWN SCOTT James (ed.): The classics of international law. Selections from free works of Francisco Suárez, S.J., Oxford/London: 1944.
- COURTINE Jean-Francois: Nature et empire de la loi. Études suarésiennes, France: Vrin, 1999.
- FILMER Robert: Patriarcha and other political works, New Brunswick (U.S.A.) – London (U.K.): Transaction Publishers 2009.
- GILSON Étienne: Le thomisme. Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin, sixième édition, septième tirage, Paris: Vrin, 1997, 375–405.
- HOBBS Thomas: Tomáše Hobbesa Základy filozofie státu a společnosti (o občanu), překlad Král Josef, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1909.
- CHARENTON Joseph-Nicolas: Preface du traducteur, in MARIANA Jean De: Histoire générale d'Espagne, sv. 1, Paris: 1725, 1–24.
- JAN ZLATOÚSTÝ: Komentář na list Římanům. Homilie 23, in JEAN CHRYSOSTOME: Homélie sur les épîtres de saint Paul, sv. 2, Paris: F.-X. de Guibert, 2009.
- KANT Immanuel: K věčnému míru, Praha: Oikoymenh, 1999.
- LEV XIII.: *Rerum novarum*, in Sociální encykliky (1891 – 1991), Praha: Zvon, 1996.

LOCKE John: Dvě pojednání o vládě (překlad Král Josef), Praha: Filosofická knihovna – NČAV, 1965.

LOCKE John: Lettre sur la tolérance (1686); Essai sur la tolérance (1667); Essai sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil (1674), in LOCKE John: Lettre sur la tolérance et autres textes, traduction et introduction par Jean Le Clerc, Paris: GF Flammarion, 2007.

MESNARD Pierre: L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle, reprint (2009), Paris: Vrin, 1977.

MONTESQUIEU Charles: De l'Esprit des lois, kn. 11, kap. 6, Paris: Pléiade, sv. 2. (V češtině lze použít: O duchu zákonů I, Praha: Oikoymenh, 2010; a O duchu zákonů, Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 1947 (reprint 2003).

MURALT André de: L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain, Paris: Vrin, 2002.

PLATÓN: Gorgias, Platónovy Spisy sv. 3, Překlad František Novotný, Praha: Oikoymenh, 2003.

PLATÓN: O zákonech, Platónovy Spisy sv. 5, Překlad František Novotný, Praha: Oikoymenh, 2003.

PLATÓN: Politika, Platónovy Spisy sv. 1, Překlad František Novotný, Praha: Oikoymenh, 2003.

PLATÓN: Ústava, Platónovy Spisy sv. 4, Překlad František Novotný, Praha: Oikoymenh, 2003.

ROUSSEAU Jean-Jacques: O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva, reprint (2002), překlad Veselá Jarmila, Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 1949.

SUÁREZ Francisco: De bonitate et malitia humanarum actuum, disp. 12, Paris: Vivès, Opera Omnia, sv. 4, 1856.

SUÁREZ Francisco: De caritate, disputatio 13, Paris: Vivès, Opera Omnia, sv. 12, 1858.

SUÁREZ Francisco: De iustitia qua Deus reddit praemia meritis, et poenas pro peccatis, in Opuscula theologica, Paris: Vivès, Opera Omnia, sv. 11, 1858.

SUÁREZ Francisco: De opere sex dierum, kn. 5, kap. 7, Paris: Vivès, Opera Omnia, sv. 3, 1856.

SUÁREZ Francisco: Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores cum responsione ad apologiam pro juramento fidelitatis, et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Magnae Britanniae Regis, Paris: Vivès, Opera Omnia, sv. 24, 1856.

SUÁREZ Francisco: Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus, Paris: Vivès, Opera Omnia, sv. 5, 1856.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

ALTRICHTER Michal, Jak „jemné“ a „hrubé“ mohou přebývat pospolu, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 9–18.

ANDUJAR Eduardo a BAZÁN Carlos: AEquitas, AEqualitas et Auctoritas chez les maîtres de l'école espagnole du XVI^e siècle, in LETOCHA Daniele (dir.): AEquitas, AEqualitas, Auctoritas. Theoretical Reason and Legitimation of Authority in XVIth Century Europe, Paris: Vrin, 1992, 172–185.

ARENDOVÁ Hannah: Vita aktiva neboli O činném životě, Praha: Oikoymenh, 2007. (fr. překl.: Condition de l'homme moderne, [místo neuvedeno]: Calmann-Lévy, 1983.)

BASTIT Michel: Naissance de la loi moderne, Paris: PUF, 1990, 25–168 a 307–359.

BAYLE Pierre: Bodin Jean, in Dictionnaire historique et critique, 5. vydání, sv. 2, Amsterdam: 1734, 33 – 41, publikováno in BAYER Raymond (ed. dir.) et MESNARD Pierre (trad.): OEuvres philosophiques de Jean Bodin, Paris: PUF, 1951, 23–37.

