

GÜNTHER MENSCHING

TOMÁŠ AKVINSKÝ A SVĚTLO ROZUMU*

Člověk, který se vydává za noci na cestu, potřebuje světlo, které mu ukáže, kudy cesta vede a kam ukazují rozcestníky. Obvykle postačí v takovém případě pouliční osvětlení nebo světlomety automobilu, avšak cíl cesty nemusí být nutně uveden na ukazatelích již na začátku cesty a ani nejvýhodnější trasa k němu není ještě známa. Cestující musí mít toto všechno v hlavě, včetně bodů, u nichž musí odbočit na jinou silnici nebo použít přívoz. Takový nárys uvažované cesty si nese v nitru s sebou. Je to jakoby vnitřní světlo, bez něhož by se cesta změnila v bezcílné bloudění.

Tento příklad by si měl připomenout každý, kdo slyší rozpravu o světle rozumu. Poznávající nebo jednající člověk má vnitřní světlo, jež ho může vést k věděni nebo k cíli jeho činnosti. Tato metafora však znamená ještě něco jiného a hlubšího: znamená rozum, který je obsažen v poznávané věci nebo ve sledovaném cíli jednání, a proto poskytuje jednotlivým lidem orientaci tím, že si ho uvědomí. V tomto smyslu pochopil světlo rozumu Tomáš Akvinský, který platí již po staletí za největšího myslitele středověku: „Ve všem, co děláme kvůli dosažení cíle, k němuž vede mnoho různých cest, je nutné určit právě tu cestu, po níž dospějeme k žádoucímu cíli bez zacházky. Je to jako v případě lodi, která, hnána mnoha větry do různých stran, by nikdy nedosáhla svého určitého cíle, kdyby ji kormidelníkova vůle neřídila do přístavu. Člověk má cíl, který vede celý jeho život a všechno jeho jednání, protože jedná podle svého rozumu a rozum může být očividně činný pouze se zřetelem na cíl. Způsob, jímž se lidé pokoušejí dosáhnout cíl, který si předsevzali, se různí; odráží se to již v odlišnosti lidských snah a jednání. Člověk tudíž potřebuje něco, co mu stanoví přímou cestu k cíli. Proto má od přírody vrozené světlo rozumu, aby ho vedlo k cíli prostřednictvím jeho jednání.“¹

* *Text je překlad přednášky, kterou v rámci výměnného programu Erasmus/Socrates přednesl na Katedře filosofie FF MU prof. Günther Mensing (Institut für Philosophie der Philosophischen Fakultät Universität Hannover) dne 25. dubna 2006.*

¹ Thomas von Aquin, *Über die Herrschaft der Fürsten*, Stuttgart 1981, s. 5.

Lidská vůle a jí odpovídající jednání jsou tedy jen pak cílevědomé, jestliže je vede rozumové nahlédnutí, k němuž musí dospět každý jedinec sám. Tento rozum ale není nikdy subjektivní a libovolný, nýbrž je objektivním měřítkem, které umožňuje vzájemné srovnávání jednání a poznání mnoha lidí, a tudíž se vztahuje k něčemu jednotnému. Každý člověk musí umět sám poznat, co je pravda, protože to mu nezaručí žádná autorita. Jak se dostal Tomáš Akvinský k tomu, aby vyzdvihl autonomii lidského rozumu tak vysoko, jakoby byl současníkem té epochy, které byly rozum a světlo přisouzeny jako čestný titul, epochy osvícenství, *siècle des Lumières*? Tato krátká přednáška by měla trochu přiblížit zdánlivě nám tak cizího myslitele 13. století, a to z hlediska jednoho z jeho hlavních motivů, který založil kontinuitu novověku a zůstává měřítkem až do současnosti, ačkoli se často zdá, že se světlo rozumu ztrácí v temnotě nerozumu.

Jmenovat jedním dechem Tomáše Akvinského a sekulární osvícenství se může dnes jevit některým lidem jako skandální. Voltaireovo a Diderotovo osvícenství přece chtělo šířit světlo svého rozumu proti silám tmářství, za něž považovali spolu s jinými osvícenci zejména katolickou církev a občas i křesťanské náboženství vůbec. Naproti tomu je Tomáš Akvinský nejpozději od svého svatořečení v roce 1323 závazný učitel církve, jehož díla byla vždy s plným respektem tradována a komentována. Zdá se, že se zde spojuje něco neslučitelného pouze na základě možná jen náhodného společného prvku, metafory o světle rozumu. Naopak se ale nedají svět Akvinského a svět osvícenství tak jednoduše oddělovat, poněvadž osvícenská polemika proti nerozumové víře by se setkala u Akvinského s jasným souhlasem, pokud jde o jádro věci, neboť podle jeho učení je jen taková víra duchovním postojem přiměřeným lidské bytosti, která je slučitelná s rozumem.

