

PROBLÉM POLITICKÉ MOCI U FRANTIŠKA SUÁREZE

Suárezovo pojetí společenské smlouvy a jeho důsledky pro etiku

I. Úvod a formulace tématu:

Ve svém příspěvku se chci zabývat novověkým autorem a humanistou scholastické tradice – Františkem Suárezem.¹ Tento Španěl a člen Tovaryšstva Ježíšova se narodil ve španělské Granadě 1548 a zemřel v Portugalsku v Lisabonu 1617. Je znám především svými metafyzickými disputacemi.² Suáreze však můžeme považovat za velmi důležitého a plodného autora i na poli práva, morálky a státovědy. Chci mluvit o Suárezově pojetí společenské smlouvy, což je vlastně jeho odpověď na tehdy aktuální otázku po principech a charakteru politické moci. Podíváme se i na to, k jakým eticko – právním důsledkům jeho pojetí vede.

Suárezovo dílo je zachyceno v jeho ohromných *Opera omnia* čítajících 28 svazků Vivèsova vydání. Jeho politická nauka se pak nachází v rámci tohoto komplexu v zásadě ve dvou velkých spisech – v díle *De legibus et legislatore Deo* ... (Suárezův komentář na 19 otázek Tomášovy *Sumy*, kde se autor zabývá otázkou zákona: *Summa theologiae* I-II, q. 90-108), a pak v *Defensio fidei catholicae et apostolicae* ... (spis na obranu papeže Pavla V. proti anglickému králi Jakubovi I., který zdůvodňoval svoji politickou autoritu na základě božího ustanovení a žádal po svých poddaných, aby se postavili proti papeži). Tyto spisy bychom našli v V. a VI. svazku *Opera omnia*. Suárezova politická nauka je však roztroušena i jinde. Z menších spisů můžeme zmínit např. 7. kapitolu 5. knihy jeho komentáře *De opere sex dierum*, kde se Suárez zabývá tím, zda i Adam a Eva žili v ráji v politické společnosti.

Hned v úvodu jsem nazval Suáreze novověkým humanistou scholastické tradice. Tímto označením se nechci dotknout ani humanistů (a pozdějších osvícenců) ani tomistů, ale chci tím jen poukázat na Suáreze jako na osobu, která stojí na křižovatce dvou velkých myšlenkových epoch: Jako křesťan, řeholník – jezuita a univerzitní pedagog vychází Suárez ze scholastiky a navazuje na Aristotela a Tomáše. Jeho dílo psané latinsky má stále formu sylogismů a představuje obrovskou sumu po vzoru sv. Tomáše. Na druhé straně však již také do svého pojetí asimiluje humanismus Erasma Rotterdamského. Suárez se nechává silně inspirovat Františkem Vitoriou (+1546), který byl přímým Erasmovým žákem. Suárezův humanismus je patrný jak na lehkosti jazyka, tak na tématech, kterými se zabývá, a jejich

¹ K jeho životu a dílu srov. HEIDER Daniel: Kdo byl František Suárez?. Život a dílo „Vynikajícího doktora“, Olomouc: Refugium, 2009; SCORRAILLE R. De: François Suárez de la Compagnie de Jésus, Paris: P. Lethielleux, 1911.

² Srov. HEIDER Daniel: Suárezova metafyzika. Od pojmu jsoucna přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty, Praha: UFaR UK, 2007. (Knižně vyšlo ve Filosofía, Praha 2011); HEIDER Daniel: The Unity of Suárez's Metaphysics, in *Mediceo Rivista di storia della filosofia medievale*, XXXIV (2009), Padova: Il Poligrafo, 2009, s. 475–505.

řešení. Jedním z těchto témat je právě problém politické moci. Důležité je, že se Suárez nebojí konfrontace s moderní dobou, nehájí patriarchalismus či stát *de jure divino*, ale umí použít obou myšlenkových tradic k tomu, aby jednak zachoval aristotelskou metafyziku, a jednak přijal konkrétní politickou autoritu jako pozitivně danou, tj. vzešlou z vůle lidu. Suárez se tak formuje ve velkého zastávce demokracie (mluví o přirozeném charakteru demokracie!), suverénního státu a mezinárodního společenství.