BERNARDI Bruno: Introduction – Pour lire le *Contrat social*, in ROUSSEAU Jean-Jacques: Du contrat social, Paris: GF Flammarion, 2001, 7–34.

BLONDEL Éric: Rousseau (1712–1778), Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2000, 4–30.

BOUVIER Pascal: Petite histoire de la philosophie politique, Paris: Ellipses, 2009.

BRIESCORN Norbert: Francisco Suárez a učení o „vraždě tyranů“, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 49–68.

BRODRICK James: Francisco Suárez, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 40–45.

BROWN Peter: La Vie de saint Augustin, Seuil, 2001.

BRUN Jean: Aristote et le lycée, desáté vydání, Paris: PUF, 2004.

CACHIA Jean: Éthique a Nicomaque. Livre V (1–10) – La justice. Aristote, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 1998.

CLÉRO Jean-Pierre: Locke, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2004, 80–83.

COLEMAN Janet: Vilém z Ockhamu, in MILLER David a kol.: Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno: Barrister Principal, 2003.

COUJOU Jean-Paul: État de nature, in Le vocabulaire de Suárez, collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Paris: Ellipses, 2001, 27–31.

COUJOU Jean-Paul: Philosophie politique et ontologie. Remarques sur la fonction de l'ontologie dans la constitution de la pensée politique. Platon – Aristote – Suárez – Hobbes – Spinoza, sv. 1, Paris: L'Harmattan, 2006, 137–158.

COUJOU Jean-Paul: Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez, Louvain–Paris: Éditions Peeters, 1999.

COURTINE Jean-Francois: La raison et l'empire de la Loi, in CARDOSO Adelino a kol.: Francisco Suárez (1548 – 1617). Tradição e Modernidade, Lisboa: Edições Colibri/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, 289–310.

COURTINE Jean-Francois: Suárez et le système de la métaphysique, Paris: PUF, 1990.

CRUBELLIER Michel – PELLEGRIN Pierre: Aristote. Le philosophe et les savoirs, Paris: Éditions du Seuil, 2002.

DARGE Rolf: Der Suárezianische Ansatz der Ersten Philosophie und die Metaphysiktradition, in CEMUS Petronilla (ed.): Bohemia Jesuitica 1556 – 2006, první díl, Praha: Karolinum, 2010, 497–508.

DEML Jakub: Sv. Robert Bellarmin. Biskup, Vyznavač a Učitel Církve, in BELLARMIN Robert: O vystupování mysli k Bohu po žebřících věcí stvořených, Brno: Brněnské tiskárny v Brně, 1948, 7–17.

DOYLE P. John: Španělská scholastika, in HANKINS James: Renesanční filosofie, Dějiny filosofie – sv. 7, Praha: Oikoymenh 2011, 339–344.

DUBREUIL Richard: Préface, in AQINSKÝ Tomáš (Saint Thomas d'Aquin): Petite somme politique. Anthologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau, Paris: Pierre Téqui, 1997, 7–13.

ELORDUY Eleuterio: Francisco Suárez. Filosof, teolog, právník, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 19–26.

FORTIN L. Ernest: Saint Thomas d'Aquin, in STRAUSS LEO et CROSEY JOSEPH: Histoire de la philosophie politique, Paris: Quadrige/ PUF, 1999, 269–297.

GEWIRTH Alan: Marsilius z Padovy, in MILLER David a kol.: Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno: Barrister Principal, 2003.

GIACON Carlo: La seconda scholastica. Problemi giuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana, (1. díl), Milano: Fratelli Bocca.

GILSON Bernard: Présentation, in LOCKE John: Deux traités du gouvernement, Paris: Vrin, 1997, 7–11.

GILSON Étienne: Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin (suivi de) Avicenne et le point de départ de Duns Scot, reprint, Paris: Vrin, 1986.

GOYARD-FABRE Simone: Introduction, in HOBBS Thomas: Le citoyen ou les fondements de la politique, Paris: GF Flammarion, 1982, 11–50.

GOYARD-FABRE Simone: Jean Bodin et les trois justices, in LETOCHA Daniele (dir.): AEQUITAS, AEQUALITAS, AUCTORITAS. Theoretical Reason and Legitimation of Authority in XVIth Century Europe, Paris: Vrin, 1992, 3–15.

HALÍK Tomáš: Sociální nauka katolické církve ve společensko-dějinném horizontu, in SOCIÁLNÍ ENCYKLIKY (1891 – 1991), Praha: Zvon, 1996.

HARDIE W. F. R.: Aristotelova teorie spravedlnosti, in Spravedlnost jako zdatnost, (edice Pomfil), Praha: Oikoymenh, 1996, 57–81.

HATTENHAUER Hans: Evropské dějiny práva, Praha: C. H. Beck, 1998.

HEIDER Daniel: Kdo byl František Suárez?. Život a dílo „Vynikajícího doktora“, Olomouc: Refugium, 2009.

HEIDER Daniel: Suárezova metafyzika. Od pojmu jsoucna přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty, Praha: UFaR UK, 2007.

