

# Nietzsche a Akvinský – Otázka resentimentu v *Teologické sumě*

Jakub Šenovský

Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy

senovsky.jakub@seznam.cz

V promluvě *O ctnosti, jež obdarovává* hovoří Friedrich Nietzsche o ctnosti, která obdarovává ze svého nadbytku. Tato ctnost vychází z vlastní síly člověka; jde o výraz jeho zdraví. Oproti ní stojí ctnost, která vyrůstá z nedostatku, nemoci a slabosti. Tuto ctnost přirovnává k hladovému zloději,<sup>461</sup> který „hltavostí hladu měří toho, kdo má hojně jídla“.<sup>462</sup> Na tomto místě se ustanovují dvě základní ctnosti – a pokud ctnost, jež obdarovává, je nejvyšší ctností (jelikož je nejlépe věrná charakteru života), tak ctnost, která bere, bychom mohli označit za nejnižší ctnost, ba přímo zrůdnost.

Tato studie se zabývá udržitelností protikladu těchto dvou druhů (skoro bychom mohli říct i směrů) ctnosti. Budeme se však věnovat jen jednomu konkrétnímu příkladu oné „zbloudilé ctnosti“, které je i dnešní člověk dědicem,<sup>463</sup> a to pojetí ctnosti u Tomáše Akvinského. K tomuto srovnání za prvé vybízí, že Akvinský je jedním z nejvýznamnějších křesťanských myslitelů a křesťanství jako takové je přece předním šířitelem této „upadlé“ a nemocné ctnosti. Za druhé sám Nietzsche dává k této konfrontaci významný popud ve své *Genealogii morálky*, která vyšla asi dva roky po *Zarathustrovi*. V prvním pojednání totiž obviňuje tuto morálku slabých z pokrytectví, pomstychtivosti a (lépe či hůře) skrývané zášti. A právě v této souvislosti zmiňuje Tomáše,

461 Všimněme si, že výše v předmluvě i sám Zarathustra sebe nazývá lupičem (*Räuber*), a to proto, že hodlá „odlákat mnoho od stáda“. Zarathustra totiž nechce být pastýřem, kterého by jeho ovce slepě následovaly, ale chce, aby jeho druhové ho následovali z vlastní vůle. Není mu proto již třeba mrtvol – protože ty nese/táhne, kam chce; chce ale druhy (*Gefährten*), kteří ho následují, protože následují sami sebe. Srov. *Zarathustra, I*, Zarathustrova předmluva, 9, s. 19 (KSA 4, s. 26). Viz též pozn. 112 a 174.

462 *Zarathustra, I*, O ctnosti, jež obdarovává, 1, s. 64 (KSA 4, s. 98); zde SchT, ř. 45–46. Viz též výše pozn. 148.

463 Tamtéž, 2, s. 65 (KSA 4, s. 99n); zde SchT, ř. 106–121. K tomu blíže text Jakuba Chavalky *Je nebezpečné být dědicem*. Viz též pozn. 60, 221, 255, 270 a 284.

kterého nazývá „autoritou v těchto věcech nedocenitelnou, velkým učitelem a světcem“. A následně latinsky uvádí jeden jeho údajný citát, který by danou skutečnost měl výslovně potvrzovat:

„Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat.“<sup>464</sup>

Toto bychom mohli přeložit takto:

„Blažení uvidí v nebeském království tresty zavržených, aby se více těšili ze své blaženosti.“

Záhy uvidíme, že výběr tohoto citátu je poněkud problematický, a to jak vzhledem ke kontextu, ve kterém se ona větička nachází, tak k vlastnímu autorovi tohoto citátu, protože v takto přesném znění tuto větu u Akvinského nikde nenajdeme. Již nyní se ukazuje, že nalézt u Tomáše případné výslovné potvrzení oné skrývané zášti (či resentimentu) bude poněkud složitější.

Kdybychom chtěli jednoduše stavět Nietzscheho s Akvinským do příkladu, tak by si to nevyžádalo mnoho úsilí. Již pokud jde o základní určení člověka a jeho směřování, se zásadně rozcházejí: podle Akvinského je člověk člověkem především proto, že má rozum,<sup>465</sup> který je navíc nezávislý na materi a jeho činnost není přímo spjata s tělem.<sup>466</sup> S tímto Nietzsche nesouhlasí a v promluvě *O těch, kdož opovrhují tělem* říká:

464 *Genealogie morálky*, I, 15, s. 36 (KSA 5, s. 284). Důležitý je kontext tohoto citátu. Tato věta je uváděna jako doklad přítomnosti resentimentu v morálce otroků, za kterou nestojí „věčná láska“, ale „věčná zášť“. A křesťanství, kde Akvinský je beze sporu jednou z nejvýznamnějších autorit, je jedním z hlavních příkladů této morálky. A ona „věčná zášť“ a odsunutá touha po pomstě (z bezmoci) by měly být nejzřetelnější na příchodu království božího, kdy by mělo dojít k potrestání hříšníků a odměně spravedlivých. Proto v myšlence posledního soudu vidí Nietzsche vrchol rafinovanosti kněží, „jejich nejsmělejší, nejjemnější, nejduchaplnější, nejprohnanější artistický trik“. Protože to, co žádají, nenazývají odplatou, ale triumfem spravedlnosti, nenávidí nikoli své nepřátele, ale bezpráví; a věří a doufají nikoli v naději na pomstu, ale ve vítězství spravedlivého boha nad bezbožníky a tomuto říkají příchod království božího. Srov. *Genealogie morálky*, I, 14, s. 34n (KSA 5, s. 282n).

465 Akvinský, T., *Summa theologiae*. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Řím, De Propaganda Fide 1888–1906; dále citováno jako *Summa theol.*; I, q. 76, a. 1, co; Akvinský, T., *Otázky o ctnostech I*. Přel. T. Machula. Praha, Krystal OP 2014; dále citováno jako *Otázky I*; s. 67, 217, 245 (Akvinský, T., *Quaestiones disputatae De virtutibus*. In: Odetto, E. [ed.], *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*. Turín–Řím, Marietti 1965; dále citováno jako *De virtutibus*; q. 1, a. 4, arg. 8; *De virtutibus*, q. 1, a. 12, co; *De virtutibus*, q. 1, a. 13, co).

466 *Summa theol.* I–II, q. 17, a. 1, co; *Otázky I*, s. 77 (*De virtutibus*, q. 1, a. 4, ad. 4). Avšak nelze tady úplně hovořit o nějakém „substancionálním dualismu“ těla a duše; činnost rozumu (což je vlastní výraz duše) je totiž na těle závislá nepřímo, a to skrze představy, které jsou výplodem vnitřního (tělesného) smyslu. A rozum potřebuje představy k tomu, aby vůbec mohl

„Procitlý, vědoucí však praví: Tělo jsem a tělo a pranic více; a duše jest jen slovo pro cosi na mém těle.

Tělo jest veliký rozum, mnohost a jediným smyslem, válka i mír, jeden ovčinec a jeden pastýř.

Nástrojem svého těla, bratře můj, jest i malý tvůj rozum, jež nazýváš ‚duchem‘; je to malý nástroj, hračka je to tvého velkého rozumu.<sup>467</sup>

Dále pro Akvinského je cíl člověka „mimo zemi“, a to v Bohu (ostatně stejně jako počátek).<sup>468</sup> Tomu Nietzsche kontruje tím, že bůh je mrtev, a hlásá nadčlověka, který je smyslem země.<sup>469</sup> A podobně bychom mohli pokračovat ještě dlouhou dobu, ale záměrem této studie má být spíše snaha vzít vážně Nietzscheho nařčení Tomáše a podrobně se podívat, zda opravdu ona „nevěrnost zemi“, která je spojena se slabostí, nemocí, záští a imaginární pomstou, tedy podle terminologie z *Genealogie morálky* resentimentem,<sup>470</sup> je skutečně vlastním základem myšlení Tomáše Akvinského.