Jistě, že Tomáš Akvinský nikdy nepřestává být teologem. Celá jeho věda, i tam, kde se zabývá naprosto světskými záležitostmi jako třeba pohyby srdce a krve, termínovaným zbožným obchodem nebo vlivem hvězd na Zemi, se vztahuje k Bohu jako svému poslednímu a vlastnímu předmětu. Avšak sama teologie je vědou, která musí odpovídat stejným měřítkům, jež platí pro logiku, matematiku a fyziku. Tak tvrdí Tomáš Akvinský na začátku svého vrcholného díla *Summa theologiae*: „Musí se říci, že posvátná nauka vědou jest. Ale musí se vědět, že je dvojitý druh věd. Některé totiž vycházejí ze zásad poznanych přirozeným světlem rozumu, jako aritmetika, geometrie a takové. Jiné pak jsou, které vycházejí ze zásad poznanych světlem vyšší vědy, jako perspektiva vychází ze zásad naznačených geometrií a hudba ze zásad známých z aritmetiky. A tím způsobem posvátná nauka jest vědou, poněvadž vychází ze zásad poznanych světlem vyšší vědy, která totiž jest Boha a blažených.“² Z tohoto citátu můžeme vyčíst, že Tomáš Akvinský uvádí do souvislosti nejen lidské vědění o Bohu, ale dokonce vědění Boha o sobě samém a o světě. Vědění Boha zakládá vědění člověka. Pak se ale úplně od sebe neliší lidský a boží duch, nýbrž vzájemně se podobají, byť lidské rozvažování nekonečně zaostává za Božím co do dokonalosti.

² *Summa theologiae*, I, qu. 1 a. 2 c. Deutsche Thomas-Ausgabe, Graz – Köln – Wien 1933 an., sv. I, s. 8.

Základ světa, jehož součástí jsou lidé, je tak zásadně určen v rozumu, nikoli však jako temné mocnosti, uzavřené každému lidskému poznání, jak se objevuje v jiných pozdějších teologických tradicích. Jako má řemeslník či umělec pojem o předmětu, který chce zhotovit, tak stvořil Bůh svět podle svého plánu, jenž je bezesporně racionální právě tak jako vlastní boží bytost: „Neboť vědění Boží tak se má ke všem věcem stvořeným, jako vědění umělcovo se má k umělým. Ale vědění umělcovo je příčinou umělých; poněvadž umělec pracuje svým umělcem, proto tvar rozumu musí být původem činnosti, jako teplo je původem oteplení. [...] Je tedy jasné, že Bůh svým rozumem činí věci, poněvadž jeho bytí jest jeho rozumění. Tady jeho vědění musí být příčinou věcí, pokud má připojenou vůli.“³

Primát rozumu, který Tomáš Akvinský spojuje s nejvyšším důvodem světa, tvoří vůdčí linii evropského myšlení, již popírali v zásadě pouze někteří skeptikové a Schopenhauer, který předpokládal, že nejvyšším důvodem všeho dění je slepá světová vůle. Avšak i radikální francouzští osvícenci 18. století trvali přes svůj ateismus neomylně na této ideji, i když ji samozřejmě chtěli odpoutat od náboženství. O jejich předchůdcích, racionalistech Descartovi, Spinozovi, Leibnizovi a Wolffovi, platí totéž. Zákonitosti přírody a kontinuita lidského myšlení jsou filosofické předpoklady, s kterými musí pracovat každá věda, chce-li poznat přírodu a ovládnout ji. U Tomáše Akvinského je očividné, že jde o zásadní teologickou pozici, podle níž není myslitelný chaos, a proto nelze určit svět v jeho totalitě. Vyhroceně řečeno: Rozum, který byl během francouzské revoluce po nějakou dobu uctíván jako nejvyšší bytost, byl již ve středověku ústřední ideou, jež normativně vymezuje všechny lidské aktivity a v níž se svět objektivizuje.

