

SCHOLASTICKÝ PŘÍSPĚVEK K IDEÁLU JEDNOTY LIDSTVA A JEJÍMU POLITICKÉMU VYJÁDRĚNÍ V 16. A 17. STOLETÍ V KONTEXTU PŘEDCHOZÍHO A NÁSLEDNÉHO VÝVOJE

Roman Míčka

1. Úvod

K tématu ideje jednoty lidstva a hledání případné globální politické formy nalezneme mnoho impulsů v každém dějinném období, od antiky až po současnost. V této stati se po stručném historickém uvedení do tématu pokusíme naznačit a následně v novějším kontextu vyhodnotit přínos k tématu u pokračovatelů myšlení Tomáše Akvinského Francisca de Vitorii a Francisca Suáreze, kteří dávají klíčové podněty k rozvoji *ius gentium*. Následně na ně navážeme přínosem Huga Grotia, zakladatele mezinárodního práva a Emerica Crucého, vizionáře „unie všech států světa“. Poté tyto autory 16. a 17. století porovnáme s dalším rozvojem tématu globální politické organizace u Luigiho Taparelliho a Jacquese Maritaina. V závěru se pokusíme o vyhodnocení odlišností a případný vliv na sociální učení církve a současnou politickou imaginaci v kontextu křesťanského sociálního myšlení.

2. IMAGINACE POLITICKÉ JEDNOTY LIDSTVA V ANTICE, STŘEDOVĚKU A NOVOVĚKU

Idea jednotného lidstva, případně s ní souvisejícího hledání globální politické organizace se vynořuje a formuje již v antické filosofii. Bylo by pochopitelně možné téma historicky uchopit hlouběji a šířeji, jak to činí kupříkladu historik Max Ostrovsky v knize *Y=Arctg X: The Hyperbola of the World Order* (2007),¹ když zkoumá kosmologické představy o jednotě světa v prostředí starověkých civilizací Egypta, Mezopotámie a Číny.

¹Srov. Max Ostrovsky, *Y=Arctg X: The Hyperbola of the World Order* (Lanham: University Press of America, 2007), 3–32.

Kosmologických a náboženských představ se vyskytlo v dějinách mnoho – ale ne všechny se zapsaly do dějin s takovou relevancí, jako řecké a římské antické dědictví, kterým (přínejmenším z naší perspektivy) je dominantnější formováno filosofické, právní a politické uvažování. H. C. Baldry je autorem klasického komplexního díla *The Unity of Mankind in Greek Thought* (1965),² v němž sleduje a reflektuje vývoj ideálu jednoty lidstva ve starověkém řeckém myšlení od Homéra až po řecký dopad na římské stoické myšlení. Kombinace helénistického rozmachu velkých říší a souběžný obrat k individuu byla podnětem k utváření stoických univerzalistických ideálů. Řečtí i římské stoikové hledají primárně společný přirozený zákon, který by vedl k formulaci univerzálních hodnot a kosmopolitního práva, současně však někdy spatřují částečnou realizaci svých ideálů v imperiálních projektech makedonské a římské říše.

Křesťanství následně posiluje a rozvíjí stoickou ideu rovné důstojnosti všech lidí a společného přirozeného zákona, později se hledá i případné politické vyjádření ideálu jednotného křesťanského světa. Postoj k myšlenice „světové vlády“ měl v rámci křesťanství, zejména zpočátku – s ohledem na špatnou zkušenost s římskou říší – ambivalentní povahu, zejména v apokalyptické imaginaci. Tato ambivalence ovšem přínejmenším v lidových a imaginativních formách následně přetrvává – „*Středověkým panovníkům byla často přiřazována role v očekávaném průběhu posledních událostí tohoto světa – ať role negativní, tedy Antikrista, nebo pozitivní, čili Posledního císaře*“³ – i když je postupně oslabena a překryta koncepty *ordo christianus* a *res publica christiana*, které se v průběhu středověku vtělovaly do civilizačního a politického vyjádření jednoty Západu a motivu *translatio imperii* na Svatou říši římskou. Politický dosah středověkého křesťanského impéria byl ve středověku chápán různě široce – ať již jako základ univerzální jurisdikce a předpoklad perspektivy „celosvětové monarchie“ (*monarchia mundi*) jako

²H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).

³Pavlna Libichová-Cermanová, „Antikrist nebo Poslední císař světa? Lucemburkové a jejich role ve středověké eschatologické mytologii“, in *Ve znamení země Koruny české: sborník k šedesátým narozeninám prof. PhDr. Lenky Bobkové, CSc.* (Praha, 2006), 231.

v případě Danta Alighieriho a jeho spisu *De monarchia* (1310),⁴ nebo jen jako politická organizace vymezující křesťanský svět vůči zbytku světa – jako v případě Pierra Duboise a jeho spisu *De recuperatione terrae sanctae* (1306). Dubois považuje politickou ambici na světovou monarchii za „bláznivou“⁵ a volá naproti tomu o upevnění svazku křesťanských zemí (*respublica christi-colarum, respublica catholicorum*),⁶ v němž by na základě shody na hodnotách a víře vládl obecný mír a svornost.

Středověká „jednota světa“ se s novověkem rozplývá – jak diverzitou křesťanských konfesí, tak rozpadem filosofického pohledu na svět. Humanistický impuls zároveň vede k obnovené recepci antického dědictví a je ve znamení nového pojetí univerzalizmu, méně závislého na uzavřeném světě středověku. Rozpad středověké jednoty vedl k dalšímu prohlubování úvah o podstatě jednoty lidstva a mezinárodního práva, navíc roste vědomí skutečně globálního světa zahrnujícího i nekřesťanské národy. Období humanismu a renesance dalo základ novým formám chápání politické reality a státní suverenity, kterému dává vyjádření Jean Bodin ve svém díle *Šest knih o státu* (1576). V době postupného rozkladu univerzálního křesťanského řádu vznikají jednotlivé suverénní národní státy, za současného přetrvávání ideje Svaté říše římské a západních imperiálních projektů. Vývoj po třicetileté válce vede k formování „vestfálského systému“ mezinárodních vztahů. Léta 1494–1648 z hlediska reálné moci i rozvoje mezinárodního práva chápe Grewe jako „španělský věk“.⁷ Na reálnou mocenskou situaci a nové problémy v teologickém kontextu reagují zejména španělští pozdní scholastikové. Na základě přirozeného práva koncipují právo národů na samostatnost a autonomní vládu, přičemž vesměs odmítají ideu univerzální křesťanské císařské či papežské vlády.

Představa „světové monarchie“ či jiných forem globální politické organizace, jsou i v pozdější době součástí úvah o mezinárodním uspořádání a současně i určitým korektivem rostoucí síly konceptu absolutní suverenity

⁴ Česky: Dante Alighieri, *O jedné vládě* (Praha, 1942).

⁵ Srov. Pierre Dubois, *De recuperatione terrae sanctae* (1306), čl. 63.

⁶ Srov. *ibid.*, čl. 142.

⁷ Srov. Wilhelm G. Grewe, *The epochs of international law* (Berlin: Walter de Gruyter, 2000), 137–274.

jednotlivých státních celků. Mnohdy je těžké rozlišit, jestli tyto formy uvažování navzdory proklamativní rétorice spíše hledají jednotný „křesťanský“ svět založený na určité „kvalifikaci“ a vymezení vůči ostatním – na společných hodnotách, kulturním pozadí, náboženství (Jiří z Poděbrad, Hrabě de Sully, Leibniz) – nebo jestli mají skutečnou vizi silně politicky sjednoceného světa. K této představě mají blíže utopické vize, které obvykle neřeší otázku realisticky a v podstatě spoléhají na perspektivu globálního rozšíření a dominanci křesťanství či jeho derivátu (Campanella, Burgersdijk, Komenský).

Proti všem těmto představám však stojí v určité opozici trvalá a kontinuální snaha hledání jednoty lidstva jako celku a hledání „společného jmenovatele“ a společného dobra všech lidí – pomocí konceptu přirozeného zákona, přirozeného práva a *ius gentium* – bez silného náboženského hlediska a náročných požadavků úzce spojených s jedním „světonázorem“ (Akvinský, Vitoria, Suárez, Grotius, Crucé). Ta obvykle taktéž nespojuje jednotu lidstva a mezinárodní právo s vyššími formami institucionální politické integrace, ale primárně ji hledá v základních nepočetných univerzálních morálních a právních principech.

3. AUGUSTIN A TOMÁŠ AKVINSKÝ – UNIVERZALISTÉ BEZ AMBIC NA „SVĚTOVLÁDU“?

Pokud jde o největší autority pro středověké myšlení – Augustina a Tomáše Akvinského – jejichž myšlení významně formovalo veškeré teologické, filosofické i politické myšlení středověku i novověku, docházíme ke zjištění, že oba jsou v otázce globální politické organizace velice obezřetní, v podstatě o ní odmítají uvažovat v realistických perspektivách a konkrétních formách. Ačkoli idea křesťanského impéria byla přirozenou součástí středověkého obrazu světa, Augustin ji nijak nepředjímá a Akvinský s ní v zásadě nepočítá.