### Resentiment a „vynález ducha“

Resentiment<sup>471</sup> podle prvního pojednání *Genealogie morálky* vyrůstá z neschopnosti a nemoci lidu, otroků, chátřů či stáda.<sup>472</sup> Resentiment je výrazem vzpoury slabých a bezmocných proti morálce pánů, kde je jim odepřena reakce ve vlastním slova smyslu, tj. reakce činem, a proto se musí zhojit

---

vytvářet pojmy. Srov. Elders, L., *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského. Přirozenost, vesmír, člověk*. Přel. A. Cejnarová. Praha, OIKOYMENH 2003, s. 243. Ve vztahu těla a duše tak nejde o dvě odlišné či protikladné skutečnosti (k tomu viz pozn. 80), ale v ideálním stavu by mělo být tělo (tj. vášně, emoce) podřízeno vedení rozumu (tj. mělo by následovat jeho příklon) – to nás ale může vést k nietzscheovské otázce, zda tyto vášně a emoce, které jsou podřízeny univerzálnímu rozumovému řádu, nejsou již jen pokřivené a bezmocné karikatury skutečných vášní – proto také Zarathustra říká, že ten, kdo chce zrodit tančící hvězdu, musí mít ve svém nitru chaos (*Zarathustra, I, Zarathustrova předmluva*, 5, s. 13; KSA 4, s. 19). A zrovna v tomto smyslu jsou si tyto dva autoři svým přístupem protikladní a zrovna v tomto smyslu je Akvinský „racionalistou“, jelikož vše má být nakonec podřízeno jednotě a obecnosti, kterou je Bůh (a ze kterého také vše vzniklo). U Nietzscheho je pak v základu všeho chaos neboli neustále proměnlivý a sám sobě protikladný život. Viz též pozn. 231.

467 *Zarathustra, I*, O těch, kdož povrhují tělem, s. 31 (KSA 4, s. 39).

468 *Summa theol.* I–II, q. 3, a. 8, co; *Otázky I*, s. 171 (*De virtutibus*, q. 1, a. 10, co).

469 *Zarathustra, I*, Zarathustrova předmluva, 3, s. 11 (KSA 4, s. 14). Viz též pozn. 616.

470 *Genealogie morálky, I*, 10, s. 25 (KSA 5, s. 270).

471 Francouzské slovo, které tady Nietzsche používá, vyjadřuje v obecném jazyce hluboké city jako reakce na urážku nebo zklamání. Srov. Solomon, R. C., Nietzsche ad hominem: Perspectivism, personality and resentment. In: Magnus, B. – Higgins, K. (ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*. New York, Cambridge University Press 1996, s. 222.

472 *Genealogie morálky, I*, 9, s. 24 (KSA 5, s. 269).

imaginární pomstou,<sup>473</sup> která je odsunuta do neurčita.<sup>474</sup> Resentiment pěstují v lidových vrstvách kněží, tito nemocní lékaři nemocných (mají totiž podobné fyziologické uspořádání), a jednou ze starostí těchto ochránců slabých, je bránit své stádo před zdravými a před závistí ke zdravým.<sup>475</sup> A to se děje falšováním, nenávisť a pohrdáním vším, co je zdravé. Důležité je, že urození a vznešení se cítí šťastní sami ze sebe, slabí si potřebují své štěstí uměle vytvářet z obrazu jejich nepřátel, tj. namlouvat si, nalhávat si, že jsou přece ve skutečnosti šťastní oni, nikoli ti vznešení. Jejich štěstí je pasivní, plné zášti a pomsty vůči všemu činorodému, a proto silnému.<sup>476</sup> A tato dichotomie mezi aktivním a reaktivním (či přímo až pasivním) bude jednou ze základních pro tuto studii.

V našem kontextu nás bude rovněž zajímat jedna konkrétní záležitost, která plyne ze slabosti tělesné konstituce kněží,<sup>477</sup> a to „vynález ducha“. Kněží (či kněžská aristokracie) trpí, stejně jako stádo, o které se starají, jistou nezdravostí, která je charakteristická odklonem od aktivního jednání a příklonem k určité skryté hloubavosti.<sup>478</sup> S ní se pojí, že lidé resentimentu jsou chytřejší než lidé vznešené morálky, pro které chytrost není zas až tolik důležitá. Nietzsche k tomu říká, že duše lidí resentimentu šilhá. Hledá svým duchem, který miluje temná a skrytá zákoutí, svůj svět (který je také skrytý), a tím i svou jistotu a svou posilu.<sup>479</sup> Díky tomuto „vynálezu ducha“ (či lépe řečeno chytrosti) se však z člověka teprve stalo zajímavé zvíře, jak upozorňuje Nietzsche.<sup>480</sup> Lidská duše teprve tehdy nabyla hloubky a stala se zlou<sup>481</sup> – a to jsou dvě základní formy nadřazenosti člověka nad zvířetem.<sup>482</sup>

473 Další analýzu resentimentu lze nalézt v následujícím textu Tatiány Badurové.

474 *Genealogie morálky*, I, 10, s. 25 (KSA 5, s. 270).

475 Tamtéž, III, 14 (KSA 5, s. 371n). Silní a zdraví lidé by se naopak měli chránit před nákazou nemocných a jejich úkolem není tyto nemocné ani v nejmenším léčit, jelikož silní a zdraví mají závazek jen před budoucností. Proto se musí uchránit na jedné straně velkému soucitu (*Mitleid*) a na druhé straně velkému hnusu (*Ekel*) z člověka.

476 Tamtéž, I, 10, s. 26n (KSA 5, s. 271n). Srov. rovněž *Zarathustra*, II, O tarantulích, s. 89nn (KSA 4, s. 128nn).

477 Srov. rovněž *Zarathustra*, II, O kněžích, s. 78nn (KSA 4, s. 117nn).

478 *Genealogie morálky*, I, 6, s. 21 (KSA 5, s. 265).

479 Tamtéž, I, 10, s. 27 (KSA 5, s. 272n).

480 Na tomto místě je možné připomenout dva aforismy z Nietzscheho *Radostné vědy*, a to 111 (*Původ logiky*) a 112 (*Příčina a následek*), kde Nietzsche na jednu stranu upozorňuje na výhodnost onoho logického či zvěčňujícího pohledu na svět, který vytváří jisté a nutné systémy – takový člověk snáze přežil; a ten, kdo se snažil vidět celou šíři významů, byl spíše odsouzen k zániku. Avšak na druhou stranu hned v následujícím textu vyzdvihne intelekt, který by právě byl schopen hledět na skutečnost jako na neustále se proměňující kontinuum, nikoli ji hled logicky pořádat. Viz *Radostná věda*, s. 106nn (KSA 3, s. 471nn).

481 Srov. *Zarathustra*, I, O čtení a psaní, s. 36 (KSA 4, s. 48: „Kdysi duch byl bohem, pak se stal člověkem, ba nyní se stává luzou.“). Viz též pozn. 42 a 100.

482 *Genealogie morálky*, I, 6, s. 22 (KSA 5, s. 266).

Z toho nám plyne, že každý neměnný výklad světa<sup>483</sup> (protože právě v neměnných výkladech světa nacházíme onu jistotu a posilu) vyrůstá pro Nietzscheho ze slabosti a neschopnosti<sup>484</sup> – navíc však je tato slabost a neschopnost povýšena na ctnost, a tím i uvalena na ty, kteří slabostí netrpí, a to snad z pomsty (proto je morálka chápána jako nakažlivá nemoc, jelikož se šíří stejně jako nemoc z nemocných na dosud zdravé).<sup>485</sup> A aby takový morální výklad světa<sup>486</sup> mohl vznášet nárok na neměnnou platnost či přesvědčivost, tak je zapotřebí znehodnocení současného světa (jelikož i ti slabí touží po síle); to znamená přenesení smyslu z přítomného okamžiku do nějaké zásvětné reality, kde dojde k vykoupení všech slabostí, všeho utrpení a všeho snášeného příkoří. Takto se z aktivního přemáhání sebe sama stává pasivní snášení utrpení s příslibem nějaké odměny v jiném světě.<sup>487</sup> Poněvadž však „onen svět“ nemá nic společného s charakterem skutečnosti (života), tak ho Nietzsche považuje za pouhou proľhanost a přiklonění se k nicotě z neschopnosti žít. Proto je každý morální výklad světa nihilismem a křesťanství stojí v čele těchto nihilismů.<sup>488</sup>

Tímto se nám krystalizuje základní otázka této studie: Zda v základu racionalizace světa, kterou bez pochyby provádí Tomáš Akvinský, nalezneme stopy, ať již implicitní, nebo explicitní, oně skryté touhy po alespoň imaginární (a nejduchovnější) pomstě, která vyrůstá z mimořádné zášti, a proto i z mimořádné bezmocnosti?<sup>489</sup>

### Racionální určení univerza u Tomáše Akvinského

Abychom toto zkoumání mohli podniknout, tak se nejprve rámcově zaměříme na Tomášovu psychologii, poté přejdeme k jeho pojetí lásky a ctnosti, díky čemuž se konečně můžeme blíže podívat na vztah blažených a zatracených v království božím.

Celá Akvinského psychologie, jak již vyplývá z řečeného, je dána určením člověka jako přísně racionální bytosti; člověk je tudíž lidský natolik, nakolik

483 Srov. *Zarathustra, II*, Na blažených ostrovech, s. 74 (KSA 4, s. 110: „Zlým to zvu a nepřátelským člověku, všechno to učení o jediném a plném a nepohnutém a sytém a nepomíjejícím!“).

