

Diplomová práce

2018

Jaroslav Pešek

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Zdroje a základy právní teorie Francisca de Vitorii a jejich
aplikace na problém sebeusmrcení

Vedoucí práce: Doc. Daniel Heider, Ph.D.

Autor práce: Bc. Jaroslav Pešek

Studijní obor: Filosofie - prezenční

Ročník: III.

2018

Prohlašuji, že diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným zákonem č. 111/1998 Sb. zveřejněny i posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním mé práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Datum:

Na tomto místě se sluší poděkovat několika lidem, bez kterých bych nebyl schopen diplomovou práci napsat. Je to v první řadě můj syn Tomáš, který i přes svůj nízký věk pochopil, že je třeba nechat tatínka v klidu pracovat, má přítelkyně Michaela, která obětavě po dobu mé práce zajišťovala chod domácnosti, mí rodiče a také rodiče mé družky.

Děkuji také všem kantorům, které jsem měl tu čest za dobu svého studia poznat a především děkuji vedoucímu této diplomové práce Doc. Danielu Heiderovi Ph.D. za cenné rady, připomínky, metodické vedení práce a za velmi obětavý a lidský přístup.

OBSAH

ÚVOD	5
1. HISTORICKÉ SOUVISLOSTI	7
1.1. Život Francisca de Vitorii	7
1.2 Vitoriovo dílo	10
1.3 Dějinný kontext	11
2. PRÁVNÍ TEORIE	13
2.1 Tomáš Akvinský	13
2.1.1 Věčný zákon (lex aeterna)	14
2.1.2 Přirozený zákon (lex naturalis)	16
2.1.4 Božský zákon (lex divina)	22
2.2 Francisco de Vitoria	23
2.2.1 Vitoria k přirozenému zákonu	25
2.2.2 Vitoria k ius gentium	28
3. SEBEVRAŽDA	32
3.1 Nástin chápání sebeusmrcení od antické filosofie k Tomáši Akvinskému	33
3.2 Sebeusmrcení v díle Francisca de Vitorii	40
3.2.1 První argument – sebeusmrcení jako akt proti přirozené inklinaci	41
3.2.2 Druhý argument – sebeusmrcení jako neuposlechnutí pátého přikázání	44
3.2.3 Třetí argument – sebeusmrcení jako akt proti republice	46
3.2.4 Čtvrtý argument – sebeusmrcení jako akt pro lásku k bližnímu	46
3.2.5 Problematické případy	47
ZÁVĚR	60
POUŽITÁ LITERATURA	62
ABSTRAKT	66

ÚVOD

Jen málokteré téma zaujímá tak významné místo v dějinách evropského i světového myšlení jako lidský život, potažmo jeho konec. S tématem smrti se vypořádávají velké náboženské systémy, jednotlivé filosofické koncepce a setkáváme se s ní v rozličných uměleckých dílech. Zatímco dnes je smrt téměř tabu a moc se o ní nemluví (když tak jen zdráhavě), dříve to byla dennodenní součást lidského života. Lidé umírali většinou doma a se smrtí tak byla spojena velká řada rituálů a zvyků. Dnes jsme umírající odsunuli za zdi nemocnic, hospiců a podobných ústavů. Nechceme o smrti a umírání mluvit. Přesto nebo možná právě proto se diskuze častěji točí ohledně hodnoty lidského života. Jakou by měl ale život hodnotu nebýt smrti? S podobnými debatami jistě souvisí i naše téma – téma sebeusmrcení. Je morálně ospravedlnitelné dobrovolné ukončení vlastního života? To je otázka, která rezonuje celými dějinami filosofie a nikdy nebyla bez kontroverze. Ve dvacátém století Albert Camus otevřel svou esej *Mýtus o Sisypovi* následujícími slovy: „*Existuje pouze jeden opravdu závažný filosofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filosofickou otázku.*“¹ Ani dnes není diskuze o sebeusmrcení vyhaslá a vynořuje se především v souvislosti s otázkami eutanazie.

V této práci nás bude zajímat především to, jak sebeusmrcení pojímá španělský teolog a filosof, kterého mnozí považují za otce mezinárodního práva² – Francisco de Vitoria. Vrátime se tedy v čase a budeme sledovat, jak debata vypadala před šesti sty lety. Nebude pro nás žádným překvapením, když zjistíme, že otázky které se okolo sebeusmrcení vynořovaly tehdy, jsou v mnohém podobné těm dnešním, ale nepřekvapí nás ani rozdíly mezi dnešním a tehdejším tázáním.

Abychom se ale mohli vydat na tuto výpravu, je potřeba nejprve projít stavbou lodi, na které se budeme plavit. Palubu vybudujeme z faktických údajů o životě Francisca de Vitorii a historických souvislostech doprovázejících jeho život. Následně vystavíme stěžně tím, že se podíváme na zdroje jeho právní teorie, především na Tomáše Akvinského a plachty napneme zaostřením na právní teorii Vitoriovu.

¹ CAMUS, A. *Mýtus o Sisypovi*, s. 11.

²srov. WOODS, T., *How the Catholic Church Built Western Civilization*, s. 5-6.

Právní teorie je totiž tím, co leží v základech Vitoriova uvažování o sebeusmrčení a abychom tomuto uvažování lépe porozuměli, bude užitečné, projdeme-li si také tímto tématem. Bez většího zdržování se pojďme pustit do práce.

1. HISTORICKÉ SOUVISLOSTI

Francisco de Vitoria žil v době, kdy se svět musel vypořádat s několika novými výzvami. Proto bude užitečné, věnujeme-li první část historickým souvislostem. Nejprve se tedy podíváme na život samotného našeho myslitele, poté na jeho dílo a vliv v následujících stoletích. Opravdu velmi stručněse v závěru této kapitoly podíváme na témata, která hýbala tehdejší světem.

1.1. Život Francisca de Vitorii

Ohledně data Vitoriova narození nepanuje mezi badateli shoda. Pravděpodobně nejdřívějším datem, se kterým se lze setkat je rok 1480³. Setkáváme se ale i s roky 1483, 1486, 1492 a 1493. Já budu po vzoru Johna P. Doylea operovat s datem 1492.⁴ Narodil se do baskické rodiny ve městě Burgos. Jeho matka byla pravděpodobně židovského původu, ale její rodina od judaismu konvertovala. Francisco měl dva bratry – Diega, který se později také stává dominikánem a Juana, jehož syn Juan Alonso Vitoria vstupuje do řádu jezuitů.⁵

Pokud tedy považujeme rok 1492 za rok Vitoriova narození, pak vstupuje do dominikánského konventu svatého Pavla v Burgosu ve svých devíti letech (1501). Zde studoval latinu a řečtinu a v roce 1509⁶ je poslán na studia na Pařížskou universitu, kde nejprve absolvuje svobodná umění a poté teologii. V Paříži nakonec zůstává až do roku 1532.

Vliv Pařížské univerzity v této době sice oproti předchozím stoletím slábne, ale stále je evropskou univerzitou číslo jedna. Jak studia svobodných umění tak ta teologická zde byla orientovaná nominalisticky.

³ srov. GETINO, L. A. (O.P.) *El Maestro Fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, s. 13. Na české wikipedii je dokonce datum 1460, ale předpokládám, že půjde o překlep. Viz *Francisco de Vitoria* [online], poslední aktualizace 6. 12. 2016 07:01 [cit. 20. 12. 2016], Wikipedie, dostupné na <https://cs.wikipedia.org/wiki/Francisco_de_Vitoria>.

⁴srov. DOYLE, J. P. *Introduction* in: VITORIA, Francisco de. *Relection on homicide&Commentary on Summa theologiae IIa-IIae Q64*, s. 11. nebo DOYLE, J. P. *Španělská scholastika* in: HANKINS, J. (vyd.), *Renesanční filosofie*, s. 330 stejný rok uvádí i ITURBE, M. *The natural law in the times of St. Francis Xavier: Francisco de Vitoria (1492 – 1546)* in: ARELLANO, I. INDURÁIN. C. M. (vyd.), *St. Francis Xavier and the Jesuit Missionary Enterprise. Assimilation between Cultures*, s.71.

⁵ URDÁNOZ, T. (O.P.), *Introducción biográfica* in: *Obras de Francisco de Vitoria: Relectiones teologicas*, s. 6.

⁶ Ani v tomto datu nepanuje shoda. Například Dominik Duka jeho odchod do Paříže datuje do let 1507 – 1508. Srov. DUKA, D. (O.P.), *Francisco de Vitoria OP, obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva* in *Salve* 04/2011, s. 47.

Na počátku 16. století však univerzita opět získává na větší vážnosti, což je především zásluhou Collège de Montaigne a Collège des Dominicains⁷. Krom jiných na Pařížské univerzitě v té době působil například skotistický nominalista John Mayor (1469 – 1550) nebo jeho žáci Erasmus Rotterdamský (1460 – 1536), Peter Crockaert (1465? – 1514) či JacobAlmain (1480? – 1515).

Když se Vitoria stal členem Collège des Dominicains, bylo za jejími zdmi více než tři sta dominikánský bratří, z nichž většina nepocházela z Francie. Nejvýznamnějšími Vitoriovými učiteli se stali Španěl Juan de Celaya (1490? – 1558) a také vlámský učenec Peter Crockaert, který vstoupil do dominikánského řádu v roce 1503. Právě Crockaert jako první začal v roce 1507 jako základ pro svou výuku požívat Summu teologickou Tomáše Akvinského.⁸ Dalším učitelem, který měl na Vitoriu velký vliv byl i Jean Feynier (? – 1538), tehdejší mistr dominikánského řádu, který ho pravděpodobně i doporučil na pozici učitele teologie v Paříži.

Díky tomuto doporučení tak Francisco de Vitoria, stále ještě jako student, začíná v roce 1516 – 1517 učit na Collège des Dominicains. Pro svou výuku požívá v tomto období Sentence Petra Lombardského, které od 12. století platily za základní text k výuce teologie.⁹ Nicméně ještě před tím, než Vitoria opouští Paříž, začíná po vzoru Petera Crockaerta využívat Tomášovu Summu teologickou.

Svá studia Vitoria dokončuje 24. března 1522 a získává tak titul z teologie na Pařížské univerzitě. Ještě téhož roku 21. června je mu udělen doktorát. V roce 1523 se Vitoria vrací do Španělska a začíná učit teologii na klášterní koleji svatého Řehoře ve Valladolidu. O dva roky později je dominikány navržen jako kandidát na vedoucího katedry teologie na salamanské univerzitě a následně je téměř jednomyslně zvolen tamními studenty.¹⁰ Své první lekce pak zakládá na druhém oddílu druhé části (secunda secundae) Tomášovi Summy teologické. Další inovací, kterou si Vitoria do Španělska přivezl, z Paříže byla metoda *dictatum*. Ta spočívala v pomalém diktování, aby si studenti mohli správně zapsat každé slovo. Tato metoda byla ve své době kontroverzní, ale přesto se dokázala prosadit. Na začátku a v závěru lekce často následovalo opakování probrané látky a na každé koleji byli speciálně

⁷ Někdy bývá označována jako Collège de Saint Jacques.

⁸ Srov. LEINSLE, U. G. *Introduction to scholastictheology*, s. 186. Přibližně ve stejné době jako Crockaert začíná Summu používat i Kajetán v Itálii.

⁹ K tomuto tématu více LEINSLE, U. G. *Introduction to scholastictheology*, s. 98 – 102.

¹⁰ Salamanca podobně jako další jihoevropské univerzity (například Bologna) je organizována spíše studenty, než učiteli, jako tomu bylo například v Paříži. Srov. VILLOSLADA, R. G. *La universidad de Paris durante los studios de Francisco de Vitoria O.P. (1507 – 1522)*, s. 316.

najatí doučovatelé, kteří v případě potřeby výklad studentům opakovali i po skončení výuky.¹¹ Navíc tato metoda přinesla velmi důležitý vedlejší produkt. Lekce, které Vitoria přednášel, se nám totiž zachovaly právě jen v zápiscích jeho studentů, které díky této metodě můžeme považovat za autentické záznamy.

Vitoria dále pokračuje ve výuce na katedře teologie a jeho hlavním nástrojem zůstává Tomášova Summa Teologická. Vitoria přednášel o každé části Summy alespoň jednou. Druhý oddíl druhé části dokonce probral dvakrát (mezi roky 1526 – 1529 a 1534 – 1537). Kromě výuky se ale samozřejmě zapojoval i do různých teologických ale i politických debat, především těch souvisejících s objevem nového světa. V souvislosti s tímto tématem vypracovává i teorii spravedlivé války.¹²

Přes svou kritiku španělské politiky směřem k Francii a odsuzování akcí španělských konkvistadorů v novém světě se Vitoria těší velké oblibě u císaře Karla V.¹³ Právě tento vřelý vztah s císařem vede k tomu, že jsou Vitoriovy názory a jeho odsuzování akcí na nově objeveném kontinentě brány vážně, což ústí i v přijetí *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios*¹⁴ v roce 1542.

Dobré vztahy s Karlem V. jsou pravděpodobně i důvodem, proč je Vitoria císařem požádán, aby se účastnil Tridentského koncilu (1545 – 1563) jako vyslanec Španělska. Vitoria však tuto úlohu odmítá ze zdravotních důvodů. Chatrné zdraví Vitoriu ostatně trápilo po celý jeho život.¹⁵ Vitoria nakonec umírá 12. srpna 1546 v Salamance. „*Jeho pohřbu se zúčastnili členové všech řádů ve městě, studenti a profesori salamanské univerzity.*“¹⁶

¹¹ Srov. LEINSLE, U. G. *Introduction to scholastictheology*, s. 280.

¹² Především v relectio *De Jure belli Hispanorum in barbaros*.

¹³ V letech 1516 – 1556 španělský král, v letech 1519 – 1556 císař Svaté říše římské.

¹⁴ Nové zákony a vyhlášky jejího veličenstva pro dobré zacházení a zachování Indů (Indiánů).

¹⁵ Srov. GETINO, L. A. *El Maestro Fray Francisco de Vitoria...*, s. 114 – 118.

¹⁶ DUKA, D. (O.P.), *Francisco de Vitoria OP, obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva* in *Salve* 04/2011, s. 49.

1.2 Vitoriovo dílo

Přesto, že mnozí nazývají Vitoriu vůbec nejvlivnějším španělským filosofem 16. století a po jeho smrti se ho snad všichni filosofové mravnosti dovolávali jako autority, sám Vitoria toho mnoho nenapsal.¹⁷ Dominikán Domingo Bañez ho dokonce označuje jako „druhého Sókrata“.¹⁸

Vitoriovy spisy můžeme rozdělit do tří kategorií: (1) ty které sám autor napsal a publikoval, (2) ty, které byly publikovány po jeho smrti (většinou zápisky jeho žáků) a (3) manuskripty v archivech. My budeme v hledání po Vitoriově pojetí sebevraždy používat zejména druhou skupinu spisů.

Podívejme se ale na práce, které sám Vitoria vydal ještě za svého života. Za prvé to byla předmluva k druhému oddílu druhé části Akvinského Summy Teologické, kterou publikoval v Paříži v roce 1512.¹⁹ Dělal ediční práce na *Sermones dominicales* Pedra de Covarrubia, v roce 1521 píše předmluvu k novému čtyřdílnému vydání *Summa theologiae moralis* Antonína Florentského. V letech 1521 – 1522 spolupracuje na tvorbě pařížského *Dictionarium seu repertorium*, ke kterému také píše předmluvu.

Ve druhé části této práce budeme vycházet především ze spisu *Relectio de Homicidio*, který patří do druhé skupiny textů, tedy mezi ty publikované po jeho smrti především ze zápisek jeho žáků. Etymologie slova relectio vychází z latinského re-legere, tedy znovu-čtení a referuje k praxi, kdy salamanští profesori byli žádáni, aby určitá témata opakovali každý rok.²⁰ Relekcie v Salamance byla otevřená pro celou univerzitní komunitu a měla formu souvislého projevu řečníka, který obvykle trval dvě hodiny. Sám Vitoria vedl patnáct takovýchto relekcií, z nichž třináct bylo vydáno ze zápisů jeho studentů.²¹ Poprvé se tak stalo v roce 1557 v Lyonu díky práci francouzského tiskaře Jacquese Boyera. Toto vydání rozpoutalo reakci v Salamance, kde už po Vitoriově smrti ustanovili komisi pro editaci a vydání jeho

¹⁷Srov. DOYLE, J. P. *Španělská scholastika* in: HANKINS, J. (vyd.), *Renesanční filosofie*, s. 331 - 332.

¹⁸Srov. GETINO, L. A. *El Maestro Fray Francisco de Vitoria...*, s. 283. Mariano Iturbe označení „druhý Sókrates“ spojuje také s talentem upoutat pozornost publika viz ITURBE, M. *The natural law in the times of St. Francis Xavier: Francisco de Vitoria (1492 – 1546)* in: ARELLANO, I. INDURÁIN. C. M. (vyd.), *St. Francis Xavier and the Jesuit Missionary Enterprise. Assimilation between Cultures*, s. 78.

¹⁹Originální latinský název zní: *Sancti doctorisdivi Thomae aquinati spredicatorum ordinis liber nomine: Secunda Secundae*.

²⁰Srov. DOYLE, J. P. *Introduction* in: VITORIA, Francisco de. *Relection on homicide ...* s. 14.

²¹Srov. WILLIAMS, T. D. *Francisco de Vitoria and the Pre-Hobbesian Roots of Natural Rights Theory* in *Alpha Omega*, VII, 01/2004, s. 53.

prací. Tato komise byla ale neaktivní až do doby, kdy ji Boyer v jejím úkolu předběhl. Novým cílem se tak pro tuto komisi stalo nové a lepší vydání Vitoriových relekcií. V roce 1565 tak vychází nová edice v Salamance. Já ve své práci vycházím z modernější verze Teófila Urdánoze.

1.3 Dějinný kontext

Francisco de Vitoria se narodil do doby, která bývá označována jako doba velkého přelomu. Ještě před Vitoriovým narozením došlo ke sjednocení dvou nejsilnějších katolických států Pyrenejského poloostrova, tedy kastilské a aragonské koruny díky sňatku Isabely Kastilské a Ferdinanda II. Aragonského v roce 1469. Tato dvojice nastoupila na trůn v roce 1479. Tímto rokem skončila doba úpadku a soupeření a nastala doba sjednocování Španělského království.²² To bylo formálně dokončeno až roku 1520 nástupem Karla V. Do té doby vládl Isabela a Ferdinand II. Aragonský každý ve svém království a v zemi svého partnera byli pouze zástupci panovníka.

Ještě za vlády Ferdinanda II. Aragonského a Isabely Kastilské byla roku 1492 dokončena reconquista dobytím Granady a katolická veličenstva i jinde potlačovala veškerou náboženskou nejednotu. Ve stejném roce byli z Pyrenejského poloostrova vypuzeni Židé a roku 1502 obdrželi všichni mudéjarové²³ v zemích Koruny kastilské nařízení, aby přijali katolickou víru, nebo odešli ze země.²⁴ Tímto krokem si Španělsko připravilo pozici pro svou budoucí úlohu bojovníka proti reformaci v 16. století.

Rok 1492 bývá dnes spojován především s jinou událostí, a to sice s námořní cestou Janovana Kryštofa Kolumba, který vlastně náhodou objevil nový kontinent. Sponzory jeho smělého plánu objevení západní cesty do Indie byli právě Isabela Kastilská a Ferdinand II. Aragonský. Objev nového světa s sebou kromě hmotného bohatství přinesl i určité problémy, například jak zacházet s původním obyvatelstvem a jejich majetkem. Právě tento problém trápil i Francisca de Vitoriu, který zdůrazňoval, že i domorodci mají svá práva. „*Pro Vitoriu nemají žádnou cenu argumenty pro konkvistu, které se tehdy uváděly. Ani císařská moc, ani papežská,*

²² Srov. CAMPISTOL, J. R. *Španělská monarchie v době katolických králů*: ARTETA, A. U. (vyd.), Dějiny Španělska, s. 197 – 199.

²³ muslimská menšina

²⁴ Více k tomuto tématu viz KŘÍŽEK, D. *Mudéjarové: Postavení muslimského obyvatelstva v křesťanských španělských zemích do roku 1526*in: Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, 2008, roč. 2008, č. 4, s. 21-34.