HEIDER Daniel: The Unity of Suárez's Metaphysics, in Medioevo Rivista di storia della filosofia medievale, XXXIV (2009), Padova: Il Poligrafo, 2009, 475–505.

HOLMAN Robert a kol.: Dějiny ekonomického myšlení, třetí vydání, Praha: C. H. Beck, 2005.

KARFÍKOVÁ Lenka: Milost a vůle podle Augustina, Praha: Oikoymenh, 2006.

KRATOCHVÍL Josef: Problém politické moci ve filosofii scholastika XVI. století Fr. Suáreza. Historický příspěvek k soudobé záhadě, Brno: Lidová akademie moravskoslezská, 1933.

LANCEL Serge: Saint Augustin, Paris: Fayard, 1999.

LEFEBVRE René: Politique. Aristote, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 1997.

LEPAN Géraldine: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Jean-Jacques Rousseau, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 1999.

LIBERA Alain de: La philosophie médiévale. Paris: Quadrige/PUF, 2004. (Český překlad knihy: Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie, Dějiny filosofie, sv. 5, Praha: Oikoymenh, 2001.)

LORD Carnes: Aristote, in STRAUSS LEO et CROPSEY JOSEPH: Histoire de la philosophie politique, Paris: Quadrige/ PUF, 1999, 129–168.

MARROU Henri-Rréné: Saint Augustin et l'augustinisme, Lonrai: Éditions du Seuil, 2003.

MESNARD Pierre: Vers un portrait de Jean Bodin, in BAYER Raymond (ed. dir.) et MESNARD Pierre (trad.): OEuvres philosophiques de Jean Bodin, Paris: PUF, 1951, 7–21.

MULGAN Richard: Aristotelova politická teorie. Úvod do studia politických teorií, Praha: Oikoymenh, 1998.

NOVOTNÝ D. Daniel: Rubio and Suárez: A comparative study on the nature of *Entia Rationis*, in CEMUS Petronilla (ed.): Bohemia Jesuitica 1556 – 2006, první díl, Praha: Karolinum, 2010, 477–490.

PARKET David: Bodin Jean, in MILLER David a kol.: Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno: Barrister Principal, 2003.

PECKA Dominik: Člověk. Filosofická antropologie, 2. díl, Řím: Křesťanská akademie, 1970.

PEREIRA José: Suárez between scholasticism and modernity, Milwaukee: Marquette University Press, 2007.

PIEPER Josef: Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie, Praha: Vyšehrad, 1993.

POPELOVÁ Jiřina: Politická teorie Johna Locka, in LOCKE John: Dvě pojednání o vládě (překlad Král Josef), Praha: Filosofická knihovna – NČAV, 1965.

RICKEN Friedo: Neměnnost a proměnlivost přirozeného mravního zákona podle Francisca Suáreze, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 69–87.

RODRÍGUEZ Barbero Félix: Suárezianismus, in Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548–1617), právníkovi, filosofovi a teologovi, Olomouc – Velehrad: Refugium, 2004, 27–39.

SCORRAILLE R. De: Francois Suárez de la Compagnie de Jésus, díl 2., Paris: P. Lethielleux, 1911.

SCHMIDT-BIGGEMANN Wilhelm: Die politische Philosophie der Societas Jesu – Bellarmin und Suárez als Beispiel, in CEMUS Petronilla (ed.): Bohemia Jesuitica 1556 – 2006, první díl, Praha: Karolinum, 2010, 543–557.

SCHOCHET J. Gordon: Filmer, Sir Robert, in MILLER David a kol.: Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno: Barrister Principal, 2003.

SOJKA Milan: Dějiny ekonomických teorií, Praha: Havlíček Brain Team, 2010.

SOUSEDÍK Stanislav: předmluva k překladu *O království ke králi kyperskému*, in SOUSEDÍK Stanislav (dir.): Texty k studiu dějin středověké filosofie, Praha: Univerzita Karlova, 1994.

SOUSEDÍK Stanislav: Předmluva, in GREDT Joseph: Základy aristotelsko-tomistické filosofie, Praha: Krystal OP, 2009.

STRAUSS Leo: Obec a člověk, Praha: Oikoymenh, 2007.

ŠALDA František Xaver: Rousseau Jean-Jacques, in Ottův slovník naučný, díl 21, Olomouc: Argo/Paseka, 2000.

ŠPRUNK Karel: Tomáš Akvinský o zákonech, in AKVINSKÝ Tomáš: O zákonech v Teologické sumě, Praha: Krystal OP – Křesťanská akademie Řím, 2003, 5–13.

VERNANT Jean-Pierre: Počátky řeckého myšlení, Praha: Oikoymenh, 1995.

VILLEY Michel: Questions de saint Thomas sur le droit et la politique ou le bon usage des dialogues, Paris: PUF, 1987.

VINCENTI Luc: Du Contrat social. Rousseau, Paris: Ellipses, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, 2000.