484 Srov. *Zarathustra, I*, O záhrobnících, s. 29 (KSA 4, s. 36: „Utrpení to bylo a nemohoucnost – tím stvořena byla všechna záhrobní.“).

485 *Genealogie morálky, III*, 14 (KSA 5, s. 370n); srov. *Zarathustra, I*, O mouchách na trhu, s. 45nn (KSA 4, s. 65nn). K motivu nemoci viz zde též text Jakuba Marka *O pokroku, degeneraci a Nietzscheově ctnosti, jež obdarovává*.

486 Srov. Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, s. 108nn.

487 *Genealogie morálky, I*, 10 (KSA 5, s. 272n).

488 K nihilismu u Nietzscheho viz Novák, A., *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. Praha, UK FHS 2006, s. 149n; Novák, A., *Věčný návrat téhož*, c.d., s. 206nn.

489 *Genealogie morálky, I*, 7, s. 22 (KSA 5, s. 266n).

je rozumný.<sup>490</sup> Přitom je třeba zmínit, že rozum stojí v přísném protikladu k látce, materii. Duše člověka je totiž stvořená přímo božským Stvořitelem a právě díky této své stvořenosti je člověk potenciálně bytostí nekonečna (i když je kvůli téže stvořenosti konečný).<sup>491</sup> Je to jeho duše, která člověku otevírá, anachronicky řečeno, „horizont nekonečna“ a díky ní dokáže svou konečnost překonat.<sup>492</sup> Jistě není ku podivu, že toto překonávání konečnosti se děje především skrze racionální uvažování.<sup>493</sup> V *Otázkách o ctnostech*, což je druhý významný Tomášův spis, který budeme v této studii zohledňovat, říká pak následující:

„Avšak tak jako člověk přijímá svou první dokonalost [lat. perfectio], tj. duši [lat. anima], z činnosti Boží, tak má i svou konečnou dokonalost, kterou je dokonalé lidské štěstí [lat. felicitas], bezprostředně od Boha, v němž spočine. Plyne z toho, že přirozená touha [lat. desiderium] nemůže být uspokojena v ničem jiném než v Bohu samotném. Člověku je přirozeně dána touha postupovat od toho, co je zapříčiněné [lat. causatum], a hledat příčiny [lat. causas]. A tato touha neustane, dokud nedospěje k první příčině [lat. prima causa], kterou je Bůh. Tak jako první dokonalost člověka, kterou je rozumová duše, přesahuje možnosti tělesné materie [lat. materia corporalis], musí i poslední dokonalost, k níž může

490 Srov. Kretzmann, N., *Philosophy of Mind*. In: Kretzmann, N. – Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*. New York, Cambridge University Press 1993, s. 128.

491 Akvinský chápe proces poznávání jako svého druhu proces „přivlastňování“, jde totiž o to, že se nám nějaká jiná forma, kterou poznáme, stane vlastní, a to do té míry, že se sjednotí s jinými obsahy rozumu (rozum je přece jednotící princip v člověku, nikoli mnohostí). V poznání se tak z něčeho jiného a cizího stává něco vlastní a s námi identické. Díky poznávání se člověk může neustále obohacovat, a to v jistém smyslu až do nekonečna, jelikož forem, které může poznat, a tím si i přivlastnit, je rovněž potenciálně nekonečno. Tímto způsobem může překonávat omezení látky (svou stvořenost a z ní plynoucí konečnost). Srov. Elders, L., *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, c.d., s. 202nn.

492 Všimněme si rozdílného přístupu k poznání u Nietzscheho Zarathustry, kde poznání není účelem samo o sobě, ale, stejně jako člověk, má sloužit jako most k nadčlověku. Poznání tak nevede k nesmrtnosti člověka, ale k jeho zániku. Viz *Zarathustra, I*, Zarathustrova předmluva, 4, s. 13 (KSA 4, s. 17: „Miluji toho, kdo žije, aby poznával, a kdo chce poznávat, aby jednou živ byl nadčlověk. A tak chce svému zániku.“).

493 Z toho důvodu říká již výše zmíněný interpret Akvinského Elders, že poznání transcenduje látku a že právě stupně odhmotnění konstituují stupně poznání. Na úrovni smyslů jsou tak poznávány jednotlivě individuální formy; z nich jsou pak abstrahovány univerzální formy (přičemž individuální vlastnosti jsou nyní již ponechány stranou); nakonec by šlo uvažovat i o čistě duchovním poznání, které by ony univerzální formy nahlíželo přímo, ale to není případ lidí. Srov. Elders, L., *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, c.d., s. 209n. Za popsáním procesem je náhled, že abstrakce věcem nic neubírá (tj. nejde o žádnou redukci – viz Elders, L., *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, c.d., s. 13), a je tomu tak proto, že věci jsou vpravdě konkrétním vyjádřením své obecné či univerzální formy. A jestli pravda spočívá v jednoduchosti, tak právě abstrakcí (tj. očišťováním ode vší materiálnosti) se dostaneme až k Pravdě samé.

dospět, tj. blaženost [lat. beatitudo] života věčného, přesahovat možnosti celku lidské přirozenosti.<sup>494</sup>

Tento citát nám dobře shrnuje základy tomášovské antropologie. Povšimněme si na něm, že k blaženosti se dochází skrze usuzování na příčiny, a to v posledním důsledku na onu první (a poslední) příčinu. Již z tohoto základního určení lidské přirozenosti zřetelně vyplývá velmi úzké sepětí rozumu a vůle, které Akvinský předpokládá.<sup>495</sup>

Pokud jde o vlastní dělení duše, tak ta se dělí na rozumovou a na smyslovou část.<sup>496</sup> Rozumovou část duše tvoří rozum jako takový (lat. *ratio, intellectus* – oba pojmy Akvinský používá takřka synonymně)<sup>497</sup> a rozumová snaživost (lat. *appetitus intellectivus*), což je vůle. Co se týče smyslové části duše, tak pro naše téma je významná především tzv. smyslová snaživost/žádostivost (lat. *appetitus sensitivus*), která se dále dělí na vznětlivost (lat. *appetitus irascibilis*) a dychtivost (lat. *appetitus concupiscibilis*). Vlastním předmětem rozumu (tj. jeho formálním předmětem) je pravda,<sup>498</sup>

494 *Otázky I*, s. 171 (*De virtutibus*, q. 1, a. 10, co).

495 Akvinský doslova hovoří o blízkosti rozumu a vůle, díky které je vůle v souladu s rozumem přirozeně. Srov. *Otázky I*, s. 93 (*De virtutibus*, q. 1, a. 5, ad 11).

496 Jde o výraz toho, že člověk je složená bytost, jednak duchovní, jednak materiální. Duše je pak chápána jako substancionální forma těla, která látce sděluje své bytí (což ale také znamená, že duše sama není člověkem, teprve duše jako konkrétní určení látky je člověkem). Přitom u Akvinského platí, že rozumová duše je nejnižší ze všech rozumových substancí, proto musí získávat své poznání (poznání je hlavní činností duše) skrze smysly. A k tomu je zapotřebí těla (jiné rozumové bytosti, třeba anděl, kteří jsou vlastně nehmotné formy, mohou poznávat přímo). Takto je spojení s tělem pro lidskou duši vlastně nezbytné (jinak by nemohla poznávat, tj. vykonávat jí vlastní činnost). Jelikož vše v tomášovském univerzu je účelně zařazeno, nepamuje mezi tělem a duší nějaký rozpór, ale spolupráce. Je tomuto tak proto, že vše je stvořeno jedním Stvořitelem, není tudíž důvod, aby šlo o vzájemně se vylučující skutečnosti – nejvyšší z nižšího řádu (lidské tělo) se tak dotýká a sjednocuje s nejnižším z vyššího řádu (spirituální duš). Srov. Elders, L., *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, c.d., s. 299nn. Duše, jelikož jde o substancionální formu, která sděluje tělu bytí, je schopná existovat i nějakým defektním způsobem bez těla (tj. po tělesné smrti), což rovněž značí, že člověk není se svým tělem zcela totožný – je však bezpochyby na těle závislý – kromě poznání, které bez těla není možné, lze toto vidět i na tom, že tělesné stavy mají jistý vliv na mysl. Srov. tamtéž, s. 321 (k výkladu toho, jak duše může být substituující entitou a zároveň substancionální formou těla viz Kretzmann, N., *Philosophy of Mind*, c.d., s. 133nn). Přejechod mezi tělesnou a duchovní sférou v rovině poznání pak tvoří tzv. činný rozum, který způsobuje, že ze smyslových představ jsou utvářeny pojmy v trpném rozumu. Srov. Elders, L., *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, c.d., s. 365.

497 Na sledovaných místech rozlišení na *ratio* a *intellectus* nehraje prakticky žádnou roli – jinde však může nabýt velkého významu – v tom případě označuje *ratio* spíše postupně diskurzivní poznání, *intellectus* pak jednoduchý rozumový náhled.