Augustin se ve svém díle *De civitate Dei* kromě jiného zabývá i otázkami politického rázu, vztahem politiky a křesťanství, v neposlední řadě i křesťanskou eschatologií, která má taktéž své určité politické implikace. Augustin chápe člověka podobně jako Aristotelés jako tvora přirozeně společenského,

sociabilního, se smyslem pro společenskou jednotu a svornou soudržnost (*societatis unitas vinculumque concordiae*).⁸ Klíčový je u Augustina koncept rozlišení mezi obcí nebeskou (*civitas caelestis*) a pozemskou (*civitas terrena*). Obec nebeská (ti, kdo žijí z víry – pojem se značně, ale ne zcela, překrývá s pojmem církve) je Augustinem volána, aby shromažďovala a sjednocovala občany všech národů navzdory odchylnosti v mravech, zákonech a zřízeních, pokud to směřuje, být u různých národů různým způsobem (*quod licet diversum in diversis nationibus*), k hlavnímu pozemskému společnému cíli – světovému míru (*pax terrena*). Dočasný pozemský mír je společný dobrým i zlým lidem ([*pax*] [...] *temporalis, quae bonis malisque communis est*),⁹ nesmí být na překážku náboženství (úctě k jedinému nejvyššímu a pravému Bohu).¹⁰ V kapitole XIX. hovoří o míru jako hlavním cíli celého lidského společenství, jak obce pozemské, tak obce nebeské. Pozemská veřejná moc řídící jednotlivé celky, uplatňující a vymáhající zákony, slouží udržování spravedlivých vztahů mezi lidmi a je nezbytná s ohledem na porušenou přirozenost člověka – jeho sklonu ke zlému. Cílem obce pozemské je tedy na prvním místě uchování míru:

Tak také pozemská obec, která nežije z víry, touží po míru pozemském (*terrenam pacem*) a svornost občanů ve vládě i poslušnosti naciluje k tomu, aby mezi nimi byla jakási shoda vůle (*compositio voluntatum*) v otázce potřeb smrtelného života.¹¹

Ve slavné pasáži v knize XIX Augustin hovoří taktéž o pokoji řádu (*tranquillitas ordinis*):

[M]írem obce (*pax civitatis*) je spořádaná svornost občanů (*concordia civium*) v otázce vlády i poslušnosti; mírem obce nebeské je dokonale spořádané a velesvorné společenství v požívání Boha i sebe navzá-

⁸ Aurelius Augustinus, *O Boží obci* XII, k. 22 (Praha: UK, 2007, sv. I: 414).

⁹ *Ibid.* XIX, k. 26 (sv. I: 282).

¹⁰ Srov. *ibid.* XIX, k. 17 (sv. II: 270–271).

¹¹ *Ibid.* XIX, k. 17 (sv. II: 270).

jem v Bohu; mírem všehomíra jest pokoj řádu (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*).¹²

Tento pokoj řádu, nebo také mír všech věcí (*pax omnium rerum*) je podle všeho však spíše eschatologickou perspektivou bez politické implikace, nikoli konkrétní požadavek na uspořádání mezilidských vztahů tam, kde se hovoří o udržení společenského pořádku a základní shodě vůle v časných záležitostech (*pax civitatis*). Augustin chápe lidstvo v zásadě jako jednotné, jako světové společenství, které je však současně z praktických důvodů rozděleno na svébytné celky, přičemž jednotlivé obce a státy jsou pro něj určitými stupni v organizaci lidstva:

Po obci či státu přichází na řadu okrsek zemský (*orbis terrae*), ve kterém spatřuji třetí stupeň lidské společnosti (*tertium gradum societatis humanae*), počínaje domovem, postupuje odtud k obci a konče celým světem. Ten ovšem, zrovna jako vodní spousty, čím je větší, tím je nebezpečnější (*quanto maior est, tanto periculis plenior*).¹³

U Augustina je tento třetí stupeň lidské společnosti spíše teoretickým konceptem, navíc s ohledem na hříšnou povahu člověka povýtce nebezpečným kvůli kumulaci moci a organizační síly. Nijak jej nespojuje s žádnými reálně existujícími či hypotetickými institucemi, ani s Římskou říší, která se v oné době vnitřně rozkládala a vůči jejíž praxi vlády byl silně kritický. Římské imperiální ambice odsuzoval a považoval je za loupeživost ve velkém rozsahu. Otázkou zůstává, jak by Augustin posuzoval pozdější koncepty obnovené Římské říše založené na ideálu *civitas christiana*. Nenaznačuje, kromě požadavku spravedlnosti, ani nic konkrétnějšího ohledně případných kritérií takové žádoucí společenské organizace – ovšem výše citovaný výrok naznačuje, že jde zároveň o organizaci podle jeho soudu velice nebezpečnou. K tomu ještě dodejme, že Augustinovi bývá připisována interpretace politické moci (vlády člověka nad člověkem) jako nutného důsledku prvotního hříchu a nástroje ke zvládnutí jeho negativních důsledků. Toto pojetí v zásadě korigují později scholastikové, kteří hovoří o přirozené povaze politické

¹² *Ibid.* XIX, k. 13 (sv. II: 265).

¹³ *Ibid.* XIX, k. 7 (sv. II: 258).

moci vycházející z přirozeného zákona. Již Tomáš Akvinský staví do popředí pohled na politiku nikoli pouze jako na korektiv hříšné povahy člověka, ale jako na interakci lidí jednajících na základě sdíleného rozumu ve shodě s lidskou přirozeností.

Tomáš Akvinský má taktéž samozřejmě četné odkazy k jednotě lidstva co do podstaty – ale v žádném spojení se silnějšími univerzálními politickými implikacemi. Používá kupříkladu pojmy *communitas humana* (lidské společenství), *quandam communitas seu respublica hominum sub Deo* (jakési společenství čili obec lidí před Bohem),¹⁴ či *tota communitas universi* (celé společenství veškerenstva).¹⁵ Asi nejvíce je důraz na jednotu lidstva a vizi celku světa jako dokonalého společenství, jak upozorňuje Hutchins,¹⁶ přítomen v *Komentáři k sentencím Petra Lombardského*, v pasáži, kde Tomáš vykládá legitimitu nadřízenosti a podřízenosti v rámci kněžské hierarchie. Zde dává Tomáš do souvislosti stupně organizace a podřízenosti se stupni důstojnosti, přičemž hovoří o nejvyšším „společenství celého světa“, které by logicky implikovalo nejvyššího světského vládce, analogicky k papeži jako nejvyššímu duchovnímu představiteli:

A mezi jednotlivým biskupem a papežem jsou jiné stupně důstojenství, které korespondují se stupni jednoty (*unionis*); podobně jako jedno shromáždění či společenství (*congregatio vel communitas*) zahrnuje jiné; jako společenství jedné provincie zahrnuje společenství města a společenství království společenství jednotlivých provincií a společenství celého světa společenství jednotlivých království (*communitas totius mundi communitatem unius regni*).¹⁷

Ale ani toto vědomí jednoty a stupňů důstojnosti nevede Tomáše k uvažování o možné politické jednotě světa, ačkoli koncept „světové monarchie“, minimálně v podobě Svaté říše římské, mu byl znám a byl i v jeho době široce rozvíjen a komentován. Zmiňovaný Hutchins ve stati *St. Thomas*

¹⁴ Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* I-II, q. 100, a. 5 co. [ST]

¹⁵ Srov. ST I-II, q. 21, a. 4 co.

¹⁶ Srov. Robert M. Hutchins, *St. Thomas and the World State* (Milwaukee: Marquette University Press, 1949).

¹⁷ Tomáš Akvinský, *Scriptum super libros Sententiarum* IV, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 3 co.

and the World State (1949) to Akvinskému určitým způsobem vyčítá a má za to, že v moderním kontextu musí tomistické myšlení logicky vést k ideálu politického sjednocování světa, vytvoření světového státu a světové vlády. Podle Hutchinse je třeba, aby se dnes – s ohledem na to, jak se od středověku změnily okolnosti a charakter uspořádání lidských společenství – na koncept dokonalého společenství pohlíželo širším způsobem a představa *communitas perfecta* byla aplikována v novém kontextu na celý svět. Hlavní cíl politického společenství, tedy zachování míru, je v současném kontextu globální politiky možný pouze ustavením světového státu, v němž by se idea dokonalého společenství realizovala jako nejúčinnější prostředek k zachování globálního světového míru.

Bylo by určitým překvapením – zejména u vrcholně středověkého systematika Akvinského – kdyby toto „mlčení“ o globální politické organizaci a impériu nebylo určitým záměrem. Integrovaný stoický a křesťanský ideál jednoty lidstva u něj neimplikoval, podobně jako u Augustina, žádné institucionální politické řešení. Tomáš také jako pokračovatel aristotelské linie byl bezesporu skeptický vůči platonismem zavánějící představě o institucionálně co nejjednotnější obci, kterou právě Aristotelés ve své *Politice* kritizuje a vůči Platonovi (a Sókratovi) se tak vymezuje (viz „snaha o příliš velkou jednotu obce není tím nejlepším. [...] Když je tedy třeba dávat přednost větší soběstačnosti, musí se dát přednost i menší jednotě před větší“).¹⁸ V tomto smyslu není s podivem, že k ideji světového impéria nedospívali (či jej dokonce explicitně odmítali) většinou ani Tomášovi pokračovatelé s odstupem staletí – ačkoli idea „jednotného lidstva“ je jinak integraní součástí jejich úvah a dokonce má silnější a reflektovanější charakter (zejména u autorů klíčových pro další novověký rozvoj konceptu *ius gentium*, jako jsou Vitoria a Suárez).

Z Tomášovy nauky o přirozeném právu (*ius naturale*) nelze usuzovat na požadavek silného pojetí pozitivního mezinárodního práva, které by bylo derivací práva přirozeného. Přirozený zákon má pro něj (a tak je obvykle chápán v celé další tradici) božský původ a je podílem věčného zákona v rozumovém

¹⁸ Srov. Aristotelés, *Politika* II, 1261b 10–15 (Praha: OIKOYMENH, 1999, 30–31).

tvoru (*participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*).¹⁹ Tento podíl na věčném zákonu je do člověka vtištěn, člověk jej poznává rozumem a svědomím, přičemž jím má být veden ke svým přirozeným cílům podle své přirozenosti (*lex naturalis consequitur hominis naturam*), tedy lidským dobrům (*bona humana*) – zachování života, uchování lidského rodu, poznávání pravdy o Bohu, život ve společenství. Lidské právo pak tyto požadavky přirozeného zákona dále rozvíjí a zpřesňuje. Přirozený zákon je neměnný, ale lidské zákony jej dále rozvíjejí (*per additionem*). V tomto smyslu Tomáš reaguje i na Isidorovu tezi, že „společné vlastnictví všeho a jedna svoboda je z přirozeného práva“ (*communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali*).²⁰ Tyto věci byly změněny lidskými zákony (instituce soukromého vlastnictví a omezení přirozené svobody), nicméně Tomáš je nechápe jako porušení přirozeného zákona, ale jeho rozvinutí „lidským rozumem k užítku lidského života“ (*per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae*).