...které přesahují různé národy, nemají žádnou vládu nad novými zeměmi.“²⁵ Vitoria se ale neomezuje jen na prosté odmítnutí, naopak zkoumá práva domorodců velmi pečlivě a snaží se v nich najít skulinu, na které by se daly založit zákonné důvody pro Španělské právo nad Amerikou. Stále ale tyto důvody vyjadřuje s obavami. „*Obává se zneužití ze strany silnějšího, obává se toho, že i když Španělé mají jisté právo na něco, budou usilovat zmocnit se všeho; obává se toho, že i když mají právo pouze na obranu, rozpoutají krvavou lázeň a uvrhnou do otroctví původní obyvatelé Nového světa.*“²⁶ Důležité je, že pro Francisca de Vitoriu je obsazení Ameriky jen dočasné. Španělští králové mají povinnost (dle přirozeného zákona), připravit nově objevené země pro brzkou politickou emancipaci.²⁷

V našem krátkém a rozhodně ne vyčerpávajícím výčtu důležitých historických souvislostí bychom rozhodně neměli zapomenout ani na rok 1517, kdy Martin Luther zveřejnil svých 95 tezí, které rozdmýchaly velké emoce a rozpoutaly proces reformace. Na mnoha místech vedla reformace k ozbrojeným konfliktům a situaci měl řešit Tridentský koncil, na který byl Vitoria pozvaný, ale, jak již bylo řečeno výše, nezúčastnil se.

²⁵ HERNÁNDEZ, R. *Mezinárodní a americká nauka Francisca de Vitoria* OP, in: *Salve* 04/2011, s. 55.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ Srov. tamtéž.

2. PRÁVNÍ TEORIE

Než přistoupíme k hlavnímu tématu této práce, bude užitečné, podíváme-li se na to, jakým způsobem chápe Francisco de Vitoria pojem zákona. Často se u něj totiž setkáme s argumentací typu: „*toto je správné podle přirozeného zákona*“, nebo „*toto je správné podle lidského zákona*“. Dále používá výrazy jako *věčný zákon* či *božský zákon*. V této části se tak pokusíme vysledovat, jaký je mezi těmito pojmy vztah, a jaká je vůbec pro Vitoriu motivace zabývat se právní teorií. V základech právního i politického přemýšlení Francisca de Vitorii a jeho žáků není těžké vystopovat silný vliv tomismu. Vitoria opravdu jasně navazuje na Tomáše Akvinského a velké množství jeho myšlenek i přejímá, i když uvidíme, že jisté odlišnosti a posun vůči Akvinskému u Vitorii najít můžeme.

2.1 Tomáš Akvinský

Co je podle Tomáše zákon? Na to dostáváme vcelku jasnou odpověď v jeho Teologické sumě:

„...*nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam.*“²⁸

Co to ale znamená „*příkaz praktického rozumu*“? Na tomto místě je možná vhodné udělat malou odbočku a připomenout, že Tomáš Akvinský po vzoru Aristotela rozlišuje rozum praktický a teoretický. Není to ale tak, že bychom měli dvě rozdílné rozumové schopnosti. Naopak jedná se „jen“ o dva projevy jedné a téže rozumové mohutnosti. Teoretický rozum se projevuje konstatováním něčeho o poznáváním. Naopak praktický rozum přikazuje – vede k jednání.²⁹ „*V jazykovém projevu tedy činnost teoretického rozumu vyúsťuje ve výrok (deskripce), např. ‚Okno je otevřené‘, činnost praktického rozumu pak v nějaký pokyn (preskripce), např. ‚Otevři okno!‘*“³⁰

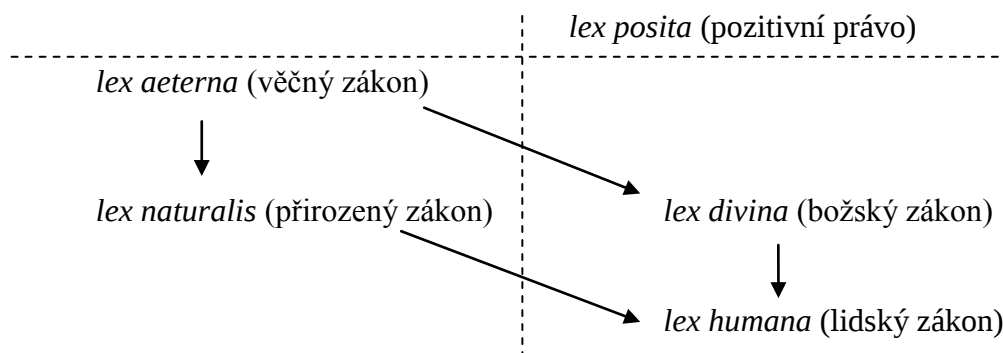
Druhým bodem této úvodní definice, který stojí za pozornost, je fakt, že každý zákon má nějakého svého tvůrce. Je tu někdo, kdo zákony formuje. Zde už je znatelný náznak jakési hierarchie jednotlivých typů zákona. Přehledně tuto hierarchii

²⁸ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 91, a. 1. „zákon není nic jiného než příkaz praktického rozumu vydaný tím, kdo vládne nějaké dokonalé společnosti.“ (překlad Karel Šprunk)

²⁹ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 71, a. 11.

³⁰ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*, s. 41.

vyjádřil Luis Valenzuela ve svém článku *Creating Justice in an Emerging World. The Natural Law Basis of Francisco de Vitoria's Political and International Thought*.³¹



Ze schématu je jasně patrná návaznost jednotlivých typů zákona. Podívejme se na ně a jejich vztah blíže.

2.1.1 Věčný zákon (lex aeterna)

Tomáš o věčném zákonu říká:

„...*lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*“³²

Jak tomu rozumět? Tomáš to vysvětluje pomocí analogie. Dává příklad umělce, ve kterém jaksí už před tím, než stvoří své dílo, existuje předobraz tohoto díla, na jehož základě tvoří. Analogicky, v každém zákonodárci musí předem existovat (*preexistere*) řád, který budou ti, pro které je určen, následovat.³³ „*Bůh tím, že poznává, čili koncipuje přirozenosti možných věcí, poznává i na této jejich přirozenosti založený způsob chování. Připojí-li k tomu poznání i vůli, aby se možná jsoucna, budou-li stvořena, takto chovala – tj. v souladu se svou přirozeností – i ve skutečnosti, je předmětem Boží vůle to, co nazýváme věčným zákonem.*“³⁴ V Tomášově definici věčného zákona je patrné, že Tomáš nepovažuje věčný zákon za něco, co je od Boha odlišné. Naopak je s ním totožný (...*lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae.*).

³¹ Srov. VALENZUELA-VERMEHREN, L. *Creating Justice in an Emerging World. The Natural Law Basis of Francisco de Vitoria's Political and International Thought*, in: *Ideas y Valores*, 66. 163, 2017, s. 43.

³² AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I-II, q. 93, a. 1. „Věčný zákon není nic jiného než idea Boží moudrosti, pokud řídí všechny skutky a pohyby.“ (překlad Karel Šprunk)

³³ Srov. tamtéž.

³⁴ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva ...*, s. 42.

Dále Tomáš řeší důležitou otázku, komu je tedy věčný zákon známý? Kvůli jeho božské povaze by se zdálo, že jen Bohu. „*Právě tak nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch Boží.*“³⁵ Dle Tomáše tomu tak ale není. Tomáš rozlišuje dva způsoby, jak může být něco známé. (1) V sobě (*in seipso*) a (2) prostřednictvím svého efektu (*in suo effectu*). Prvním způsobem je věčný zákon znám pouze Bohu, případně blaženým, kteří nahlízejí boží esenci.³⁶ Druhý způsob poznání Tomáš vysvětluje pomocí metafory. „... *sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione.*“³⁷ Stejně tak každá rozumová bytost zná věčný zákon díky jeho odrazu. Každá znalost pravdy je totiž jakýmsi odrazem a participací na věčném zákoně, což je pravda neměnná.

„*Veritatem autem omnes aliquantulum cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.*“³⁸

Tedy rozumové bytosti věčný zákon znají, ale jak je to s těmi nerozumovými? Zde se nedá mluvit o tom, že by například kámen nebo strom „znal“ věčný zákon. Když ho ale nezná, vztahuje se na něj? Podle Tomáše ano. Říká, že Bůh vtiskl celé přírodě principy jejího fungování. „*On tomu dal povstat navždy, nařízení, které vydal, nepomine.*“³⁹ V tomto smyslu tak Bůh přírodě jaksí velí, a tak všechny pohyby a akce v přírodě podléhají věčnému zákonu.

„*Unde alio modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales.*“⁴⁰

³⁵ 1Kor 2, 11 (ČEP).

³⁶ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 93, a. 2. „*Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident.*“

³⁷ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 93, a. 2. „*nikdo nevidí Slunce v jeho substantii, ale poznává ho v jeho záření.*“ (překlad Karel Šprunk)

³⁸ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 93, a. 2. „*Ale pravdu poznávají do určité míry všichni, alespoň co do obecných principů přirozeného zákona. A pokud jde o ostatní věci, někteří se podílejí na poznání pravdy více, někteří méně. Tak také více nebo méně poznávají věčný zákon.*“ (překlad Karel Šprunk)

³⁹ Ž. 148, 6 (ČEP).

⁴⁰ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 93, a. 5. „*Tedy nerozumní tvorové jsou určitým způsobem podřízeni věčnému zákonu, pokud jsou hýbáni Boží prozřetelností, ne však poznáním Božího příkazu jako tvorové rozumní.*“ (překlad Karel Šprunk)

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že nerozumové věci se musejí nutně řídit svou přirozeností, potažmo věčným zákonem. Jiná situace je u člověka. Jak jsme viděli, tak člověk je předmětem věčného zákona, ale poslouchat ho nemusí. Od ostatních přírodních věcí se totiž liší také tím, že je svobodný. Není svou přirozeností nucen naslouchat bezvýhradně věčnému zákonu.⁴¹

2.1.2 Přirozený zákon (lex naturalis)

Mohlo by se zdát, že už žádný další zákon kromě toho věčného nepotřebujeme. Proč tedy Tomáš zavádí zákon přirozený? Kvůli člověku. „*Aby člověk mohl věčný zákon zachovávat, musí jej – na rozdíl od kamenů, rostlin a zvířat – poznat: věčný zákon mu musí být nějakým způsobem vyhlášen.*“⁴² Způsob jakým Bůh může věčný zákon člověku vyhlásit je v zásadě dvojitý. (1) Může tak udělat přímo, jako tomu bylo, když předal Mojžíšovi desky zákona, nebo (2) může člověka s věčným zákonem seznámit zprostředkovaně, tj. prostřednictvím lidské přirozenosti – přirozené náklonnosti k určitému jednání.

„...*promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.*“⁴³

Zatím jsme ale neodpověděli na otázku, co vlastně podle Tomáše je přirozený zákon. Jisté už nám je, že jde o něco, co je odlišné od zákona věčného. Přesto zde je nějaký vztah mezi věčným a přirozeným zákonem. V zásadě můžeme říci, že přirozený zákon je jakousi nedokonalou participací na zákonu věčném.

„...*manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.*“⁴⁴

⁴¹ srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva* ..., s. 42.

⁴² SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva* ..., s. 42.

⁴³ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 90, a. 4. „Přirozený zákon je vyhlášen tím, že Bůh ho vložil do mysli lidí tak, že ho mohou přirozeně poznávat.“ (překlad Karel Šprunk)

⁴⁴ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 91, a. 2. „Je tedy zřejmé, že všechny věci se nějak podílejí na věčném zákoně, totiž tak, že na základě věčného zákona, který byl do nich vtištěn, mají

Přirozený zákon můžeme také vymezit jako praktickým rozumem poznaný předmět naší inklinace. Samozřejmě ne všechny inklinace vycházejí z naší přirozenosti. Dle Tomáše má člověk, stejně jako všechny substance, přirozenou náklonnost k dobru. Prvotní příkaz přirozeného zákona tak zní:

„Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.“⁴⁵

Tento prvotní příkaz je pak základem všech ostatních. Jak jsme již naznačili, přirozený zákon je pokynem k úsilí o dosažení určitého předmětu. Tímto předmětem je pak to, co Sousedík nazývá základními dobry.⁴⁶ Prvním takovým dobrem, které má člověk společné se všemi substancemi, je pak zachování bytí. V případě člověka je to samozřejmě život a jeho uchování. Druhou skupinou základních dober jsou ta, která má člověk společná se zvířaty (tedy ne už se všemi substancemi). Tomáš zde zmiňuje pohlavní styk a péči o potomstvo. Souhrnně řečeno tak jde o zachování (v případě člověka lidského) rodu. Třetí skupinu základních dober tvoří ta, která vycházejí z přirozenosti lidského rozumu, a jsou tak vlastní pouze člověku. Na tomto místě Tomáš zmiňuje lidskou inklinaci k vědění pravdy o Bohu a život ve společnosti.⁴⁷

Vidíme tedy, že základních dober je více, znamená to ale, že máme i pluralitu přirozených zákonů? Odpověď na tuto otázku může být možná trochu složitější, než se na první pohled zdá. Musíme si totiž ujasnit, co touto otázkou míníme. Pokud nás zajímá, zda existuje jen jeden příkaz (norma) přirozeného zákona na vše, pak musíme odpovědět, ve shodě se Sousedíkem,⁴⁸ že samozřejmě ne. V tomto smyslu opravdu máme pluralitu přirozených zákonů – nebo možná lépe řečeno pluralitu norem přirozeného zákona. Výše položenou otázku si ale můžeme vyložit i jinak: Je přirozený zákon pro všechny lidi stejný? Tomáš se této otázce věnuje zvláště pečlivě. A dochází k následujícímu závěru:

sklon k vlastním úkonům a cílům. Avšak rozumný tvor je mezi všemi ostatními tvory podřízen Boží prozřetelnosti vznešenějším způsobem, pokud se sám podílí na prozřetelnosti tím, že prozřetelně pečuje o sebe a o jiné. Tedy i on má podíl na věčném rozumu a tak má přirozený sklon k náležitým úkonům a k náležitému cíli. A taková účast rozumného tvora na věčném zákoně se nazývá přirozený zákon.“ (překlad Karel Šprunk)

⁴⁵AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 94, a. 2. „A prvním příkazem přirozeného zákona je, že dobro je nutno konat a o ně usilovat a zla je nutno se varovat.“ (překlad Karel Šprunk)

⁴⁶Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva ...*, s. 63.

⁴⁷Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 94, a. 3.

⁴⁸Srov. SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva ...*, s. 63.

„Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta [...], et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico.“⁴⁹

Z výše uvedeného vyplývá, že Tomáš Akvinský nepovažuje za přirozené zákony jen nejobecnější principy, ale i závěry, které z těchto principů plynou. U těchto závěrů však připouští jistou míru odchýlení. Tedy v několika málo konkrétních případech nemusí být přirozený zákon stejný pro všechny. Pro Tomáše jsou tyto konkrétní závěry, které jsme výše nazvali normami skutečně součástí přirozeného zákona.

Zdá se tedy, že Tomáš chce říci, že čím níže sestupujeme od obecných principů ke konkrétním situacím, tím více se ztrácí jistota i jednoznačnost přikázání přirozeného zákona. *„Na obecné úrovni je sice např. jasné, že nám přirozený zákon velí, že si máme uchovávat život, a je jasné i to, že z toho lze odvodit, že si máme obstarávat potravu [...] uvažujeme-li např. jak si máme obstarat potravu zde a nyní, ubývá jak jasnosti, tak zejména jednoznačnosti (takže často máme na vybranou mezi více možnostmi, jak si získat potravu, z nichž žádná sice neodporuje přirozenému zákonu, ale ne všechny budou asi v dané situaci stejně vhodné).“⁵⁰*

Pro budoucí výklad pojetí přirozeného zákona u Francisca de Vitorii si dovolíme udělat ještě malou odbočku a podíváme se na to, zda je vůbec přirozený

⁴⁹ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 94, a. 4. „O přirozeném zákoně je tedy třeba říci, že pokud jde o jeho první obecné principy, je stejný u všech lidí jak co do správnosti, tak co do známosti. Ale pokud jde o zvláštní příkazy, jež jsou jakoby závěry z obecných principů, přirozený zákon je stejný u všech lidí jak co do správnosti, tak co do známosti, ve většině případů. Ale v některých případech může být vadný: jak co do správnosti – vlivem některých zvláštních překážek [...] –, tak co do známosti. Příčinou toho je, že někteří lidé mají rozum zkažený vášněmi nebo špatným návykem nebo špatným stavem přirozenosti. Například staří Germáni nepokládali loupež za nepravost, i když je výslovně proti přirozenému zákonu, jak píše Julius Caesar.“ (překlad Karel Šprunk)

⁵⁰ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva* ...s. 66.

zákon v Tomášově pojetí závazný. Co nás zavazuje konat podle přirozeného zákona? Dle Sousedíka je to sankce. „*Naše přirozená náklonnost k určitému předmětu je zřejmě zároveň přirozenou potřebou tohoto předmětu, takže jednáme-li v rozporu s přirozeným zákonem, jenž nám velí usilovat o předmět náklonnosti, nedosáhneme předmětu oné náklonnosti a trpíme pak tím, že naše přirozená potřeba není uspokojena.*“⁵¹ Sousedík ovšem dodává, že musíme předpokládat, že mezi našimi náklonnostmi existuje taková, jejíž předmět dokáže naši potřebu uspokojit nejdokonalejším možným způsobem, a že před tímto uspokojením nelze dát přednost uspokojení z dosažení jiného předmětu jiné náklonnosti.⁵² Takovou základní náklonností je poznání Boha. Uvedenou sankcí by tak bylo prosté nedosažení předmětu, tedy nepoznání Boha.

Zbývá nám ještě zodpovědět otázku změny přirozeného zákona. Považuje Tomáš za možné, aby se přirozený zákon změnil? Tomášova odpověď opět není úplně jednoznačná. Tomáš rozlišuje dva různé typy změny – (1) změna na způsob odnímání a (2) změna na způsob přidání. (1) Změna prvním způsobem znamená, že to co dříve bylo podle přirozeného zákona správné / nesprávné, nyní takové není. Tímto způsobem jsou neměnné první principy přirozeného zákona, závěry z nich odvozené jsou ale neměnné (pouze) ve většině případů. Tomáš říká, že v některých jednotlivých případech může být přirozený zákon tímto způsobem změněn. (2) Změna druhým způsobem znamená přidání něčeho navíc k přirozenému zákonu. Takováto změna je dle Tomáše Akvinského možná a dokonce říká, že přidáno bylo již mnohé, a to božským a lidským zákonem.⁵³

2.1.3 Lidský zákon (lex humana)

Lidský zákon dle Tomáše Akvinského potřebujeme proto, že není možné řídit se jen obecnými principy, které nám stanovuje zákon přirozený. Naopak je nutné, aby lidský rozum od těchto principů postupoval ke konkrétnějším určením. Právě tato konkrétnější určení poté nazývá lidskými zákony.⁵⁴

Ale jak to? Proč by nemělo stačit řídit se obecnými principy? Tomáš Akvinský na tomto místě mluví o kázni. Kázeň je to, co člověka dovede ke ctnosti,

⁵¹ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva*.... s. 77.

⁵² Srov. tamtéž.

⁵³ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 94, a. 5.

⁵⁴ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 91, a. 3.

to, co ho odvádí od *indebitis delectationibus*.⁵⁵ Kázeň mají dle Tomáše lidé *ab alio*, tedy z vnější autority.

Zajímavé ale je, že Tomáš mluví o různém uzpůsobení přirozenosti u lidí.

*„Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi.“*⁵⁶

Tomáš zde tedy říká, že existují lidé, které stačí slovně pokárat, aby se jim dostalo patřičné kázně, ovšem jsou tu i lidé, kteří potřebují pohrozit více, například silou. Proč jsou u jednotlivců rozdíly v nastavení přirozenosti, o tom Tomáš na tomto místě nemluví. Říká jen, že ti, kteří mají nastavení přirozenosti lepší, ji takovou mají díky zvyku či darem od Boha. Nicméně již několikrát jsme uvedli, že dle Tomáše jsou všichni lidé ve své přirozenosti nasměrováni k dobru, tak jak tomu rozumět? Smysluplným řešením se zdá být, že každý člověk má potenci jednat ctnostně, ale ne každý ji dokáže převést v akt. Ti, kteří to nedokáží, poté dávají přednost vášním a pro ně, ale v posledku nejen pro ně, je tady lidský zákon.

Tomáš si ve spojení s lidským zákonem také klade otázku, zda by nestačilo, aby lidé, kteří nejsou dokonale ctností, vyhledávali v případě potřeby soudce, který by rozhodoval o tom, co je spravedlivé. Podobné řešení totiž, zdá se, navrhuje Aristoteles. *„Proto se také lidé v pochybných případech utíkají k soudci. Jíti však k soudci znamená jíti k právu; soudce totiž chce býti takřka živým právem.“*⁵⁷

Tomáš Akvinský zde ale nachází hned tři důvody (a jsou to velmi pragmatické důvody), proč je lepší mít stanovené jasné (lidské) zákony, než

⁵⁵ Nepatřičných potěšení.