498 V tomášovském univerzu je vše rozumově zařazeno, protože vše je stvořeno jediným a rozumným Stvořitelem, takto naše poznání si razí přímou cestu k bytí věcí, tj. k jejich pravdě (jelikož pravda je u Tomáše určena ontologicky, tj. jako poznání, že věc je tak a tak). Srov. Lotz, J. B., *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský. Člověk – čas – bytí*. Přel. K. Floss. Praha, OIKOYMENH 1998, s. 42nn. Jelikož poznání obecných příčin musí vždy započít u smyslového poznání jednotlivých

vlastním předmětem vůle je dobro, stejně jako u smyslové snaživosti. U vůle je však tím vlastním předmětem v poslední instanci dobro jako takové, tj. Bůh, u smyslových snaživostí jde zejména o dobro smyslově vnímatelné.<sup>499</sup>

Přítom nás jistě nepřekvapí, že rozum je pánem nade všemi ostatními „částmi“ duše, a to jako politik či král,<sup>500</sup> tyto síly (podle Tomáše jsou všechny části duše potence – lat. *potentiae* – neboli síly – lat. *vires* –, protože usilují po své dokonalosti, tj. formě čili aktu) totiž mají svůj vlastní pohyb, a proto ne vždy musí přesně poslouchat rozum.<sup>501</sup> Avšak duše nad tělem panuje nikoli jako politik, ale jako despota, protože vnější části těla (tj. nikoli např. trávení) jsou zcela poslušné příkazům duše. Avšak díky pádu lidí a andělů, s kterým Akvinský nezbytně operuje, dochází k neustálému boji (lat. *rebellio*) nižších vznětlivostí s rozumem.<sup>502</sup> Tento boj ale nemůže být nekonečný, protože smyslovost je konečná a konečné síle nikde nemůže patřit nekonečná činnost. To znamená, že tato rebelie musí nezbytně končit porážkou, či vítězstvím rozumu, díky čemuž se nám lidstvo rozdělí na blažené (spasené) a zatracené, čímž se budeme zabývat za chvíli. Hříchem totiž pro Tomáše je především to, nakolik je „soud rozumu zastřen vášní“ („in quantum iudicium rationis intercipitur passione“).<sup>503</sup> Tedy tehdy, když rozum poslouchá sklony vznětlivosti a dychtivosti a nedbá božského zákona<sup>504</sup> (což je norma odpovídající jeho racionální esenci).

---

a konkrétních věcí, hovoří Lotz o tom, že člověk je „duch ve světě“ (což je jasná narážka na Rahnerův spis *Geist in Welt*, který se interpretačně vydal podobnou cestou), či potažmo „bytí ve světě“. Osobně bych však byl s těmito sjednocujícími interpretacemi poněkud opatrnější, již jen proto, že termín „svět“ bude vykazovat minimálně jen u Tomáše a Heideggera poněkud odlišné konotace.

499 *Otázky I*, 65nn (*De virtutibus*, q. 1, a. 4).

500 Jde o přímý odkaz na Aristotelovu *Politiku* (viz Aristotelés, *Politika*. Přel. A. Kříž. Praha, Rezek 2009, I, 3; 1253 b19).

501 U Akvinského nalezneme velmi silně vyjádřenou souvislost mezi samopohybem a sebeovládáním (tj. vládou sám nad sebou). Být živý (mít duši) tu tak poměrně tradičně znamená schopnost pohybovat sebou samým. A nejvyšší část duše (rozum) proto musí být nejvyšším vládcem nad ostatními, a pokud je člověk v souladu sám se sebou, tak mezi těmito částmi panuje jednota a nedochází k vážným konfliktům, které by rozum nedokázal vyřešit. Lze tak říct, že duše je principem jednoty živých jsovcen (a také principem jednoty jejich činností). Srov. Elders, L., *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, c.d., s. 184.

502 *Otázky I*, s. 67 (*De virtutibus*, q. 1, a. 4, arg. 7). Srov. *Summa theol.* I–II, q. 17, a. 7, co.

503 *Otázky I*, s. 91 (*De virtutibus*, q. 1, a. 5, ad 2). V *Sumě* udává Akvinský dva druhy případů, kdy je rozum zcela spoután – jednak pod vlivem prudké vášně (např. hněvu), jednak pro nějakou tělesnou poruchu (*Summa theol.* I–II, q. 10, a. 3, co). Hříchu se samozřejmě týká jen ten první způsob, kdy rozum buď dá souhlas oné vášni proti svému vlastnímu dobrému úsudku, nebo jí nezabrání, aniž by s ní nezbytně souhlasil.

504 *Otázky I*, s. 75 (*De virtutibus*, q. 1, a. 4, co).



## Akvinského pojetí lásky a teorie ctností

Nyní je třeba obrátit pozornost k pojetí lásky k bližnímu (tzn. přátelské lásky, lat. *amor amicitiae*)<sup>505</sup> a ctnosti u Tomáše Akvinského. Právě na láskyplném vztahu člověka k druhým a na jeho přístupu ke ctnostem by se měla projevit základní motivace takového jednání. To znamená, pokud je Tomáš motivován především resentimentem, tak právě na lásce k bližnímu a ctnostech by to mělo začít alespoň trochu vycházet najevo.

Láska a dobro u Akvinského spolu nejúžeji souvisí. Již víme, že dobro je vlastním předmětem každé snaživosti (lat. *appetitus*), přičemž předmětem smyslové snaživosti (lat. *appetitus sensitivus*) je zvláštní dobro (lat. *bonum particulare*),<sup>506</sup> předmětem rozumové snaživosti (lat. *appetitus intellectivus*), tj. vůle (lat. *voluntas*), je pak vposled všeobecné dobro (lat. *bonum universale*).<sup>507</sup> A láska jako taková je výrazem tíhnutí k tomuto patřičnému dobru.<sup>508</sup> Toto tíhnutí k dobru je však vposled určováno rozumem, protože je to rozum, který vůli předkládá to, k čemu je patřičné tíhnout.<sup>509</sup> Nelze totiž milovat něco, co rozum napřed nepozná jako pravdivé,<sup>510</sup> dobré, tudíž co je sourodé (lat. *connaturale*) a úměrné (lat. *proportionatum*)<sup>511</sup> základnímu lidskému určení, které leží v obecnosti, nebo, přesněji řečeno, v jednotě, a to v jednotě se svým Počátkem, Stvořitelem.

Touha po (všeobecné) jednotě se tak ukazuje základní příčinou lásky. Jeli-kož však člověk je složená bytost z těla a duše, tak tato jednotka je vždy jistým způsobem zasažena diferencí. Proto také Akvinský nehovoří na tomto místě

505 Akvinský rozlišuje dva druhy „smyslové“ lásky. Jde jednak o tzv. lásku dychtivou (lat. *amor concupiscentiae*), jednak právě o lásku přátelskou (lat. *amor amicitiae*). Toto dělení spočívá na rozdíl, zda člověk chce dobro, ať již sobě, nebo někomu jinému, nebo zda toto chtění dobra (což je vlastní vymezení pohybu lásky) směřuje k tomu, jemuž chce dobro. Přátelská láska směřuje k tomu, jemuž chce dobro. A láska dychtivá pak směřuje k dobru, které je přáno někomu jinému. *Summa theol.* I–II, q. 26, a. 4, co.

506 A to jednak dobro smyslové (lat. *bonum sensibile*), jednak dobro představové (lat. *bonum imaginarium*), vždy podle specifického zaměření náležitě mohutnosti.