Mezinárodní právo (*ius gentium*)²¹ společně všem národům pak vyplývá ze zákona přirozeného (*derivatur a lege naturali per modum conclusionis*), liší se však od něj zejména tím, že lidské záležitosti v mezinárodním měřítku dále upravuje. Patří k němu podle Akvinského třeba zásady spravedlivé koupě, prodeje a další zásady, bez nichž by nebylo možné vzájemné soužití.²² Také určité omezení přirozené svobody či „rozdělení“ společného vlastnictví země náleží do oblasti rozvinutí a zpřesnění přirozeného práva, které může být navyšováno i o smluvní závazky, pokud nejsou v rozporu s přirozeným právem. Spíše než na globální politické instituce a jednotící politickou organizaci tedy Tomáš spoléhá na rozumnou dohodu mezi národy založenou na sdílené přirozenosti, přirozeném zákonu, jeho racionální reflexi a případném smluvním upřesňování.

¹⁹ Srov. *ST I-II*, q. 91, a. 2 co.

²⁰ *ST I-II*, q. 94, a. 5, arg. 3.

²¹ *ST I-II*, q. 95, a. 4.

²² *ST I-II*, q. 95, a. 4 co.

4. VITORIA A SUÁREZ – ROZVOJ *IUS GENTIUM* A NEIMPERIÁLNÍ UNIVERZALISMUS

Mezi nejvlivnější autory v oblasti dalšího rozvoje mezinárodního práva a pokračovatele myšlení Tomáše Akvinského patří Francisco de Vitoria a Francisco Suárez, kteří dávají klíčové podněty k rozvoji *ius gentium*. Vitoria je dokonce považován za „zakladatele“ mezinárodního práva, rozvíjel a interpretoval dále dědictví scholastiky, s jeho jménem je spojováno položení základů „globální politické filosofie.“²³

Pokud jde o vztah církevní a světské moci, na základě klasických argumentů (v mnohém totožných kupříkladu s Dantovými v *De monarchia*) odmítá názory a autory zastávající závislost světské moci na moci církevní. Civilní moc je autonomní a nezávislá a má časné cíle. Papežova moc je orientována primárně ke spirituálním cílům. Papež je i částečně držitelem moci ve věcech světských, ale pouze natolik, nakolik jsou orientovány k duchovním cílům a k jejich administraci, uchování a povznesení. Zatímco Kristus je držitelem veškeré moci a vlády nad světem, papeže lze chápat v plnosti pouze jako jeho náměstka či zástupce ve věcech duchovních, světská moc nemá analogického globálního reprezentanta a Kristova zástupce. Co se týče konstituce politické moci, ta je založena na přirozeném zákoně, jehož původcem je Bůh, a z toho vyplývá, že politická moc je od Boha a pozitivní právo nemůže být v rozporu se zákonem přirozeným. V tomto smyslu je plně legitimní i moc nekřesťanských vládců. Vitoria sice v *De potestate civili* (1528) mluví při obhajobě monarchie o ideálu jednotného světového království pod jedním nejmoudřejším vládařem²⁴ („Nejlepší ze všech je tedy jednotné království, když celému světu vládne jeden nejmoudřejší vládce a pán“), dokonce v replice na citát z proroka Jeremiáše („Mnozí pastýři zničili mou vinici“, Jer 12, 10), ale téma není natolik rozvedeno, aby bylo zřejmé, co má přesně na mysli; z předchozího textu a z pozdějšího dodatku se zdá, že reaguje

²³Srov. Johannes Thumfart, *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Francisco de Vitorias Vorlesung über die Entdeckung Amerikas im ideengeschichtlichen Kontext* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2012).

²⁴Francisco de Vitoria, *De potestate civili* (1528), 11: „Optimum ergo regnum est unius, sicut totus orbis ab uno principe & domino sapientissimo gubernatur.“

spíše na ideu smíšené vlády (kterou podle všeho nepovažuje, oproti třeba Akvinskému,²⁵ za optimální).

Co se týče jednoty světa, teologicky a filosoficky jej Vitoria chápe jako svým způsobem jednotné společenství. V souvislosti s tématem války²⁶ klade důraz na celek lidstva – používá obrat „jedno společenství je částí celého světa“ (*una respublica sit pars totius orbis*) a také na jednotu „společenství křesťanských zemí“ (srov. *Christiana provincia pars totius reipublicae*). Jeho argument je pro oba případy veden v tom smyslu, že pokud je válka vedena jen k užítku jednoho společenství či provincie, zejména mezi křesťanskými zeměmi, je z hlediska celku nespravedlivá a špatná pro celek. Je zajímavé, že zatímco v širším smyslu hovoří o „státech“ jako jednotlivých společenstvích (*respublica*, do angl. obvykle překl. jako *commonwealth*), v případě „společenství křesťanských zemí“ ve smyslu určitého vyššího stupně jednoty (a odkazu na ideální podobu Svaté římské říše) hovoří o „provinciích“ jako částech tohoto celku. Jeho přáním je, aby křesťanské země jako jednotné společenství vytvořily, v analogii k jednotné církvi, pokud možno jednotnou politickou formu – jednotné společenství, monarchii pod jedním vládcem (*unum Monarcham*),²⁷ s odkazem na jednotu víry – celá církev je „jakýmsi způsobem jedním společenstvím a jedním tělem“ (*tota ecclesia est quodammodo una respublica et unum corpus*). A to jak za účelem lepší obrany před nepřáteli, tak k lepší ochraně a šíření víry. V jejím rámci by pak mohla panovat i určitá pluralita politických forem.

Zároveň v souvislosti s rozvíjením pojmu společného přirozeného práva národů – *ius gentium* – hovoří Vitoria o jednotě světa jako celku, svět je pro něj „nějakým způsobem“ jedním společenstvím (*totus orbis, qui aliquo modo est una res publica*).²⁸ V případě jednoty křesťanského společenství i jednoty světa používá Vitoria pojem „jednotné společenství“ (*una respublica*), první případ však upřesňuje pojmem „jakýmsi způsobem“ (*quodammodo*), druhý pak „nějakým (jiným) způsobem“ (*aliquo modo*). Z této nuance není třeba

²⁵ Srov. *ST I-II*, q. 95, a. 4 co.

²⁶ Srov. Vitoria, *De potestate civili*, 13.

²⁷ Srov. *ibid.*, 14.

²⁸ Srov. *ibid.*, 21.

vyvozovat žádné dalekosáhlé závěry, ačkoli z jeho preference politické jednoty křesťanů je zřejmé, že mezi těmito stupni jednoty nalézá odlišnou kvalitu. První druh jednoty váže na křesťanské společenství, které odráží jednotu víry a církve, druhý pak na jednotu lidstva spojeného stejnou lidskou přirozeností, přirozeným zákonem a *ius gentium*.

Pro oblast *ius gentium* a mezinárodních vztahů je však ještě podstatnější a podnětější dílo *De Indis* (1532),²⁹ v němž se věnuje tehdy široce debatované a kontroverzní otázce statusu původních obyvatel objevené Ameriky, mezinárodnímu právu a otázce spravedlivé války. Zde Vitoria (částečně v opozici vůči názorům jiných scholastiků) oponuje názorům podporujícím imperiální rozpínavost španělské monarchie a snižujícím lidství amerických indiánů. Polemizuje s tezí, že imperátor (císař, hlava španělské monarchie) je vládcem celého světa a tedy i barbarů (indiánů). Odmítá ideu světové jurisdikce císaře, ať se již zaštiťuje ideou monarchie jako nejlepšího systému vlády, nebo „patriarchálním modelem“ jednoty lidstva a vůdcovství pocházejícího od Adama či Noeho. Říká: „Imperátor není pánem celého světa“ (*Imperator non est dominus totius orbis*), protože panství musí být založeno buď na přirozeném, lidském, nebo božském právu, ale panství nad světem nevyplývá ani z jednoho.³⁰ Nejpodrobněji pak rozvádí kritiku případné souvislosti „božského práva“ s „panstvím nad světem“. Ačkoli Kristus byl pánem světa i ve věcech časných, věc se nemá tak, že by měl ve světě náměstka „in spiritualibus“ (papež) a „in temporalibus“ (imperátor), či že by byl jeden vůči druhému v nějaké podřízené pozici (papež vůči imperátorovi). Také opakuje některé argumenty ze svého spisu *De potestate ecclesiae*, aby opět vyloučil možnost, že by papež mohl pověřit imperátora správou dobývaných území. Odvozovat od Krista světovládnou roli imperátora považuje za pouhou smyšlenku či fikci (*merum commentum*). Vypomáhá si i historickými argumenty, které jsou podle něj dokladem popírajícím ideu nedělitelného impéria (rozdělení Římské říše na východní a západní, přenos západního impéria na Germány apod.). Ukazuje i na království, která nejsou či v dějinách nebyla podřízena jurisdikci impéria

²⁹ Francisco de Vitoria, *De Indis* (1532).

³⁰ *Ibid.*, 25: „*Probat, quia dominium non potest esse nisi vel iure naturali vel divino vel humano; sed nullo tali est dominus orbis.*“

a naznačuje i možnost secese, tedy odloučení obce od impéria na základě dohody či právního aktu (*consuetudo*).³¹ Tyto všechny argumenty jsou Vitoriovi zejména podkladem k odmítnutí legitimacy dobývání indiánských území a odebrání jejich majetku. Na základě „*ius inventionis*“, které podle něj pramení z přirozeného práva a práva národů, pak Vitoria považuje za legitimní obsazování a přisvojování prázdných území.