Rozum je v tomto smyslu pro Akvinského vrcholným cílem světa vůbec. Přírodu chápe Tomáš jako říši stvořených a účelně se k sobě vzájemně vztahujících bytostí v jejich zákonitém vývoji a pohybu. Příroda je poznatelná, a to s tradičním teologickým záměrem, podle něž má pozorování přírody vést k uvědomění Božího působení. Avšak tuto *theoria* doprovází legitimní praktický zájem, vyžadující, aby člověk neprchal před pozemským životem, ale usiloval o jeho zlepšení. Aby dosáhli tohoto cíle, měli by lidé zaměřovat své konání na společný cíl. Ten nazývá Akvinský *bonum communes*. Orientovat politiku a zákonodárství na *bonum communes* je, jak tvrdí Tomáš, „diktát praktického rozumu“, který již nemusí být dále ospravedlňován. Spřízněnost myšlenky *bonum communes*, jež má v sociálně filosofických partiích děl Tomáše Akvinského ústřední postavení, s Kantovým pojmem říše účelů je očividná, i když poslední cíl lidstva, blaženost (*beatitudo*), spočívá u Tomáše v blaženém zření Boha, zatímco u Kanta ji musíme chápat jako účel přírody, jako „dokonalé ztělesnění všech přírodou umožněných lidských účelů v člověku i mimo člověka“.⁴ Bytnost člověka, jejímž specifickým určením je *rationalitas*, rozumovost, ho dostává podle Akvinského do stavu, kdy dokáže spravovat své záležitosti samostatně, jako to odpovídá této bytnosti, a pro Kanta jde o záměr přírody, že člověk dospívá k dospělosti a užívá vlastní rozum bez toho, aby ho vedli jiní lidé. Jak

³ Tamtéž, I, qu. 14, a. 8c., sv. II, s. 31 an.

⁴ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 83.

pro Akvinského, tak pro Kanta odkazuje bytnost člověka nad sebe samu k instanci, která propůjčuje objektivitu světu zdánlivě naprosto subjektivního rozumu.

Spřízněnost mezi osvícencem Kantem a scholastikem Tomášem Akvinským je něco víc než pouhá vnější paralela několika motivů. Naopak, obsahuje soulad v základních intencích, bez ohledu na časový rozestup. Zdá se, že tomuto zjištění ostře odporuje to, že Tomášova metafyzika se zakládá na znázornění světa v řádu o sobě jsoucích bytností věcí, takže se jeví jako hierarchie substancí, z nichž nejvyšší je Bůh, zatímco pro Kanta není svět jako celek, tzn. jako metafyzický řád, vůbec předmětem možné zkušenosti a existence Boha není žádným způsobem prokazatelná. Skutečně, Tomáš hájí metafyzickou teorii, kterou nechává Kant v *Kritice čistého rozumu* za sebou. Věda v přísném smyslu se musí spokojit s určením jevů, aniž by dokázala uchopit věci o sobě, zatímco existence Boha je myslitelná nanejvýš jako postulát čistého praktického rozumu, jako záruka závaznosti morálky.

Opakem tohoto protikladu jsou zásadní a úžasné společné rysy a motivy, jež vytvářejí vzájemnost mezi Akvinským a Kantem. Oba stanovují lidskému poznání velmi podobné meze. Kant byl přesvědčen, že lidé nemají přístup k bytnosti věcí o sobě, které mají být poznány, zatímco Tomáš učí, že rozum může sice dospět prostřednictvím abstrakce od náhodných přídatků na konkrétních věcech k poznání toho, co je universální a nutné, avšak bytnost, kterou pak svým myšlením nazírá, je *jeho* pojmem, jenž neodráží nezprostředkovaně to, co tímto pojmem označuje. Odzrcadluje to pouze tím způsobem, jímž se jeví věci lidskému subjektu a jímž s nimi může disponovat. Universálnost pojmu bytnosti je, jak Tomáš Akvinský mnohokrát zdůrazňuje, produktem činného lidského intelektu, jehož spontánní mohutnost určuje Tomáš strukturálně podobně jako Kant. Intelektuální názor čisté bytnosti je lidem podle Tomáše stejně jako podle Kanta během jejich pozemské existence nedostupný. To však neznamená, že by konečné poznání zaměřené na předměty možné zkušenosti bylo klamné. Pro Akvinského jsou jevy založeny v Bohu, nejvyšším rozumu, a proto v nich může lidský rozum najít stopu božského rozumu svým vlastním autonomním rozumem. Právě to znamená světlo rozumu podle Tomáše.