507 *Summa theol.* I–II, q. 19, a. 3, co: „Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto.“

508 *Summa theol.* I–II, q. 25, a. 2, co: „Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni.“

509 *Summa theol.* I–II, q. 19, a. 3, co: „[B]onitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem.“

510 *Summa theol.* I–II, q. 27, a. 1, co: „Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.“

511 *Summa theol.* I–II, q. 27, a. 1, co: „Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia, ut dictum est, amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unci-que autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum.“

o jednotě jako takové (i když jde o poslední cíl lásky), ale v konkrétních případech jde o podobnost (lat. *similitudo*). A je to především vlastní jednota (dobro), o kterou každý člověk usiluje, tudíž ji miluje.<sup>512</sup> Každý je v jednotě na prvním místě sám se sebou, proto také nejvíce miluje sám sebe,<sup>513</sup> a teprve pak miluje druhé,<sup>514</sup> se kterými buď sdílí nějakou formu (lat. *forma*), uskutečnění (lat. *actus*); tj. má podobný stupeň jednoty, nebo miluje/touží po tom dobru, které sám nejprve musí uskutečnit. První vymezení (milování na základě stejné formy) se týká přátelské lásky (lat. *amor amicitiae*), druhé lásky dychtivé (lat. *amor concupiscentiae*).<sup>515</sup>

To znamená, že v bližním miluje člověk nejdříve sama sebe, a to prostě z toho důvodu, že sám se sebou je větší jednotou než s jiným (lat. *alius*).<sup>516</sup> Lásky k přátelům je tak podřízena úsilí o všeobecnou jednotu, což je dáno racionálním založením Akvinského pojetí člověka. Veškerá konkrétnost (a individuálnost) je až druhotná této naprosto primární snaze o celkovou racionalizaci univerza. Jelikož veškerá láska vychází z touhy po jednotě, kterou je člověk nějakým (jak se však vzápětí ukáže odvozeným) způsobem sám o sobě (protože je substancí), tak bychom mohli mluvit o sobectví, které je kořenem vši lásky.<sup>517</sup>

512 V poslední instanci však toto milování vlastní jednoty vede k milování samotné Jednoty neboli Boha. Proto také Akvinský později určuje lásku (lat. *caritas*) jako jakési přátelství (či společenství – lat. *communicatio*) člověka s Bohem, jelikož láskou člověk dosahuje Boha. Srov. *Summa theol.* II–II, q. 23, a. 1, co; *Summa theol.* II–II, q. 23, a. 3, co.

513 Tady by šlo nalézt jistou souvislost s Nietzscheho Zarathustrou. Nietzsche je totiž přesvědčen, že láska k bližním je špatná láska k sobě samým – že se k bližním utíkáme sami před sebou (a ještě si z toho činíme ctnost). Tudíž ze strachu k sobě samému (a k své prapodstatě) běžíme ke svému bližnímu. Zarathustra však nabádá k tomu, aby si člověk raději sám ze sebe stvořil svého přítele a jeho překypující srdce, protože v příteli (ať již v sobě, nebo v jiném) překonává člověk sám sebe. Proto také Zarathustra říká, že nehlásá bližního, ale sám sebe. Takto by se jednalo o ono zdravé sobectví, ze kterého vyrůstá ctnost, která obdarovává. Srov. *Zarathustra, I*, O lásce k bližnímu, či *Zarathustra, I*, O ctnosti, jež obdarovává.

514 *Summa theol.* II–II, q. 25, a. 4, co: „[D]icit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos.“

515 *Summa theol.* I–II, q. 27, a. 3, co.

516 Tady se velmi zřetelně ukazuje, že veškerá láska je u Akvinského pojímána na základě logiky vlastního a cizího, identity a difference. A to nejen ona racionální láska, která tíhne k všeobecnému dobru, kterým je nakonec Bůh, ale i smyslová láska. Toto dokládá jedno místo v *Sumě*, kde Akvinský hovoří o žárlivosti u manželů. Muž totiž nežárlí na svou ženu, o kterou má zájem jiný muž, kvůli ničemu jinému, že jakýmkoli sdílením této ženy s jiným mužem je umenšována jeho vlastní jednota (lat. *singularitas*), kterou hledá v lásce ke své ženě. Srov. *Summa theol.* I–II, q. 28, a. 4, co: „Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt.“

517 Je ale třeba dodat, že vše pochází a ústí do naprosté Jednoty, kterou je Bůh (takto bychom mohli mluvit přímo o božském Jednu), což platí samozřejmě i o lásce, která je nakonec nekonečným pohybem vůle k samotnému Dobru. Takto i v nás samých, i v bližním je především milována samotná jednota Boha, a to skrze nedokonalou podobnost, či účast jednotlivých jednot,

Obrátme svůj pohled k lásce k nepřítelům.<sup>518</sup> Již v pasážích o lásce (ať již přátelské, či dychtivé) Tomáš upozorňoval, že pokud chceme někomu dobro (nebo chceme dobro sami sobě), tak se může stát, že někdo jiný brání dosažení tohoto dobra.<sup>519</sup> A takový člověk se pak stává nenáviděným, protože je překážkou dosažení dobra.<sup>520</sup> Nenávist je totiž vášně, která je způsobena směřováním ke zlu, které je chápáno jako nedostatek dobra.<sup>521</sup> Pokud někdo spočine ve zlu, tak se dostaví vášně smutku (lat. *tristitia*). Na aktuální přítomnost zla je pak adekvátní reakcí vášně hněvu (lat. *ira*), která je výrazem odporu vůči přítomnému zlu, tj. když někdo z vášně smutku povstane k pomstě (lat. *vindicta*) vůči tomuto zlu. A když se mu to zdaří, tak následuje opět další „dychtivá vášně“, která nyní značí spočinutí v dobru (jelikož pomsta na zlu je dobrem), a to radost (lat. *gaudium*).<sup>522</sup>

Toto je podle Akvinského ale správná (vhodná a úměrná) reakce vůči zlu. Každé dobro (a tím pádem i láska jako směřování k dobru) je totiž poměřována absolutním Dobrem. Proto je správné a žádoucí nenávidět a stavět se proti tomu, co vykazuje nějaký nedostatek (lat. *defectum*) na dobru.<sup>523</sup>

---

keré vykazují konkrétní substance. Srov. *Summa theol.* I–II, q. 25, a. 1, co: „Ratio autem diligendi proximum Deus est, hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.“ Akvinský navíc na jiném místě tvrdí, že k dokonalé blaženosti není potřeba společenství přátel, protože člověk má plnost blaženosti v Bohu (*Summa theol.* I–II, q. 4, a. 8, co). Potom by nešlo mluvit o sobectví člověka, ale případně o „sobectví“ Boha, jelikož je to Bůh, kterého je třeba ve všem milovat.

518 Pro kontrast si krátce uvedme Nietzscheho postoj k nepřítelům ze Zarathustry. Nepřátel by se jistě neměli milovat, ale právě nenávidět (ve smyslu, že bychom jim neměli „nastavovat druhou tvář“, ale skutečně s nimi bojovat) – na své nepřátele by měl člověk být v tomto smyslu hrdý (a určitě ne jimi pohrdat), jelikož každý dobrý boj (tj. vítězství jednoho, či jeho nepřítel) přibližuje člověka k překonání člověka jako takového, tj. k nadčlověku. Srov. *Zarathustra, I, O válce a válečném lidu*, s. 42n (KSA 4, s. 58nn). V tomto smyslu bychom měli mít ve svém příteli i svého nejlepšího nepřítel. Srov. *Zarathustra, I, O příteli*, s. 49 (KSA 4, s. 71). Viz též pozn. 427.

519 Takové lásce, která se snaží vyloučit vše, co jí odporuje, říká Akvinský napjatá láska (lat. *amor intensus*). Srov. *Summa theol.* I–II, q. 28, a. 4, co.

520 *Summa theol.* I–II, q. 27, a. 3, co: „Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat; efficitur ei odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus.“

521 Nenávist, ostatně jako láska, jen opačným směrem, patří k vášním dychtivým (lat. *passiones concupiscibilis*), protože k něčemu směřuje. Vášně, které vyjadřují spočinutí (tj. dokonání pohybu), jsou pak vášně náhlivé/vznětlivé (lat. *passiones irascibilis*) – šlo by především o smutek a radost jako reakce na přítomnost zla, nebo dobra. Srov. *Summa theol.* I–II, q. 25, a. 1, co.

522 *Summa theol.* I–II, q. 25, a. 1, co.

523 V druhém dílu druhé části *Teologické sumy* nalezneme ještě několik důvodů, proč milovat nepřátele. Jednak je možné milovat nepřátele jako nepřátele. To je však zvrácené, protože to znamená milovat zlo druhého. Jednak je lze milovat jako své bližní (tj. nevyjímat je ze všeobecné lásky ke svým bližním – pak jde o milování nepřátel „z nutnosti lásky“ – lat. *de necessitate caritatis*). A nakonec lze milovat nepřátele jednotlivě, tj. v jednotlivosti tihnout k nějakému svému nepříteli. To je pak výrazem připravenosti ducha (lat. *secundum praeparationem animi*), který je schopen milovat nějakého svého nepřítel, kdyby se k tomu naskytlá nutnost. I na celé této pasáži se ukazuje, že láska k Bohu je naprosto zásadní, jelikož, jak uzavírá Akvinský,

Všimněme si, že celý tento popis reakcí na zlo, včetně pomsty, není nijak odsunutě reaktivní, ale jde vždy o přímou a takřka okamžitou odvetu vůči nějakému příkoří. O neschopnosti pomsty a následném vzniku resentimentu tu tak (ještě?) nemůže být řeč.