⁵⁶ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 95, a. 1. „Pokud jde o ony mladé, kteří mají sklon k úkonům ctnosti na základě dobré dispozice přirozenosti nebo na základě zvyku nebo spíše darem od Boha, dostačí kázeň od otce, tj. jeho napomínání. Avšak existují i lidé svévolní a naklonění k neřesti, jež nelze snadno pohnout slovy. Proto bylo nutné, aby se jim bránilo ve zlu buď silou, nebo strachem: pak přestanou činit zlo a ponechají druhé lidi v pokoji, a oni sami jsou takto navykáni k tomu, aby konali dobrovolně to, co dříve konali ze strachu, a tak se stávají ctnostnými.“ (překlad Karel Šprunk)

⁵⁷ ARISTOTELES. *Etika Níkomachova* .V, IV, 1132a.

vyhledávat soudce v každém jednotlivém případě. Prvním důvodem je počet moudrých lidí schopných správně soudit. Podle Tomáše jich prostě není dost, a i kdyby bylo, i tak snáze nalezneme pár kompetentních jedinců schopných vytvořit zákony. Druhý důvod vidí moderně řečeno v časové tísní, kterou by soudci zakoušeli při posuzování jednotlivostí. Na stanovení zákona si zákonodárce může dát čas na rozmyšlenou a posoudí více případů, které konkrétní zákon ovlivní. Při posuzování jednotlivostí není delší rozvaha dle Tomáše možná a soudce posuzuje jen jeden případ, což mu vlastně zabraňuje vidět problém v širších souvislostech. Navíc při posuzování jednotlivých případů může soudce být pod vlivem různých emocí, což jeho rozhodování ovlivňuje. To je pro Tomáše důvod číslo tři.⁵⁸

Pokud vezmeme výše uvedené v úvahu, můžeme souhlasit s Tomášem v tom, že člověk lidský zákon potřebuje. Jak ale vzniká? Víme už, že jej ustanovuje několik moudrých jedinců, ale na základě čeho? Odpověď byla již naznačena na začátku této kapitoly.

*„In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio.“*⁵⁹

Tomáš se ale s tímto nespokojuje a dále vypočítává dva způsoby odvozování lidských zákonů od toho přirozeného. Prvním způsobem se myslí vyvozování závěrů z principů. Tímto způsobem se například z „nikomu se nesmí působit zlo“ vyvozuje závěr „nesmí se zabíjet.“ Tyto závěry obsažené v lidském zákoně nemají jen sílu zákona lidského, ale také zákona přirozeného. Druhý způsob označuje Tomáš jako bližší určování určitých obecných věcí. Příkladem může být přesná specifikace trestu pro viníka. To, že má být viník potrestán stanovuje přirozený zákon, specifický způsob je pak dílem pouze zákona lidského.

⁵⁸ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 95, a. 1.

⁵⁹ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 95, a. 2. „Ve věcech lidských se o něčem říká, že je to spravedlivé, na základě toho, že je to správné podle pravidla rozumu. Ale prvním pravidlem rozumu je přirozený zákon, jak je patrné z toho, co jsme řekli výše. Proto každý zákon stanovený lidmi má povahu zákona v té míře, nakolik je odvozen z přirozeného zákona. Jestliže se však v něčem od přirozeného zákona odchyluje, není to už zákon, nýbrž převrácení zákona.“ (překlad Karel Šprunk)

Na základě těchto způsobů odvozování pak lze rozlišit ještě právo národů (*ius gentium*) a právo občanské (*ius civile*). Právo občanské je od přirozeného zákona odvozeno na způsob bližšího určení. Právo národů pak zahrnuje to, co se odvozuje z přirozeného zákona jako závěry z principů a má tedy sílu nejen zákona lidského, ale i zákona přirozeného. Proč tedy nespadá právo národů pod přirozený zákon? Čím se od přirozeného zákona liší? Liší se především tím, že zavazuje pouze živočichy rozumové, zatímco přirozený zákon zavazuje všechny živočichy nehledě na jejich rozumovost. Rozum je totiž nutnou podmínkou pro schopnost uvažování o vztahu vyplývání.⁶⁰ Přesto se zdá, že právo národů stojí jakoby v horním patře lidského zákona. Jelikož je, jak říká Tomáš, „*quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt.*“⁶¹ K pojmu práva národů se ještě vrátíme.

2.1.4 Božský zákon (*lex divina*)

Zbývá nám nyní krátce se podívat na zákon Božský. Božský zákon je obsažen ve slově Božím, které je lidem vyhlášeno prostřednictvím Písma, a tak zahrnuje zákon přirozený.

Přirozený zákon je ale člověku znám a jak jsme již řekli výše, je jím inspirován i zákon lidský. Nač tedy ještě potřebujeme Božský zákon? Tomáš na to odpovídá čtyřmi důvody, jejichž potvrzení nachází v Žalmu 19,8. „*Hospodinův zákon je dokonalý, život do duše navrací. Hospodinova svědectví jsou věrná, i prosté činí moudrými.*“⁶²

Za nejzávažnější důvod, proč Božský zákon potřebujeme, považuje to, že směřuje člověka k poslednímu cíli, jímž je věčná blaženost. Tento cíl přesahuje přirozené lidské možnosti, a proto potřebujeme vedle lidského a přirozeného zákona také zákon daný od Boha.⁶³ Tomuto důvodu odpovídá poslední část výše zmíněného verše „i prosté, činí moudrými.“ Druhým důvodem je pak dle Tomáše nespolehlivost lidských soudů, čemuž odpovídá výraz „Hospodinova svědectví jsou věrná“ (ČEP místo slova „věrná“ volí „pravdivá“). Lidské zákony mohou být v některých

⁶⁰ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* II, II, q. 57, a. 3.

⁶¹ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 95, a. 4. „... určitým způsobem člověku přirozené, pokud je rozumné, protože je odvozeno z přirozeného zákona na způsob závěru, který není příliš vzdálen od principů, a proto ho lidé snadno přijímají.“ (překlad Karel Šprunk).

⁶² Žl 19, 8 (Bible, překlad 21. století).

⁶³ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 91, a. 4.

případech dokonce protichůdné a navzájem si odporující. Třetím důvodem je fakt, že člověk může soudit pouze o věcech vnějších, ale vnitřní skutky posoudí jen velmi těžko, naopak Božský zákon „život do duše navrácí.“ Posledním důvodem pak je to, že lidský zákon nemůže trestat ani zakazovat naprosto všechny špatné skutky. Tomáš vysloveně říká: „*Kdyby (lidský zákon) chtěl odstranit veškeré zlo, bylo by tím odstraněno i mnoho dobra a překáželo by se v rozvoji obecného blaha.*“⁶⁴ Právě Božský zákon je pak tím, který zakazuje všechny hříchy – „Hospodinův zákon je dokonalý.“

2.2 Francisco de Vitoria

Když jsme pojednali o tom, jak chápe pojem zákona Tomáš Akvinský, můžeme se nyní přesunout k tomu, jak tento pojem chápe Francisco de Vitoria. Jak jsme již několikrát řekli, Vitoria jakožto dominikán chová svatého Tomáše ve velké úctě, a proto z něj vychází. Jen těžko bychom mohli říct, že Vitoria Tomáše Akvinského opravuje. Spíše můžeme tvrdit, že jej interpretuje a na některých místech jeho myšlenky rozvíjí. Interpretací ale může být více, a také tomu tak samozřejmě v mnoha případech je. Jak zákon definuje Tomáš Akvinský, jsme si již výše řekli. Uveďme ale ještě jednu formulaci definice z jiného místa Teologické sumy. Zákon lze definovat jako:

„...*nihil est aliud quamquaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*“⁶⁵

Dle Anselma Spindlera panuje ve Vitoriově době ve větší části této definice interpretační soulad. Kde je ovšem problém, to je termín *ordinatio rationis*.⁶⁶ Vitoria se zamýšlí především nad tím, zda zákon patří schopnosti rozumu (*ratio*) či vůli (*voluntas*). Vitoria se z těchto dvou možností kloní k té první. Říká, že zákon má dvě esenciální charakteristiky. Za prvé je pravidlem jednání a za druhé ukládá povinnost nebo imperativ týkající se jeho předmětu. Tyto charakteristiky jsou však spojovány s rozumem, protože rozum je schopnost řídící lidské činnosti. Podle Vitorii právě

⁶⁴ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 91, a. 4.

⁶⁵ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, 90, 4. „... není nic jiného než určité ustanovení rozumu vydané a vyhlášené k obecnému dobru tím, kdo má péči o společnost.“ (překlad Karel Šprunk)

⁶⁶ Srov. SPINDLER, A. *Law, Natural Law, and the Foundation of Morality in Francisco de Vitoria and Francisco Suárez* in BUNGE, K. FUCHS, M. J. SIMMERMACHER, D. SPINDLER, A. (vyd.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*. s. 173.

proto zákon náleží rozumu a nikoli vůli.⁶⁷ Vitoria říká, že čin můžeme označit za dobrý či špatný referencí k zákonu. Tato reference dle něj vede k rozumu.

*„Actus bonus est, quo conformis legi, et malus, quo est difformis. Sed conformis vel difformis est etiam conformis vel difformis rationi. Ergo.“*⁶⁸

Anselm Spindler tuto Vitoriovu interpretaci označuje za „racionalistickou“ a proti ní staví interpretaci „voluntaristickou“, za jejíhož představitele považuje Francisca Suáreze.⁶⁹ Suárezovy spisy samozřejmě Vitoria znát nemohl, nicméně v komentáři k Tomášově sumě zmiňuje, že podobný názor měl už dříve Řehoř z Rimini (1300 – 1358), jehož učení přebírali mnozí Vitoriovi současníci.⁷⁰ K voluntaristické pozici se vyjádříme jen krátce.

Jádrem voluntaristické pozice je přesvědčení, že je potřeba akt zákonodárcovy vůle k tomu, aby zákonodárce učinil ze svého soudu zákon, který ukládá určité povinnosti. Tento pohled je založen na premise dvojího účelu zákona. Za prvé je to účel poznávací, tedy zákon je proto, aby lidé věděli, co dělat. Druhým účelem je účel motivační, tedy zákon dává lidem důvod konat určitým způsobem nebo naopak určitému jednání se vyvarovat. Na tomto základě později Suárez tvoří svou vlastní definici zákona. *„Lex est commune praeceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum.“*⁷¹ Sám Suárez tuto definici považuje za ekvivalentní k definici svatého Tomáše, ale trvá na tom, že stále musíme mít na mysli, že termín *ratio* v *ordinatio rationis* referuje jak k aktu zákonodárcova rozumu, tak k aktu jeho vůle. Zde je rozdíl oproti Vitoriovi. Samozřejmě tento nesoulad vede poté ke značně odlišnému pojetí jednotlivých typů zákonů. V této práci ovšem pro důkladnější komparaci není místo, proto se nyní zaměříme na jednu oblast, a to sice na to, jak Francisco Vitoria pojímá přirozený zákon.

⁶⁷ VITORIA Kom. *Summa theologiae* I, II, q. 90, a. 1. in STÜBEN, J. Francisco de Vitoria. De Lege. Über das Gesetz.

⁶⁸ Tamtéž. Dobrý čin je takový, který je v souladu se zákonem a špatný je takový, který je v nesouladu. Ale tento soulad a nesoulad (se zákonem) je také soulad a nesoulad s rozumem. Proto zákon náleží nikoli vůli, ale rozumu. (vlastní překlad)

⁶⁹ Srov. SPINDLER, A. *Law, Natural Law, and the Foundation of Morality...* s. 174.

⁷⁰ VITORIA. Kom. *Summa theologiae* I, II, q. 90, a. 1.

⁷¹ SUÁREZ. *De Legibus* I, XII, 4. „Zákon je obecné přikázání, spravedlivé a pevné, dostatečně vyhlášené“ (vlastní překlad).

2.2.1 Vitoria k přirozenému zákonu

Existují dvě klasické interpretace Vitoriovy přirozenoprávní teorie a dále jedna interpretace nová, která dle mého názoru lépe navazuje na Vitoriovo pojetí zákona obecně. V následujících řádcích jen velmi rychle nastíníme dvě klasické interpretace a následně se budeme blíže zabývat nejnovějším pohledem na problematiku, který přinesl Anselm Spindler.⁷²

První klasické čtení Vitoriovy přirozenoprávní teorie je tomistické. Podle něj jsou normy přirozeného zákona založeny na přirozenosti, kterou vyjadřují přirozené inklinace jednajících.⁷³ Druhý způsob čtení bychom mohli nazvat skotistickým. Je založen na tvrzení, že normy přirozeného zákona jsou původem z Boží vůle.⁷⁴ Anselm Spindler přichází s třetí alternativou, a to sice že normy přirozeného zákona jsou normami praktického rozumu, a tedy výrazem autonomie rozumových jednajících bytostí.⁷⁵

Vitoria se zamýšlí nad termínem „přirozený“ ve spojení „přirozený zákon.“

„Non ergo dicitur lex naturalis, quia insit nobis a natura – nam pueri non habent legem naturalem nec habitum –, sed quia ex inclinatione natura iudicamus, quae recta sunt, non quo insit qualitas a natura.“⁷⁶

Zde jasně vidíme, že Vitoria považuje přirozený zákon za něco, co získáváme pouze aktivitou rozumu. Lépe bude možná rozumět tomuto problému, pokud ho promítneme na pozadí dvou koncepcí vědění, a to sice na koncepci platónskou a koncepci aristotelskou. Podle platónské koncepce by přirozený zákon byl založen na vrozených idejích. To Vitoria nepřijímá, protože jak jsme viděli výše, tvrdí, že děti přirozený zákon nemají, a to ani habituálně (implicitně). Aristotelská koncepce, ke které se Vitoria kloní, naopak říká, že přirozený zákon poznáváme skrze rozumovou aktivitu. Přesto může být nazýván přirozeným, avšak nikoli na způsob vrozených

⁷² Srov. SPINDLER, A. *Law, Natural Law, and the Foundation of Morality...*

⁷³ Tímto způsobem například interpretuje Vitoriu John Doyle in VITORIA Francisco de, *Relection on homicide & Commentary on Summa theologiae IIa-IIae Q64 (Thomas Aquinas)*.

⁷⁴ Například in BÖCKENFÖRDE, E. W. *Die spanische Spätscholastik*.

⁷⁵ Srov. SPINDLER, A. *Law, Natural Law, and the Foundation of Morality...*s. 178.

⁷⁶ VITORIA. Kom *Summa theologiae* I, II, q. 94, a. 1. „Zákon se nenazývá přirozeným proto, že by v nás byl od přirozenosti, - protože děti přirozený zákon nemají, a to ani habituálně, - nýbrž proto, že soudíme to, co je správné prostřednictvím přirozené inklinace a nikoli kvůli nějaké kvalitě existující v přirozenosti.“ (vlastní překlad)

idejí, ale spíše tak, že pravidla přirozeného zákona jsou prvními principy praktického rozumu.⁷⁷

Dále se Vitoria, podobně jako Tomáš Akvinský, zabývá otázkou, zda je více než jeden přirozený zákon, či přesněji, zda je více než jedna norma přirozeného zákona. Stejně jako Tomáš dochází k závěru, že existuje více než jedna norma přirozeného zákona, a že tento problém úzce souvisí s pluralitou základních dober, ke kterým přirozeně směřujeme (inklinujeme). Mezi základními dobry a přirozeným zákonem je pak jasný vztah.

„Facere contra inclinationem naturalem est facere contra legem naturelem.“⁷⁸

Tento argument můžeme ještě dotáhnout, když řekneme, že konat proti přirozenému zákonu je mravně špatné, a tudíž konat proti přirozené inklinaci k základním dobrům je mravně špatné.

Můžeme se také ptát, jaká je logická posloupnost výše zmíněného argumentu. Je přirozený zákon založen na přirozené inklinaci k základním dobrům nebo je tomu naopak? Na tomto místě přichází s přesvědčivou argumentací Anselm Spindler, který poukazuje především na to, jak Vitoria vysvětluje svůj zájem na teorii přirozeného zákona. Vitoria totiž na jednom místě říká, že hledá něco, co je *„ante legem scriptam.“*⁷⁹ Spindler navrhuje, že bychom tento výraz nemuseli brát jen časově, ale také logicky. Tedy, že přirozený zákon logicky předchází zákonu Božskému. *„Teorie přirozeného zákona má ukázat, že některá mravní přikázání jsou otevřená rozumové rekonstrukci, a tak v žádném případě nezávisí na božím zjevení.“⁸⁰*

Kdybychom měli spět k nějakému dílčímu závěru, pak můžeme říci, že podle Vitorii jsou přikázání přirozeného zákona identická s principy praktického rozumu. Můžeme také říci, že lidské bytosti mají přirozenou inklinaci zaměřenou na určité mravní požadavky, a tím pádem intelekt „přirozeně“ vynáší soudy o základních lidských dobrech, a vůle, jakožto rozumová mohutnost jednání, je nasměrována stejně. Stále musíme mít na paměti, že tyto soudy intelektu nazýváme přirozeným, ne

⁷⁷ Srov. SPINDLER, A. *Law, Natural Law, and the Foundation of Morality* ... s. 179 – 180.

⁷⁸ VITORIA, Kom. *Summa theologiae* I, II, q. 94, a. 2. „Konat proti přirozeným inklinacím, je stejné, jako konat proti přirozenému zákonu.“

⁷⁹ Tamtéž. „Před Božským zákonem“

⁸⁰ SPINDLER, A. *Law, Natural Law, and the Foundation of Morality* ... s. 182. Vlastní překlad. „... the point of a theory of natural law is to show that certain moral precepts are open to rational reconstruction that in no way depends on a reference to divine revelation.“

proto, že by nám byly vrozené, ale proto, že jsou založeny na samozřejmých principech, které nepotřebují další zdůvodnění. Vitoria také navrhuje jakési pre-rationální inklinace vůle, a to především z toho důvodu, že vůle, jakožto rozumová mohutnost, je, jak jsme již řekli, nasměrována k tomu, o čem praktický rozum usoudí, že je dobré.⁸¹ Nyní tak můžeme odpovědět na výše položenou otázku, zda je přirozený zákon založen na přirozené inklinaci k základním dobrům, nebo je tomu naopak? Po předchozím výkladu by mělo být jasné, že dle Vitorii jsou základní dobra založena na přirozeném zákonu.⁸² Můžeme si zde také povšimnout drobného, avšak velmi významného rozdílu oproti Tomášově původní teorii. Pojďme se ptát po tom, co stanovuje závaznost přirozeného zákona.

Ve Vitoriově případě se zdá, že závaznost přirozeného zákona plyne přímo ze samotného předmětu. Jak jsme viděli v předchozím výkladu, u Tomáše jde spíše o sankci plynoucí z nedosažení předmětu, jež spočívá v poznání Boha. Proč je tento rozdíl významný? Zkrátka proto, že pokud budeme stát na straně Vitoriově, pak můžeme ze závaznosti přirozeného zákona prostě vynechat Boha, jakožto zákonodárce, který stanovuje sankci. Můžeme tak říci, že přirozený zákon je pro člověka závazný nezávisle na Bohu, tedy *etsi Deus non daretur*. Sám Vitoria tento výraz při výkladu své přirozenoprávní teorie nepoužil, nicméně zdá se to býti jejím přirozeným důsledkem.⁸³

Tento závěr můžeme podpořit z jiného Vitoriova spisu, a to sice z přednášky *De eo, ad quo textur homo, cum primum venit ad usum rationis*. V něm zkoumá mravní povinnosti, které mají příslušníci společností, které Vitoria nazývá barbarskými, tedy lidé bez přístupu k teologické či náboženské tradici.⁸⁴ Dle dějinného kontextu a Vitoriova zájmu o původní obyvatelé Ameriky by se mohlo zdát, že zde má na mysli právě je. Dle Anselma Spindlera tomu tak ale nemusí být. Spindler se odkazuje na Vitoriův nejslavnější text *De Indis*, kde je vyloženo řečeno, že obyvatelé nového světa mají určitou formu teologie a náboženství, což především

⁸¹ Tento postoj bývá označován za intelektualistické pojetí vůle a bývá kontrastován s pojetím voluntaristickým. Jak jsme již řekli, intelektualistické pojetí vůle klade kořen svobodného rozhodování do rozumu, který předkládá vůli jednotlivá dobra a tak motivuje vůli ke zvolení toho či onoho dobra. Voluntaristické pojetí naopak klade důraz na přetrvávající indiferenci a indeterminaci vůle vůči jakémukoli (intelektem) předkládanému dobru. Více k tomuto tématu například SCHMALTZ, T. M. *Descartes on Causation*, s. 180 – 184.

⁸² Srov. SPINDLER, A. *Law, Natural Law, and the Foundation of Morality* ... s. 179 – 183.

⁸³ Podobný názor, zdá se, zastával například Gabriel Vasquez, Luis Molina nebo Rodrigo Arriaga. Srov. SOUSEDÍK, *Svoboda a lidská práva*, s. 85 – 88.