Z tohoto důvodu získává profánní věda u Tomáše Akvinského význam, který v předchozí křesťanské epoše nikdy neměla. Tomáš sice ještě nepřistoupil na to, aby zdůvodnil vědecké poznání plně z něj samého, avšak jeho pojetí vědy spočívá na myšlence autonomie rozumu, jež byla v této době nová a vyvolala tudíž silný odpor.

Třinácté století je mimo jiné epochou, v níž byly zakládány první univerzity a křesťanská oblast se seznámila s větší částí Aristotelových spisů. Nebyla to pouze náhoda, která by vyplynula z rozvoje obchodních styků s Araby a z křižáckých výprav. Naopak, jednalo se o hlubokou změnu v dosavadní křesťanské tradici. Pěstování profánních disciplín (logiky, matematiky, astronomie a hudby) v tehdejších klášterních a kapitulních školách se soustředilo na metodickou disciplinaci ducha, která mu měla dát schopnost rozumění zjeveným pravdám tak, aby se odvrátil od všeho světského a pozdvihl se k božskému.

Během 13. století probíhalo současně s rozvojem městských center obchodu rychle se šířící nové hodnocení pozemského života a jeho materiálních nezbytností. Na univerzitách (první byly v Bologni a v Paříži) vzniká nová instituce, v které začala evropská civilizace reflektovat své základy. Zkoumání antické a křesťanské tradice se propojuje s procesem racionální disputace, v níž muselo tradované učení obstát před dialekticky školenou kritikou. Jako důkaz již nestačí odvolávat se na autoritu Písma svatého, církevních Otců nebo dlouhé tradice. Univerzita institucionizovala spolu s disputací, která byla podle daných pravidel obligatorní pro profesory i studenty, ducha kritiky, jenž náleží ve vnějškově pozměněné podobě dodnes k postupům vědy: na pravdu nějakého výroku se dá nepřímou soudit na základě odstranění rozporu mezi autoritativně vystupujícími pozicemi a prostřednictvím vyvrácení opačného výroku, nikoli na základě bezprostřední dedukce z věty, která je dogmaticky předjímána jako pravdivá. Pravda scholastické vědy je tedy – zcela v protikladu k běžným klišé o této epoše – výsledkem kritického ověření prostřednictvím disputujícího rozumu, který má víru v to, že se mnoha malými kroky blíží ke znázornění celku poznaného světa. Světlo rozumu, které se objektivizuje ve stvoření a je obsaženo v lidském rozumu jako *lumen naturale*, bylo i pro Akvinského důvodem k důvěře v to, že může dosáhnout jistého poznání, které však dogmaticky nechránil před dalším ověřením, ale vystavoval je na každém novém stupni možným námitkám.

Aristotelova filosofie, kterou se univerzity intenzivně zabývaly přes odpor své církevní zástity a přes nejrozličnější zákazy, poskytovala tomuto epochálně novému vztahu evropského ducha ke světu a k sobě samému jak látku, tak i metodu. Z přírodopisných spisů a z *Metafyziky* bylo možné odvodit, že svět lze pochopit pomocí určení, která jsou vlastní světu samému jako jeho poznatelné, inteligibilní formy. S východiskem v náhodných jednotlivých jevech a věcech je kladena otázka, které jsou obecné a nutné podmínky jejich bytí a takovosti. Dokonce i první důvod, jemuž universum vděčí za bytí a pohyb, je imanentní princip, nehybnost, z níž vychází všechen pohyb. Pro křesťanské aristoteliky a mezi nimi především pro Tomáše Akvinského byl tento princip totožný s Bohem, jehož nekonečnou rozdílnost vůči světu museli ovšem demonstrovat proti Aristotelovi. S tím se pojila kontroverze, jež měla pro myšlení Tomáše Akvinského zásadní význam.