II. Definice pojmu společenské smlouvy u novověkých humanistů:

Dříve, než budeme mluvit o Suárezově řešení společenské smlouvy, které je odpovědí na otázku po principech a charakteru politické moci, je důležité si uvědomit, jak pojímali politickou moc někteří novověcí humanisté a pozdější osvícenci, kteří se vůči aristotelské scholastice snažili vymezit. Právě oni jsou dnes pokládáni za tradiční hlasatele společenské smlouvy. Mám na mysli jména jako Thomas Hobbes (1588 – 1679), John Locke (1632 – 1704) nebo později Jean Jacques Rousseau (1712 – 1778). V jejich pojetí byla politická moc výhradně výsledkem shody (vůle) jednotlivých lidí. Pojímají člověka jako individuum nezávislé na komkoli a čemkoli. Člověk je plně svobodný jedinec, odpovědný za svůj život a za vše, co se kolem něj děje. Toto antropologické východisko je velice důležité vzhledem k důsledkům, ke kterým jejich pojetí společenské smlouvy vede. Například Locke ve svém *Druhém pojednání o vládě* píše: Člověk je „neomezeným pánem své vlastní osoby a svého majetku, nejvyššímu roven a nikomu nepoddán.“³ A Thomas Hobbes podobně v *De cive* zastává: „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.“⁴ Takto nezávislí jedinci pak vstupují do společnosti, která má zajistit bezpečí jak jim, tak jejich majetku. Locke definuje tuto prapůvodní hypotetickou smlouvu a říká, že „to, co počíná a skutečně ustavuje jakoukoli politickou společnost, je toliko souhlas jakéhokoli počtu svobodných lidí schopného většiny“, to je podle Locka „počátkem každé zákonné vlády na světě“.⁵ Toto pojetí politické moci a společenské smlouvy má dalekosáhlé důsledky pro etiku a právo. Stát je pojímán jako mechanismus, jako umělé těleso. Pravdou je to, co si jednoduše my lidé odhlasujeme. Jakákoli transcendence nebo metafyzika jsou zde nemyslitelné.

III. Pojetí společenské smlouvy u Františka Suáreze

³ „[...] absolute lord of his own person and possessions, equal to the greatest, and subject to no body.“ LOCKE John: *Two Treatises of Government*, Chapter IX, §123, (ed. Thomas Hollis), London: A. Millar et al., 1764, (Accessed from <http://oll.libertyfund.org/title/222/16371>), česky: *Dvě pojednání o vládě*, překlad Josef Král, Praha: Filosofická knihovna – NČAV, 1965, s. 198.

⁴ „Let us return again to the state of nature, and consider men as if but even now sprung out of the earth, and suddenly (like mushrooms) come to full maturity, without all kind of engagement to each other.“ HOBBS Thomas: *De Cive or The Citizen*, Chapter VIII, §1, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, s. 100, česky: *Tomáše Hobbesa Základy filozofie státu a společnosti (o občanu)*, překlad Josef Král, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1909, s. 98.

⁵ „[...] which begins and actually constitutes any political society, is nothing but the consent of any number of freemen capable of a majority [...]“ LOCKE John: *Two Treatises of Government*, Chapter VIII, §99, česky: *Dvě pojednání o vládě*, s. 186.

I u Františka Suáreze nacházíme pojetí společenské smlouvy. To je však postaveno na jiném antropologickém základě a vede ke zcela jiným důsledkům. Suárez nevnímá člověka v první řadě jako individuum nezávislé na čemkoli, ale jako společenskou (a politickou) bytost. Nevymýšlí nic nového a převratného. Jedná se o aristotelské pojetí, které známe z první knihy Filosofovy *Politiky*. Je-li tedy lidská přirozenost společenská a politická, pak nutnou vlastností (*proprium*) vyplývající z této přirozenosti je i *schopnost* mít politickou autoritu a moc. Zde je důležité to, že posledním zdrojem politické moci je pro Suáreze, křesťanského interpreta Aristotela, Tvůrce lidské přirozenosti. Klade se však otázka „kdo konkrétně má mít politickou autoritu“? „Filip nebo Jakub?“ Tu bude mít ten, odpovídá Suárez, koho si zvolí ti, kteří se *rozhodli* vytvořit občanskou, tj. politickou společnost. Totiž v okamžiku, kdy konkrétní lidé, kteří do této chvíle žili jen v rodinné společnosti (*societas imperfecta*), vytvoří svým rozhodnutím politické těleso (*societas perfecta*), vzniká i politická moc. Té se chopí v dalším okamžiku ten, kdo byl zvolen lidem. Tato odpověď se může zdát jasná, nesmíme však přehlédnout, že struktura volby a společenského souhlasu má u Suáreze zcela jiný charakter, než u výše zmiňovaných Hobbese nebo Locka. U Suáreze je lidská vůle pomocným (sekundárním) prvkem – nástrojem nebo příčinou, která politickou autoritu spíše „vyloupne“ či aktualizuje. Není její primární příčinou. Tou je pouze Bůh, který tvoří lidskou přirozenost jako politickou. U Suáreze bychom tak mohli mluvit o dvou příčinách politické moci: (1) *causa remota* – Bůh, a (2) *causa proxima* – člověk, lidská vůle. Přesnější by snad dokonce bylo nevnímat člověka jako princip politické moci, ale pouze jako nutnou podmínku uskutečnění této politické moci. U Thomase Hobbese však má politická moc jen jednu jedinou příčinu – lidskou vůli. V Suárezově pojetí politické moci (a v jeho pojetí společenské smlouvy) se pak vždy musíme také logicky ptát po Božích a přirozených zákonech, chceme-li mluvit o pozitivních zákonech, které si lidé ustanovují. Lidský zákonodárce bude vždy vázán těmito zákony a jeho úkol bude spočívat vlastně v tom, aby tento přirozený a boží zákon přijal a dál uzpůsoboval pro konkrétní místo a čas. V pojetí zákonů a jejich hierarchie se Suárez drží svatého Tomáše Akvinského.⁶