⁸⁴ Srov. VITORIA, *De eo, ...* in HORST, U., JUSTENHOVEN, H. G., JOACHIM STÜBEN (eds.) *Francisco de Vitoria, Vorlesungen II. Völkerrecht, Politik, Kirche*, s. 134.

svědčí také o tom, že mají a jsou schopni používat rozum.⁸⁵ Zdá se proto, že když Vitoria mluví o lidech, kteří sice mají schopnost používat rozum, a přitom vyrůstají v prostředí bez přístupu k teologii a náboženství, nemyslí tím nutně konkrétní skupinu, která opravdu existuje, ale uvažuje spíše hypoteticky.⁸⁶

Jak by tomu tedy hypoteticky bylo u takovýchto lidí? Jsou mravně odpovědní? Zavazuje je přirozený zákon? Odpověď by měla být z výše řečeného již zřejmá. Samozřejmě zavazuje všechny, kteří mají schopnost používat rozum. Absence víry v Boha není podle Vitorii ničím, co by člověku znemožňovalo používat rozum, a proto to ani nemůže být důvodem, aby takoví lidé nebyli zavázáni přirozeným zákonem.⁸⁷

Shrňme tedy. Základním bodem Vitoriovy přirozenoprávní teorie je idea, dle které je rozum, a především praktický rozum důvodem, proč lidé podléhají a jsou zavázáni přirozeným zákonem a zároveň je praktický rozum zdrojem přirozeného zákona. Vitoria nejzákladnější příkaz přirozeného zákona, tedy *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, identifikuje s prvním principem praktického rozumu. Formulace prvního principu neříká nic o tom, co je dobré, ale spíše vysvětluje, co to vlastně znamená mít praktický rozum.

2.2.2 Vitoria k ius gentium

Pravděpodobně nejprobíranějším tématem Vitoriovy práce je jeho přínos k pojmu ius gentium. Nejkomentovanějšími díly v této záležitosti jsou přednášky *De Indis* a *De iure belli*, které se obě zabývají původními obyvateli Ameriky a Vitoria v nich obhájí práva těchto lidí v různých oblastech jako je například sebe-vlastnictví, vlastnictví majetku, obchod a podobně. V prvním díle, tedy v *De Indis* probírá především, zda by měl přirozený zákon zavazovat i původní americké obyvatelstvo, a jak už jsme viděli, odpovídá, že ano. V druhé přednášce se zaměřuje především na to, za jakých podmínek je možné vést spravedlivou válku a celou problematiku opět vztahuje na situaci v Americe. Obě výše uvedené otázky probírá Vitoria velmi

⁸⁵ Srov. VITORIA, *De Indis*, část 2, předpoklad 23 in NYS, E. (ed.), New York, Wildy & Sons, 1964, dostupné online: < https://en.wikisource.org/wiki/De_Indis_De_Jure_Belli >.

⁸⁶ Navíc ve Vitoriově době probíhala i debata o tom, zda původní obyvatelé Ameriky mají rozum, tedy potažmo, zda jsou to lidé. Argumenty proti jejich lidskosti čerpaly často z Aristotelovy Politiky a toho, jak Aristoteles mluví o otrocích, jako o něčem, co má jen participaci na rozumu, ale není striktně vzato rozumné. Toto stanovisko zastával například Juan Gines de Sepúlveda. Více k tématu viz SALAS, V. M. *Francisco de Vitoria on the Ius Gentium and the American Indios*, s. 337 – 341. nebo VICKERY, P. S. *Bartolomé de Las Casas: Great Prophet of the Americas*, s. 14 – 15.

⁸⁷ Srov. VITORIA, *De eo*, ... s. 146.

komplexně, ale závěr je relativně prostý. „*Španělská conquista do nového světa, alespoň tak, jak byla realizována v té době, byla morálně neospravedlnitelná a evangelická rada „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky”⁸⁸, byla obrovsky zneužita.*“⁸⁹

Vraťme se ale k *ius gentium*, tedy k právu národů. Co to vlastně je? Jaký je jeho obsah a jaká jsou jeho nařízení? Na čem je založeno? Sám Vitoria na žádnou z těchto otázek nemá přesnou odpověď. Na *ius gentium* často odkazuje, ale nikde se mu nevěnuje systematicky. Proč tomu tak je, můžeme jen hádat, ale Vitoria pravděpodobně ve své době cítil, že existují mnohem důležitější problémy, kterými by se měl zabývat. Co vlastně Vitoria myslel pojmem *ius gentium* tak musíme jakoby číst mezi řádky a snažit se ho pochopit na základě jeho častých odkazů.

Jak jsme již viděli výše, i u Tomáše Akvinského je pojem práva národů vcelku problematický. Na jednu stranu jej jaksi podřazuje pod zákon lidský, ale na stranu druhou říká, že *ius gentium* je člověku určitým způsobem přirozený.⁹⁰ Zdá se tedy, že právo národů zastává určitou mezní funkci mezi zákonem lidským a zákonem přirozeným. Je tomu tak i u Vitorii? Pojďme postupně. Vitoria říká:

*„What natural reason has established among all nations is called the *jus gentium*.”*⁹¹

Zdá se tedy, že podobně jako Tomáš, i Vitoria tvrdí, že právo národů je odvozeno od přirozeného zákona. To můžeme podpořit ještě jednou citací z *DeIndis*.

*„And, indeed, there are many things [...] which issue from the law of nations, which, because it has a sufficient derivation from natural law, is clearly capable of conferring rights and creating obligations.”*⁹²

Zatím se zdá být vše v pořádku, tak odkud vzniká ta nejasnost, o které jsme mluvili na začátku kapitoly? Vitoria ještě neřekl poslední slovo. Nyní přijde to, co zatím jednolitou a pevnou teorii poněkud rozhoupe.

⁸⁸ Mat, 28, 19, (ČEP).

⁸⁹ SALAS, V. M. *Francisco de Vitoria on the Ius Gentium and the American Indios*, s. 332.

⁹⁰ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 95, a. 4.

⁹¹ VITORIA, *De Indis*, část 2. „Co přirozený rozum ustavil mezi všemi národy, se nazývá právo národů.“ (vlastní překlad)

⁹² Tamtéž. „Je mnoho věcí vyplývajících z práva národů, které, protože je odvozeno z přirozeného zákona, je schopné přiznat práva a vytvářet závazky.“ (vlastní překlad)

„Even if we grant that it (law of nations) is not always derived from natural law, yet there exists clearly enough a consensus of the greater part of the whole world, especially in behalf of the common good of all.“⁹³

Vidíme, že Vitoria poněkud ustupuje ze své pozice. Sice přímo neříká, že právo národů není vždy odvozeno z přirozeného zákona, ale připouští možnost, že tomu tak nemusí být vždy. Pokud tomu tak v některých případech není, co je tedy zavazující silou takového zákona? Vitoriovou odpovědí je konsenzus, a vidíme, že není nutný konsenzus úplně všech, ale jen větší části. Každopádně jasné je, že právo národů nemůžeme redukovat na civilní právo, a to především proto, že dosahuje dále. Civilní právo je vázané na určitý stát a je ovlivněno například i zvyky tohoto státu. Právo národů je prakticky univerzální⁹⁴ a dosahuje až za jednotlivé civilní zákony jednotlivých národů. Můžeme tak říci, že má mezinárodní charakter, a tedy že upravuje i vztahy mezi jednotlivými národy či společnostmi.⁹⁵ Pojdme si do věci ještě jednou vnést trochu zmatek.

„The law of nations does not have the force merely of pacts or agreements between men, but has the validity of positive enactment. The whole world, which is in a sense a commonwealth, has the power to enact laws which are just and convenient to all men, and these are in the law of nations. From this it follows that those who break the law of nations, wheather in peace or war, are sining mortally, at any rate in the case of the graver transgressions such as violating the imunity of ambassadors. No kingdom may chose to ignore the law of nations, because it has sanction of the whole world.“⁹⁶

Zde nám Vitoria opět naznačuje jakýsi konsenzus mezi národy, ale zmiňuje i několik detailů, ve kterých je ale velmi nejasný a temný. Například to, jak svět přijímá zákony a jak je vynucuje? Co jsou ony sankce celého světa? O tom Vitoria

⁹³ VITORIA, *De Indis*, část 2. „Uznáme - li, že právo národů není vždy odvozeno z přirozeného zákona, stále tu máme jasný konsenzus větší části světa, především co se týká společného dobra všech.“ (vlastní překlad)

⁹⁴ Nemůžeme tvrdit, že je striktně univerzální, tomuto vymezení se Vitoria vyhýbá.

⁹⁵ Srov. SALAS, V. M. *Francisco de Vitoria on the Ius Gentium and the American Indios*, s. 337.

⁹⁶ VITORIA, *On Civil Power*, q. 3, a. 4. in VITORIA, *Political Writings*. „Právo národů nemá sílu pouze paktů nebo smluv mezi lidmi, ale má platnost pozitivního přijetí. Celý svět, který je v jistém smyslu společenstvím, má schopnost přijímat zákony, které jsou spravedlivé a vhodné pro všechny, a právě ty patří pod právo národů. Z toho vyplývá, že ti, kteří právo národů porušují, ať už v mírovém či válečném stavu, hřeší smrtelně, především v případě závažnějších přestupků, jako například neuznání vyslanecké imunity. Žádné království by nemělo porušovat právo národů, protože (právo národů) má sankce celého světa. (vlastní překlad)

mlčí a tyto otázky tak nedokážeme zodpovědět. Nicméně je tu stále dostatečně nezodpovězená otázka o původu práva národů a o jeho místě v právní teorii. Je odvozeno jen z přirozeného zákona? Spadá pod přirozený zákon či pod lidský zákon? Světlo do těchto otázek nám možná vrhne jeden konkrétní příklad.

Nepřítel, který se ve válce vzdá, může být dle přirozeného zákona potrestán na životě, protože neprávem poškozoval společnost. To, že se vzdal, z něj nečiní nevinného. Vitoria ale dodává. „*But as many practices in war are based on the law of nations, it appeals to be established by custom, that prisoners taken after a victory, when the danger is past, should not be killed unless they turn out to be deserters.*“⁹⁷ V tomto případě nám Vitoria představuje právo národů ne jako něco, co je jen vyvozením z přirozeného zákona, ale jako něco, co bere v úvahu i aktuální praxi. Tato praxe nám indikuje, že existuje jakýsi konsenzus mezi národy, které se jakoby shodly na tom, že nebudou popravovat zajatce. Na tento konsenzus jsme již narazili výše, ale zde máme možná nejjasnější důkaz o tom, že s touto myšlenkou Vitoria skutečně pracuje.

Abychom tento krátký a rozhodně ne vyčerpávající výklad k *ius gentium* shrnuli, můžeme říci, že místo *ius gentium* v právní teorii je jakoby na hraně mezi přirozeným zákonem a zákonem lidským. Můžeme na jedné straně říci, že právo národů je odvozováno z přirozeného zákona, ale na straně druhé je jaksi obohacováno i vlastní praxí a určitými zvyklostmi, na kterých se všichni (nebo alespoň většina) shodnou. Jistí si můžeme být i v tom, že právo národů je univerzálnější než právo civilní, a tedy že upravuje vztahy mezi jednotlivými národy. Naopak skryté nám zůstává, jak si Vitoria představoval sankcionování těch, kteří právo národů neuposlechnou a nevíme nic ani o autoritě, která by měla soudit a následně sankce provádět.⁹⁸

⁹⁷ VITORIA, *On the Law of War*, q. 3, a.6. in VITORIA, *Political Writings*. „Ale protože mnohé činy ve válce jsou založeny na právu národů, zdá se, že bylo zvykem ustanoveno, že ti, kteří jsou vzati do zajetí, nemají být po vítězství, když nebezpečí pomine zabiti, pokud se neukáže, že byli zběhy. (vlastní překlad)

⁹⁸ Vitoria se zamýšlí, zda takovou osobou může být papež nebo císař Svaté říše římské. Ani jeden z nich ale dle něho nemá nadvládu nad celým světem, a tudíž nemohou soudit národy, které nespádají do jejich vlivu. Srov. VITORIA, *De Indis*, část 2.

3. SEBEVRAŽDA

Nyní když jsme prošli základy Vitoriova pojetí právní teorie, je načase podívat se na druhé z našich hlavních témat, totiž na sebevraždu a její možné ospravedlnění. Bude nás zajímat především to, jakým způsobem se s tímto problémem vyrovnává Francisco de Vitoria a důkladnějšímu zkoumání podrobíme především jeho *Relectio De Homicidio*, kterou Vitoria tvořil v době, kdy byl nemocný, a měl tak na ni méně času a pravděpodobně i sil⁹⁹, takže byla tvořena ve spěchu, a také jeho komentář k Tomášově *Sumě teologické*¹⁰⁰. Spěch při tvorbě přednášky *De Homicidio* se projevuje za prvé v tom, že na otázky, které si Vitoria pokládá, často odpovídá jen částečně, za druhé v tom, že na rozdíl od jiných *relectiones* neodkazuje tak pečlivě k textům či osobám, o kterých se zmiňuje a za třetí v tom, že na konci přednášky proti sobě vznáší sedmnáct námitek, ale při jejich zodpovídání jednu opomenul (konkrétně tu šestnáctou). Nicméně i přes tyto malé nedostatky nám text má co nabídnout a prozrazuje mnohé o tom, jaká byla debata o sebevraždě na přelomu patnáctého a šestnáctého století.

Pokud máme říci, co to vlastně sebevražda je, pak narazíme na překvapivé problémy. Prostým tvrzením, že sebevražda je mnou zaviněná smrt mne samého, si nevystačíme. Proč? Podívejme se na tři příklady sebeusmrcení, které nám problém ilustrují. Prvním příkladem nám bude Hitler, zde se asi všichni shodneme, že šlo o sebevraždu, ale co takový Sókratés nebo Ježíš? Byl jejich čin také sebevraždou? V těchto případech už se dá předpokládat jistá míra neshody. Zde můžeme vidět, že pojem *sebevražda* s sebou nese jakési negativní konotace, což vede k tomu, že rozlišujeme mezi sebeusmrcením ze sobeckých důvodů (například vyhnutí se trestu), a sebeusmrcením ve prospěch ostatních. Sebevraždou pak nazýváme jen první případ.¹⁰¹ Můžeme tak mluvit o morálně ospravedlnitelném sebeusmrcením?

A to není vše. Otázek si můžeme klást více. Vraťme se k našemu pokusu o vymezení sebevraždy, který jsme shledali za nedostatečný, a zpochybněme jej ještě více. Sebevražda jako mnou zaviněná smrt mne samého. Ale co třeba takový kuřák,

⁹⁹ Vitoria ovšem chtěl tuto přednášku odložit, což mu ale nebylo povoleno. V Salamance totiž platil systém, dle kterého směli přednášející odložit své přednášky jen kvůli velmi vážným důvodům a opravdu jen velmi výjimečně. Navíc jim byla účtována pokuta ve výši deseti dublonů (zlatá mince). Srov. DOYLE, J. *Introduction* in VITORIA Francisco de, *Relection on homicide & Commentary on Summa theologiae IIa-IIae Q64* (Thomas Aquinas).

¹⁰⁰ Především II, II, q. 64.

¹⁰¹ Srov. BEAUCHAMP, T., CHILDRESS, J. *Principles of Biomedical Ethics*, s. 93 -94.

který zná rizika plynoucí z inhalování tabákového kouře, ale přesto ve svém konání pokračuje a v následku toho zemře. Jistě si svou smrt zavinil sám, ale páchá sebevraždu? A co člověk, který vypije nebezpečnou chemikálii v domnění, že jde o sodovku, a zemře? I on si smrt přivodil sám, ale jde o sebevraždu? A to stále není vše, můžeme se na problém podívat i z druhé strany. Představme si smrtelně nemocného člověka uvázaného na lůžko, který si vyžádá euthanasii. Jde o sebevraždu, když jeho život vlastně ukončuje lékař? A abychom naši původní definici rozbili úplně, ptajme se, zda je sebevražda až důsledkem akce, nebo můžeme sebevraždou nazývat i pokus o sebevraždu? Pokud bychom se shodli na druhém významu, pak sebevražda nemusí vždy končit smrtí.

Jak vidíme, otázek je mnoho a odpovědi zatím žádné. Naším úkolem zde ale není najít obecně platnou odpověď na všechny tyto jistě velmi závažné problémy, ale zjistit, jakým způsobem se s nimi vyrovnává Francisco de Vitoria. V dalším výkladu se jeho stanovisko, doufejme, vyjasní. Ještě před tím bude ale užitečné, podíváme-li se alespoň krátce, jakým způsobem o sebevraždě uvažovali Vitoriovi předchůdci.

3.1 Nástin chápání sebeusmrcení od antické filosofie k Tomáši Akvinskému

Než se pustíme do stručného přehledu vývoje chápání sebevraždy, poznamenejme, že ani stará řečtina, ani latina, nemá slovo, které bychom mohli přesně přeložit jako „sebevražda.“¹⁰² Místo toho používá řečtina nejčastěji slovo *autothanasia* a v latině se objevují výrazy jako *mors voluntaria* (dobrovolná smrt), *occidere se* případně *interimat se* (zabít se) nebo *mortem sibi conscisere* (způsobit si smrt). Modernější výraz *suicidium* odvozený z latinských slov *sui a occidere*¹⁰³, který můžeme pokládat za první opravdový ekvivalent našeho slova sebevražda, se uchytil až v polovině sedmnáctého století. Poprvé se však tento termín objevuje už ve století dvanáctém ve spise *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, kde jej jako první použil Walter ze Svatého Viktora.¹⁰⁴ Ve většině případů nicméně není tato termínová nejednota na

¹⁰² Srov. CHOLBI, M. *Suicide*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, edice podzim 2017, ed. ZALTA, E. N. dostupné online, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/suicide/>> citováno 30. 1. 2018.

¹⁰³ Abychom byli skutečně přesní, nemůžeme tvrdit, že jde o latinské složené slovo. Někteří autoři jej označují za pseudolatinské, a to z toho důvodu, že latina nepoužívá zájmena jako předpony. Pokud bychom se striktně drželi latinské gramatiky, pak bychom shledali, že *suicidium* je složeninou slov *sus*, *suis* (prase) a *occidere* (zabít), tedy zabíjení prasete. Srov. GRIFFIN, M. *Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I*.

¹⁰⁴ Srov. STILLON J. M., McDOWELL E. E. *Suicide Across The Life Span: Premature Exists*, s. 10.

překážku, jelikož z kontextu můžeme vyvozovat, o čem ten či který autor mluví, nicméně jak jsme již naznačili výše, termín *sebevražda* s sebou nese určité negativní konotace, a proto bude vhodnější používat termín sebeusmrčení, který navíc lépe odpovídá terminologii 15. a 16. století, tedy období, které nás bude nejvíce zajímat.¹⁰⁵

Pojďme ale nyní stručně načrtnout jak se vyvíjelo pojetí sebeusmrčení v západní tradici a začněme samozřejmě v antickém Řecku. Zde se pojetí sebeusmrčení samozřejmě lišilo, a to nejen v závislosti na čase, ale také v závislosti na jednotlivých filosofických směrech. Pythagoras a Epikuros sebeusmrčení odsuzovali. Považovali jej za akt zbabělosti, kterým člověk utíká od svých společenských povinností. Podobně uvažoval i Platón, který se sebeusmrčení věnuje především v dialogu *Faidón*, kde jej jednoznačně zavrhuje. V *Zákonech* dokonce říká, že ten, kdo zabije sám sebe, by měl být pohřben v neoznačeném hrobě mimo městské hradby. V tom samém dialogu nicméně vyjmenovává čtyři výjimky z tohoto pravidla: (1) jeli mysl člověka poškozená a nelze ho tak zachránit, (2) pokud je sebeusmrčení provedeno z rozkazu soudu jako v případě Sókrata, (3) pokud je sebeusmrčení důsledkem extrémního a nevyhnutelného osobního neštěstí a (4) pokud je sebeusmrčení zaviněno špatným svědomím z konání velmi špatných činů.¹⁰⁶ Aristoteles rozlišuje dva aspekty sebeusmrčení – veřejný a soukromý. Co se týče veřejného aspektu, pak je dle Aristotela sebeusmrčení neospravedlnitelné, a to z toho důvodu, že poškozuje společnost a stát. V druhém aspektu není jeho postoj úplně jasný. Zmatek zde totiž vnáší Aristotelovo tvrzení, že člověk nemůže vůči sobě konat nespravedlivě.¹⁰⁷ Nicméně ale v krátkosti můžeme jeho postoj shrnout tak, že to, co je na sebeusmrčení odsouzeníhodné, je fakt, že jím ubližujeme společnosti.