Zdalo se, že z Aristotelových děl vyplývá možnost vysvětlit přirozené věci přirozeným způsobem bez ohledu na božsky zapříčiněné zázraky. Pod tímto mottem se vytvořila na univerzitě v Paříži skupina učitelů a studentů, kteří vyvodili z aristotelické fyziky a metafyziky některé heretické poučky. Protože Aristotelovy spisy byly Evropě zprostředkovány současně s obsáhlými komentáři arabských učenců, především Averroa, otevírala se křesťanům pozice antického myslitele z perspektivy arabských interpretací, takže i pro Akvinského byl Averroes stále velkou autoritou. Heterodoxní skupina na pařížské artistické fakultě navazovala zvláště úzce na důsledky, které Averroes vyvodil z aristotelických teorií. V šedesátých letech 13. století určovala ráz diskusí o Aristotelově nauce skupina semknutá kolem Sigera Brabantského.

Teologie v tom spatřovala velkou výzvu a církev nabídla své nejlepší doktory, aby podchytili otřes víry, jenž vycházel od averroistů. Tomáš Akvinský byl roku 1269 podruhé povolán do Paříže, kde byl přijat s očekáváním, že se postaví na obranu víry proti heretickému vývoji na artistické fakultě, když nadto tato fakulta v dané době již samostatně pěstovala metafyziku, etiku a přírodní filosofii. Od dominikána Tomáše Akvinského se zřejmě očekávalo, že pomůže odmítnout snahy o světské poznání, pro něž se rázně vyslovil františkán Bonaventura ve svých kázáních o deseti přikázáních. Tomáš však splnil svou úlohu zcela jiným způsobem. Stal se účastníkem střetu, v kterém běželo, návazně na jednotlivá stanoviska, o emancipaci filosofie a světské vědy. Tomáš zde ještě ostřeji vyjasnil svou pozici středu mezi stoupenci striktního aristotelismu a těmi teology, zejména františkány, kteří světskou vědu co nejpřísněji odsuzovali.

V boji o sebeurčení vědy na univerzitě, která se etablovala jako samostatná korporace v městské společnosti, se stal Tomáš bez zaváhání stoupencem autonomie. Přesto je nutné zřetelně odlišovat různé disciplíny. V protikladu ke svému anglickému řádovému bratrovi Richardu Kilwardbymu, jenž hájil bezpodmínečný primát teologie, trvá Tomáš na odlišnosti perspektiv. Filosofii, tzn. světské vědě, přisuzuje samostatnost potud, pokud zkoumá své předměty poznání podle světla přirozeného rozumu, aniž by si nárokovala víru jako důkazový prostředek. Opačně víra je, jak stojí v Žd 11,1, základnou absolutního dobra, v něž lidé doufají a o něž usilují a které není dáno v řádu světských jevů. Jako takový *argumentum non apparentium* zakládá víra podle Tomáše Akvinského nepochybnou kontinuitu v lidském rozumu. Víra tudíž není protikladem rozumu, nýbrž tvoří jeho komplementární část.

S touto zásadní orientací vstoupil Akvinský rovněž do sporu o interpretaci Aristotela. Jak již bylo řečeno, jeho pozice byla kritická nejen vůči kolegům z artistické fakulty, ale právě tak vůči stoupencům spirituality, která zpochybňovala zájem o materiální přírodu a o otázky etiky a politiky, protože lpěla na mnišských ideálech augustinovské tradice. Jestliže Bonaventura odsoudil zvědavost filosofů, již považoval za planou, protože odvádí člověka od věčné spásy, pak Tomáš vidí v pěstování přírodovědy přímo podmínku pro božskou milost vykoupení; neboť pouze tehdy, když se člověk pokouší odpovídat své rozumové přirozenosti, je vykoupení hoden.

Očekávání, že vykoření aristotelickou dračí setbu na pařížské univerzitě, Tomáš nevyplnil. Naopak, výsledkem jeho druhého pobytu v Paříži bylo to, že z celého konfliktu vyšla autonomie profánní vědy posílena. I když teologie zůstala v jeho myšlení nejvyšší vědou, v níž se mají zakládat všechny ostatní vědy, tvoří tento výsledek rozhodující krok filosofické reflexe, jež později umožnila také osvícenskou kritiku náboženství. Přitom zůstal Tomáš věrný své úloze prokázat pravdu křesťanské víry proti nevěřícím a heretikům. Musel však nutně hájit víru pomocí argumentů, které již víru nepředpokládají. Argumentům a rozumu, který je propojuje, musela proto náležet nezávislost na cíli dokazování. Jestliže mělo být filosofii přisouzeno pouze postavení služky, která pomáhá teologii v tom, aby prosadila svůj mocenský status, pak se znenadání obrací tento vztah u Tomáše na

důležitých místech ve svůj protiklad, takže víra musí obstát před soudem zcela sekulárního rozumu.