Avšak k celé záležitosti nám ihned přistoupí významné doplnění, na které bylo již několikrát poukázáno. V každé lásce milujeme nakonec samotného Boha, a to i v lásce k sobě samému (milujeme svou jednotu a své dobro, po- tažmo bytí, nakolik je odvislé od samotného Dobra a Bytí), přenesené pak v lásce k bližnímu a k celému dalšímu stvoření (které milujeme jako výraz božského řádu). Vlastní základ jakékoli lásky tak spočívá v obecnosti a tomu je vše podřízeno.<sup>524</sup> Z toho však plyne, že naše vlastní láska není vposled naši vlastní láskou, ale láskou Boží. Je to obecná láska, která je tím lepší, čím více překračuje<sup>525</sup> konkrétní a individuální určení, touhy a směřování.<sup>526</sup>

---

„čím více někdo miluje Boha, tím více také ukazuje lásku k bližnímu a žádné nepřátelství neva- dí“ („quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediēte“). Srov. *Summa theol.* II-II, q. 25, a. 8, co.

524 Dokonce do té míry, že Akvinský tvrdí, že z tohoto absolutního úhlu pohledu je více milovat své nepřátele než své přátele/bližní. Odpovídá to totiž oné obecné lásce na způsob boží lásky. Čím více se tedy člověk přibližuje Bohu, tím více se stává božským (a tím i lidským, jelikož ona snaha o naprostou obecnost je vlastně lidské určení) a mocným, silným (Tomáš Akvinský výslov- ně říká, že se tady rozlišuje podle připravenosti ducha – lat. *secundum praeparationem animi*). A stejně jako oheň, který zahřívá i vzdálené, je silnější i láska, která sahá až k nepřátelům. Srov. *Summa theol.* II-II, q. 27, a. 7, co: „Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo quia, supposito quod uterque propter Deum diligitur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior quanto ad remotiora diffundit suum calorem.“

525 Ovšem jde o překračování v tom smyslu, že všechny jednotlivé pohyby jsou zahrnuty do toho obecného pohybu lásky, nikoli že by z něho byly vylučovány.

526 Akvinský zvažuje rovněž případ tzv. bloudivého rozumu (lat. *ratio errans*). Za obvyklých okol- ností rozum, který poznává a sleduje božský zákon (tj. božský rozum), předkládá vůli něco jako dobré, nebo zlé. Ovšem bloudivý rozum se vyznačuje především tím, že nesleduje božský zákon, a proto předkládá vůli něco zdánlivě dobré či zlé, i když ve skutečnosti je tomu naopak (srov. *Summa theol.* I-II, q. 19, a. 5). Otázka, jak se vůbec rozum může takto radikálně mylit, je však poněkud složitější. Rozum jako takový (protože pochází od božského Stvořitele) se nemůže mylit v poznání toho, co je mu vlastní – a to je *cost* věcí (lat. *quidditas rei*), jiný- mí slovy nemůže se mylit v poznání jednoduchého; kde však může pochýbit, je poznání věcí složených (srov. *Summa theol.* I, q. 85, a. 6, co). Z toho nám plyne, že vzniká možnost omylu vždy, pokud je možné se na záležitosti dobra a zla dívat z více stran (a navíc bez možnosti přímého náhledu *costi* věci). Toto může být ještě umocněno, pokud vášně „zastřou rozum“. Akvinský v druhém dílu druhé části *Teologické sumy* popisuje postup takových zastření (vášně v tomto případě předkládají něco jako dobré, i když ve skutečnosti se jedná pouze o zdánlivé dobro, a rozum je již příliš slabý, aby byl schopen opačného úsudku). Smutek (lat. *tristitia*) je první z vášní na tomto postupu. Smutek je totiž reakcí na přítomné zlo. Ovšem z nevědomosti (rozum má při tomto postupu přece hlavní roli, a tak počátkem všeho „hříchu“ je proto nevě- domost – lat. *ignorantia*) je možné za zlo považovat něco, co je ve skutečnosti dobrem (třeba úspěch bližního, Boží zákon, jehož jednotlivé předpisy mohou být pro člověka obtížné). Od- tud nám pak pramení dvě neřesti, a to jednak lenost, zahálčivost (lat. *acedia* – jde o nechut'

V těchto pasážích lze sice resentment hledat jen obtížně, ale podezření ze zásvětnictví v Nietzscheho slova smyslu tu rezonuje velmi silně.

A tím se dostáváme ke ctnostem.

Ctnosti jsou právě tím, díky čemu smyslové snaživosti (a nakonec i duchovní, tj. i všechna láska) snadno poslouchají rozum. Akvinský totiž pojímá ctnosti jako habity (tj. trvalé dispozice), jejichž cílem je naplnění nějaké potence, tj. její přivedení k dokonalosti (a podle toho, jaké potence naplňuje a jakým způsobem, pak můžeme ony ctnosti dělit). A co je přiváděno k dokonalosti, to se stává dobrým (nebo lepším). A toto přivádění k dokonalosti pomocí se děje skrze přijetí nějaké činnosti (lat. *operatio*) – vždyť co jiného je dokonalostí nějaké potence než akt. Takto Akvinský dokonce nemusí hovořit pouze o ctnosti (čili síle – lat. *virtus*; *vis*) člověka, ale i o síle (ctnosti) koně, kamene nebo čehokoli jiného.<sup>527</sup> Ctností je tak vše, co člověka nebo cokoli jiného činí dokonalým.

Jsou přitom tři důvody, proč lidé mají ctnosti. Předně jde o to, aby v našem jednání byla jednota (jednota totiž velmi úzce souvisí s racionalitou – jen díky jednotě je a může být naše myšlení jasné, pochopitelné a srozumitelné). Svět kolem nás je proměnlivý a bylo by poměrně obtížné před každým jednáním provést patřičné sylogismy a z nich odvozovat správné závěry v konkrétní situaci (rozum totiž v první řadě poznává principy a teprve skrze ně je veden k poznání jiných věcí).<sup>528</sup> A právě ctnosti představují jisté „habituální upevnění“ v této rozmanitosti okolního světa. Druhým důvodem je pak pohotovost v jednání, což souvisí s výše zmíněným. A třetím důvodem je potěšení (lat. *delectatio*). Každé jednání podle přirozenosti totiž nevyhnutelně provází i jisté potěšení z tohoto jednání, a to proto, že soulad je příčinou

---

k duchovnímu dobru), jednak závist (lat. *invidia*, tj. smutek z cizích dober, především z dober, které se udály bližním). A poslední z neřestí je nenávisť (podle postupu hříchu – „odium proximi est ultimum in progressu peccati“; srov. *Summa theol.* II–II, q. 34, a. 6, co). A pokud tato protipřirozená nenávisť k dobru dosáhne souhlasu rozumu, tak se jedná o tzv. smrtelný hřích (lat. *peccatum mortale*), který je proto výrazem obrácení stvořeného řádu a v poslední řadě slabostí rozumu, který již nedokáže poznávat pravdu a předkládat vůli skutečně dobré a zlé. Srov. *Summa theol.* II–II, q. 34–36. Právě u bloudícího rozumu (lat. *ratio errans*) by šlo uvažovat o inherentním prostoru pro resentment u Akvinského. Jednalo by se pak o bloudící rozum, který si myslí, že následuje dobro, ale ve skutečnosti pouze z vlastní neschopnosti odkládá svou pomstu a ještě víc se propadá do područí vášní. Ovšem celá tato úvaha by byla slepou uličkou, protože smyslem této studie má být ukázat, zda vlastní (tj. nikoli padlé) určení člověka u Akvinského je resentimentální, či nikoli.

527 *Otázky I*, s. 27 (*De virtutibus*, q. 1, a. 1, co). *Summa theol.* I–II, q. 55, a. 1.

528 *Otázky I*, s. 173 (*De virtutibus*, q. 1, a. 10, co). Tady by se hodilo uvést jeden krátký citát ze *Zarathustry*, který se zaměřuje právě na tuto pořádací roli ctností. Srov. *Zarathustra*, II, O ctnostných, s. 82 (KSA 4, s. 122: „A dále jsou, kdož mají za ctnost, říkají-li ‚ctnost je nutná‘, ale v hloubi duše věří jen, že nutná je policie.“).

potěšení (lat. *convenientia est delectationis causa*).<sup>529</sup> Poslední bod využijeme vzápětí.

### Radují se blažení z utrpení zatracených?

Již tedy máme základní pojetí o Akvinského přístupu, a proto můžeme přistoupit k vlastnímu jádru této studie, tj. tomu, zda se blažení radují při pohledu na utrpení zatracených a zda v tom můžeme hledat stopy resentimentu.