IV. Prohloubení Suárezovy pozice:

a) *Lidská přirozenost a moc vládnout nad druhým člověkem – spor se sv. Augustinem:*

Suárez se ve svých spisech věnuje velice podrobným analýzám různých problémů a detailů přítomných uvnitř právě popsaného schématu. Tak například dokazuje, že svrchovaná vláda, i když se nerodí přímo s lidskou přirozeností, myšlenke přirozenosti neodporuje. Autorita, vůči které se vymezuje, a se kterou vede spor, je především sv. Augustin.⁷ U tohoto sporu se na 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

⁶ BASTIT Michel: *Naissance de la loi moderne*, Paris: PUF, 1990, s. 25–168 a 307–359.

⁷ Ke vztahu Augustina, augustinismu a scholastiky srov. MARROU Henri-Réné: *Saint Augustin et l'augustinisme*, Lonrai: Seuil, 2003, s. 159–163; GILSON Étienne: *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint 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.

přirozenosti, ale že má původ v situaci hříchu.⁸ Ovšem sám Augustin, upozorňuje Suárez, mluví o panství, kterému poddanství a povaha služebnosti odpovídá. Augustinovi je totiž třeba v jeho odmítavém stanovisku 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 i z Písma můžeme podle Suáreze vyčíst, a to musel podle něj vědět i svatý Augustin, že i mezi anděly je řád a svrchovaná moc. Příklad andělů je dokladem toho, že i u lidí ve stavu prvotní nevinnosti můžeme předpokládat společenskou (tj. politickou) 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 v tomto případě souhlasit, 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.“⁹ Toto se však týká už moci donucovací, jak je patrné z Augustina, a nikoli moci řídicí.¹⁰ 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.¹¹

V *De opere sex dierum* se Suárez odvolává přímo na Tomáše Akvinského¹², a postupuje velice podobným způsobem jako v *De legibus*. U Augustina tak musíme podle obou autorů 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* či *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. Suárez tak z Tomášova rozdělení ukazuje, že Augustin odmítá „vlastnické panství“ jednoho člověka nad druhým. To se však nepřičí tomu, aby měl jeden člověk nad druhým „pravomoc vládnout“. „Pravomoc vládnout“ (*dominium jurisdictionis*) je totiž podle Suáreze zcela přirozenou věcí.¹³

b) Společenská smlouva a lid jako první subjekt politické moci

⁸ Srov. AUGUSTIN: *De civitate Dei*, kn. 19, kap. 15.

⁹ Srov. Gn 3, 16.

¹⁰ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS: *De Genesi ad litteram*, kn. 11, kap. 37, Paris: Bibliothèque augustinienne, 1972.

¹¹ Srov. SUÁREZ Francisco: *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Paris: Vivès, Opera Omnia, sv. 5, 1856, kn. 3, kap. 1, n. 12, s. 179.

¹² Srov. *Summa Theologiæ* I, q. 96, a. 4.

¹³ Srov. SUÁREZ Francisco: *De opere sex dierum*, kn. 5, kap. 7, Paris: Vivès, Opera Omnia, sv. 3, 1856, n. 9–12, s. 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, s. 416; „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.“ *De opere*, n. 12, s. 416.