Tomáš si uvědomoval tento problém. Ve své roku 1259 započaté *Summa contra gentiles*, této velké učebnici, která měla uhájit křesťanskou víru především proti islámské filosofii, reflektuje na obtíže spojené s přesvědčováním lidí pomocí argumentů, v které tito ještě nevěří: „Musí se tedy pokročit k prvnímu znázornění Boží pravdy průkaznými důkazy, jimiž by mohl být odpůrce přemožen. Jelikož ale nemůžeme mít takové důkazy pro naše poznání Boha druhé pravdě, nesmí se náš záměr orientovat na to, abychom přesvědčili odpůrce argumenty, ale musíme se zaměřit na to, aby byly vyvráceny jeho argumenty, které vznášá proti rozumu.“⁵

Tím se ovšem dostává aristotelsky školený teolog do antinomií. Tomáš sice dospěl k tomu, že zesvětštění filosofie, která se zčásti již tehdy odpoutala od teologie, musí být stanoveny hranice. Toho však mohl dosáhnout jen za tu cenu, že se teologické učení stane předmětem filosofického zkoumání, a tím se vystaví riziku, že se pomocí logicky správných důkazů dostane do nesmiřitelného protikladu. Jiné východisko pozdější, především protestantské teologie, spočívající v plném oddělení víry od vědění, nebylo ještě pro Tomáše Akvinského schůdné, poněvadž by znamenalo rezignaci na světlo rozumu, odraz božského v člověku.

Jsou-li však všichni lidé nadaní rozumem, pak mohou v zásadě ověřit a přezkoušet všechny obsahy víry, aniž by je reglementovala autorita učitelského úřadu církve. V jádru své rozumové bytnosti totiž lidé harmonizují s Bohem. Tak píše Tomáš opět v *Summa contra gentiles*: „Je zřejmé, že nejpravdivější je to, co je dáno přirozeně rozumem tak, že ani nelze myslet, že by to bylo klamné (...) Poznání přirozeně známých principů je nám však dáno od Boha, poněvadž Bůh sám je původcem přírody. Tyto principy jsou tedy obsaženy rovněž v Boží moudrosti. Cokoli se pak přičí těmto principům, přičí se také Boží moudrosti a nemůže být od Boha. Proto to, co na základě Božího zjevení drží víra, nemůže být v rozporu s přirozeným poznáním.“⁶

Tento soulad vědění a víry v principu racionality zůstal ovšem u Akvinského na ústředních místech jen programový, protože právě ve svých myšlenkově nejvzrálejších výkladech křesťanské věrouky dospívá pravidelně k bodu, na němž se ukáže, že výpověď zkoumaných vět víry je neprokazatelná. Téhož výsledku dosahuje Tomáš také při zkoumání dogmatu o stvoření. Toto byla součást věrouky, při které zaujímali jeho filosofičtí odpůrci zcela neteologickou pozici. Svět, jak učí Siger Brabantský a jeho společníci Boethius z Dacie návazně na Averroa, je věčný. Již pro Aristotela byla nestvořenost světa zdůvodněna neměnností prvního principu, nehybného hybatele. Pohyb, vznikání a zanikání nejsou ničím víc než ustavičným přechodem od možného ke skutečnému, trvalými změnami ve vztahu látky a formy. Tyto formy, rody a druhy jsou v sobě stejně konstantní jako zákon, podle kterého přecházejí z jednoho nositele na druhého.

⁵ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Bd. I, Darmstadt 1974, s. 29.

⁶ *Tamtéž*, s. 25.

V Tomášově nauce o přírodě tomu není jinak, pouze se vzájemný vztah všech těchto momentů stává součástí reality ve stvořitelském Božím aktu jako časový proces. Avšak to, jak Bůh stvořil svět jako hybnou totalitu jsoucna, zůstává lidskému poznání skryto. Filosoficky se nedá podle Tomáše věčnost světa ani vyvrátit, ani dokázat. Totéž platí o stvoření, jež je možná věčným procesem. Tak zůstává Tomáš v antinomii aristotelské nauky o přírodě a augustinovské teologie stvoření, které jakoby měly pravdu proti sobě navzájem.