Koncept suverénního státu a představy světa rozděleného do partikulárních společenství je tedy implicitně přítomen již u Vitorii, další scholastikové jej dále prohlubují a rozvíjejí, čímž částečně relativizují ideál určité „jednoty lidstva“ co do politických principů a případné politické organizace, ovšem při zachování teze „morální jednoty lidstva“. Příkladem je reflexe *ius gentium* u Františka Suáreze (1548–1617). Pro její představení využijme přínosu monografie Jana Koblížka,³² která částečně zpracovává i tuto tematiku. Co se týče politické jednoty světa, Suárez ji nepovažuje (na základě Aristotelova odmítání přílišné jednoty společenství a Augustinova důrazu na realitu hříchu) za uskutečnitelnou, možnou, ani prospěšnou. I když spekuluje i o teoretické jednotě lidstva žijícího v dokonalém míru pod jedním vládařem (Adamem) v případě absence prvotního hříchu, za realitu považuje rozdělení lidstva do různých celků, společenství a států:

V této věci se odvolává i na Augustina, který na základě První knihy Mojžišovy tvrdí, že před potopou byl Kain prvním, kdo založil svou vlastní obec, tak jako to učinil Nimrod po potopě. Jejich čin spočíval podle Suáreze hlavně v tom, že se každý oddělil od svého otcovského rodu. A ještě jinde Suárez zmiňuje, že ani římská říše nebyla nikdy skutečně univerzální, a dokonce ani Svatá říše římsko-německá nikdy neměla plnou a skutečnou nadvládu nad všemi národy, na které si činila nárok.³³

³¹ Srov. *ibid.*, 25: „*Civitates, quae aliquando fuerunt subiectae Imperio, potuerunt per consuetudinem eximi ab Imperio, quod non esset, si subiectio haec esset de iure divino.*“

³² Srov. Jan Koblížek, *Pojem společenského souhlasu u Františka Suáreze (O principech politické moci)* (Olomouc: Refugium, 2014). Srov. taktéž Daniel Heider, *Kdo byl František Suárez? Život a dílo „vynikajícího doktora“* (Olomouc: Refugium, 2009), 67–70.

³³ Koblížek, *Pojem společenského souhlasu*, 77.

Navzdory žádoucímu a opodstatněnému rozdělení lidstva do autonomních celků (*humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum*)³⁴ však hovoří Suárez o určité stálé jednotě lidstva v jistém politickém a morálním slova smyslu (*semper habet aliquam unitatem, non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem*). Dokonce podobně jako Vitoria používá pojem „*aliquam unitatem*“, tedy že lidé sdílí „nějakou jednotu“, která je „jakoby politická a morální“ (*quasi politicam et moralem*), kde jednotlivá společenství jsou „nějakým způsobem“ členy tohoto světa náležejícími k lidskému rodu (*membrum aliquomodo huius universi, prout ad genus humanum spectat*). Jejich jednota je pak základem vzájemné přirozené lásky a milosrdenství (*quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur*).

Jednota lidstva (*universum humanum genus*) je pak vyjádřena v *ius gentium* – Suárez však určitým způsobem relativizuje neměnnost a silnou vazbu *ius gentium* na neměnný přirozený zákon (*ius gentium non potest esse tam immutabile, sicut naturale*). *Ius gentium* má též znaky pozitivního zákona zavedeného společnými tradicemi a zvyky vlastními převážně většině národů (*ius commune omnium gentium non instinctum solis naturale, sed usu earum constitutum*). Suárez si je také vědom, že společenské celky nejsou plně soběstačné a že spolupráce mezi nimi je k jejich společnému užitku. *Ius gentium* tedy stojí mezi přirozeným právem (*ius naturale*) a právem politickým (*ius politicum*), tedy pozitivními zákony jednotlivého státu. Právo národů v nejvlastnějším slova smyslu (*ius communis, ius gentium propriissime dictum*), kromě přirozenoprávního základu, organizuje vzájemné vztahy mezi státy a má za cíl směřovat

³⁴ Srov. František Suárez, *De legibus ac Deo legislatore* (1612), kniha II, kap. 19, n. 9: „*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 unaquaqueque 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 societate ac communicatione, interdum ad melius esse maioremque utilitatem, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat.*“

ke stále pokojnější organizaci lidstva. Volnost obchodování ale například podle něj (oproti Akvinskému) nepochází z přirozeného práva jako povinnost (*iure autem gentium introductum est ut commercia sint libera*),³⁵ ale jako dobrovolná smluvní aktivita. I když je základ *ius gentium* odvozen z principů přirozeného práva, v širším smyslu a ve svém celku nemá naprostou nutnost jako právo přirozené, protože pochází zejména ze zvyklostí mezi národy a mezinárodních smluv – není determinováno vůlí a racionalitou jediného (hypotetického, nejvyššího) zákonodárce, ale je konfrontováno s rozličnými skutečnostmi civilního a soukromého práva a je výsledkem „rozličných rozumových modů“ (*diversis modis rationabilis*).³⁶

Pokud bychom měli tedy uzavřít podněty Vitorii a Suáreze, lze konstatovat, že nejsou stoupenci silného pojetí globální politické organizace a politické jednoty lidstva. Žádnou globální politickou autoritu nepovažovali za nezbytnou či žádoucí. Ačkoli je idea „jednotného lidstva“ integrální součástí jejich reflexí, nespátřují základ právní organizace celku lidstva v žádných silných právních principech nad rámec přirozeného práva a jeho derivátu – *ius gentium*, obohaceného o zvyková a mezistátními kontrakty zavedená pravidla. Předpokládají tedy absenci centrální nejvyšší autority, avšak oproti ryze anarchickému, voluntaristickému či kontraktualistickému pojetí mezinárodních vztahů spatřují silný základ v přirozeném právu. Grewe píše, že španělští scholastikové rozvíjeli Akvinského přirozenoprávní linii v opozici vůči „occamovskému voluntarismu“, jehož důsledky se plně projevíly v éře „francouzského věku.“³⁷

³⁵ Srov. Koblížek, *Pojem společenského soublasu*, 81.

³⁶ Srov. Suárez, *De legibus* II, kap. 20, n. 2: „*Praecepta iuris gentium vocari conclusiones iuris naturalis, non absolute et per necessariam illationem, sed comparatione facta ad determinationem iuris civilis et privati. Nam in iure civili seu privato sit determinatio vel mere arbitraria, de qua dictum est, quod principi placuit, habet legis vigorem, non quia sola voluntas pro ratione sufficiat, sed quia determinatio illa diversis modis facta esset rationabilis.*“

³⁷ Srov. Grewe, *The epochs of international law*, 189.

5. MEZINÁRODNÍ PRÁVO HUGA GROTIA A GLOBÁLNÍ INTEGRACE EMERICA CRUCÉHO

V tomto kontextu se významným mezníkem uvažování o mezinárodním právu stal protestant (arminian) Hugo Grotius (1583–1645) se svým dílem *De jure belli ac pacis libri tres* (1625). Grotius je podle slavné typologie Martina Wighta³⁸ symbolem umírněné pozice v mezinárodních vztazích, která stojí mezi pouhým mocenským („machiavellistickým“) pojetím politiky a revolucionistickými („kantovskými“) nábožensko-morálními vizemi. Tato pozice nerezignuje na základní univerzální hodnoty v mezinárodních vztazích, ale přitom realisticky zohledňuje lidskou nedokonalost a limity politicky možné pozitivní změny, odmítá tedy dominantní vládu morálky (či náboženství, vědy) v praktické politice. „Grotiovská tradice“ dala finální impuls scholastickému uvažování, které na jedné straně klade důraz na jednotu lidstva jako celku, na straně druhé hledá skutečný „společný jmenovatel“ v konceptu přirozeného zákona, přirozeného práva a *ius gentium* na straně druhé. Komplexní debatu o tom, zda Grotius je spíše zakladatelem budoucích trendů v oblasti mezinárodního práva, nebo naopak konečným vyústěním toho nejlepšího ze scholastické tradice, shrnuje Grewe:³⁹

Grotius a ostatní velcí právní myslitelé španělského věku stáli na základech intelektuální tradice křesťanského středověku a přirozeného práva pevně zakotveného v božském světovém řádu, která byla vždy východiskem a přinejmenším konečnou legitimizací práva národů a svazující silou jeho pravidel.⁴⁰

Kromě Grotia a jeho klíčového přínosu k mezinárodnímu právu připomeňme Emerica Crucého (1590–1648). Tento karmelitán měl v roce 1623 velice silný, na náboženství nezávislý a skutečně globální pohled na základní politickou integraci – měl vizi nejen svěbytné unie evropských či křesťanských států, ale států v zásadě celého světa. Tu prezentuje ve svém spise

³⁸ Srov. Martin Wight, *International Theory. The Three Traditions*, ed. G. Wight and Brian Porter (New York: Holmes & Meier, 1992).

³⁹ Srov. Grewe, *The epochs of international law*, 191–195.

⁴⁰ *Ibid.*, 195.

Le Nouveau Cynée (1623). Jeho spis je samozřejmě veden určitým idealismem, ale svým inkluzivním chápáním globální kooperace a integrace stojí poměrně osamocen v kontextu integračních vizí 17. století, které byly orientovány buď na úzce vymezenou integraci křesťanských zemí (Hrabě de Sully – *Le Grand Dessein* /1603/, Leibniz – *Systema civitatum foederatarum* /1693/), nebo odmítaly přijmout realitu formujících se mezinárodních vztahů po rozkladu středověké jednoty a přicházely se silnými utopicko-náboženskými vizemi světové jednoty (Campanella – *Monarchia Messiae* /1633/, Burgersdijk – *Imperium Oecumenicum* /1649/, Komenský – *Panorthosie* /1670/). Hugo Grotius a Emeric Crucé jsou tak dva klíčoví myslitelé počátku 17. století, které spojuje pouto důrazu na politiku založenou na rozumu, přirozeném právu a humanitě a kteří ztělesňují podstatu toho nejlepšího, co bývá později nazýváno realistickou „grotiovskou tradicí“ v mezinárodních vztazích. Také jsou v jistém smyslu názornou ukázkou a náznakem další pokračující, poněkud paradoxní, konvergence „sekulární“, „kalvínské“ a „katolické“ sociálně-etické tradice.