Pokud se budeme snažit blíže určit kontext, ze kterého daná věta z *Genealogie morálky* pochází, tak ihned narazíme na problém. Tuto větu v tomto přesném znění v celém tomášovském korpusu nenajdeme. Pokud se podíváme do výkladové literatury (a to samozřejmě ke *Genealogii morálky*), tak ti, co si nedali příliš práce s dohledáváním onoho citátu,<sup>530</sup> většinou uvádějí dodatek k třetí knize *Teologické sumy*, kde obdobnou větu skutečně nalezneme a je také docela pravděpodobné, že z tohoto díla (ať již přímo, či zprostředkovaně) citoval i Nietzsche – v jeho době vycházela *Teologická suma* kompletně –, takto lze uvést třeba vydání *Opera omnia* z roku 1882, kde je třetí kniha *Sumy* se všemi otázkami až do konce (tj. nerozlišeně včetně dodatku). Ovšem základní potíž s tímto postupem je, že tyto dodatky nenapsal Akvinský, ale snad Reginald z Piperna, který po Tomášově smrti dopsal třetí knihu *Teologické sumy* (jde o spis známý jako *Supplementum tertiae partis Summae theologiae*), kde se v 94. otázce zabývá vztahem svatých k zatraceným.<sup>531</sup> Takto by sice šlo oprávněně předpokládat, že tento Tomášův žák a společník byl velmi důvěrně obeznámen s myšlením svého učitele, ale přesto by na základě této větičky nešlo spolehlivě hovořit o resentimentu v *Teologické sumě*.

Pokud si však dáme trochu větší práci s dohledáváním onoho citátu, tak lze pro něj nalézt podklady i u samotného Tomáše. Když se totiž podíváme do jeho komentářů ke *Knize sentencí* Petra Lombardského, tak nalezneme pasáže, které zmiňovaný Reginald z Piperna použil při přípravě svého doplňku, aniž by je nějak více upravoval. Takto se ve čtvrté knize komentářů k sentencím v padesáté distinkci, ve druhé otázce a v čtvrtém článku Tomáš zabývá

529 Otázky I, s. 29 (*De virtutibus*, q. 1, a. 1, co).

530 Jedním z takových příkladů by byla i tato edice: Nietzsche, F., *On the Genealogy of Morality*. Ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe. New York, Cambridge University Press 2012, s. 29.

531 *Supplementum tertiae partis Summae theologiae*. In: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Řím 1906; dále citováno jako *Suppl. Summa theol.*; III, q. 94.

tím, „utrum beati qui erunt in patria, videant poenas damnatorum“,<sup>532</sup> tj. zda blažení, kteří budou ve vlasti, uvidí tresty zavržených.

Oné větě (tj. že „blažení uvidí v nebeském království tresty zavržených, aby se více těšili ze své blaženosti“) je nejbližše jedno vyjádření z odpovědi na první otázku, kde Akvinský tvrdí:

„[Q]uod a beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex operatione contrarii magis cognoscitur; quia contraria juxta se posita magis elucescunt; et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complacet, et de ea uberiores gratias Deo agant, dantur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur.“<sup>533</sup>

Což bychom mohli přeložit asi takto:

„[Proto]že blaženým není možné upřít nic, co by náleželo dokonalosti jejich blaženosti. Jedno každé se více poznává při porovnání s protikladem; protože protiklady, které jsou postavené vedle sebe, více září; a tak, aby blaženost svatých je více těšila, a Bohu tím více vzdávali díky, je jim dáno, aby tresty bezbožných dokonale nahlíželi.“

Celý smysl tohoto výroku pak spočívá v tom, že blaženým v jejich dokonalosti nic nechybí, a proto jim nemůže chybět ani nahlížení trestů zavržených.

Je však třeba říct, jak sám Tomáš přiznává, že blažení skutečně mají radost z utrpení zatracených. Toto pro naše téma znamená, že u Akvinského opravdu nalezneme výslovnou radost z utrpení, takže na tomto místě by se o resentimentu oprávněně přemýšlet dalo. Ovšem Tomáš hned dodá, že ona radost z trestů a utrpení není pro ono utrpení samotné, ale kvůli tomu, co se k němu rozumem pojí – jde o výraz božské spravedlnosti.<sup>534</sup> Toho si všimněme i na onom výše zmíněném výroku – vidění trestů a utrpení není pouze kvůli jejich větší blaženosti, ale i kvůli tomu, aby mohli více vzdávat díky Bohu – takto by se tu dalo vidět potěšení z řádu (vždyť výše u pojetí ctností

532 Akvinský, T., *Scriptum super Sententiis*. In: *Sancti Thomae de Aquino Scriptum super Sententiis*. Parma, Typis Petri Fiaccadori 1856; dále citováno jako *In IV Sent.*; d. 50, q. 2, a. 4. Obdobně: *Suppl. Summa theol.* III, q. 94, a. 1.

533 *In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1, co; *Suppl. Summa theol.* III, q. 94, a. 1, co.

534 *In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 1: „[E]t hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt considerando in eis ordinem divinae justitiae, et suam liberationem, de qua gaudebunt; et sic divina justitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii bonorum, sed poenae damnatorum per accidens.“ Podobně *In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 2: „[D]ilectatur tamen in eis in quantum sunt per suam justitiam ordinatae.“ *Srov. Suppl. Summa theol.* III, q. 94, a. 3, co.

jsme viděli, že shoda plodí potěšení). Ale je třeba poctivě uznat, že tato argumentace podezření z přítomnosti resentimentu příliš neoslabuje.<sup>535</sup>

Na druhou stranu je však ono propojení radosti a trestů zavržených pouze akcidentální, případečně<sup>536</sup> – jde o jeden z výrazů božské spravedlnosti a blažení se z toho těší jen proto, že jsou dokonalí a jejich dokonalosti nelze nic upřít.<sup>537</sup> Tady, pokud zvážíme Tomášův zásadně racionální přístup ke světu, se nám může začít rýsovat jiný (doplňující?) druh odpovědi, jaký je skutečný vztah blažených k zatraceným, a to obecná lhostejnost, protože jim slouží (lépe řečeno Tomášovi) jako pouhý argument pro větší racionální potěšení.

Toto do značné míry dokládá, jak je tomu se soucitem (lat. *compassio*) – soucit totiž blažení se zavrženými nemají vůbec.<sup>538</sup> A není to proto, že již pro zjevnou (i když pouze akcidentální) radost z jejich utrpení by v jejich duších pro něj nebylo místo, ale je tomu proto, jak argumentuje Akvinský, že soucit lze mít dvěma způsoby. Buď trpně (lat. *per modum passionis*), tj. že se nám něco proti naší vůli přihodí, nebo právě volbou (lat. *per modum electionis*). U blažených (tj. dokonalých) však první způsob již není možný, proto by připadala v úvahu jen druhá možnost. Je však třeba pamatovat, že stav blažených a zatracených je již věčný a není možné, aby byl nějak změněn (opět kvůli

535 Obzvlášť pokud bychom se podívali na pasáže, které následují v suplementu od otázek 97–99, které se přímo, velmi podrobně a názorně zabývají tresty a utrpením zavržených a nakonec i tím, zda jejich utrpení někdy skončí – odpovědí je, že neskončí, protože by nebylo vhodné (tj. rozumné), aby, když blaženost je věčná, utrpení nebylo věčné. Toto velmi podrobně zaobírá se tresty a utrpením zatracených je z nietzschovského pohledu naprosto oprávněně velmi podezřelé.

536 *In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 4, qc. 3, co: „Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, scilicet quando de aliquo gaudetur in quantum hujusmodi; et sic sancti non laetabuntur de poenis impiorum. Alio modo per accidens, idest ratione alicujus adjuncti; et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt considerando in eis ordinem divinae justitiae, et suam liberationem, de qua gaudebunt; et sic divina justitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii bonorum, sed poenae damnatorum per accidens.“ *Srov. Suppl. Summa theol.* III, q. 94, a. 3, co.

537 Tady je potřeba opět zmínit promluvu *O tarantulích* z druhé knihy *Zarathustry*, kde Nietzsche za vši nutností a nezbytností trestu vidí závist a touhu po pomstě: „Takto však radím vám, přátelé moji: buďte nedůvěřiví ke všem, jimž vévodí pud trestání! To je lid špatného rodu a původu; z jejich tváří vyzírá kat a čenichající slídník. [...] Běda! Tu mne samého kousla tarantule, má stará nepřítelka! Božsky jistě a krásně mě do prstu kousla! ‚Trest je nutný a spravedlnost je nutná‘ – tak si myslí.“ *Zarathustra, II, O tarantulích*, s. 86n (KSA 4, s. 129nn).