Z tohoto řešení, které chce zachovat dogma jako mystérium víry, aniž by sklouzlo do iracionality, vyplývá, že stvořený svět může být legitimním předmětem přírodovědného výzkumu, jenž nemůže být kdykoli změněn libovolným zásahem všemocného Boha. Naproti tomu je víra v této souvislosti neodvoditelná jistota základu té pravidelnosti a provázanosti, kterou musí výzkum předpokládat ve svém předmětu. Filosofická obrana dogmatu nedochází u Tomáše Akvinského k afirmativním důkazům, ale pouze ke zjištění, že věty víry nejsou protikladné rozumu, a tudíž jsou přiměřené lidské bytnosti.

Obraz světla rozumu se prosazuje v Tomášově etice a politické teorii stejně zřetelně jako v jeho vědosloví a teologii. Člověk jako rozumový živočich je současně společenským tvorem. Od Aristotela převzaté, avšak svébytně variované určení člověka jako *zoon politikon* nevyklučuje individualitu, je tedy jakoby metafyzicky egalitářské: Bytnost všech lidí spočívá ve společenském životě, a proto je jejich rozum společenským určením, protože pouze v *societas* se může projevit. Žádný člověk není rozumný sám od sebe, ale jen za podmínky společnosti, která uskutečňuje svůj objektivní cíl, *bonum communes*.

Důsledek této metafyzicky podmíněné teorie spočívá v tom, že neexistuje obecný a nutný důvod k tomu, aby lidé jednali s jinými lidmi jako s nedospělci, vyjma dětství. Podle toho neexistuje rovněž přirozený, tedy neměnný řád vládnutí; Tomáš Akvinský dokáže ospravedlnit faktickou vládu pouze jakoby pragmaticky jakožto důsledek lidské nedokonalosti.

Všechny pozitivní zákony a politická praxe, která jedná podle nich nebo se proti nim provinuje, se ovšem musí poměřovat podle neměnného měřítká, které Akvinský určuje jako přirozené právo, jež se zakládá na Božím rozumu. Takového poměrování jsou v zásadě schopni a k němu oprávněni všichni lidé. Odpor vůči tyranovi, který se provinuje proti účelu společnosti, jímž je *bonum communes*, je oprávněný a dokonce přikázaný. I když mnohé Tomášovy představy zůstávají svázány se středověkým stavovským uspořádáním, přesto postulují v důležitých pasážích své politické filosofie veřejné užívání rozumu, od kterého si později sliboval Kant vyjítí člověka z jím samotným zaviněné nedospělosti.

Přeložil Břetislav Horyna

THOMAS VON AQUIN UND DAS LICHT DER VERNUNFT

Der Verfasser interpretiert in diesem Aufsatz das Diktum vom Licht der Vernunft, das ein wichtiger Teil der Thomasschen Philosophie bildet und zur Klärung einer der wichtigsten mittelalterlichen rationalistischen Theologie außerordentlich bedeutsam ist. Dabei wird die Interpretation der Thomasschen Auffassung von Philosophie, Wissenschaft, Autonomie der Vernunft, Erkenntnis, Ethik und Politik in den Zusammenhang mit neuzeitlich-aufklärerischen Positionen gebracht, vor allem aber wird sie mit der Maßstäben der Rationalität, die Kant herausgearbeitet hat, verglichen. Auf diese Weise wird gezeigt, daß Primat der Vernunft, der die Leitidee des europäischen Denkens darstellt, nicht erst in der Zeit der französischen Revolution, sondern schon im Mittelalter zur zentralen Idee geworden ist. Die Schwierigkeiten, die diesen Prozess einer Autonomisierung von Vernunft begleiteten, werden am Beispiel des Streites um die auf der Universität Paris tätigen Vertretern von Averroismus, die aus der Sicht der Kirche häretische, durch die aristotelischen Einsichten bedingte Lehre verteidigten. Dabei wird herausgestellt, wie und warum Thomas seine eigene Position zwischen den Vertretern eines strikten Aristotelismus und denjenigen (vor allem franziskanischen) Theologen, die der weltlichen Wissenschaft äußerst argwöhnisch gegenüberstanden, einnehmen konnte. Zum Schluss weist der Verfasser noch darauf hin, wie das Bild vom Licht der Vernunft auch in der Ethik und politischen Theorie des Thomas von Aquin ebenso deutlich wie in der Philosophie zur Geltung kam.