Kynická škola prosazuje absolutní svobodu, a to i co se týká sebevraždy. U Stoiků a epikurejců je situace složitější. Někteří představitelé těchto škol sebevraždu odmítají, jiní, ji připouštějí v případech nevyléčitelných nemocí, krutých bolestí a uznávají dokonce povinnost sebevraždy v jistých společenských okolnostech.

¹⁰⁵ Zavrhuje také termín „svobodně zvolená smrt“, který naopak obsah činu sebevraždy téměř velebí. Více o terminologii spojené se sebevraždou, sebezabitím a suicidiem viz ŠRAJER, J. *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví*, s. 33. – 40. Šrajer navrhuje spíše používání termínu suicidium. Termín „sebezabití“, který se nabízí jako další, se v české literatuře používá pro označení usmrcení sebe sama bez zřetelného úmyslu. Masaryk používá termín sebezabití pro označení smrti, kterou si člověk přivodí nezdravým životním stylem. Srov. MASARYK, T. G. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* s. 16.

¹⁰⁶ Srov. PLATÓN, *Zákony*, IX 854a3-5 – IX873d.

¹⁰⁷ Srov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, 1138a – b.

Neoplatonikové odmítají sebevraždu zásadně.¹⁰⁸ Poznamenejme ještě, že především v Řecku, ale i následně v Římě, měl velký vliv odkaz lékaře Hippokrata, který byl pravděpodobně ovlivněn pythagorejskou etikou. Lékaři při skládání přísahy slibují mimo jiné i to, že nepodají smrtící lék. Tím je tak vlastně vyloučena možnost euthanasie. Nebylo tomu tak ale všude. V některých městských státech byla povolena a obecní správy dokonce uchovávaly zásoby jedu pro každého, kdo by si přál zemřít.¹⁰⁹

Pohled na sebeusmrcení se v Římské říši mění poté, co je přijato křesťanství, které jej odsuzuje, ale zároveň je třeba podotknout, že sebeusmrcení odlišuje od mučednictví, které je naopak vyzdvihováno. Zajímavé ale je, jak o sebeusmrcování mluví Bible. V ní totiž není nikde explicitně odsouzeno, spíše je považováno za trest za špatný život. Odsuzování sebeusmrcení tak pochází z Bible jen nepřímou a je spíše dílem pozdější tradice. Zůstaňme ale chvíli u Bible. Ve starozákonních textech je člověk chápán jako jedinec, který je určen vztahem k Bohu a vztahem ke společnosti a právě věrnost těmto společenstvím je pravděpodobně tím nejpádnejším starozákonním argumentem proti sebeusmrcování. Pokud člověk opouští svévolně a nenávratně společenství, protiví se vlastně své podstatě. Přesto se ale ve Starém zákoně setkáváme s příklady sebeusmrcení, které není nikterak odsuzováno. Taková sebeusmrcení jsou ale většinou páchána za účelem zachování cti, což je zdá se respektovaná a polehčující okolnost. Sebeusmrcení bylo také přípustné, pokud byl člověk nucen ke spáchání smrtelného hříchu.¹¹⁰ Nový zákon nám přináší v zásadě dva případy, které bychom mohli považovat za příklady sebeusmrcení. Tím prvním je Ježíšovo dobrovolné podstoupení smrti na kříži. To křesťanská tradice samozřejmě nepovažuje za příklad sebeusmrcení nýbrž příklad mučednictví par excellence. Druhým případem je smrt Jidáše Iškariotského. Tady už o sebeusmrcení můžeme mluvit. V Bibli je dokonce tento případ zachycen na dvou místech. Matoušovo evangelium je k Jidášovi vcelku shovívavé, když uznává, že si uvědomil svou chybu. „*Když Jidáš, který ho zradil, viděl, že Ježíše odsoudili, pocítil výčitky, vrátil třicet stříbrných velekněžím a starším a řekl. „Zhřešil jsem, zradil jsem nevinnou krev!“*“¹¹¹ Ve Skutcích apoštolů už v promluvě apoštola Pavla najdeme ostřejší slova.

¹⁰⁸ Srov. ŠRAJER, J. *Suicidium, sebeobětování nebo mučednictví*, s. 27 – 28.

¹⁰⁹ ADMIRAAL, P. *Euthanasie a asistovaná sebevražda* in: THOMASMA, D. C., KUSHNER, T. (eds.) *Od narození do smrti, Etické problémy v lékařství*, s. 214.

¹¹⁰ Srov. ŠRAJER, J. *Suicidium, sebeobětování nebo mučednictví*, s. 95 – 100.

¹¹¹ Mt 27, 3-4 (ČEP).

„Z odměny za svůj zlý čin si koupil pole, ale pak se střemhlav zřítíl, jeho tělo se roztrhlo a všechny vnitřnosti vyhrězly.“¹¹² O pár veršů dále je dokonce řečeno, že Jidáš „odešel tam, kam patří.“¹¹³ Ani toto biblické svědectví o sebeusmrcení však nemůžeme považovat za odsuzující, a to proto, že to, co apoštol Pavel odsuzuje, není samotný akt sebeusmrcení, nýbrž akt Jidášovy zrady. Přesto však můžeme tvrdit, že Nový zákon přináší závažnější argumenty proti sebeusmrcování, a to hlavně proto, že rozšiřuje, prohlubuje a radikalizuje požadavek na ochranu lidského života.¹¹⁴

Právě sebeusmrcení Jidáše Iškariotského je jediným jistým případem, který je zaznamenán v patristické filosofii prvních tří století.¹¹⁵ Velkým tématem prvních křesťanských myslitelů byla otázka, zda se mají křesťané dobrovolně vydat pronásledovatelům, nebo zda se jim mají vyhýbat. V této věci však nepanovala názorová jednota. První názorová větev nazývala Boha, který by si žádal oběť života¹¹⁶, vrahem, a proto opovrhovala mučedníky, kteří dobrovolně postoupili smrt. Tento názor zastávali především gnostičtí myslitelé. Na opačném pólu názorového spektra najdeme Tertuliána, který naopak opovrhoval těmi, kteří se pronásledovatelům vyhýbali, a považoval je za zrádce víry. Střední názorový proud zastupuje Origenes či Klement Alexandrijský. Ti odmítají stanovisko gnostiků, že je třeba se pronásledování za každou cenu vyhýbat, nicméně nepřijímají ani názor Tertuliánův, že vyhýbání se pronásledování je vždy zradou víry. Jejich pozici bychom snad mohli formulovat takto: pokud má křesťan zapírat víru, měl by raději volit smrt, nicméně v některých případech je možné a někdy dokonce žádoucí před pronásledovatelem utéci. Zajímavým detailem je, že takzvané provokativní mučednictví, tedy dobrovolné udání sebe sama, je odsuzováno jakožto hříšné sebeusmrcení. Ještě složitějším problémem je uspíšení své vlastní smrti v případě déle trvajících poprav jako například úmyslné vdechování kouře a plamenů za účelem zkrácení utrpení v případě upalování. Zde se názory u jednotlivých myslitelů velmi liší. Přesto, že jsou poznámky prvních myslitelů k sebeusmrcení probírány mnohem méně systematicky, než tomu je v období scholastiky, můžeme říci, že se

¹¹² Sk 1, 18 (ČEP).

¹¹³ Sk 1, 25 (ČEP).

¹¹⁴ Srov. ŠRAJER, J. *Suicidium, sebeobětování nebo mučednictví*, s. 100 – 102.

¹¹⁵ Srov. tamtéž, s. 129.

¹¹⁶ A zde nemusíme myslet jen na nejznámější případ Abraháma ochotného obětovat svého jediného syna.

v tomto období začala utvářet kazuistika založená na křesťanské víře, která od sebe odlišuje mučednictví a hříšné sebeusmrcení.¹¹⁷

Velký vliv na budoucí myslitele měl samozřejmě Augustinův postoj k sebeusmrcení, který můžeme označit za striktně odmítavý. Dobře to ilustruje následující citát z jeho *De civitate Dei*.

„Neque enim frustra in sanctis canonicis Libris nusquam nobis divinitus praeceptum permissumve reperii potest, ut vel ipsius adipiscendae immortalitatis vel ullius cavendi carendive mali causa nobismet ipsis necem inferamus. Nam prohibitos nos esse inteligendum est, ubi Lex ait: Non occides, praesertim quia non acidit: ‚proximum tuum‘, sicut falsum testimonium cum vetaret: Falsum, inquit, testimonium non dices adversus proximum tuum.“¹¹⁸

Vidíme, že Augustin považuje páté přikázání za bezpodmínečně platné a sebeusmrcení je dle něj stále usmrcení, které je Bohem zakázáno. Tato argumentace není ojedinělá a jistě se s ní v dalším výkladu ještě setkáme. Celkově můžeme Augustinovy argumenty označit za ryze teologické. Ve svém striktním odmítnutí sebeusmrcení rozvíjí Augustin také otázku, zda je pro člověka lepší dobrovolně zvolit smrt, aby se vyhnul hříchu. Tento názor odmítá a postupně se odvrací i od tvrzení, že v určitých situacích může být sebeusmrcení dokonce chápáno jako projev velké duševní síly a naopak tvrdí, že jde spíše o projev duševní slabosti. „*Maioresque animus merito dicendus est, qui vitam aerumnosam magis potest ferre quam fugere et humanum iudicium maximeque vulgare, quo plerumque caligine erroris involvitur, prae consiente luce ac puritate contemnere.*“¹¹⁹ O Augustinově pojetí sebeusmrcení

¹¹⁷ Srov. ŠRAJER, J. *Suicidium, sebeobětování nebo mučednictví*, s. 128 – 134.

¹¹⁸ AUGUSTINUS, A. *O Boží Obci*, kniha I, kapitola 20, s. 54; PL 41, 34. „Není náhodou, že ve svatých kanonických knihách nikde nenalézáme božský příkaz nebo dovolení, abychom si sami způsobili smrt, třeba pro dosažení samé nesmrtnosti nebo pro odvrácení či odstranění nějakého zla. Že nám to je zakázáno, plyne i z příkazu ‚Nezabiješ‘, obzvláště, když tu nestojí ještě ‚svého bližního‘, asi jako když bylo křivé svědectví zapovězeno slovy: ‚Nepromluvíš křivého svědectví proti bližnímu svému‘. (překlad Julie Nováková)

¹¹⁹ AUGUSTINUS, A. *O Boží Obci*, kniha I, kapitola 22, s. 56. PL 41, 36. „Velikým se může právem nazývat jen ten duch, který dokáže strastnému životu spíše čelit nežli mu uhýbat, a který dovede v jasu a čistotě svědomí pohrdat soudem lidí, zvláště davu, který je obyčejně pohřížen v temnotách.“ (Překlad Julie Nováková)

bychom samozřejmě mohli vykládat dále a do větších podrobností. Pro naše účely ovšem tento stručný nástin postačí.¹²⁰ Přesuňme se nyní až k Tomáši Akvinskému.

Tomáš ve své Teologické sumě formuluje tři důvody pro neomluvitelnost sebeusmrcení. Částečně jsou tyto důvody založeny na argumentech, které již před ním formuloval Augustin, ale Tomáš Akvinský nachází podporu pro svou argumentaci i v Aristotelovi. Pojdme se nyní v krátkosti probrat třemi body, které Tomáš proti sebeusmrcení vynáší.

„Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens.“¹²¹

Zde se poprvé v této práci v souvislosti se sebeusmrcením setkáváme s tvrzením, že takový čin jde proti přirozenému zákonu. Tomáš tímto myslí, jak jsme si již ukázali výše, že pokud člověk podniká zcela vědomě kroky směrem od přirozených dober (v tomto případě je přirozeným dobrem zachování sebe sama), pak koná v rozporu s přirozeným zákonem, a ten je v Tomášově pojetí odvozen od zákona věčného pocházejícího od Boha. Čin proti takovému zákonu je tak činem velmi hříšným. Pojdme nyní ke druhému Tomášovu argumentu proti sebevraždě. Ten by nám měl z předchozího výkladu povědomý.

„Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per philosophum, in V Ethic.“¹²²

¹²⁰ Pro ucelenější a přesto stručný pohled na problematiku sebeusmrcení v Augustinově pojetí viz například ŠRAJER, J. *Suicidium, sebeobětování nebo mučednictví*, s. 134-138.

¹²¹ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* II, II q. 64, a. 5. „Za prvé proto, že každá věc přirozeně miluje sebe sama, a proto se snaží zachovat si své bytí a odolávat rozkladu jak jen je to možné. Proto je sebeusmrcení v protikladu k přirozené náklonnosti a lásce, protože každý člověk by měl milovat sebe sama. Sebeusmrcení je tak vždy smrtelným hříchem, jelikož je proti přirozenému zákonu a lásce.“ (vlastní překlad)

¹²² Tamtéž. „Za druhé proto, že každá část je součástí celku. Každý člověk je část společenství a jako takový do společenství patří. Proto sebeusmrcením onu komunitu zraňuje, jak říká Filosof v páté knize Etiky.

Jak vidíme, Tomáš zde odkazuje na argumentaci z páté knihy Aristotelovy Etiky, kterou jsme již zmiňovali výše. Nicméně o něco dále domýšlí také odpovědi na případné námitky. Například, pokud je člověk hříšný, není pro komunitu vlastně žádoucí, aby tento jedinec dobrovolně volil smrt? Vždyť soudy mohou člověka, který společnosti škodí, k smrti odsoudit, neulehčuje tedy hříšník své komunitě práci, pokud smrt volí sám? Tomáš odpovídá jednoznačně ne, a to proto, že „*nullus autem est iudex sui ipsius*.“¹²³ V podobném, ne však stejném, duchu se odvíjí i argument číslo tři.

„*Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae, secundum illud Deut. XXXII, ego occidam, et vivere faciam.*“¹²⁴

V tomto argumentu opět vidíme alternativu na tvrzení „Nikdo není svým vlastním soudcem“. Nicméně akcentováno je, že život je dar pro člověka od Boha, a proto jedině Bůh by měl mít právo na soud o životě a smrti. Především s důrazem na tento třetí argument se ve středověku vyvinula praxe, a to jak lidová, tak právní, že člověk, který sám sebe usmrtil, byl exkomunikován, jeho majetek byl zkonfiskován a zakázán byl v takovém případě křesťanský pohřeb. Abychom byli přesní, sebeusmrcení samo o sobě bylo považováno za čin, kterým člověk ruší svůj vztah k Bohu, a tím se vlastně vylučuje ze společenství církve sám.¹²⁵ Tomášovo pojetí sebeusmrcení mělo samozřejmě ve středověku obrovský vliv a mohli bychom se mu věnovat ještě dále. Na tomto místě nám ale takto stručný úvod stačí. V dalším výkladu na Tomáše Akvinského jistě znovu narazíme, až se budeme zabývat pojetím sebeusmrcení v díle Francisca de Vitorii.

¹²³ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* II, II, q. 64, a. 5. „Nikdo není svým vlastním soudcem.“ (vlastní překlad)

¹²⁴ Tamtéž. „Za třetí proto, že život je dar Boha člověku a podléhá Jeho moci, jako toho, kdo dává a bere život. Proto kdokoli si vezme život, hřeší proti Bohu, stejně jako ten, kdo zabije cizího otroka, hřeší proti pánu tohoto otroka, a ten, který si přesvědčuje právo soudit o věcech, které mu nepřísluší. Protože jen Bohu náleží vyslovovat soudy nad životem a smrtí, jak je psáno v Deut. 32, 39 „Já usmrcuji i obživuji.““ (vlastní překlad s doplnění ČEP)

¹²⁵ Srov. CHOLBI, M. *Suicide*. Někteří autoři zmiňují, že již pokus o sebeusmrcení je aktem, kterým je člověk automaticky exkomunikován. Takové pojetí se má zakládat na nařízení vydané 16. synodou v Toledu (r.693). Srov. ŠRAJER, J. *Suicidium, sebeobětování, mučednictví*, s. 31.

3.2 Sebeusmrčení v díle Francisca de Vitorii

Vitoria začíná svou přednášku De Homicidio otázkou. „*An sit forte occidere seipsum, vel cum conservare vitam possit, mortem oppetere. Et quando et quatenus hoc aut licitum, aut laudabile sit?*“¹²⁶ A následně okamžitě nabízí odpověď.

„*Sicut mortem sibi conscisere semper impium est, ita mortem non solum patienter tolerare, sed libere etiam suae plerumque consilium, nonnunquam praeceptum est.*“¹²⁷

Po celou dobu přednášky Vitoria prakticky dokazuje jen první část této jeho pozice, tedy: *Sicut mortem sibi conscisere semper impium est*. Svou argumentaci provádí ve čtyřech krocích, kterými si postupně projdeme i my. Předtím se ale podíváme na Vitoriův komentář k Tomášově Teologické sumě, kde si můžeme všimnout jedné malé odchylky. Jak již víme, Tomáš uvádí tři důvody, proč je sebeusmrčení neomluvitelné. Vitoria naproti tomu v komentáři tvrdí, že tyto důvody jsou čtyři. Za prvé proto, že sebeusmrčení je proti přirozené inklinaci každého člověka, za druhé proto, že člověk sebeusmrčením poškozuje společnost, za třetí proto, že člověk nemůže vynášet soudy nad svým vlastním životem, protože to náleží pouze Bohu. Potud vidíme, že se Vitoria od Tomáše neodlišuje a i čtvrtý důvod můžeme vlastně u Tomáše najít. Vitoria píše.

„*Quartro, quia est contra caritatem qua quilibet textur seipsum diligere.*“¹²⁸

Vidíme, že tento argument Tomáš Akvinský zahrnul do své první námítky proti sebeusmrčení. Vitoria jej ale zdůrazňuje a staví naroveň s ostatními argumenty. Proč tomu tak je se můžeme jen dohadovat. John P. Doyle tvrdí, že zatímco argumenty číslo dvě a tři jsou založeny na nepravosti konané proti společnosti či Bohu, je zde stále otázka, zda konání člověka vůči sobě samému může být nespravedlivé. Na tuto otázku pak dle něj má odpovídat argument 1, který je založen

¹²⁶ VITORIA, *Relection on Homicide* in *Relection on Homicide & Commentary on Summa theologiae IIa-IIae Q64* (Thomas Aquinas), s. 56. „Zda je sebeusmrčení činem statečného člověka, nebo když může uchovat život, zda se má nechat obejmout smrtí. Kdy a do jaké míry je toto buď zákonné či chvályhodné?“ (vlastní překlad).

¹²⁷ Tamtéž. „Zatím co přivodit smrt sám sobě je vždy hříšné, podstoupit smrt svobodně a trpělivě je obecně doporučováno a někdy i nařizováno.“ (vlastní překlad).

¹²⁸ VITORIA, *Kom Summa Theologiae II, II, q. 64 a. 5.* „Za čtvrté proto, že je to proti lásce, kterou je každý povinen milovat sebe sama.“ (vlastní překlad).

na „vzpouře“ proti přirozenému zákonu a právě argument číslo 4, který oproti Tomášovi zdůrazňuje Vitoria.¹²⁹

Řekli jsme si, že Vitoria ve svém *Relectio de Homicidio* postupuje ve čtyřech krocích. Argumenty proti sebeusmrcení, které Vitoria vyjmenovává ve svém komentáři k Teologické sumě, jsou také čtyři a nabízí se tak otázka, zda jsou tyto dva texty propojené a zda a do jaké míry jsou konzistentní. Na první otázku můžeme odpovědět kladně. Texty jsou skutečně propojené, a to v tom smyslu, že čtyři Vitoriovy kroky argumentace v *De Homicidio* kopírují čtyři argumenty v jeho pozdějším komentáři k Tomášovi. Nemůžeme ale tvrdit, že obsah obou textů je shodný, na druhou stranu v textech nenalezneme téměř žádná fakta ani argumenty, které by šly proti sobě. Rozdílnost textů plyne spíše z odlišného přístupu, který Vitoria volil. V komentáři k Teologické sumě se například na místě, kde se věnuje sebeusmrcení, již nevěnuje trestu smrti, protože tento problém je v jeho komentáři řešen už dříve na jiném místě. Nicméně nepředbíhejme. Nyní si postupně projdeme čtyřmi argumenty, které Vitoria proti sebeusmrcení vznáší ve svém *De Homicidio*. Pravděpodobně nám v mysli budou během první části výkladu naskakovat různé otázky ohledně konkrétních případů, a proto poté, co si projdeme základní Vitoriovou argumentací, podíváme se na jednotlivé problematické situace, a na to, jak se s nimi Vitoria vyrovnává.

3.2.1 První argument – sebeusmrcení jako akt proti přirozené inklinaci

První Vitoriův argument je na první pohled velmi jednoduchý, ale skrývá v sobě mnohé. Vitoria říká, že sebeusmrcení je hříšné:

*„Quia occidere seipsum est contra naturalem inclinationem hominis. Sed facere aliquid contra inclinationem naturalem est peccatum.“*¹³⁰

První část argumentu je dle Vitorii evidentní a nepotřebuje dalšího důkazu. To, že je sebeusmrcení vždy proti přirozené inklinaci člověka, je dle Vitorii zřejmé z toho, jak se nejen člověk, ale i zvířata snaží uchovat za každou cenu svůj život a uniknout smrti.