Na Grotiovo dílo měli značný vliv pozdní scholastikové; v podstatě přijímá a rozvíjí ideu přirozeného práva a na něj navazujícího práva národů. Již plně pracuje s pojmem suverenity států a klade tak předpoklad vzniku a fungování následně vznikajícího moderního „vestfálského systému“ mezinárodních vztahů. Pracuje s pojmem suverenity (*summa potestas, imperium summarum potestarum*) státu (*civitas, imperium*). Suverenita je přítomna ve společenství podobně jako duše v těle, je nedělitelná na jednotlivé části⁴¹ (*est enim in corpore, ut subiecto adaequato, non divisibiliter in plura corpora, sicut anima est in corporibus perfectis*). Suverenita (*imperium*) jednoho celku může být zrušena zahrnutím do většího celku,⁴² ale pouze za podmínky svobodného souhlasu (*nam populi pars quia liberam habet voluntatem, ius quoque habet contradicendi*), teritoriální dělení suverenity je taktéž za odůvodněných závažných podmínek možné, protože sociální těleso není nedělitelný biologický organismus, ale je věcí dohody (*contractum voluntatis*). Grotius není

⁴¹ Srov. Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres* (1625), kniha II, kapitola 6.

⁴² Srov. Grotius, *De iure belli ac pacis* III, kap. 15.

stoupencem absolutního suveréna (v hobbesovském duchu), ale monarchického suveréna (*ius imperantis*) doplněného suverenitou obce (*subjectum commune, ius quod in imperio habet ipse populus*), určitými konstitučními prvky smíšené vlády a sdílené suverenity. Jejím vyjádřením je dle zákonů a zvyků dané obce monarchie či jiná forma. Suverenita je přesto podle něj koncentrována v jedinci či skupině (v případě aristokratické vlády) a podle lidských měřítek není vyšší (*summa potestas dicitur quia superiorem inter homines non habet*) a je podřízena pouze Bohu (*solius Dei imperio subdi hoc imperium*).⁴³

Součástí lidské přirozenosti je *appetitus societatis* a potřeba dohledu nad mezilidskými vztahy (*societatis custodia*) je přirozeným pramenem práva. *Ius gentium* je právo celého lidstva (*humanum genus*), souhrn požadavků vycházejících z přirozeného práva, božských zákonů, ale i zvyků a tichého souhlasu (*ab ipsa natura profectum, aut divinis constitutum legibus, sive moribus et pacto tacito introductum*) či smluvní aktivity (*voluntate vim obligandi*).⁴⁴ Slouží k užitku nikoli jedné obce (jako *ius civilis*), ale k užitku celého lidského rodu (*utilitas universitatis*), není jen souhrnem zvyků či sociálního instinktu, ale zahrnuje otázku spravedlnosti a vzájemných závazků. Velká část díla *De jure belli ac pacis libri tres* je věnována tématu spravedlivé války a válečných pravidel, vyzývá k humanitě a uměřenosti ve věcech válečných. V závěru⁴⁵ Grotius volá po spravedlnosti a naději na mír (*spes pacis*), zdůrazňuje křesťanské povolání k míru a spoléhá na respekt k lidskému a Božímu zákonu (*divini humanique iuris*) zejména u vládců křesťanského světa (*quorum res Christiana in manu est*), připomíná jednotu lidského pokolení ve společenství národů (*gentium societas*). Analogicky k univerzalitě církve hledá též univerzální jednotu lidstva, kterou nazývá celkem lidského společenství (*humana societas generalis*).⁴⁶ Vládcí by neměli mít pouze zájem o vlastní společenství, ale právě i péči (*cura*) o celek lidského společenství. Hedley Bull zdůrazňuje u Grotia právě ideu mezinárodního společenství, kterou považuje za klíčovou. Ta stojí mezi

⁴³ Srov. Hugo Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra* (sepsáno v roce 1618, vydáno 1647), kapitola 1.

⁴⁴ Grotius, *De jure belli ac pacis*, Prolegomena.

⁴⁵ Srov. Grotius, *De jure belli ac pacis* III, kap. 25.

⁴⁶ Srov. Grotius, *De jure belli ac pacis* II, kap. 20.

hobbesovskou ideou zcela nezávislých suverénních států, mezi nimiž panuje anarchie a moderní imperiální ideou globální autority, která by nahradila rozkládající se instituci Svaté říše římské, jak ji formuluje později třeba Kant svou federací států. Grotiova pozice stojí uprostřed se svým důrazem na suverenitu jednotlivých společenství na straně jedné a vědomím jednoty lidstva na straně druhé. Ve společenství národů jsou formulována pravidla k eliminaci anarchie bez nutnosti centrálních institucí a centrální autority – „To je idea, která v mnoha různých formách a projevech posledních čtyřech století tvoří jádro toho, co můžeme nazývat grotiovskou tradicí.“⁴⁷

Emeric Crucé nabízí paralelně ke Grotiovi ve svém spise *Le Nouveau Cynée* (1623),⁴⁸ s podtitulem „*K ustavení univerzálního míru a svobody obchodu v celém světě*“, prorockou vizi univerzálního světového svazu národů. Tento má být reprezentován generálním shromážděním (*l'assemblée générale, grande assemblée*), složeným z představitelů jednotlivých zemí či jejich stálých ambasadorů. Tento svaz by zahrnoval skutečně všechny tehdy známé a relevantní říše a státy. Crucé klade důraz na jednotu lidstva (*la société humaine est un corps*) a mírové hodnoty, které by měly být společné všem lidem, nejen křesťanům. Odmítá tedy ideu integrace pouze křesťanských států, které by se opevnily proti (tureckému a jinému) nebezpečí, ale zdůrazňuje nezbytnost univerzální politiky (*une police universelle*) vedoucí k univerzálnímu míru (*paix universelle, paix générale*), založené nikoli na filosofických a teologických spekulacích, ale na „světle rozumu a sdílené humanitě“ (*lumière de raison, & sentiment d'humanité*), bez ohledu na náboženství. V souladu se scholastickou tradicí považuje mír za cíl politiky jako takové, éra bojů a válek musí být spoluprací vládců ukončena. Odmítá současně myšlenku podřízení celého světa pod jeden politický organismus světové monarchie (*Monarchie de l'univers*) – říká, že toto se nikdy nestalo ani nestane a že je třeba, aby politici pracovali

⁴⁷ Srov. Bull, Hedley. „The Importance of Grotius in the Study of International Relations“. In *Hugo Grotius and International Relations*, ed. H. Bull, B. Kingsbury and A. Roberts (Oxford: Oxford University Press, 1990), 72.

⁴⁸ Srov. Thomas Willing, *The new Cynéas of Émerie Crucé* (Philadelphia: Allen, Lane and Scott, 1909).

s tím „co mají v rukou“.⁴⁹ Zásadní mírovou iniciativu očekává samozřejmě z lůna Evropy, jmenovitě zejména od papeže a francouzského krále. Od papeže Crucé očekává nalezení a prosazení míru v rámci křesťanstva a od francouzského krále nalezení způsobu mírového soužití s Turky. Není úplně zřejmé, jak posuzuje váhu jednotlivých států, zda na základě formální rovnosti či početní váhy, ale ve své práci Crucé činí určitá rozlišení ve stupni vážnosti jednotlivých politických celků. Zajímavé je, že za ústřední morální autoritu považuje papeže, s ohledem jednak na jeho duchovní význam, jednak na formální dědictví římského impéria, a proto navrhuje jakési jeho formální předsednictví (*le premier lieu en toutes assemblées*).⁵⁰ Po papeži v důstojnosti a míře autority dokonce hned na druhé místo klade tureckého sultána jako následníka a pokračovatele Východořímské říše, císař Svaté římské říše je tedy až na místě třetím, čtvrtou je francouzská monarchie a pátou monarchie Španělská. V šesté řadě následují vládci Persie a Číny, Etiopie, vůdce Tatarů a kníže moskevský. Na sedmém místě jsou pak králové Velké Británie, Polska, Dánska, Švédska, Japonska, Maroka, Mongolska a další nezávislí králové v Indii a Africe, knížata městských států, malých knížectví či představitelé suverénních republik, případně i dalších nově vzniklých či objevených státních útvarů. Rozhodování by v případě nesouladu bylo založeno tedy i na poměrování váhy, moci, tradice a rozlohy. Svaz států by měl i určité mechanismy prevence proti případným tyranským a nespravedlivým vládám, sloužil by ke koordinaci svobodného obchodu, případného prosazení jedné měny a standardizovaných vah a měr. Za součást mírového úsilí považuje Crucé i budování rozumného sociálního řádu v rámci států.

Crucé v mnoha aspektech předjímá další vývoj a globální perspektivu, zaujímá umírněně realistické stanovisko odmítající spekulace a silné teologické koncepty, cíl lidstva spatřuje v mírovém soužití. Kupříkladu i pojem svobody svědomí (*liberté de conscience*) je mu naprosto samozřejmý a užívá jej opakovaně. Na jednom místě svou globální mírovou vizi nazývá „báječným novým světem (*grand monde nouveau*)“⁵¹ a v krátkosti jej vzletně popisuje jako

⁴⁹ Srov. *ibid.*, 138.

⁵⁰ Srov. *ibid.*, 106.

⁵¹ *Ibid.*, 127.