Z rozdílu mezi politickou a otcovskou (domácí) 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. 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.¹⁴ Protože tato moc pochází z přirozené povahy věci, není v takovéto společnosti možné, aby se lidé tímto způsobem shromáždili a zároveň se této moci bránili.¹⁵ Důležité je neztratit ze zřetele, že společenská smlouva je právním úkonem, který společnost mění kvalitativně – původní patriarchální či rodinná společnost se stává společností politickou. Tato kvalitativní změna způsobená intervencí lidské vůle je již implicitně přítomná i u Aristotela.¹⁶

Můžeme upozornit na to, že jak zde, tak i v ostatních podobných pasážích je řeč o smlouvě spíše 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 názorům o podstatné rozdílnosti mezi rodinou a obcí, je přisvědčení spíše tiché, tj. *consensus*. Toto slovo je naším autorem často používáné.¹⁷ 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.¹⁸ 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

¹⁴ „Alio ergo modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congragantur uno societatis vinculo, et ut mutuo se juvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum: illudque consequenter indiget uno capite.“ De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 4, s. 181. Podobně Suárez píše na jiném místě k formaci politické společnosti: „aliqua unio politica, quae non fit sine aliquo pacto, expresso vel 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, s. 414.

¹⁵ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 2, n. 4, s. 181.

¹⁶ Aristoteles jednak rozlišuje společnost na samostatnou (politickou), kde jde o spravedlnost a morálku, a na nesamostatnou (rodinnou), která má na zřeteli základní uspokojení přirozených potřeb člověka. A pak také dělá kvalitativní rozdíl mezi politikem, králem, hospodářem a pánem. Srov. ARISTOTELÉS: Politika, I, 1–2.

¹⁷ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 1, s. 182.

¹⁸ Srov. 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, kn. 3, kap. 2, n. 15 a 20, s. 211–212.

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.¹⁹

c) Konkrétní politická moc je pozitivně daná – úkol lidské vůle

Již bylo řečeno, že pro Suáreze je prvním a formálním principem politické moci 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. Tato moc totiž není přítomná ani u jednotlivých lidí, ani v jejich shromáždění či v množství lidí, kteří jsou pohromadě jen nahodile. Nejprve 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. Podobným příkladem je také zplození člověka svými rodiči. 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.²⁰ Můžeme si tak uvědomit, že pro Suáreze je jediným skutečným principem politické moci Bůh, který tvoří lidskou přirozenost. Intervenci člověka, který svým rozumem a vůlí utváří politickou společnost, tak můžeme považovat za princip politické moci spíše v analogickém smyslu.²¹

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 platí, že člověk tuto moc poznává na základě svého rozumu a nikoli na základě nějakého zvláštního zjevení nebo víry.²² Suárezův výklad můžeme doložit jeho vlastními slovy: „Tím, že se lidé sdruží do jednoho tělesa obce nebo republiky, tak bez zásahu jakékoli stvořené vůle vzniká v této komunitě moc, která je zde přítomna s tak velikou nutností, že se tomu nedá lidskou vůlí zabránit. Je tudíž znamením toho, že pochází bezprostředně od Boha, i když s intervencí onoho přirozeného rezultování, vyplývání z přirozenosti a diktátu přirozeného rozumu, který tuto moc spíše ukazuje, než že by ji vytvářel.“²³

¹⁹ Srov. BROUILLARD: 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. 2712, odstavec e.

²⁰ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 3, n. 6, s. 183.

²¹ COUJOU Jean-Paul: État de nature, in Le vocabulaire de Suárez, collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Paris: Ellipses, 2001, s. 29.

²² Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 5, s. 207.

²³ [„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. Suárez zde vysvětluje, že takovéto bezprostřední vyplývání moci od Boha nikdy nepopíral ani kardinál Belarmín. Ten totiž nekladl žádného prostředníka mezi lid a Boha, zatímco (existenci) prostředníka mezi králem a Bohem zastával. Srov. tamtéž n. 6, s. 208.

d) Spor Suáreze s anglickým králem Jakubem I.

Z předešlého výkladu vidíme, že Suárez je kritikem pojetí státu, kde Bůh ustanovuje politickou vládu speciálním vyvoláním určitého jedince. Prosazuje myšlenku laického státu, kde se má uplatňovat pozitivní právo zákonodárce. To je však v Suárezově případě založeno na přirozeném a božím zákoně. Do této chvíle jsme se věnovali základní teoretické bázi Suárezova politického systému. Nyní však chci ukázat, že Suárezovi nešlo o předvedení intelektuální gymnastiky, ale že jeho práce vycházela ze zcela praktického zadání. Jedním z úkolů, který dostal od papeže Pavla 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. Jakub I. a Sir Robert Filmer totiž zastávali, že anglický král byl ustanoven přímým božím zásahem.