¹²⁹Srov. DOYLE, J. *Introduction* in VITORIA Francisco de, *Relection on hominicide & Commentary on Summa theologiae IIa-IIae Q64* (Thomas Aquinas), s. 30.

¹³⁰VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 56. „Protože zabít se je proti přirozené inklinaci člověka. Ale konat proti přirozené inklinaci je vždy hřích.“ (vlastní překlad).

Druhou část argumentu už jsme částečně probrali v kapitole věnované Vitoriovu pojetí přirozeného zákona. Vitoria zde tvrdí, že je nesprávné jednat proti přirozeným inklinacím. Jinými slovy, že člověk je přirozeně nasměrován k dobru a jednat v rozporu s tímto nasměrováním znamená konat zlo. Samozřejmě tato pozice není v historii filosofie přijímána všemi a Vitoria si to dobře uvědomuje. Následně totiž vypočítává sedm argumentů proti své pozici, na které následně i odpovídá. Mnoho z nich je však velice podobného ražení, a tak se na tyto argumenty podívejme souhrnně.

Opakujícím se motivem je námitka, že člověk přirozeně tíhne k dobrům, která uspokojují jeho nižší potřeby (Vitoria používá termín *bonum delectabilem*), a tak mohou být nasměrována proti ctnosti. Vitoria naopak tvrdí, že přirozená inklinace člověka nemůže být špatná, a to z toho důvodu, že v posledku je jejím autorem Bůh.¹³¹ Jak toto ale zapadá do racionalistického výkladu Vitoriovy přirozenoprávní teorie, který jsme použili výše, a ve kterém jsme dospěli k názoru, že přirozený zákon by byl platný, i kdyby Boha nebylo? Výše jsme tvrdili, že přirozený zákon se vlastně rovná prvním principům praktického rozumu. Bůh je však tím, kdo člověku dává rozum i s jeho prvními principy, na základě kterých následně rozum vynáší soudy o přirozených dobrech. Pokud bychom tvrdili, že nasměrování člověka je špatné, říkáme tak vlastně, že jej tak nasměroval Bůh. A pokud člověk koná podle toho, jakým směrem ho navedl Bůh, nemůže nikdy hřešit.¹³² Možnost, že by Bůh vedl člověka k hříchu, Vitoria vylučuje. „*Non posset Deus producere in anima habitum vitiosum inclinans ad peccatum. Hoc enim repugnat divinae bonitati.*“¹³³

Jak jsme již viděli, tvrdí, že člověk není nasměrován přirozeně ke zlu, ale má volbu, zda bude následovat dobro či zlo. Vitoria dělá jedno důležité rozdělení, když říká, že člověk je spojením dvou přirozeností – rozumové a smyslové. Odkazuje při tom na list apoštola Pavla Římanům, ve kterém jsou tyto dvě složky člověka označeny jako člověk vnitřní a vnější.¹³⁴ Vyvaruje se však tvrzení, že by duše či intelekt byly rozumovou složkou a tělo složkou smyslovou. „*Sed totus homo secundum spiritum est homo interior, idem vero secundum carnem est homo exterior,*

¹³¹ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 62.

¹³² Srov. Tamtéž, s. 64.

¹³³ Tamtéž, s. 64. „Bůh nemohl vložit do duše zlý návyk, který by tíhl k hříchu. To by totiž bylo bylo v rozporu s jeho dobrotivostí.“ (vlastní překlad)

¹³⁴ Srov. Řím 7, 22. V českých překladech pojmy vnitřní a vnější člověk nejsou.

et natura sensitiva.“¹³⁵Následně Vitoria tvrdí, že člověk je člověkem natolik, nakolik je rozumovým, nikoli na kolik je smyslovým. Přirozenou inklinací člověka pak je to, k čemu je nakloněn intelekt, tedy vnitřní složka, nikoli to, k čemu tíhnou smysly.¹³⁶ Následně Vitoria přiznává, že považuje smyslovou žádostivost za přirozeně nasměrovanou k hříchu. Je tu ale jeden problém. Původcem smyslové žádostivosti stejně jako té rozumové je Bůh, tak jak je možné, že je nakloněna ke zlu?

Vitoria nachází vcelku jednoduchou odpověď. Smyslová žádostivost netíhne k ničemu, co by bylo pro ni samotnou špatné. Naopak tíhne k věcem, které jsou pro ni dobré, nicméně mohou být zlé pro člověka. Proč ale člověk vůbec má smyslovou žádostivost, když ho může svést ke zlu? Vitoria říká, že Bůh člověka nemohl stvořit jinak, a to proto, že Bůh nemůže změnit přirozenost věcí. Dle Vitorii nemůže Bůh například zapříčinit, aby oheň byl studený nebo vzduch těžký. Podobně je tomu s člověkem. Navíc dle Vitorii Bůh při stvoření člověka ustanovil, že smyslová žádostivost je jaksí podřízená rozumu, a proto není možné, aby jako celek člověk směřoval ke zlu. Pokud u někoho převládá smyslová žádostivost nad rozumem, pak to není chyba stvořitele, ale samotného člověka.¹³⁷ „*Nec plus sane quam si oculos sibi erueret, quo illi creator dedisset, conqueri de creatore suo posset.*“¹³⁸

Vitoria dále zmiňuje jeden velmi zajímavý protiargument, který zní:

„... *homo tenetur diligere Deum plus quam seipsum, et commune plus quam quam privatum bonum. Et tamen inclinatio hominis est in contrarium atque adeo in malum.*“¹³⁹

Vitoria v dalším výkladu popírá především to, že člověk má přirozenou náklonnost milovat sebe více než Boha či milovat více své vlastní dobro než dobro společné. Opak je dle něj pravdou. Situaci popisuje na příkladu člověka, který se musí zbavit například končetiny, aby se zachránil celek. Ona končetina je stvořena proto, aby sloužila celku, není tu sama pro sebe a podobně je tomu i s člověkem,

¹³⁵ VITORIA, *Relection on Homicide*. s. 68. „Spíše celý člověk následující ducha je vnitřní člověk a celý člověk následující tělesné je člověk vnější přirozeností smyslové.“

¹³⁶ Srov. Tamtéž. s. 68. Je důležité podotknout, že Vitoria podobně jako Akvinský hájí teorii jedné substantiální formy, a tak musíme rozumovou a smyslovou složku chápat spíše jako stupně jedné duše.

¹³⁷ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 70 – 74.

¹³⁸ Tamtéž, s. 74. „O nic více než, když si člověk vypíchne oči, které mu dal stvořitel, a na stvořitele si stěžuje.“ (vlastní překlad).

¹³⁹ Tamtéž. „Člověk je zavázán milovat Boha více než sebe a je zavázán milovat společné dobro více, než jeho vlastní dobro. Přirozená náklonnost člověka je ale opačného směru, a je tedy nasměrována ke zlu.“ (vlastní překlad).

který jak říká Vitoria, byl Bohem stvořen jako součást společnosti. To, že člověk má problém s odříznutím své končetiny, pramení ze smyslové žádostivosti. To, že člověk je nakloněn ke společnému dobru, ještě neznámá, že není nakloněn zároveň i k dobrům jiným.¹⁴⁰ Vystává tu tedy zajímavá otázka. Vitoria uznává, že vyšším dobrem pro člověka, než jeho vlastní dobro, je dobro společné či láska k Bohu. Je tedy možné se usmrtit, abychom pomohli společnosti, podobně jako když si usekneme nemocnou končetinu? Na tuto otázku jsme, myslím, odpověděli už dříve, a to sice tím, že dle Vitorii a potažmo i dle Tomáše Akvinského žádný jednotlivec nemůže vynášet soudy sám nad sebou, což by v tomto případě udělal. Jiná je samozřejmě situace v případě, že nad člověkem vynese soud společnost jako například v případě Sókrata, který byl takřikajíc odsouzen k sebevraždě. O tom ale ještě později.

3. 2. 2 Druhý argument –sebeusmrcení jako neuposlechnutí pátého přikázání

Vitoria považuje sebeusmrcení za akt proti pátému přikázání Desatera – nezabiješ¹⁴¹ – a promýšlí, co vlastně toto přikázání znamená. Jaké druhy zabití jsou povoleny a jaké jsou zakázány? Máme tento příkaz chápat absolutně nebo existují výjimky? S ohledem na sebeusmrcení Vitoria přiznává, že kromě pátého přikázání nenachází v Písmu žádné explicitní odsouzení takového jednání. „*Cum in Scriptura non inveniatur alibi prohibitum, aut reprehensum seipsum occidere.*“¹⁴²

Podívejme se ale na samotné páté přikázání. Dle Vitorii je jasné, že zákaz zabíjení není úplně absolutní a říká, že v některých případech je zabití ospravedlnitelné. Takovým případem je dle Vitorii například sebeobrana či poprava. Ani u těchto případů to ale není tak jednoduché, jak by se mohlo zdát.

Vidíme samozřejmě, že přikázání je součástí božského zákona, jehož pojetí přebírá Vitoria od Tomáše. Máme se ale řídit jen tímto zákonem nebo je zde jiný typ zákona, který je v otázce usmrcení kompetentnější? Dle Vitorii je usmrcení, stejně jako všechna ostatní přikázání Desatera, předmětem především přirozeného zákona, nikoli pozitivního (lidského či božského), protože to, že je špatné zabíjet bylo lidem jasné už dávno před tím, než Bůh daroval zákon Mojžíšovi. Vitoria říká:

¹⁴⁰ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*. s. 76 – 78.

¹⁴¹ Ex. 20, 13 a Deut. 5,17.

¹⁴² VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 78. „Protože sebeusmrcení není jinde v Písmu zakázáno či kritizováno.“ (vlastní překlad)

„...illo praecepto prohibetur omne homicidium, quo stando in lege naturae sola, est malum et irrationabile.“¹⁴³

Dle Vitorii je toto to jediné, na co bychom měli při posuzování jednotlivých případů zabití hledět. Mělo by nás zajímat jen to, co nám o tom konkrétním typu zabití radí přirozený zákon a neměli bychom hledat výjimky či ospravedlnění v zákoně božském. Přesto však Vitoria přiznává, že Písmo může být dobrým poradním hlasem při rozhodování. Zdá se tedy, že Vitoria spěje k prvnímu dílčímu závěru, když říká, že páté přikázání zakazuje takové zabití, které je špatné dle přirozeného zákona.¹⁴⁴

Vidíme tedy, že zabití je zlé, pokud jde proti přirozenému zákonu, ale stále nevíme, zda je zde takový druh zabití, který proti přirozenému zákonu není, a je tak ospravedlnitelný. Samozřejmě tomu tak dle Vitorii opravdu je. Rozlišuje totiž mezi zabitím z veřejné autority a zabitím z vlastní autority. Veřejnou autoritou myslí Vitoria republiku¹⁴⁵, případně soudce či vůdce společenství¹⁴⁶. Upozorňuje ale, že tomu není tak, že by každé zabití z veřejné autority bylo ospravedlnitelné, a naopak každé zabití z vlastní autority zlé. Otázka totiž nezní, kdo může zabíjet. Spíše se musíme ptát, kdo a kdy může zabít. Vitoria dále ještě rozlišuje zabití zamýšlené (intencionální) a nezamýšlené (neintencionální). V druhém případě dle něj nejde o zabití, která jsou dílem náhody, ale do této kategorie spadá například i zabití v sebeobraně, protože člověk zde dle Vitorii zabije jen v případě, že se nelze ubránit jiným způsobem. Máme zde tedy dvě rozlišení – zabití z veřejné a vlastní autority a zabití zamýšlené a nezamýšlené – a můžeme tak vidět, že Vitoria na základě kombinací těchto rozlišení rozlišuje vlastně čtyři typy zabití.¹⁴⁷ Vezměme je popořadě.

Zprvė tu máme zamýšlené zabití z vlastní autority. Takové zabití je dle Vitorii proti pátému přikázání (tedy proti božskému zákonu), ale také proti zákonu přirozenému, což je pro Vitoriu závažnější argument. Druhým případem je

¹⁴³ VITORIA, *Relection on Homicide* s. 82. „Tímto nařízením je zakázáno každé zabití, které, dle samotného přirozeného zákona, je zlé a iracionální.“ (vlastní překlad) Zde si můžeme také povšimnout toho, že dle Vitorii není zabití dle přirozeného zákona jen zlé, ale také iracionální. To je v souladu s tím, co jsme výše rozebírali při racionalistickém výkladu Vitoriovy přirozenoprávní teorie.

¹⁴⁴ Srov. Tamtéž.

¹⁴⁵ Republikou zde není myšlen režim, nýbrž spíše státní útvar. Můžeme sem počítat i království a podobně.

¹⁴⁶ Vitoria mluví o „princi“.

¹⁴⁷ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 82 – 84.

zamýšlené zabití ze strany veřejné autority. Zde vidí Vitoria výjimku. Veřejná autorita může rozhodnout o smrti jednotlivce ovšem jen v tom případě, že onen jedinec poškozuje celek – podobně jako je možné useknout nemocnou končetinu, pokud ohrožuje celé tělo. Toto je jediný případ zamýšleného usmrcení, který dle Vitorii není v rozporu s božským ani přirozeným zákonem. Nezamýšlenému usmrcení, ať už z veřejné či vlastní autority, se Vitoria podrobněji nevěnuje, ovšem poznamenává, že jej nechává stranou především proto, že je každému jasné, že na základě přirozeného zákona není možné člověka ani veřejnou autoritu z takového zabití obviňovat. Můžeme tak tvrdit, že jeho závěrem je, že nezamýšlené zabití není v rozporu s přirozeným ani božským zákonem.¹⁴⁸

Vraťme se nyní k našemu problému sebeusmrcení. Je zde možnost, aby bylo ospravedlnitelné? Vitoria odpovídá, že ne, protože nikdo není vlastním soudcem a jak jsme viděli, zabití z vlastní autority je vždy špatné.

3.2.3 Třetí argument – sebeusmrcení jako akt proti republice

Co se týče třetího argumentu, Vitoria je velmi stručný. Jeho argumentace je velmi jasná.

„Se occidens facit iniuriam republicae.“¹⁴⁹

Kdo se zabijí, ubližuje republice. K takovému závěru Vitoria dochází především proto, že zastává názor, že každý člověk je nějakým způsobem součástí společnosti. Pokud dojde k sebeusmrcení, pak člověk společnosti vlastně ubírá to, co jí patří, totiž sám sebe. Vitoria opět zmiňuje, že je to podobné, jako by například člověk přišel o ruku, která patří k jeho celku.

Vitoria se zřejmě nechce opakovat, ale my si můžeme ještě jednou říci, že zde platí argument, který tvrdí, že člověk nemá právo vzít si vlastní život také proto, že není svým vlastním soudcem.

3.2.4 Čtvrtý argument – sebeusmrcení jako akt pro lásku k bližnímu

Ani čtvrtému argumentu Vitoria nevěnuje mnoho prostoru, což může být způsobeno mimo jiné časovou tísňí, což i sám Vitoria potvrzuje.¹⁵⁰ Jeho argumentace v tomto bodě je tak slabší než jinde. Vychází z biblického příkazu „Miluj svého bližního jako

¹⁴⁸ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 82 – 84.

¹⁴⁹ VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 84. „Kdo se zabijí, ubližuje republice.“ (vlastní překlad)

¹⁵⁰ Srov. Tamtéž. s. 86.

*sám sebe!*¹⁵¹ Vitoria přemýšlí hypoteticky. Pokud zabiji svého souseda, porušuji biblický příkaz a jednám proti lásce ke svému bližnímu. Pokud tedy zabím sebe, pak jednám proti lásce k sobě samému, což není o nic lepší a jde vlastně o provinění proti tomuto biblickému příkazu, který dle Vitorii nemluví pouze o lásce k druhému, ale také o sebelásce.

K tomuto argumentu můžeme ještě přidat pojetí *ordinatio caritatis*, které Vitoria přebírá od Tomáše Akvinského, a které říká, že člověk má více milovat své blízké, než neznámé lidi. Kdo je mi ale bližší, než já sám? Proto zachování mého života by mi mělo být dražší, než zachování života jiného. Dále ale uvidíme, že ani toto není úplně bez problému.¹⁵²

Vidíme, že Vitoria je, co se tohoto argumentu týče, velmi strohý a ne úplně jasný. Leccos se nám možná poodkryje během toho, jak budeme sledovat jednotlivé konkrétní případy.

3.2.5 Problematické případy

Nyní, když jsme probrali základní Vitoriovu argumentaci proti sebeusmrcení, podíváme se na některé konkrétní příklady, kterými se sám Vitoria také zabývá, a které nám mohou pomoci pochopit jeho postoj v některých případech i lépe, než jen pouhá teorie. Nebudeme rozebírat všechny situace, kterým se věnuje Vitoria, protože mnohé jsou si velmi podobné. Spíše vybereme takové, na které jsme již dříve ve výkladu narazili, či takové, které mají největší vypovídající hodnotu.

Odsouzený k smrti vypitím jedu:

Nejprve se podívejme na případ z filosofie velmi známý, tedy na případ Sókratův, který byl odsouzen k smrti vypitím bolehlavu. Samotného Sókrata Vitoria zmiňuje pouze jednou¹⁵³ a o problému mluví obecněji. Je ospravedlnitelné, pokud člověk odsouzený k smrti vypitím jedu, onen jed vypije? Vždyť to přece je určitý druh sebeusmrcení. Neměl by člověk spíše čekat, až ho násilím přimějí jed vypít?

Vitoria zde zastává jasný názor, že takové sebeusmrcení může být ospravedlněno. Nejde totiž ani tak o sebeusmrcení, jako spíše o zamýšlené zabití z veřejné autority (viz výše). Vitoria nevidí rozdíl v tom, když někdo vypije jed, a když například jde vzhůru k šibeničnímu vrchu, či položí hlavu na špalek. V De

¹⁵¹ Mk. 12, 31. (ČEP).

¹⁵² Srov. VITORIA, *Kom Summa Theologiae* II, II, q. 64 a. 5.

¹⁵³ Srov. tamtéž.

Homicida však říká, že zde je prostor k dalším debatám. Další rozšíření tohoto problému však nacházíme v jeho komentáři k Teologické sumě. Tam totiž Vitoria odpovídá na otázku, zda by se člověk neměl spíše nechat násilím přinutit k vypití jedu. Dle Vitorii není v tom, zda člověk jed vypije sám, či zda mu ho někdo vlije do krku žádný rozdíl. Není žádný rozdíl, zda je někdo při takovém (sebe)zabití aktivní, či pasivní. Podobně je tomu v případě odsouzeného k utopení v řece, kde nezáleží na tom, zda je do řeky vhozen, či zda do ní sám skočí. V komentáři k Teologické sumě Vitoria dodává ještě jednu poznámku. Říká, že je třeba se v těchto případech zabývat nejen ospravedlnitelností samotného činu toho, který se sebeusmrcuje, ale také tím, na základě jakých zákonů byl odsouzen, a zda jsou tyto zákony správné.¹⁵⁴ Samozřejmě z výkladu výše pak již víme, že lidské zákony jsou správné pouze pokud, pokud jsou v souladu se zákonem přirozeným.

Odsouzený k smrti hladem

Další situace, kterou se Vitoria zabývá, je případ, kdy je člověk odsouzen ke smrti hladem a při výkonu tohoto trestu je mu nabídnuto jídlo. Otázkou nyní je, pokud odsouzený jídlo odmítne, je jeho konání ospravedlnitelné? V takovém případě totiž vlastně vědomě napomáhá své smrti. Pokud by si ale odsouzený jídlo vzal, pak jedná proti rozsudku, který na něj byl uvalen. Jak se tedy má zachovat?

Zde se Vitoria odvolává na Tomáše Akvinského, který v Teologické sumě tvrdí, že člověk v takovém případě není odsouzen k sebeusmrcení, ale spíše k podstoupení smrti, k čekání na smrt. Pokud by tak nepřijal jídlo, které je mu tajně přineseno, vlastně by sám sebe zabíjel a jednal by proti přirozenému zákonu, který mu velí zachovat svůj život.¹⁵⁵ Vitoria dodává, že v takovém případě je člověk povinen využít jakýchkoli prostředků, které mu nebyly zakázány soudcem, aby si zachoval život. Ale jídlo mu přece zakázáno bylo, tak jaký to dává smysl? Vitoria odpovídá, že člověku nebylo zakázáno přijímat jídlo, ale byl odsouzen k čekání na smrt bez jídla. Pokud se ale k odsouzení takové jídlo přece jen dostane, pak je povinen jej sníst.¹⁵⁶ Jak si ale Vitoria může být tak jistý tím, že člověku není zakázán přímo příjem potravy? Ve *De Homicida* explicitní odpověď nenajdeme, ale z výkladu výše už nám do sebe mohou jisté části zapadat. Řekli jsme si, že „jestliže

¹⁵⁴ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 98 – 100 a VITORIA, *Kom Summa Theologiae* II, II, q. 64 a. 5.