„mír, jenž dává každému, co jeho jest, který preferuje občany, je pohostinný k cizincům a všem bez rozdílu poskytuje svobodu cestování a obchodování“.⁵² Tento utopizující aspekt však nijak neumenšuje jeho realistickou imaginaci, která vedla k praktickému návrhu globální politické organizace bez silné morální či náboženské motivace, založené pouze na „světle rozumu a sdílení humanitě“. Jeho důraz na ekonomický a sociální rozměr budování mírového soužití předjímá pozdější důrazy v ekonomické liberální teorii. Ekonomický rozvoj a prosperita jsou chápány jako důležité předpoklady globálního mírového soužití, které sjednocují lidstvo ve společném zájmu, vzájemné závislosti a provázanosti.⁵³

6. JEDNOTA LIDSTVA A JEJÍ POLITICKÉ VYJÁDRĚNÍ V DALŠÍ PERSPEKTIVĚ (TAPARELLI A MARITAIN)

Po Vestfálském míru (1648) v druhé polovině 17. a následně v 18. století se představa politické integrace orientuje spíše na hledání evropské kulturní, politické a náboženské jednoty (Abbé de Saint-Pierre – *Projet de Paix Perpétuelle* /1713/, Rousseau – *Evropská federace* /1751/) než na „jednotu světa“ jako celku. Teprve kolem Francouzské revoluce přicházejí v nové síle globální integrační vize, které jsou již silněji spojeny s duchem sekulárního osvícenství a zpravidla nevycházejí z přirozenoprávní tradice. Symbolickým předělem jsou v tomto smyslu známé statě Jeremy Bentham – *A Plan for a Universal and Perpetual Peace* (1789) a Immanuela Kanta – *K věčnému míru* (1795). Obě sice uvažují v „globálním formátu“ (čímž v duchu Emerica Crucého narušují převažující „západocentrické“ trendy v uvažování o mezinárodních vztazích), ale současně zcela odřezávají uvažování o mezinárodních vztazích od klasického přirozenoprávního myšlení a konceptu *ius gentium* ve prospěch utilitaristického kalkulu či radikálně racionalistické morálky. Pokud bychom sledovali další vývoj myšlení v dané otázce vedený duchem tradiční scholastiky a jejího následného rozvoje, jsou pro ilustraci nejpříhodnější

⁵² *Ibid.*, 301.

⁵³ Srov. Torbjørn L. Knutsen, *Dějiny teorie mezinárodních vztahů* (Brno: Centrum strategických studií, 2005), 110–111.

dvě jména – Luigi Taparelli d’Azeglio (1793–1862) pro století devatenácté a Jacques Maritain (1882–1973) pro století dvacáté.

Taparelli byl jedním z hlavních proponentů obnoveného tomismu v 19. století, přičemž jeho kritická recepcie liberálních hodnot založená na celistvém chápání lidské přirozenosti a společnosti otevřela cestu mezi křesťanským „tradicionalismem“ na straně jedné a „radikálním racionalismem“ na straně druhé.⁵⁴ Taparelliho klíčovým počinem je pětisvazkové dílo *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (1840–1843), v němž podrobněji rozvíjí i svou představu o globálním politickém řádu a „globální autoritě“. Každé lidské společenství má své společné dobro, ovšem společně vytvářejí celek „společenství všech společenství“ (*associazione di società*), jehož jsou součástí. Je to subsidiární spojení nezávislých společenství (*associazione ipotattica è associazione di società indipendenti*), tato mezinárodní společnost je svou „nejpřirozenější povahou a původem skutečnou polyarchií“ (*per se nascere in istato di poliarchia*).⁵⁵ Jelikož autorita je konstitučním principem jakékoli společnosti, musí mít nějakou autoritu i mezinárodní společenství, která by je vedla a organizovala ke společným cílům. Taparelli se ptá – jak by mohlo existovat právo národů, tedy souhrn zákonů zavazující všechny národy, pokud by nebyly stanovitelné a uplatnitelné jednou autoritou (*una autorità, autorità etnarchica*)? Sám říká, že „všichni autoři připouštějí existenci pozitivních pravidel utvářejících právo národů“, ale nemnozí vnímají nutné spojení mezi právem národů a mezinárodní autoritou. Někteří tuto autoritu chápou jako přirozenou autoritu Boží, jiní odmítají existenci jakékoli specifické autority, další váží existenci mezinárodního práva na dobrovolný závazek vyplývající ze smluv.⁵⁶ Za předpokladu svobodného souhlasu národů má mezinárodní společenství povahu polyarchie – autority rozdělené rovně mezi mnohé aktéry (*autorità era poliarchica*). Forma mezinárodní autority je tedy přirozeně polyarchická a autorita je mezi nimi rozptýlena na základě rovnosti. Její konkrétní realizace a podoba je záležitostí společného souhlasu

⁵⁴ Srov. Thomas C. Behr, „Luigi Taparelli on the Dignity of Man“ (2003), online, URL = <http://www.e-aquinas.net/pdf/behrr.pdf>.

⁵⁵ Srov. Luigi Taparelli, *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (1850), sv. II, čl. 1363.

⁵⁶ Srov. *ibid.*, čl. 1364.

spojených národů. Tento stav polyarchie bez jednotící autority však Taparelli nepovažuje za dokonalý a požaduje určitou formální, účinnější a trvalejší „otcovskou“ autoritu nad „rovnými bratry“. Za (již překonané) historické formy pak považuje Svatou říši římskou, či „teokratickou“ moc papežů (*teocrazia pontificia*). Odmítnutí těchto historických forem globální autority, které vedly k jejich nahrazení pouhým systémem smluv, kongresů a aliancí, však Taparelli považuje za nedostatečný a požaduje definici nové formy autority – řádné, silné, všemi respektované a zajišťující práva slabších, vedoucí ke společným zájmům – která by tento systém bez autority nahradila. Pokud jde o konkrétní formu, tak hovoří s nadějí o „univerzálním federálním tribunálu“ (*un tribunal federale-universale*), který by se mohl postupným vývojem ustavit, přičemž určitým předobrazem jsou mu některé konfederace malých států.⁵⁷

Taparelli si všímá i dílčích problémů globální organizace světa – vztahu globální autority a jednotlivých suverénních států, zejména s ohledem na jejich vnitřní legitimitu a suverenitu, zvažuje i myšlenku dílčí integrace na základě blízkosti civilizačních hodnot, kterou nepovažuje za odporující konceptu globální autority.⁵⁸ Zdá se ovšem, že od globální autority očekává nejen nastavení vysokých morálních standardů přesahujících obvykle v dějinách úzce vymezované *ius gentium*, ale též perspektivní rozvoj globální civilizace zahrnující zdokonalování občanských institucí, sociálních podmínek a náboženství, počítá i s rozvojem korpusu mezinárodního práva a systémem sankcí. Správný náboženský univerzalistický impuls nalézá pochopitelně v katolicismu („*impulso sì proprio di quella religione che porta il titolo di associazione universale – Chiesa cattolica*“).⁵⁹ Rozsah kompetence globální autority ale považuje za omezenější a méně extenzivní než rozsah kompetence autorit jednotlivých států. Dokonce vyjmenovává klíčové oblasti – oblast konfliktů mezi státy a práv národů, společné zájmy všech společenství a násilné řešení vnitřních konfliktů.⁶⁰ Také počítá s tím, že v globálním řádu nemusí být

⁵⁷ Srov. *ibid.*, čl. 1365–1367.

⁵⁸ Srov. *ibid.*, čl. 1371–1374.

⁵⁹ Srov. *ibid.*, čl. 1390–1391.

⁶⁰ Srov. *ibid.*, čl. 1394.

integrovány všechny národy světa, ale jen ty, které se shodnou na náročných principech, zejména na principu „mezinárodní lásky“ (*carità internazionale*).⁶¹

Taparelliho definovaný požadavek nezbytnosti globální autority je však, navzdory jím definované subsidiární a polyarchické povaze konceptu, určitou projekcí spojující nezbytně všechny stupně lidského společenství s odpovídajícím stupněm instituční autority. Svůj přechod od „polyarchie rovných států“ ke globální autoritě zdůvodňuje v zásadě pouze odkazem na patriarchální obraz otce dohlížející nad „rovnými syny“. V podstatě se tedy nevyrovnává s pohledy argumentujícími proti potřebě globální autority, ačkoli je zmiňuje. Podle všeho ale očekává, že tato autorita bude vygenerována společným souhlasem národů nevymezuje její konkrétní požadovanou formu, považuje jí tedy za historicky podmíněnou. Tím není ovšem obraz otcovské autority a synovské poslušnosti plně využitelný, jelikož ten je založen na určité přirozené nutnosti. Tím ovšem obraz otcovské autority a synovské poslušnosti, který je založen na určité přirozené nutnosti a hierarchické pozici, ztrácí vztah k takto pojatému konceptu konsenzuálně přijaté globální autority.

Pokud jde o Jacquese Maritaina a jeho postřehy k tématice mezinárodního řádu, globální politické organizace a „světového státu“, nejvíce nalezneme v jeho knize *Man and the State* (1951),⁶² která představuje v zásadě konečnou podobu jeho politické filosofie. V poslední kapitole nazvané *Problém politického sjednocení světa* se věnuje právě otázce světového státu a světové vlády. Maritain je myšlence světové vlády, respektive světové autority, nakloněn, i když hovoří obezřetným jazykem a spatřuje spíše vzdálenější perspektivu jejího možného uskutečnění, podmíněnou vznikem „světové politické společnosti“; odmítá jakkoli násilnou a nesvobodnou implementaci světové politické autority. Maritain poukazuje na dynamické ekonomické sjednocování světa, jemuž plně neodpovídá světová politická organizace, naopak je ve znamení rozdělení a „politickými požadavky soupeřících nacionalismů“.⁶³ K mírovému soužití národů světa a k eliminaci nebezpečí totálního zničení je žádoucí světová vláda. Moderní státy jsou podle Maritaina poznamenány

⁶¹ Srov. *ibid.*, čl. 1399.

⁶² Česky: Jacques Maritain, *Člověk a stát* (Praha: Triáda, 2007).