Suárez oponuje anglickému králi Jakubovi I., který se bránil myšlence, aby svrchovaná moc králů pocházela od lidu. Jakub tvrdí, že by takovýto princip královské moci byl základem nestability státu a zdrojem rebelie. Suárez odmítá Jakubovu námitku a vysvětluje, že lid, který svrchovanou vládu odevzdal panovníkovi, už tuto moc nevlastní a nemůže si ji spravedlivě vzít nazpět. Spolu s Belarmínem připouští jen výjimečné případy, např. tyranidu. Suárez tak hájí myšlenku, že i když svrchovaná moc krále pochází od lidu, je na lidu následně nezávislá.²⁴ 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.²⁵ V této záležitosti se Suárez odvolává hlavně na argumentaci kardinála Belarmína a na jeho výklad *Deuteronomia* 17, 14–15.²⁶ 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 (bude o ní řeč níže) postavenou na aristotelské nauce o přirozenosti člověka. Podle Suáreze dokonce ani ze samotného textu o volbě apoštola Matěje skrze losy nelze jednoznačně pochopit, že Matěj přijal apoštolskou důstojnost a moc bezprostředně od Boha. Pakliže by Bůh uděloval bezprostředně někomu moc vládnout nad druhými, muselo by k tomu docházet skrze zvláštní Boží zjevení. V tom případě by i král

²⁴ Vzpomeňme si, že Rousseau odmítá, aby vláda byla ustanovena smlouvou mezi lidem a vladařem. Pro Rousseaua je svrchovaná vláda lidu nezczizitelná a nepředatelná. Srov. ROUSSEAU Jean-Jacques: *Du contrat social*, II, 1 a 2; III, 16, Paris: Flammarion, 2001, s. 65–68 a 136–138; česky: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, reprint (2002), překlad Jarmila Veselá, Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 1949, s. 34–37 a 110–112.

²⁵ Srov. *Defensio* kn. 3, kap. 3, n. 1–5, s. 212–214. V pátém odstavci Suárez píše ohledně příkladů Saula a Davida: „V obou případech se lze pít 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 z bible 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 si Bůh může vyhradit moc označit osobu, které pak lid dává bezprostředně moc.“

²⁶ „<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 Dt 28, 36: <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 (srov. 1 S 8, 5), ale označuje „ustanovit králem“ (*facere regem*).“ *Defensio* kn. 3, kap. 3, n. 6, s. 214.

Jakub musel dokázat, že buď jemu nebo některému z jeho předků na královském trůně se takového zjevení dostalo.²⁷

Dalším dokladem toho, že královská moc pochází od lidu, je Suárezovo vyjádření se k otázce války. Byli totiž mnozí, kteří se domnívali, že na počátku byla království zavedena spíše tyranidou či uzurpací. Suárez zastává, 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.²⁸ Někdy se však také může stát, že republika, která není původně králi podřízena, je mu podřízena ve spravedlivé válce.²⁹ To se ovšem stává vždy jakoby akcidentálně v rámci trestu za nějaký přestupek, a tehdy sama republika je nucena poslechnout a souhlasit s podřízením se, a tak i tímto způsobem vláda nastolená spravedlivou válkou jaksí v sobě zahrnuje souhlas republiky, ať veřejně projevený 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.³⁰

e) Přirozená demokracie u Suáreze

Jedním z klíčových pojmů, které hrají v Suárezově pojetí společenské smlouvy důležitou roli, 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

²⁷ Srov. Defensio kn. 3, kap. 3, n. 6–10, s. 214–216.

²⁸ „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, s. 185.

²⁹ Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 20, s. 212. 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: Vivès, svazek 12, s. 737–763. Ve své nauce Suárez navazuje na Tomáše a na Vitoriu. 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, s. 739 sq. Co se týká spravedlivých důvodů k válce, tak ty Suárez redukuje buď na obranu práva, které je v ohrožení, že bude zneužito (obranná 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 zbraněmi a násilím přemoženi. A navíc „evidens est multos esse infideles ingeniosiores fidelibus et aptiores ad res politicas“ („Je zřejmé, že mnozí nevěřící jsou ve veřejných záležitostech šikovnější a schopnější, než věřící.“). Dokonce národy, které jsou naprosto nezcivilizovány, a které žijí „more ferarum“ („obyčejí divokých zvířat“), 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, s. 748 sq. in BROUILLARD: op. cit., sl. 2722. K otázce spravedlivé války (zvláště uplatnění probabilismu) srov. De caritate, sect. 6; a dále srov. SUÁREZ Francisco: De bonitate et malitia humanarum actuum, disp. 12, Paris: Vivès, Opera Omnia, sv. 4, 1856; srov. také REGOUT Robert: La doctrine de la guerre juste de saint Augustin a nos jours, Paris, 1934, s. 194–230.