¹⁵⁵ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae* II, II, q. 69, a. 4.

¹⁵⁶ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 89, 99.

se však v něčem od přirozeného zákona odchyluje, není to už zákon, nýbrž převrácení zákona.“¹⁵⁷ Jistě, tato citace pochází z Tomáše, ovšem tento princip Vitoria (nikoli jako první, ani jako poslední) adoptuje. Aplikováno na náš příklad je jasné, že pokud by nějaký soud zakázal přijímání jídla, pak by tento zákaz byl jasně v rozporu s přirozeným zákonem, tedy vydání takového zákazu je hříchem. Tento závěr Vitoria potvrzuje v komentáři k Tomášově Teologické sumě.¹⁵⁸

Odsouzený k smrti s možností utéct:

Situace je následující. Odsouzenec na smrt čeká ve své cele na popravu, když mu někdo otevře dveře a dá mu možnost k úniku. Pokud by odsouzenec zůstal ze svého rozhodnutí v cele, pak by měl účast na své smrti. Naopak pokud by utekl, jednal by proti nařízení, které jej do cely uvrhlo. Vidíme, že tento příklad je v mnohém podobný výše zmíněnému příkladu s hladovějícím vězněm. Ovšem Vitoria zde situaci hodnotí odlišně. Dokonce jde o jediný případ, kdy se jeho hodnocení činu liší v textu *De Homicidio* a v komentáři k Teologické sumě. Podívejme se nejprve na *De Homicidio*. Tam je Vitoria velmi jasný. Říká, že jde prakticky o stejnou situaci, jako v případě odsouzeného k hladovění, tedy, že pokud se člověku naskytne příležitost k útěku, je povinen ji využít. Uvěznění dle Vitorii není součástí rozsudku, tím je jen smrt. Rozsudek zůstává stejný, ať už je člověk na svobodě, nebo ve vězení. Vitoria říká, že člověk, který by mohl uprchnout, a přesto to neudělal, hřeší stejně jako ten, který se přiznává ke zločinu, který nespáchal.¹⁵⁹

V komentáři k Tomášově Teologické sumě však Vitoria přichází s odlišným posouzením této situace. Situaci načrtává stejně. Odsouzenec k smrti sedí ve své cele, když se mu naskytne možnost utéci a zachránit si život. Oproti *De Homicidio* zde ale nezastává názor, že takový člověk je povinen uprchnout. Říká, že je ospravedlnitelné, pokud uteče, nicméně není to jeho povinností. Stejně tak ospravedlnitelné jako jeho útěk je jeho setrvání ve vězení, jeho přijmutí rozsudku.¹⁶⁰

Proč se Vitoriovo mínění takto proměnilo? Základem pro jiné chápání této situace je fakt, že v komentáři k Tomášovi Vitoria chápe rozsudek širěji, než v *De Homicidio*, kde rozsudkem rozumí pouze smrt. V komentáři k Teologické sumě se zdá, že za součást rozsudku považuje i uvěznění. Pokud člověk rozsudek přijme, je

¹⁵⁷ AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* I, II, q. 95, a. 2

¹⁵⁸ Srov. VITORIA, *Kom Summa theologiae* II, II, q. 64, a.5.

¹⁵⁹ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 98.

¹⁶⁰ Srov. VITORIA, *Kom Summa Theologiae* II, II, q. 64, a. 5 a tamtéž II, II, q. 64, a. 7.

ospravedlnitelné, aby trpělivě čekal ve vězení na popravu. Nicméně obě verze bychom asi dokázali ve světle Vitoriovy právní teorie obhájit.

Jeden kousek chleba pro více lidí v extrémní nouzi

Než začneme tento případ komplikovat, podívejme se na tomto místě na základní situaci. Představme si dva lidi – otce a syna –, kteří oba hladoví. Syn má poslední kousek chleba a ví, že ten, který jej sní, přežije, zatímco druhý jistě zemře. Problém je tedy následující: může syn dát tento poslední kousek chleba svému otci, aniž by hřešil? Přece tím, že se vzdává posledního jídla, jde naproti své smrti, tedy usmrcuje sám sebe. Vitoria v tomto případě říká, že takové jednání je pravděpodobně spíše chvályhodné, než zavrženíhodné.¹⁶¹ Pro tento svůj názor nachází oporu v Písmu. „*Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele.*“¹⁶² a dále „*Podle toho jsme poznali, co je láska, že on za nás položil život. A tak i my jsme povinni položit život za své bratry. Má-li někdo dostatek a vidí, že jeho bratr má nouzi, a bez soucitu se od něho odvrátí – jak v něm může zůstat Boží láska?*“¹⁶³ Dalším autoritou, o kterou se v tomto případě Vitoria opírá, je Aristoteles, který v deváté knize Etiky píše: „*Jest také pravda, že řádný člověk koná mnoho pro přátele a vlast, a je-li třeba, za ně také umírá...*“¹⁶⁴ Samozřejmě vidíme, že jak Bible, tak Aristoteles nehovoří pouze o rodičích, ale používají slovo „přátelé“. Vitoria to samozřejmě také vnímá a říká, že pokud tyto věci platí pro přátele, platí také pro rodiče.

Nyní se ale můžeme ptát, jak toto souzní s výše formulovaným čtvrtým argumentem, podle kterého je akt sebeusmrcení také aktem proti příkazu „*Miluj bližního svého jako sám sebe.*“¹⁶⁵ Zde popisovaná situace se zdá být v rozporu s oním čtvrtým argumentem, neboť pokud usmrtím sám sebe, zachráním svého otce (přítele, bližního). V De Homicidio Vitoria na tuto otázku neodpovídá, obrátíme se tak opět na jeho komentář k Tomášově Teologické sumě.

„Respondeo concedendo antecedens, quod licet dare alteri panem mihi necessarium ad evadendam mortem. Sed nego quod hoc sit occidere se, quia

¹⁶¹ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 96.

¹⁶² Jan 15:13 (ČEP).

¹⁶³ 1 Jan 3:16 – 17. (ČEP).

¹⁶⁴ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, 1169a.

¹⁶⁵ Mk. 12, 31. (ČEP).

non occidit se ex intentione, sed per accidens per hoc quod subvenit proximo.“¹⁶⁶

Vidíme, že Vitoria považuje takové sebeusmrcení za nezamýšlené, jak jsme již viděli výše, takový typ usmrcení je dle něj podle přirozeného zákona ospravedlnitelný. Nicméně vyvstávají zde další otázky, na které už Vitoria odpověď nehledá. Řekli jsme přece, že syn, který má v držení poslední kousek chleba VÍ, že ten který jej sní, přežije a druhý zemře. Jak je tedy možné považovat jednání, které vede k jeho vlastní smrti za nezamýšlené, když následky znal už dopředu? Vitoria neodpovídá, ale můžeme se pokusit odpověď domyslet sami. Pokud by syn měl kousky chleba dva, a mohl tak zachránit jak sebe, tak otce, a on by i přes to daroval oba kousky otci, pak by toto jednání Vitoria pravděpodobně posoudil jako zamýšlené sebeusmrcení. Nicméně máme tu jen jeden kousek chleba. Co když by jej snědl sám syn? Takovou možnost Vitoria nepromýšlí, nicméně z toho, co jsme si řekli, můžeme usuzovat, že takové jednání by Vitoria neposoudil jako zamýšlené zabití otce. A pokud by toto nebylo zamýšlené zabití, proč by opačný případ měl být zamýšleným sebeusmrcením? Slovem nezamýšlené či akcidentální (sebe)usmrcení zde zřejmě není myšleno, že by syn neznal následky darování či ponechání posledního kousku jídla, ale spíše to, že syn musel volit mezi usmrcením druhého a sebeusmrcením. Pokud by měl volbu záchrany obou a on přesto zvolil usmrcení jednoho či druhého, pak by jednal hříšně. Takto jej ovšem nelze odsuzovat. Ještě jednou je však třeba zdůraznit, že toto je naše vlastní domýšlení Vitoriova příkladu. Sám Vitoria se v této situaci omezuje jen na doporučení, že máme-li volit mezi životem vlastním a životem bližního, pak je chvályhodnější zachránit spíše bližního.¹⁶⁷

Situaci ale můžeme ještě zkomplikovat, a to sice když do našeho modelu přidáme ještě jednu osobu. Tentokrát ale nepůjde o otce ani přítele, ale o úplně neznámého člověka. Syn má jeden kousek chleba a rozhodne se jej dát neznámému. Je toto také ospravedlnitelné? Vitoria toto popírá a říká, že takové rozhodnutí by bylo „*contra ordinem caritatis*.“¹⁶⁸ Proti přikázání lásky. Zde se Vitoria drží konceptu,

¹⁶⁶ VITORIA, *Kom Summa Theologiae* II, II, q. 64, a. 5. „Odpovídám připuštěním antecedentu, že je ospravedlnitelné dát jinému chléb, který potřebuji, abych se vyhnul smrti. Popírám ale, že to je sebeusmrcení, protože takový člověk se neusmrcuje vědomě, ale spíše akcidentálně skrze pomoc bližnímu.“ (vlastní překlad).

¹⁶⁷ I když sám Vitoria říká, že je to *pravděpodobně* chvályhodnější. Zdá se, že ani on si v tomto případě není stoprocentně jistý.

¹⁶⁸ Srov. VITORIA, *Relection on Homicide*, s. 96.

který přebírá od Tomáše. Prikázání lásky, které Tomáš Akvinský předkládá ve své Teologické sumě, je v krátkosti a velmi zjednodušeně jakousi hierarchizací míry lásky, kterou má člověk projevovat k různým lidem a Bohu. Koho je povinen milovat více, a koho méně.¹⁶⁹ Člověk je povinen milovat více své blízké, než neznámé. Nejbližší je člověk ale sám sobě. Neměl by tak sníst chleba sám? Vitoria odpovídá, že takový přístup platí v případě duševních dober (spiritualit bonis), ale jinak ne. Mohu přijmout tělesnou ztrátu, abych ochránil duševní dobro bližního.¹⁷⁰ Na základě tohoto pak Vitoria tvrdí, že právo na onen kousek chleba má syn, který se tohoto práva může vzdát, ovšem ne ve prospěch neznámého, protože tím by poškodil otce, který na kousek chleba, který je v držení jeho syna, má větší právo než neznámý.

Vitoria zmiňuje ještě jeden velmi podobný případ, a to sice případ otroka a krále, kteří se zachránějí z potápějící lodi a při životě je udržuje jedno prkno, které ovšem může dlouhodobě nést jen jednoho z nich. Otázkou nyní je, zda je pro otroka ospravedlnitelné, pokud se obětuje a zachránějí tak krále. Vitoriovou odpovědí je přitakání takovému jednání. Mohlo by se zdát, že zde Vitoria počítá s jakousi sociální nerovností dvou přeživších, protože král je přece jen osobou veřejnou. Má tato veřejná osoba větší právo na život? Vitoria toto nezodpovídá a místo toho dává nerovnost obou stranou, když říká, že obětování života by bylo ospravedlnitelné i v případě, že se přítel obětuje pro přítele. Tedy soukromá osoba pro soukromou osobu jinou.¹⁷¹

„Est sine dubio pro amicis animam ponere stultitia huius mundi, quae tamen sapientia est apud Deum.“¹⁷²

Zkracování života prostým způsobem života

Posuňme se jinam. Vitoria neřeší jen, zda je ospravedlnitelné sebeusmrcení okamžité, ale zabývá se také otázkou dlouhodobého sebeusmrcování se. Problém je následující. Je možné ospravedlnit ty, kteří si zkracují život odříkáním si, prostou stravou a tak dále? Zde naráží především na prostý život mnichů, kteří se za zdmi kláštera nedožívají tak vysokého věku, jako lidé mimo klášter. Jako zásadní

¹⁶⁹ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* II, II, q. 26.

¹⁷⁰ Srov. VITORIA, *Kom Summa Theologiae* II, II, q. 64, a. 8,

¹⁷¹ Srov. VITORIA, *On Homicide*, s. 98.

¹⁷² Tamtéž. „Nepochybně je položení života za přítele hloupostí pro svět, ale před Bohem je moudrostí.“ (vlastní překlad)

argument pro neobhajitelnost takového způsobu života používá Vitoria slova sv. Jeronýma, který tvrdí:

„*Nihil interest parvo aut magno tempore te interimas.*“¹⁷³

Vitoria souhlasí s tím, že zkracování života není hodno ospravedlnění, nicméně rozlišuje mezi zkracováním života a jeho neprodlužováním. I když člověk dle Vitorii nesmí svůj život zkracovat, nemá na druhou stranu povinnost hledat prostředky pro jeho prodloužení. Říká, že přesto že člověk jistě ví, že v Indii je zdravější vzduch, a že by tam žil déle, není povinen okamžitě naskočit na loď a plavit se do Indie. Podobně je tomu, co se týká stravy. Vitoria říká, že jsou na světě věci, jejichž pozření se neslučuje se životem, a pokud někdo chce žít jen z hub¹⁷⁴ nebo bylin, pak se samozřejmě sebeusmrcuje. Jsou ale další věci, které nejsou pro člověka tak zdravé jako jiné, ale nejsou neslučitelné s lidským životem. A pak jsou samozřejmě jídla pro člověka velmi zdravá. Za taková označuje Vitoria vejce, mléko, ryby, zeleninovou polévku a vodu. Dle Vitorii je třeba sledovat, jaká je praxe. A jak trefně poznamenává. „*Plures enim interficit gula quam gladius.*“¹⁷⁵

Vitoriova argumentace v tomto bodě více než kde jinde vychází z reálné praxe. Shrňme si jeho stanovisko. Nelze ospravedlnit, pokud někdo zkracuje svůj život nezdravým nebo škodlivým jídlem. Tedy dnešní kuřáci dle Vitoriovy teorie smrtelně hřeší. Na druhou stranu člověk není povinen jíst jen to nejzdravější jídlo. Stejně tak, pokud někomu doktor doporučí, aby pil víno místo vody s tím, že se dožije více let, pak pacient může nadále zůstat u vody, protože voda je určena k pití. Nemusí nutně přecházet na víno. V tomto případě se ale podle Vitorii nejedná o zkracování života, ale spíše o jeho pouhé neprodlužování. Tento drobný rozdíl je pro něj, zdá se, velmi důležitý.¹⁷⁶ Přesto ale můžeme najít příklad ospravedlnitelného zkrácení vlastního života, a to sice nezamýšlené zkracování života. Pokud někdo zvolí prostý způsob stravy za účelem pokání a zkracuje si tak život, nečiní tak proto,

¹⁷³ Srov. VITORIA, *On Homicide*, s. 88. „Není rozdíl, zda se usmrcuješ v krátkém nebo dlouhém čase.“ (vlastní překlad) Toto je jeden z případů ne příliš pečlivého autorova citování. Vitoria neodkazuje k přesnému místu, kde toto Jeroným tvrdí. Problém s dohledáním citace měl i J. P. Doyle, který opatřil dílo *De Homicidio* poznámkami. Ten tvrdí, že by se mohlo jednat spíše o citaci z Augustina, srov. AUGUSTINUS, A. *O boží Obci*, I, c 11.

¹⁷⁴ Myšleny jsou pravděpodobně houby jedovaté.

¹⁷⁵ VITORIA, *On Homicide*, s. 102. „Více než meč zabila žravost.“ (vlastní překlad)

¹⁷⁶ Srov. VITORIA, *On Homicide*, s. 102.

aby si zkrátil život, ale spíše proto, aby učinil pokání. Ovšem vše má u Vitorii svou míru a například přijímání potravy jen jednou za týden je dle něj už nepřijatelné.¹⁷⁷

Sebeusmrcení za účelem vyhnutí se většímu zlu

Za zvláštní případy sebeusmrcení považuje Vitoria ty, které se uskuteční proto, aby se předešlo většímu zlu. Zdá se, že takovým zlem je například potupa. Je tedy možné vzít si vlastní život, hrozí-li toto člověku? V odpovědi na tuto otázku je Vitoria velmi stručný, a je to možná také z důvodu nedostatku času na dokončení přednášky. Říká, že jistě ne všechna takováto sebeusmrcení jsou zamýšlená a právě to by mělo být kritériem našeho hodnocení. Zde už se opakujeme: Je-li sebeusmrcení nezamýšlené, je možné jej ospravedlnit, ovšem pokud je zamýšlené, pak lze ospravedlnit jen v případech, je-li provedeno z příkazu veřejné autority.

Z historie ale známe příklady sebeusmrcení, které se zdají být spíše aktem hrdinství, a jako takové je i mnozí historici skutečně chápou. Vitoria zmiňuje například Marca Portiuse Cata¹⁷⁸ či Marca Iunia Bruta¹⁷⁹. Ti volili raději smrt, než hanbu. Otázkou dle Vitorii je, zda tito a mnozí další, kteří volili smrt z podobných důvodů, mohli vědět, že nekonají správně. Či jinak – mohli si být vědomi, přesto, že se jim smrt jevila jako nejlepší východisko, že konají špatně? Zde nastávají dle Vitorii nejasnosti především z toho důvodu, že existuje či existovalo mnoho božích přikázání¹⁸⁰, kterými se řídili pohané a mnohá tato přikázání jsou již zapomenuta, proto není jednoduché soudit, podle čeho volili tito lidé smrt. Vitoria polemizuje s tím, že se mohli řídit „moudrostí (tehdejšího) světa“, která je v porovnání s moudrostí Boží směšná. Tyto možné důvody však Vitoria nebere jako polehčující okolnost. Ve světle přirozeného zákona je totiž podle toho, co říká Vitoria, jasné, že sebeusmrcení není správné, což rozpoznal Aristoteles, tedy pohan.

„Privoditi si však smrt, abychom se vyhnuli chudobě nebo hoři lásky anebo vůbec nějakému zármutku, nenáleží člověku statečnému, nýbrž spíše zbabělci; jest totiž změkčilostí vyhýbat se protivenstvím, i nepodstupuje sebevrah smrt proto, že jest to krásné, nýbrž proto, že se vyhýbá zlu.“¹⁸¹

¹⁷⁷ Srov. VITORIA, *Kom Summa Theologiae* II, II, q. 64, a. 5.

¹⁷⁸ Vztáhl na sebe ruku poté, co Caesar zvítězil v bitvě u Farsálu v Thesálii (46 př. n. l.).

¹⁷⁹ Usmrtil se po porážce u Filippii (42 př. n. l.).

¹⁸⁰ Pravděpodobně je zde řeč o příkazech pohaných bohů.

¹⁸¹ ARISTOTELES, *Etika Níkomachova*, 1116a.

Vidíme, že základ chápání tohoto problému je u Aristotela i Vitorii prakticky stejný. Vitoriovo pojetí je však jaksí jemnější, neboť rozlišuje a bere v úvahu zamýšlení / nezamýšlení sebeusmrcení a také rozhodnutí veřejné / soukromé autority.¹⁸²

Sebeusmrcení za účelem vyhnutí se většímu hříchu

K předchozímu dodejme ještě jeden typ sebeusmrcení, který Vitoria rozlišuje ve svém komentáři k Tomášově Sumě, může se totiž zdát podobný, přesto, že je od výše probíraného velmi rozdílný. Vitoria k vysvětlení užívá následujícího příkladu.

Pokud by někdo chtěl svést pannu, která si je naprosto jistá tím, že by pokušení podlehla, je pro ni sebeusmrcení řešením? Čili pokud bychom se ptali přímo, je sebeusmrcení menším hříchem, než podlehnutí pokušení? V tomto případě samozřejmě dopředu můžeme předpovídat Vitoriovu odpověď. Samozřejmě tomu tak není. Vitoria říká, že hříchy spojené s podlehnutím pokušení pocházejí z lidské zkaženosti, a jako takovým je možné se jim vyhnout. Neobstojí před ním ani argument, že tělesná ztráta (sebeusmrcení) je pro člověka menším hříchem než ztráta duševní (podlehnutí pokušení). Vitoria říká, že zaniknutí tělesné schránky není nikdy nutné proto, aby se člověk vyhnul smrtelnému hříchu.¹⁸³

Dále se sebeusmrcením z těchto pohnutek Vitoria nezabývá, ovšem mohli bychom se ptát dále. Je sebeusmrcení tím největším hříchem. Není zde přece jen nějaké jiné provinění, kterému by bylo možné a ospravedlnitelné vyhnout se pomocí sebeusmrcení? Na tuto otázku ve Vitoriových textech odpověď nenajdeme, ovšem obecně můžeme říci, že se Vitoria zdá být neoblomný a v podobných případech často opakuje svou konstantu, že sebeusmrcení nelze ospravedlnit, je-li zamýšlené a provedené z vlastní (soukromé) autority.