⁶³ *Ibid.*, 171.

falešným pojetím absolutní suverenity, vycházejícím z nesprávného pojetí státu jako hegelovské „nadd lidské osoby“. Státy v daném uspořádání působí jako „pevné, transcendentní a absolutní entity“, což je podle něj i důvod, proč projekt OSN nemůže plně dospět k žádoucímu stavu uspořádání mezinárodních vztahů.⁶⁴ Absolutní suverenitu států považuje za hlavní překážku trvalého míru, je třeba přijmout princip, že stát je pouze instrumentálním orgánem politické společnosti. Základní politickou skutečností není podle něj stát, ale politická společnost, jíž má být stát nástrojem. Chválí aktivitu chicagského profesora Hutchinse a jeho stať *Saint Thomas and the World State* (1949), založení světového státu však vidí jako vzdálenou perspektivu, nikoli aktuální politický úkol. Maritain vnímá i kritiku idey světového státu z hlediska rizika nepřiměřeného a nebezpečného utopismu. Ideu světového státu však považuje výhledově za realistickou, „zdravou a správnou“, avšak s ohledem na množství problémů, které je třeba předem vyřešit, říká, že „tím více je třeba dbát, abychom nepožadovali její okamžitou realizaci“, jde o záležitost „příštích generací“.⁶⁵ Základním předpokladem je vznik světové politické společnosti, nikoli primárně ustavení světového státu. Odmítá „čistě vládní teorii“ světového státu, který by byl násilnou implementací autority na celý svět („zakládat v přechodném období světový stát silou odporuje přirozenému zákonu“):⁶⁶

Šlo by tedy o proces, který se rozvíjí uměle a proti tendenci přirozenosti a který ústí do světového státu bez politické společnosti, jež by mu byla vlastní, do mozku bez těla. A světová vláda by byla jakýsi absolutní superstát neboli jakýsi vyšší stát bez politické společnosti, pouze shora vložený na život jednotlivých států, které jsou jím ovládnuty a svazovány – i kdyby vznikl volbou lidu a rozhodnutím představitelů lidu. [...] [S]větový stát musí být založen a udržován nikoli přenesením moci od různých vlád, nýbrž svobodnou volbou lidských osob.⁶⁷

⁶⁴ Srov. *ibid.*, 174.

⁶⁵ Vše *ibid.*, 180.

⁶⁶ *Ibid.*, 178.

⁶⁷ *Ibid.*, 182.

Násilná a konstruktivistická implementace světového státu by mohla nebezpečně rozšířit negativa, která Maritain spojuje s nesprávným pojetím státu – „[v]šechny důsledky hegelovského pojetí státu by se pak mohly s nedoladitelnou silou rozšířit na celé lidstvo“;⁶⁸ šlo by jen o vzkříšení staré utopie všeobecné říše, před kterou racionálně i intuitivně varují tzv. „černé utopie“. Takové pojetí světové autority je podle Maritaina v přímém protikladu k jeho pojetí a uvědomuje si velké „nebezpečí špatné cesty“, despotické nadstátní moci, která by byla doprovázena dalšími rozkoly a opozicí – „[j]ediným normálním a autentickým způsobem zakládání politických společností i světové autority je cesta svobody, rozumu a lidských ctností“.⁶⁹ Nutným předpokladem vzniku světové autority je tedy podle Maritaina vznik světové politické společnosti („problémem je pozdvihnout mezinárodní společenství do stavu dokonalé společnosti neboli mezinárodní společnosti politicky organizované“).⁷⁰ Uvědomuje si obtížnost procesu, který předpokládá postupný vznik globální identity lidstva, která by nahradila identity po staletí se utvářejících historických národů. Chová ale naději v postupnou „mravní revoluci“, v níž by národy byly svobodně přivedeny „ke společné vůli žít pospolu prostředky svobody“⁷¹ a k vyššímu vědomí solidarity doprovázenému určitým vyrovnáním životní úrovně a ohledem na společné dobro všech lidí:

Jednota světové politické společnosti bude zajisté zcela jiná než jednota, která charakterizuje království a národy a na kterou jsme si uvykli myslet. Nebude to jednota federální, ale spíše, řekl bych, jednota pluralitní, která by se realizovala pouze trvalou rozmanitostí jednotlivých politických společností a která by tuto rozmanitost udržovala a podporovala.⁷²

Jako praktický počátek jím popsaného úsilí vytváření světového politického společenství navrhuje⁷³ Maritain vytvoření „nejvyšší konzultativní rady“, světové „rady moudrých“ či „senátu moudrých“. Takový orgán, volený

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, 178.

⁷⁰ *Ibid.*, 184.

⁷¹ *Ibid.*, 185.

⁷² Obojí *ibid.*, 187.

⁷³ *Ibid.*, 190–192.

přímo lidem všech národů, složený z nejvyšších a nejzkušenějších autorit v oblasti vědy a práva, by neměl žádné exekutivní ani jiné pravomoci, byl by zcela oddělen od OSN, měl by pouze autoritou morální. Zároveň ale přiznává, že tímto návrhem podlehl „starému pokušení filosofů“, kteří by si přáli, aby se filosofická moudrost „prostřednictvím určitých moudrých lidí“ stala autoritou ve věcech lidských.

7. ZÁVĚREM

Je určitým překvapením ve vývoji scholastikou inspirovaného myšlení 19. a 20. století, jak jsme viděli na příkladu Taparelliho a Maritaina, že dospívá k nezbytnosti ustavení „globální politické autority“ nebo dokonce „světového státu“. Takové náznaky v myšlení Tomáše Akvinského, Vitorii či Suáreze nenajdeme – naopak, navzdory četným dobovým názorům a politickým imaginacím se zdá, že se shodují na odmítání takové globální autority, ať již v jakékoli formě. Jsou zajedno v konceptu jednotné světové společnosti založené na *ius gentium*, které je úzce navázáno na přirozené právo – nikoli na existenci či ustavení globální politické moci stojící nad jednotlivými národy a společenstvími. S ohledem na historický kontext můžeme sice připustit, že „starým“ autorům se požadavek na politické vyjádření jednoty lidstva a potřeba globální kooperace a koordinace v mnoha aspektech lidské činnosti nemusely jevit tak naléhavě jako současné době. Jak jsme ale naznačovali již u Akvinského, tento problém není dán jen geografickou či historickou situací; jde o principiální odmítání konstituce globální politické moci navzdory existujícím dobovým názorům a představám. Tito autoři obvykle také rozlišovali mezi určitou kulturní, náboženskou a politickou jednotou „křesťanstva“ s možností hlubší politické integrace – a zbytkem světa, který náročnější morální požadavky a určité hodnoty nesdílí.

Taparelli a Maritain zdá se očekávají (přinejmenším perspektivně) určitou vyšší formu shody na určitých hodnotách nad rámec obecně poznatelného společného přirozeného zákona – a tím i možnost shody na globální politické autoritě a respektu vůči ní. U Maritaina, který je současně silně nakloněn ideálům demokratické formy vládnutí, je taktéž patrné, že formování

„světového státu“ musí v zásadě předcházet rozvinutí „občanské společnosti“ podle náročných („západně vyznívajících“) kritérií, jinak by takový stát byl spíše nebezpečím. Oba přístupy jsou tak zatíženy příliš silným idealismem a nadějí na evoluci různých kultur a civilizací směrem ke shodě nad rámcem přirozeného práva. Jak Taparelli, tak Maritain si při požadavku na silnější pojetí globální politické integrace současně uvědomují širokou škálu rizik a nebezpečí, které jsou s ustavením globální politické autority spojeny, i proto ji Maritain považuje spíše za záležitost „mravní revoluce“ a perspektivu vzdálené, ba hypotetické budoucnosti, nikoli naléhavý úkol pro jeho generaci (současně je zřejmé, že instituce OSN za její předobraz nepovažuje).

Koncept „globální politické autority“ se dokonce uplatnil i v novější sociální nauce papežů, počínaje Piem XII. Papež Jan XXIII. tento koncept považuje za ideál vyplývající z morálního řádu („sám mravní řád žádá ustavení celosvětové politické moci“).⁷⁴ Jan Pavel II. si s ohledem na neuspokojivé výsledky fungování OSN klade otázku, jestli je řešením vytvořit novou mezinárodní organizaci, která by správněji plnila roli požadované globální politické autority. Zdůrazňuje však, že nový mezinárodní řád je především záležitostí morálky, nikoli silných politických institucí („Důležité je předejít nedorozumění: tím není míněno založení jakéhosi globálního super-státu“).⁷⁵ Nejpodrobněji v aktuálním kontextu precizuje koncept světové politické autority Benedikt XVI. svou encyklikou *Caritas in veritate*.⁷⁶ K nauce předchozích papežů o globální politické autoritě přidává nové důrazy na subsidiární, vícestupňovou a polyarchickou povahu mezinárodního řádu, aby se nemohla stát „univerzální mocí tyranského typu“.⁷⁷ Papež František s konceptem globální politické autority pracuje méně (i když také současně hovoří o posílení mezinárodních institucí a „governanci“ celé škály globálních obecných dober),⁷⁸ naopak více zdůrazňuje rovnostářský a diskurzivní charakter mezinárodních vztahů. Jeho požadavek „dát všem zemím bez

⁷⁴ Jan XXIII., *Pacem in terris* (1963), čl. 137.

⁷⁵ Jan Pavel II., *Poselství k oslavě Světového dne míru 1. ledna 2003*, čl. 6.

⁷⁶ Srov. Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (2009), čl. 67.

⁷⁷ *Caritas in veritate*, čl. 57.

⁷⁸ Srov. František, *Laudato si'* (2015), čl. 175.

výjimky rovný a skutečný podíl a vliv na rozhodování⁷⁹ je však pro změnu v určitém napětí s požadavky na minimální shodu ve standardech ohledně základních hodnot, pravidel a lidských práv – které mnohé země ve svých politických rádech nesdílí.

V novějších debatách mezi teology a komentátory sociálního učení církve (podobně jako v obecnější rovině i v celé teorii mezinárodních vztahů) zaznívají rozličné názory na povahu a formu „globální politické autority“ na škále od konceptu *global governance* ve smyslu světového „vládnutí bez centrální autority“ spojeného se stálým vyjednáváním o základních principech mezinárodního soužití, až po silné globální instituce blížíící se konceptu „světového státu“.⁸⁰ Nabízí se otázka, která by však vyžadovala hlubší analýzu a zdůvodnění – totiž zda se novější scholastické myšlení (a sociální nauka církve) v tomto smyslu nenechala příliš ovlivnit revolucionistickým („kantovským“) „kosmopolitním“ pojetím mezinárodních vztahů (pokud vystačíme s výše zmíněnou typologií Martina Wighta), a to na úkor původní scholastické konvergence s tradicí umírněnou – „grotiovskou“, která stavěla na přirozeném právu. Tato moderní inspirace je možná příliš zatížena „post-osvícenským“ pojetím mezinárodního práva a utopickými nadějemi na možné zásadní pokroky ve vývoji politických záležitostí a překonání „babylonského rozdělení lidstva“. Takové pojetí by znamenalo jednak určitou rezignaci na snahu identifikovat základní principy přirozeného práva na poli mezinárodních vztahů, jednak zmnožení potenciálně despotických prvků vládnutí, jakýsi „morální imperialismus“ (ať už za pomoci křesťanských, „západních“ či jiných dominantních hodnot), jednak zvýšené riziko globálního rozšíření špatných forem vládnutí a deformovaných civilizačních hodnot (jak naznačují kritické hlasy v křesťanském sociálním myšlení, které už nyní varují před globálním šířením prvků „kultury smrti“ skrze stávající mezinárodní instituce).