³⁰ „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, s. 185.

Filip. Tímto také Suárez podporuje myšlenku, že politická vláda není determinována na monarchii nebo aristokracii, protože není žádný důvod vymezovat konkrétní způsob vlády jako nutný. Toto potvrzuje i skutečnost, že si různé provincie a národy vybraly rozdílné způsoby řízení (*gubernationis*) a nikdo z nich nejedná proti přirozenému rozumu, nebo bezprostřednímu Božímu ustanovení.³¹ Suárez tak dochází k pojmu původní demokracie. Demokratická forma vlády je pro něho přirozeným vyústěním politické společnosti. Někdo by snad mohl namítnout, že jestliže Bůh neustanovil bezprostředně ani monarchii ani aristokracii, pak nemohl ustanovit ani demokracii. Suárez tvrdí, 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.³² 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 zřízení.³³ 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. Totiž moc, nakolik je od Boha dána společnosti, náleží k přirozenému řádu negativně, nikoli pozitivně, nebo jinak řečeno týká se přirozeného řádu, který povoluje (*concedente*) a nikoli řádu, který předepisuje (*simpliciter praecipiente*). Přirozené právo dává 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 svobodu člověka, která se vzpírá otroctví. Svoboda totiž náleží k přirozenému právu, protože díky němu se člověk rodí svoboděn. Přirozené právo však nepředepisuje, aby člověk zůstal vždy svobodným. Jen zakazuje, aby byl 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 zároveň je v ní 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.³⁴

Při tomto Suárezovu zdůvodňování přirozeného charakteru demokracie můžeme poukázat na paralelu u J. J. Rousseaua. 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

³¹ Srov. Defensio kn. 3, kap. 2, n. 7, s. 208.

³² Srov. ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova VIII, 12; Politika IV, 11; VI, 4*. V souladu se scholastickou tradicí Suárez zastává, že nejlepší forma vlády je monarchie: „monarchicum, optimum regimen.“ *De legibus*, kn. 3, kap. 4, n. 1, s. 184.

³³ Srov. tamtéž, n. 2, s. 184; Defensio, kn. 3, kap. 2, n. 18, s. 212.

³⁴ Srov. Defensio, kn. 3, kap. 2, n. 8–9, s. 208–209; O původní a přirozené demokracii u Suáreze mluví řada autorů. Vedle Mesnarda a Brouillarda jmenujme např. i André de Muralt, který o tomto tématu píše velice jasně. Srov. MURALT André de: *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Paris: Vrin, 2002, s. 115–116.

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.³⁵ Lze vyslovit domněnku, 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).“³⁶ Jinými slovy, zdá se, že i Kant zastává, že demokracie nepotřebuje být ustanovena, aby byla vládou, ale je vládou ve chvíli, kdy vznikne lid ustanovený společenskou smlouvou.

Stojí za to ještě připomenout, 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.³⁷ Vidíme, že v Suárezově případě jsme velice vzdáleni od Rousseaua, pro kterého autorita neopouštěla nikdy společenství, neboť to si podle něho mohlo v kterékoli chvíli vzít nazpět mandát přiznaný vládě. Suárez je v této věci mnohem radikálnější než jiní scholastikové jako např. Belarmín nebo Navarrus.³⁸ Suárez velice lpí na tradici a 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.³⁹

Suárezovo pojetí demokracie nachází svůj ohlas v sedmnáctém až devatenáctém století, jak dokládá 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 v nedostatku mravně silných představitelů. Proto vidí nutnou souvislost demokracie se zdravou náboženskou tradicí, která má v člověku podporovat demokratické a občanské postoje.⁴⁰

³⁵ Srov. ROUSSEAU Jean-Jacques: *Du contrat social*, III, 17, Paris: Flammarion, 2001, s. 138–139; česky: *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, reprint (2002), překlad Veselá Jarmila, Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 1949, s. 113.

³⁶ KANT Immanuel: *K věčnému míru*, Praha: Oikoymenh, 1999, s. 18.

³⁷ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 4, n. 6, s. 186; Muralt mluví o tzv. „alienaci“ čili o „zcizení“ politické moci u Suáreze. Srov. MURALT: *L'unité de la philosophie politique*, s. 119–120.