538 Pro zajímavé srovnání viz zde text Kateřiny Sváčkové *Zarathustrův poslední hřích*.



božské spravedlnosti či prozřetelnosti), takže by soucit neměl žádný racionální smysl.<sup>539</sup> Proto blažení nemají žádného soucitu se zavrženými.<sup>540</sup>

## Závěrem

Ony pasáže, kde se Akvinský zabývá utrpením zavržených a jejich vztahem k blaženým, odkrývají jedno významné úskalí jeho racionální morálky, teorie ctností a pojetí lásky. Viděli jsme, že u Akvinského je vše určeno touhou po obecně (především na pasážích o lásce). Taková obecná láska neskýtá však mnoho příležitostí pro konkrétní a přímou lásku k ničemu pozemskému, jelikož by se ve své největší síle a podobě měla výhradně zaměřovat na Boha (a teprve od něj odvozeně a zahrnutě na všechno ostatní). Konkrétní

539 Tomuto odpovídá i pasáž z druhého dílu druhé části *Teologické sumy*, kde Tomáš Akvinský hovoří o milosrdenství (lat. *misericordia*) a soucitu (lat. *compassio*). Milosrdenství je totiž soucit (nebo doslova soustrast) s cizí bídou, to znamená, že člověk cítí bolest nebo smutek kvůli bídě někoho jiného. Tomu se může dívat dvěma způsoby. Jednak na základě „sjednocení citu“ (lat. *unio affectus*), např. tehdy, když cítí bolest nad zlem, které se děje příteli. V tomto případě jde o to, že člověk cizí zlo nějakým způsobem považuje za vlastní. Jednak na základě „věčného spojení“ (lat. *unio realis*), tj. na základě podobnosti podstat, formy apod. Tehdy soucit vychází v poslední řadě z úvahy, že něco podobného se může stát i nám samým. Proto, jak Akvinský výslovně říká, slabí a nemocní jsou více náchylní k milosrdenství („*debiles et formidolosi magis sunt misericordes*“). Avšak šťastní (lat. *felices*) a mocní (lat. *potentes*) nemají tolik slitování (lat. *non ita miserentur*). Z toho uzavírá, že důvodem k soucitu je vždy nějaký nedostatek (lat. *defectus*), a to především nedostatek na straně soucítícího („*Sic igitur semper defectus est ratio miserendi, vel in quantum aliquis defectum alicuius reputat suum, propter unionem amoris; vel propter possibilitatem similia patiendi...*“). Takto je patrné, že blažení (tj. dokonali) jistě nemají žádného důvodu k soucitu, jelikož jejich vlastní nedostatky jsou již překonány. Srov. *Summa theol.* II–II, q. 30, a. 2, co. Ovšem z jiného úhlu pohledu jde u Tomáše o nejvyšší ctnost. Milosrdenství, soucit lze totiž mít jen vůči někomu, kdo je nižší (lat. *inferior*), než ten, kdo prokazuje soucit. Vzhledem k Bohu soucit tak není možný. Avšak právě vzhledem k bližnímu jde o největší, nejmocnější ctnost (lat. *potissima virtus*), protože přispívá nedostatku druhého, a náleží proto jen tomu, kdo je vyšší a lepší („*supplere defectum alterius, in quantum huiusmodi, est superioris et melioris*“). Srov. *Summa theol.* II–II, q. 30, a. 4, co.

540 *In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 4, q. 2, co; srov. *Suppl. Summa theol.* III, q. 94, a. 2, co: „*Ad secundum quaestionem dicendum, quod misericordia vel compassio potest inveniri in aliquo dupliciter: uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis autem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis; unde non erit in eis compassio vel misericordia, nisi secundum rationis electionem. Hoc autem modo ex electione misericordia vel compassio nascitur, prout scilicet aliquis vult malum alterius repellere; unde in illis quae non volumus secundum iudicium rationis repellere, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quod sine praeiudicio divinae iustitiae possunt in beatitudine transferri a statu miseriae et peccati; et ideo beatorum compassio ad eos locum habet et secundum electionem voluntatis, prout Deus, Angeli et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo; et secundum compassionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viae existentes. Sed in futuro non poterunt transferri a sua miseria; unde ad eorum miseriae non poterit esse compassio secundum electionem rectam; et ideo beati qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.*“

láska je tak „jen“ nedokonalá láska na cestě k vlastnímu milování Boha.<sup>541</sup> Taková obecná láska však neposkytuje ani mnoho příležitostí k nenávisti, vždyť i nenávist k nepřátelům (která je naprosto oprávněná a správná), je tu přemožena boží láskou k nim, jelikož i lidé nepřátelští (a třeba i hříšníci) náleží do plánu prozřetelnosti. V tomto kontextu není proto příliš prostoru pro vášně či emoci typu resentimentu. Z tohoto úhlu pohledu se tudíž zdá, že Nietzscheho diagnóza Akvinského morálky jako morálky resentimentální není úplně přesná.

Takto nelze s plnou vahou tvrdit, že Tomášova pozice je výrazem slabosti a neschopnosti žít (a v tomto smyslu pomsty na světě).<sup>542</sup> Akvinský bezpochyby splňuje mnohé body onoho kněžského přístupu ke světu, jak ho popisuje Nietzsche, ale odvozovat z toho tělesnou slabost, nemoc a bezmoc je poněkud obtížné. Akvinskému však nelze ani v nejmenším upřít obrovskou sílu intelektu – a této síle je vše podřízeno (to skutečně silné, je to rozumové, tudíž obecné). Takto by šlo maximálně uvažovat o tom, že Akvinský (a jemu podobní) se plně soustředili na rozvíjení jedné (jediné?) ze svých silných stránek (totiž intelektu) a ostatní ponechali do značné míry stranou. Za tímto postupem však není potřeba hledat za každou cenu (tělesnou) slabost. Spíše by šlo hovořit o jednostrannosti, která je vlastní všem, kdo v něčem vynikají (zatímco válečník se soustředí na boj a na překonávání překážek, tak myslitel buduje systémy, díky kterým ty překážky může zrovna tak překonat).

Takto by šlo spíše říct, že ona „lhostejnost“ ke konkrétnosti („k zemi“) je nezbytným důsledkem Akvinského racionalismu, ze kterého jakoby mimochodem plyne, že všechno a každý může sloužit jako argument či logické cvičení. Jde tedy o nezbytný důsledek jeho požadavku po obecnosti, tj. toho, že základním předmětem lidského chtění, myšlení, lásky, touhy atp. musí být především racionálně myšlený Bůh (tj. Obecno samé), vše ostatní je pak jen druhotné – toto lze dobře vidět právě na pasážích, které popisují muka zavržených,<sup>543</sup> kde se autor mj. zabývá tím, budou-li mučení pouze ohněm (ne, všemi

541 V tomto smyslu můžeme říct, že Akvinský nedosahuje Nietzscheho nároku „věrnosti zemi“, jak o ní mluví Zarathustra v předmluvě: „Zapřísahám vás, bratři moji, zůstaňte věrni zemi a nevěřte těm, kdož vám mluví o nadpozemských nadějích! Travičové to jsou, ať to vědí, či ne.“ *Zarathustra, I, Zarathustrova předmluva*, 3, s. 11 (KSA 4, s. 15). Viz též pozn. 243.

542 Avšak je třeba opět zdůraznit, že alespoň jisté stopy resentimentu bychom u Akvinského mohli nacházet velmi oprávněně, je však sporné, zda ono zdání(?) resentimentu skutečně vychází ze slabosti a odložené pomsty.

543 Ovšem nejedná se již o pasáže, které by přímo vyplývaly z komentáře k *Sentencím*, takže zde lze na Akvinského odkazovat jen nepřímě.

elementy)<sup>544</sup>, zda oheň, který je spaluje, je tělesné povahy (ano),<sup>545</sup> jestli je stejného rodu jako oheň zde na zemi (ano)<sup>546</sup> nebo bude-li jejich pláč tělesné povahy (ano i ne – nebudou ronit slzy, protože na konci věků již nemohou vznikat nové věci, což platí i o slzách, ale mohou dělat pohyby hlavy a očí jako u skutečného pláče).<sup>547</sup> Tyto pasáže vzaty osamoceně by jistě šlo považovat za doklad resentimentu, avšak v kontextu Akvinského myšlení jde spíše o úvahy, které jsou dovedeny *ad absurdum* zbytnějším rozumem.

---

544 *Suppl. Summa theol.* III, q. 97, a. 1, co: „Hoc etiam divinae iustitiae competit: ut sicut, ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quae sunt multa et varia, finem suum constituent, ita etiam multipliciter et ex multis affigantur.“ Všimněme si souvislosti mnohých zdrojů mučení a odklonu od Jedna k materiálním věcem, které jsou přece také mnohé a různé. Vidíme, že jedním ze zdrojů neštěstí zatracených je tak jejich zaměření na různost, mnohost (a odstup od samotného Jedna a Obecná). Proto musí na základě boží spravedlnosti tak trpět (jsou v neustálém nesouladu).

545 Tamtéž, a. 5, co.

546 Tamtéž, a. 6, co.

547 Tamtéž, a. 3, co.