⁷⁹ Srov. František, *Promluva na 70. valném shromáždění OSN* (2015).

⁸⁰ Srov. Roman Míčka, „Idea *Global Governance* ve světle sociálního učení církve“, in *Revue církevního práva* 54/1 (2013): 17–31.

Kvalitu staré přirozenoprávní tradice proti modernímu kosmopolitismu nám opětovně připomíná Tony Coates,⁸¹ když v současné debatě o perspektivě mezinárodních vztahů ve vztahu ke konceptu „globální demokracie“ kritizuje „kosmopolitní monistické koncepty jednoty lidstva“ pod zastřešující nadnárodní autoritou. Zpřítomňuje přístup Francisca de Vitorii a jeho „neimperialistický univerzalizmus“, který s přesvědčením o morální jednotě lidstva založené na přirozeném zákoně požadoval respekt k pluralitě a diverzitě kulturních a politických forem. Vitoriův přístup dokonce nazývá „komunitární tradicí přirozeného práva“, která je přítomná již u Aristotela a Akvinského. Má také za to, že tradiční *ius gentium* bylo pod osvícenskou inspirací nahrazeno imperialisticko-monistickým „*lex mundialis*“, který vede k ideálu a požadavku „světové vlády“. Sociální učení církve samozřejmě stojí na předpokladu primátu přirozeného práva, ale již samotná přítomnost konceptu „globální politické autority“ v církevních dokumentech vzbuzuje v konsekventním katolickém sociálním myšlení poměrně silnou imaginaci „utopického“ rázu, která podléhá onomu „starému pokušení filosofů“ upínat své naděje k „platonské“ vládě filosofů.⁸²

BIBLIOGRAFIE

PRAMENY

ALIGHIERI, DANTE. *O jedné vládě*. Praha, 1942.

ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: OIKOYMENH, 1999.

AUGUSTINUS, AURELIUS. *O Boží obci*. Praha: UK, 2007.

DUBOIS, PIERRE. *De recuperatione terrae sanctae* (1306). Online, URL = (<https://archive.org/details/derecuperationetoodubouoft>).

⁸¹ Srov. Tony Coates, „Neither cosmopolitanism nor realism. A response to Danilo Zolo“, in Barry Holden, *Global Democracy. Key debates* (New York: Routledge, 2000), 93–96.

⁸² Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“.

- GROTIUS, HUGO. *De imperio summarum potestatum circa sacra* (sepsáno 1618, vydáno 1647). Online, URL = [〈https://archive.org/details/hgrotiideimperiooogrot〉](https://archive.org/details/hgrotiideimperiooogrot).
- . *De jure belli ac pacis libri tres* (1625). Online, URL = [〈https://archive.org/details/hugonisgrottiideoiogrotuoft〉](https://archive.org/details/hugonisgrottiideoiogrotuoft).
- SUÁREZ, FRANCISCO. *De legibus ac Deo legislatore* (1612). Online, URL = [〈https://archive.org/details/tractatusdelegioisugooog〉](https://archive.org/details/tractatusdelegioisugooog).
- TAPARELLI, LUIGI. *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (1850). Online, URL = [〈https://archive.org/details/saggioteoreticoditapa〉](https://archive.org/details/saggioteoreticoditapa).
- TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa theologiae*. Online, URL = [〈http://summa.op.cz/sth.php〉](http://summa.op.cz/sth.php).
- . *Scriptum super libros Sententiarum*. Online, URL = [〈http://www.corpus-thomisticum.org/snp4024.html#19034〉](http://www.corpus-thomisticum.org/snp4024.html#19034).
- VITORIA, FRANCISCO DE. *De Indis*. 1532. Online, URL = [〈http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015039506772〉](http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015039506772).
- . *De potestate civili*. 1528. Online, URL = [〈https://books.google.cz/books?id=KLEAKW8iDvAC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&cf=true〉](https://books.google.cz/books?id=KLEAKW8iDvAC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&cf=true).
- WILLING, THOMAS. *The new Cyneas of Émerie Crucé*. Philadelphia: Allen, Lane and Scott, 1909. Online, URL = [〈https://archive.org/stream/newcyneasofemerioocruc/page/n9/mode/2up〉](https://archive.org/stream/newcyneasofemerioocruc/page/n9/mode/2up).

CÍRKEVNÍ DOKUMENTY

- JAN XXIII. *Pacem in terris* (1963).
- JAN PAVEL II. *Poselství k oslavě Světového dne míru 1. ledna 2003*.
- BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009).
- FRANTIŠEK. *Laudato si'* (2015).
- FRANTIŠEK. *Promluva papeže na 70. valném shromáždění OSN* (2015).

LITERATURA

- BALDRY, H. C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- BEHR, THOMAS C. „Luigi Taparelli on the Dignity of Man“ (2003). Online, URL = [〈http://www.e-aquinas.net/pdf/beh.pdf〉](http://www.e-aquinas.net/pdf/beh.pdf).

- BULL, HEDLEY. „The Importance of Grotius in the Study of International Relations“. In *Hugo Grotius and International Relations*, edited by Hedley Bull, Benedict Kingsbury and Adam Roberts. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- COATES, TONY. „Neither cosmopolitanism nor realism. A response to Danilo Zolo“. In *Global Democracy. Key debates*, edited by Barry Holden. New York: Routledge, 2000.
- GREWE, WILHELM G. *The epochs of international law*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- HEIDER, DANIEL. *Kdo byl František Suárez? Život a dílo „vynikajícího doktora“*. Olomouc: Refugium, 2009.
- HUTCHINS, ROBERT M. *St. Thomas and the World State*. Milwaukee: Marquette University Press, 1949.
- KNUTSEN, TORBJØRN L. *Dějiny teorie mezinárodních vztahů*. Brno: Centrum strategických studií, 2005.
- KOBLÍZEK, JAN. *Pojem společenského souhlasu u Františka Suáreze (O principech politické moci)*. Olomouc: Refugium, 2014.
- LIBICHOVÁ-CERMANOVÁ, PAVLÍNA. „Antikrist nebo Poslední císař světa? Lucemburkové a jejich role ve středověké eschatologické mytologii“. In *Ve znamení země Koruny české: sborník k šedesátým narozeninám prof. PhDr. Lenky Bobkové, CSc.* Praha, 2006.
- MARITAIN, JACQUES. *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007.
- MÍČKA, ROMAN. „Idea Global Governance ve světle sociálního učení církve“. In *Revue církevního práva* 54/1 (2013): 17–31.
- OSTROVSKY, MAX. *Y=Arctg X: The Hyperbola of the World Order*. Lanham: University Press of America, 2007.
- THUMFART, JOHANNES. *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Francisco de Vitorias Vorlesung über die Entdeckung Amerikas im ideengeschichtlichen Kontext*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2012.
- WIGHT, MARTIN. *International Theory. The Three Traditions*. Edited by Wight Gabriele and Brian Porter. New York: Holmes & Meier, 1992.



SUMMARIUM

Quid doctrina scholastica ad unitatis humani generis notionem eiusque expressionem politicam saec. 16. et 17. attulerit, ratione eiusdem notionis originum incrementorumque habita

In hac tractatione de notione unitatis humani generis agitur, deque modis quibus in rebus politicis possit exprimi. In primis attenditur ad doctrinam F. de Vitoria et F. Suarez, qui ad notionem “iuris gentium” elaborandam imprimis plurimumque valuerunt. Deinde quomodo haec notio apud H. Grotium elaborari perrexerit, necnon quemadmodum haec de unitate generis humani doctrina apud scholasticos recentiores, scil. L. Taparelli et J. Maritain, quod ad politica attinet, expressa sit, notatur. In conclusione diversitas conceptionum praedictarum earumque vis tum in doctrinam socialem Ecclesiae, tum in nostrae aetatis rationem reipublicae gerendae prout doctrinam socialem Christianam respicit, aestimatur, praesertim quoad conceptum “politicae totius orbis terrae auctoritatis”.

ABSTRACT

The Scholastic Contribution to the Idea of the Unity of Mankind and its Political Expression in the 16th and 17th Centuries in the Context of Previous and Subsequent Developments

This paper is concerned with the idea of unity of mankind and the possibilities of its political expression, particularly with respect to the contribution of the Spanish scholastics Francisco de Vitoria and Francisco Suárez, who gave a crucial impetus to the development of the concept of ius gentium. Then it discusses how the issue was developed in the work of Hugo Grotius and how political expression of the unity of mankind was reflected on in modern scholasticism — in the work of Luigi Taparelli and Jacques Maritain. In the conclusion it briefly evaluates the differences and the potential impact on the social doctrine of the Church and contemporary political thinking in the context of Christian social thought, particularly with regard to the concept of a ‘global political authority’.

KEYWORDS: unity of mankind, *ius gentium*, world political authority, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Hugo Grotius, Emeric Crucé, Luigi Taparelli, Jacques Maritain

Roman Míčka je odborným asistentem na Katedře etiky, psychologie a charitativní práce Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Doktorská studia absolvoval v oboru Teologická antropologie a etika na TF JU a v oboru Politologie na Ústavu politologie FF UK. Zabývá se zejména sociální etikou a sociálním učením církve, americkým politickým katolicismem, vztahy mezi politikou, ekonomikou a náboženstvím. Je členem České křesťanské akademie, Společnosti pro církevní právo, Pracovní skupiny pro sociální otázky při ČBK a České společnosti pro politické vědy.

Adresa: Roman Míčka, Katedra etiky psychologie a charitativní práce TF JU, Kněžská 8, 370 01, České Budějovice

E-mail: mickar@tf.jcu.cz