³⁸ Martín de Azpilcueta Navarro (+1586) byl členem dominikánského řádu a učitel práva v Salamance. Zabýval se hlavně problémem peněz a jejich směnou. Srov. HOLMAN Robert a kol.: *Dějiny ekonomického myšlení*, třetí vydání, Praha: C. H. Beck, 2005, s. 11; srov. SOJKA Milan: *Dějiny ekonomických teorií*, Praha: Havlíček Brain Team, 2010, s. 22–25.

³⁹ Srov. *Defensio*, kn. 3, kap. 3, n. 2, s. 213; BROUILLARD, op. cit., sl. 2714.

⁴⁰ Srov. KRATOCHVIL Josef: *Problém politické moci ve filosofii scholastika XVI. století Fr. Suáreza*. Historický příspěvek k soudobé záhadě, Brno: Lidová akademie moravskoslezská, 1933, s. 39–46.

f) Světský vladař, víra a morálka

Jestliže Suárez zastává, že politická moc je v konečném důsledku pozitivně dána, pak z toho také vyplývá, že bude světského charakteru. Tím se však klade otázka, 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 Viclef 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. Svoje mínění zakládali na tom, že královská moc je určena k obecnému blahu, a bylo by v příkrém protikladu vůči tomuto obecnému blahu, aby se takováto moc nacházela 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.⁴¹ A jak víme z Ozeáše, o bezbožných králích Bůh obecně praví: „Kralovali, ale nikoli ze mě.“⁴² to prý znamená nelegitimní mocí. Suárez však hned odpovídá, že tato nauka je mylná a upozorňuje, že byla odsouzena na osmém a patnáctém zasedání Kostnického koncilu. 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 totiž 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 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.⁴³

U někoho by však mohla vyvstat pochybnost, zda milost a nadpřirozený cíl člověka, které se k lidské přirozenosti podle některých připojují, nekladou následně nárok na světské panovníky, aby se stali zbožnými a mravnými. Suárez na to odpovídá, že přirozený charakter politické moci by nebyl 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.“⁴⁴ A dále se Suárez odvolává

⁴¹ Srov. 1S 15, 23.

⁴² Oz 8, 4.

⁴³ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 10, n. 1–2, s. 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, s. 330–332.

⁴⁴ Srov. Da 2, 37–38.

na *Gen 47*, kde je řeč o Josefovi, který byl správcem Egypta, a který sloužil a respektoval faraóna, který rovněž nesplňoval výše uvedené požadavky víry a mravů, a který přesto byl právoplatným panovníkem svého království.⁴⁵ Suárez tedy trvá na tom, že se politická moc, protože má pouze přirozený charakter, zakládá jedině na přirozenosti člověka.⁴⁶

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 panovník ztratil rozum natrvalo, Suárez hájí, aby v zájmu obecného blaha byla takovému člověku moc odňata.⁴⁷

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, že je bezbožný a zhýralý. Jeho cílem je pouze zdůraznit objektivní a přirozený charakter občanské moci a politické autority. Svůj postoj dokazuje i z Písma a z tradice církve. Respektive ani Písmo ani tradice podle něho nedosvědčují, že by kdy nějaká podmíněnost politické moci vírou a morálkou existovala. Suárez cituje list *Římanům 13, 1–7; ITm 2, 2 a IP 2, 13–18*, 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. Petr a Pavel 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.⁴⁸

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. Suárez zastává, 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 se k jeho vládě. To, co je však u vladaře špatné a nepřijatelné, je vydávání špatných zákonů a despotie, protože to samo o sobě odporuje charakteru politické moci, která má vždy hájit obecné a mravní dobro.⁴⁹ Proto zákony, které

⁴⁵ Srov. Gn 47, 1–27.

⁴⁶ Srov. De legibus, kn. 3, kap. 10, n. 3, s. 208–209.

⁴⁷ Srov. tamtéž, n. 4, s. 209.

⁴⁸ Srov. tamtéž, n. 5, s. 209.

⁴⁹ 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

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.⁵⁰ 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.⁵¹

Někdo by snad mohl trvat na tom, že podřízení se tyranovi v záležitostech týkajících se obecného blaha a řádné správy obce je ve skutečnosti nepřímou spoluprací s tyranidou a podporou nespravedlnosti ve státě.⁵² 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 tak činnosti člověka na ty, které jsou důstojné nezávisle na politické moci, a pak na ty, které jsou důstojné v závislosti na politické moci (např. odsouzení zločince). 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 k závěru, že žít a pracovat ve státě, který je podroben tyranské vládě, není spoluprací s tyranii. Zde je nejzajímavější právě skutečnost, že vláda tyrana, je-li společností nějakým způsobem přijata či trpěna (z důvodu menšího zla), se stává *de facto* díky tichému souhlasu tohoto přijetí legální v řádných a neutrálních věcech. Je to jakoby se sama společnost, která je přirozeným útvarům, vybavila účinnou mocí nezávisle na tom či onom tyranovi a jeho rozhodnutích.⁵³

Svoji obhajobu nezávislosti královské vlády na náboženské víře a mravech Suárez končí názorem, 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

dobrému člověku.“ Vztah mezi osobními ctnostmi člověka a politickou ctností tak zůstává otevřen k dalšímu zkoumání. Srov. STRAUSS Leo, *Obec a člověk*, Oikoymenh, s. 30–32.

⁵⁰ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 10, n. 8, s. 210.

⁵¹ Srov. *tamtéž*, n. 7, s. 209–210. 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., s. 677 sq.). A za druhé se jedná o legitimního knížete, který zneužívá moci do té míry, že se dopouští 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, s. 680 sq.; srov. též SCORRAILLE R. De: *Francois Suárez de la Compagnie de Jésus*, díl 2., Paris: P. Lethielleux, 1911, s. 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, s. 49–68.

⁵² Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 10, n. 8, s. 210.

⁵³ Srov. *tamtéž*, n. 9, s. 210.

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.⁵⁴

Můžeme konstatovat, že 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 zastánce laického státu. Charakteristické je zde jisté rozlišení politiky, víry a morálky, o kterém již mnohem dříve a radikálněji hovoří Niccolo Machiavelli. Je zřejmé, že mýtus o tom, že ten nejsvětější a nejzbožnější král bude i tím nejlepším panovníkem, je mylný. To Suárez jasně ukazuje. Přesto však zůstává otázka, zda existuje nějaký vztah mezi morálkou, vírou a politikou. Je zde nutný vztah, a nebo jde jen o nahodilost? A nebo lze snad mluvit o kauzalitě, a když tak kterým směrem? Měla by morálka podmiňovat 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 Suárezova textu neměli pochopit, že jeho autor opovrhoval vírou a morálkou a kladl je na druhou kolej. Čím ctnostnější panovník, tím samozřejmě lépe. I John Locke říká, že v Anglii byli neúspěšnějšími právě ti nejmoudřejší panovníci.⁵⁵

Závěrem tohoto bodu stojí za to zmínit i názor Josefa Kratochvila, 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.⁵⁶

V. Závěr

Představil jsem Suárezovu politickou nauku, kde jsem se zvláštní pozorností zkoumal úlohu svobodné vůle člověka. Celé pojednání se týkalo politické moci a lidského souhlasu jako důležitého momentu, bez kterého by občanská společnost nemohla být realizována. 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.⁵⁷ Politická moc a jakékoli společenské projevy jsou u něho závislé na řádu bytí a z něho také vyplývají. Náš autor staví na myšlence přirozené sociability člověka, kterou lze vyjádřit i tak, že člověk není vnímán jako autonomní a na ničem nezávislý subjekt, ale je vždy předem vztažen ke světu a k druhým lidem.⁵⁸ Lze

⁵⁴ Srov. *De legibus*, kn. 3, kap. 10, n. 10, s. 210–211.

⁵⁵ Srov. LOCKE John: Druhé pojednání o vládě, §165–§168, §209–§210.

⁵⁶ Srov. KRATOCHVIL Josef: Problém politické moci ve filosofii scholastika XVI. století Fr. Suáreza. Historický příspěvek k soudobé záhadě, Brno: Lidová akademie moravskoslezská, 1933, s. 42–45.

⁵⁷ 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, s. 137–158.

⁵⁸ „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“. [„Rozumné jsoucno nemá samo o sobě moc být zcela tím, čím je, neboť naplnění jeho podstaty je podmíněno prostřednictvím společenského bytí.“] COUJOU: *État de nature*, s. 29–30.

tak říci, že občanská společnost je přirozenou skutečností, kde člověk nachází své přirozené naplnění a politickou moc lze chápat jako přirozenou vlastnost lidu. Suárez tak dochází i k myšlence 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.⁵⁹

Dále se mi zdá, že ačkoli náš autor 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. Domnívám se proto, že Suárez mluví ve své státovědné nauce pouze o přirozených předpokladech politické moci.

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.

Jan Koblížek Th.D.
Katedra filosofie a patrologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc

⁵⁹ 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. např. autoritě rodičů nad svými dětmi, tak se nemůže vzepřít ani proti přirozeným danostem v politické společnosti nebo změnit její cíl. Srov. MESNARD Pierre: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, reprint (2009), Paris: Vrin, 1977, s. 623.