Sebeusmrcení světců

Za velmi závažný argument proti Vitoriovu vcelku ostrému odsouzení sebeusmrcení považuji argument poukazující na světce, kteří se vrhali do ohně na pro ně připravené hranici, aby uspíšili svou smrt. Bohužel právě toto je argument, který Vitoria, jak jsme již zmínili výše, pravděpodobně ve spěchu opomenul v *De Homicidio* zodpovědět. Nicméně bez odpovědi nezůstaneme, jelikož tuto

¹⁸² Srov. VITORIA, *On Homicide*, s. 104 – 106.

¹⁸³ Srov. VITORIA, *Kom Summa Theologiae* II, II, q. 64, a. 5.

problematiku probral, i když nikterak rozsáhle, v komentáři k Tomášovi. Sám autor explicitně zmiňuje dva konkrétní případy – svatou Apolenu¹⁸⁴ a svatého Vincence.¹⁸⁵

Svatá Apolonie byla před svou popravou vězniteli přesvědčována, aby se vzdala křesťanské víry a připojila se k jejich sektě. Na nabídku však nepřistoupila a sama se vrhla do ohně. Vědomě se tedy usmrtila, a přesto je její smrt považována za hrdinskou. Jakto?

*„Itaque dico quod Deus non quaerit sophismata et occasiones peccatorum ad condemnandum homines. Dico ergo quod licitum fuit et laudabile quod ipsa projiceret se in ignem, non expectando illos. Ratio est quia illa erat moritura“*¹⁸⁶

V této souvislosti zmiňuje Vitoria Božský zákon, který je dle něj zárukou toho, že Bůh nehledá zbytečné záminky pro odsouzení člověka. Dle Vitorii v tomto případě nehraje žádnou roli, zda Apolonie zemřela o hodinu dříve či později a v zásadě tak nebyla spoluvíníkem svého usmrcení. Celá vina zde leží na jejích věznitelích a katech. Podle jakého „paragrafu“ Božského zákona ale toto usuzuje, nevíme.

Podobně i svatý Vincent se vrhl do ohně dříve, než jej do něj vhodili jiní. I o tomto případě říká Vitoria to samé, tedy že jeho akt byl spíše chvályhodný, než odsouzeníhodný, protože to ukazuje na duševní sílu a vůli trpět pro Krista. Mohli bychom se ale ptát, zda by Vitoria uvažoval stejně, pokud by nešlo o svaté. Explicitní a jasnou odpověď v textu nenalezneme, ale můžeme tušit, že pravděpodobně ano, neboť Vitoria říká, že ten (nikoli jen svatý), kdo si pod šibenicí sám nasadí smyčku na krk, nehřeší.¹⁸⁷

Sebeusmrcení biblických postav

Sebeusmrcení v případě světců je jedna věc, ale proti Vitoriově pojetí se vznáší ještě další argument, který je pro jeho dobu možná ještě závažnější, a totiž, že i v Bibli,

¹⁸⁴ Sv. Apolena z Alexandrie († 249?)

¹⁸⁵ Vitoria pravděpodobně myslí Sv. Vincence ze Zaragozy († 304) nicméně onen pravděpodobně nezemřel upálením. Byl ale ohněm mučen. Srov. CHLUMSKÝ, J. sv. *Vincenc ze Zaragozy* in Světci k nám hovoří, dostupné online, <<http://catholica.cz/?id=287>>.

¹⁸⁶ Tamtéž. „Tak tedy říkám, že Bůh nevyhledává sofismata a příležitosti k hříchu za účelem odsouzení lidí. Tvrdím, že bylo správné a chvályhodné, že se vrhla do ohně a nečekala na ně [své věznitele]. Důvodem je, že by stejně umřela.“ (vlastní překlad)

¹⁸⁷ Srov. VITORIA, *Kom Summa Theologiae* II, II, q. 64, a. 5.

tedy Božském zákoně, najdeme případy sebeusmrcení, které nelze pokládat, přinejmenším ne vždy, za případy odsuzované. Vitoria se zabývá třemi – Samsonem, Saulem a Razisem. Každý z těchto čtyř případů si dle něj zaslouží samostatné posouzení, a tak následujeme kroky autora.

Jako první projednává případ Samsona. Pro naše účely si jen krátce připomeňme, jakým způsobem tento biblický hrdina zemřel. Samson je zajatý Pelištejci, oslepený a je vystaven všeobecnému posměchu při oslavě boha Dágonu. *„Samson požádal mládence, který jej vedl za ruku: ‚Pust’ mě, ať mohu ohmatat sloupy, na nichž budova spočívá, a opřít se o ně!‘ Dům byl plný mužů i žen, byla tam všechna pelištejská knížata. I na střeše bylo na tři tisíce mužů a žen, hodlajících přihlížet nevázaným hrám se Samsonem. I volal Samson k Hospodinu a prosil: ‚Panovníku Hospodine, rozpomeň se na mne a dej mi prosím jen ještě tentokrát sílu, Bože, abych rázem mohl vykonat na Pelištejcích pomstu za svoje oči!‘ Pak Samson pevně objal oba prostřední sloupy, na nichž budova spočívala, a vzeprl se proti nim, proti jednomu pravicí a proti druhému levicí. A řekl: ‚Ať zhynu zároveň s Pelištejci!‘ Napnul sílu, a dům se zřítíl na knížata i na všechen lid, který byl v něm, takže mrtvých, které usmrtil umíraje, bylo víc než těch, které usmrtil zaživa.“*¹⁸⁸

Už samozřejmě můžeme tušit řešení, které nám navrhne Vitoria, a to sice, že Samsonovo sebeusmrcení nebylo zamýšlené, a tudíž může být omluveno. Jeho záměrem totiž nebylo zabít sebe, ale nepřátele jeho, a co je důležitější, nepřátele jeho lidu. Kdyby mohl, jistě by se zachránil. Samsonovu smrt tak Vitoria připodobňuje k smrti vojáka, který vykoná v boji hrdinský čin, při kterém ale zemře. Toto je první osvětlení Samsonova případu, nicméně Vitoria se kloní ještě k jinému, a jak říká, závažnějšímu důvodu, se kterým přišel už před ním Augustin.¹⁸⁹ Totiž, že Samsonův čin vlastně nemůžeme chápat jako čin čistě Samsonův. Samson totiž jednal pod vlivem Ducha Svatého, tedy vlastně Duch Svatý konal skrze Samsona, jelikož Samson samotný by v té době nebyl schopen vyvinout tak velkou sílu.¹⁹⁰

Druhým případem je Saul a zde Vitoria zastává velice odlišné stanovisko. Připomeňme si však nejdříve, jak je Saulova smrt popsána v Bibli samotné. Saul je v těžké situaci, kdy prohrává boj s Pelištejci. *„Saul řekl svému zbrojnoši: ‚Vytas meč a probodni mě jím, než přijdou ti neobřezanci, aby mě neprobodli oni a*

¹⁸⁸ Soud. 16, 26 – 30. (ČEP)

¹⁸⁹ Srov. AUGUSTINE, *O Boží Obci*, I, 26.

¹⁹⁰ Srov. VITORIA, *On Homicide*, s. 106, či VITORIA, *Kom. Summa Theologiae* II, II, q. 64, a.5.

*nezneuctili‘ Zbrojnoš však nechtěl, velmi se bál. Saul tedy uchopil meč a nalehl na něj. Když zbrojnoš viděl, že Saul zemřel, také on nalehl na svůj meč a zemřel s ním.*¹⁹¹

Zde Vitoria zastává velmi razantní postoj a tvrdí, že není sebemenší důvod obhajovat Saulovo sebeusmrcení, jelikož Saul neuposlechl Božího příkazu (proto byl nahrazen Davidem) a byl Bohem odmítnut.¹⁹² Dále svůj názor nerozvádí, nicméně my můžeme téměř s jistotou tvrdit, že Saulův akt Vitoria považuje za příklad zamýšleného sebeusmrcení z vlastní autority, tedy za takový, který není v žádném případě obhajitelný.

Posledním případem, který Vitoria zmiňuje je smrt Razisova. Razis byl starším Jeruzálema, kterého syrský vojevůdce Níkánór rozkázal zajmout. *„Když se tlupa chystala vpadnout do věže a vyrazit bránu do dvora a když poroučeli přinést oheň na podpálení brány, tu Razis ze všech stran obklíčený sám nalehl na meč. Chtěl raději čestně zemřít, než padnout do zločinných rukou a snášet potupu nehodnou jeho urozenosti.*¹⁹³ Tato rána sice pro Razise nebyla smrtelná, ale onen ještě následně skočil z hradeb, dopadl na zem, vyšplhal na skalisko a vyrval si vnitřnosti, ztratil všechnu krev a zemřel.

Jak tuto smrt posuzuje Vitoria? Jeho stanovisko není úplně jasné. Říká, že Razisova smrt je pravděpodobněji obhajitelná, než smrt Saulova. Pravděpodobně vinou časové tísně toto je vše, co Vitoria k Razisovi říká. Nicméně Tomáš Akvinský ve své Summě Razise obviňuje. Tomáš říká, že ke statečnosti patří také to, že člověk neustoupí před zabitím od jiného člověka. Razis si ovšem vzal život, aby se vyhnul zabití od jiného. To, že nechtěl zemřít rukou zločince, aby nebyla poskvrněna jeho urozenost, ho dle Tomáše neomlouvá a jeho čin je dle něj spíše slabostí, než odvahou.¹⁹⁴

Můžeme se pokusit polemizovat o tom, jak myslel Vitoria to, že tento případ je snáze obhajitelný, než ten Saulův. Vždyť Razis se také zabil vlastní rukou, z vlastní autority a zcela zamýšleně. Proč jej tedy obhajovat? Razisův případ připomíná případ svaté Apoleny, která také čelila jistě smrti a raději svou smrt

¹⁹¹ Sam1. 31, 4 - 5(ČEP).

¹⁹² Srov. VITORIA, *On Homicide*, s. 106.

¹⁹³ Macc2. 14, 41 - 42

¹⁹⁴ Srov. AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae* II, II, q. 64, a. 5.

uspíšila. Pravděpodobně toto „*stejně by umřel*“ by bylo Vitoriovým, i když přiznejme, ne příliš silným argumentem.

ZÁVĚR

Závěrem si pojďme shrnout, co jsme v této práci zjistili. Poté, co jsme se v rychlosti seznámili s životem Francisca de Vitorii a historickými souvislostmi, které jeho kariéru provázely, jsme se ponořili do zkoumání základů jeho právní teorie.

Prošli jsme zdroje této teorie především vycházející z Tomáše Akvinského a přiklonili jsme se k racionalistickému výkladu Vitoriova pojetí přirozeného zákona, v jehož pojetí můžeme přirozený zákon pokládat za pokus o rozumovou rekonstrukci zákona věčného. Příkazy přirozeného zákona jsou dle Vitorii prvními principy praktického rozumu, což domyšleno dále znamená, že i lidé, kteří nevyrůstají v žádném náboženství a nevěří v žádného boha (tedy ani nenaslouchají žádným jeho přikázáním) jsou přirozeným zákonem zavázáni. Každá bytost rozumová je dle Vitorii svázána přirozeným zákonem, protože rozum je jeho zdrojem.

Zabývali jsme se také krátce právem národů, které jsme v hierarchie různých druhů zákonů zařadili jakoby na hranu mezi zákon přirozený a zákon lidský. Na jednu stranu totiž vychází ze zákona přirozeného, ale je rozšiřováno zvyklostmi či všeobecně uznávanou praxí. Nejasné však je, jaké si představoval Vitoria sankce pro ty, kteří právo národů nedodržují, ani to, kdo je garantem dodržování práva národů.

Po tomto položení základů jsme postupně začali pronikat do toho, jak Vitoria uvažoval o sebeusmrcení, jaké problémy v souvislosti s tímto tématem v jeho době vyvstávaly, a jak se s nimi takřečený druhý Sókratés vyrovnával. Viděli jsme, že toto jeho pojetí z velké části stojí na přirozenoprávním základě.

Vitoria zavádí v podstatě dvě kritéria hodnocení sebeusmrcení. Tím prvním je zamýšlené / nezamýšlené sebeusmrcení. Druhým pak neusmrcení z rozhodnutí vlastní autority / z rozhodnutí veřejné autority. Jediným typem sebeusmrcení, který je dle Vitorii neobhájitelný, je sebeusmrcení zamýšlené a z vlastní autority. V případě sebeusmrcení z rozhodnutí veřejné autority je dle něj velmi důležité zkoumat právě ono rozhodnutí, zda není založeno na lidském zákonu, který neodporuje zákonu přirozenému. Pokud ano, pak ovšem vina za ono sebeusmrcení neleží na onom usmrceném člověku, jako spíše na soudcích či zákonodárcích (podle toho, kde nastala ona chyba – máme správné zákony, ale špatně se podle nich soudí nebo máme špatné zákony).

Prošli jsme také další Vitoriovy argumenty. Některé z nich autor nerozpracoval do úplných detailů a právě proto jsme závěr práce zaměřili více

prakticky a rekonstruovali jsme některé problematické případy, které sám Vitoria zmiňuje a snaží se s nimi vypořádat. V těchto případech jsme vcelku plasticky demonstrovali, jak si Vitoria představoval teorii spojenou s tímto tématem v praxi.

Přesto, že nebylo primárním cílem této práce propojení Vitoriových myšlenek o sebeusmrcení s aktuálním kontextem, můžeme alespoň krátce konstatovat, že Vitoria by i dnes měl co říci. V poslední době se v naší zemi rozhořela debata okolo takzvaného protikuřáckého zákona, ve které se proti sobě postavili podporovatelé s odpůrci tohoto nařízení. Viděli jsme, že Vitoria by pravděpodobně považoval kouření za vědomé zkracování lidského života, tedy za jakousi „dlouhodobou sebevraždu“ a přišel by jistě i s teologickými argumenty, kterými by podpořil protikuřácký zákon. Dále by se jistě zapojoval do debat o euthanasii, ovšem jaké by bylo jeho stanovisko v této problematice, je velice těžké odhadnout. Můj názor je takový, že by byl pro euthanasii v případě, kdy člověka drží na živu již jen přístroje. Jak jsme si totiž řekli výše, člověk nemá povinnost prodlužovat si život, jeho povinností je jen nezkracovat jej. Navíc i jeho formulace, že podstoupit smrt svobodně a trpělivě je obecně doporučováno a někdy i nařizováno, nasvědčuje tomu, že by pravděpodobně nebyl zastáncem udržování člověka naživu za každou cenu.

Na úplný závěr řekněme, že přesto, že Vitoria nám neposkytl ucelený pohled ani na problematiku přirozeného zákona, ani na problematiku sebeusmrcení, je možné v jeho textech, kterých není mnoho, vysledovat stopy, které nás mohou navést k lepšímu a komplexnějšímu pochopení tohoto jistě velmi výjimečného filosofa. Především problematika přirozenoprávní teorie si zaslouží hlubší prozkoumání, než jsme podnikli my v této práci a věřím, že se jej do budoucna někdo zhostí.

POUŽITÁ LITERATURA

Primární texty:

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. ČEP, Praha, Česká biblická společnost, 2007, ISBN: 978-80-85810-55-4.

Bible. Překlad 21. století. Praha, Biblion, 2009, ISBN: 978-80-87282-06-9.

AKVINSKÝ, T. *Summa theologiae*, Bezinger Bros. edition, 1947, dostupné online: <<http://dhspriory.org/thomas/summa/>>.

AKVINSKÝ, T. *O zákonech, výběr otázek z Teologické sumy*, Praha, Krystal OP, Aquinata, 2003, trans. ŠPRUNK, K., ISBN 978-80-87183-50-2.

ARISTOTELES. *Etika Níkomachova*, Praha, Jan Leichter, 1937, trans. KŘÍŽ, A.

ARISTOTELES. *The Ethics of Aristotle*, Penn State Electronic Classics Series Publicatio, The Pennsylvania State University, 2004, trans. SMITH, J. A.

AUGUSTINUS, A. *O boží Obci*, Praha, Vyšehrad, 1950, trans. NOVÁKOVÁ, J.

PLATÓN. *Zákony*, Praha, OIKOYMENH, 2016, trans. NOVOTNÝ, F. ISBN: 978-80-7298-214-1.

SUÁREZ, Francisco. *De Legibus (quator ultimi libri)*, 1841, apud editores (Parisiis), dostupné online: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k298512d/f1.image>>.

VITORIA, Francisco de. *De Indis et De Iure Belli*, NYS, E. (ed.), New York, Wildy & Sons, 1964, dostupné online: <https://en.wikisource.org/wiki/De_Indis_De_Jure_Belli>.

VITORIA, Francisco de. *Political Writings*, Cambridge University Press, 1991, eds. PAGDEN, A. et LAWRENCE, J. trans. LAWRENCE, J. ISBN: 9780521367141.

VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: Relectiones theologicas*. Madrid, BAC, 1960 ed. URDÁNOZ, T.

VITORIA, Francisco de. *Relection on Homicide & Commentary on Summa theologiae IIa-IIae Q64 (Thomas Aquinas)*, Milwaukee, Marquette University Press, 1997, ISBN: 0-87462-237-9.

VITORIA, Francisco de. *Relectio de eo, ad quo textur homo, cum primum venit ad usum rationis*“ in HORST, U., JUSTENHOVEN, H. G., JOACHIM STÜBEN (eds.) Francisco de Vitoria, Volrlesungen II. Völkerrecht, Politik, Kirche, Stuttgart, Kohlhammer, 1997. ISBN: 9783170141438.

Monografie

CAMUS, A. *Mýtus o Sisypovi*, Praha, Garamond, 2006, ISBN: 80-86955-08-7.

COVELL, C. *The Law of Nations in Political Thought, A Criticila Survey from Vitoria to Hegel*, Palgrave Macmillan, 2009, ISBN: 978-1-349-51927-9.

FARELL, D. *The Ends of the Moral Virtues and the First Principles of Practical Reason in Thomas Aquinas*, Řím, Gregorian & Biblical Press, 2012, ISBN: 9788878392304.

GETINO, L. A. *El Maestro Fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Imprenta Catolica, 1930.

KOBLÍŽEK, J. *Pojem společenského souhlasu u Františka Suáreze (O principech politické moci)*, Olomouc, Refugium, Studijní texty Centra Aletti, 2014, ISBN: 978-80-7412-157-9.

LEINSLE, U. G. *Introduction to scholastic theology*, The Catholic University of America Press, 2010, ISBN: 978-0813217925.

MASARYK, T. G. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*, Praha, 2002, Masarykův ústav, AV ČR, ISBN: 80-86495-13-2.

SCHMALTZ, T. M. *Descartes on Causation*, Oxford University Press, 2013, ISBN: 978-0-19-995850-4.

SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva – jejich přirozenoprávní základ*, Praha, Vyšehrad, 2010, ISBN: 978-80-7429-036-7.

STÜBEN, J. *Francisco de Vitoria. De Lege. Über das Gesetz*, Stuttgart, Frooman-Holzboog, 2010, ISBN: 978-3-7728-2503-3.

ŠRAJER, J. *Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?*, Praha, Triton, 2009, ISBN: 978-80-7387-291-5.

VAN HOFF, A. J. L. *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*

VICKERY, P. S. *Bartolomé de Las Casas: Great Prophet of the Americas*, New Jersey, Paulist Press, 2006, ISBN: 9780809143672.

VILLOSLADA, R. G. *La universidad de Paris durante los studios de Francisco de Vitoria O.P. (1507 – 1522)*. Řím, Universitas Gregoriana, 1938.

WOODS, T., *How the Catholic Church Built Western Civilization*. Washington, DC: Regenery, 2005, ISBN: 0-89526-038-7.

Kolektivní monografie

ARELLANO, I. INDURÁIN. C. M. (eds.), *St. Francis Xavier and the Jesuit Missionary Enterprise. Assimilation between Cultures*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012, ISBN: 978-84-8081-338-9.

ARTETA. A. U. (eds.), *Dějiny Španělska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1995, ISBN: 80-7106-117-4.

BEAUCHAMP, T., CHILDRESS, J. *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press, 1983, ISBN: 9780195032864.

BUNGE, K. FUCHS, M. J. SIMMERMACHER, D. SPINDLER, A. (eds.), *The Concept of Law (lex) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*, Leiden; Boston: Brill, 2016, ISBN: 978-90-04-32269-1.

HANKINS, J. (eds.), *Renesanční filosofie*. Praha, OIKOYMENH, 2011, ISBN: 978-80-7298-418-3.

STILLON J. M., McDOWELL E. E. *Suicide Across The Life Span: Premature Exists*, Taylor & Francis, 2015, ISBN: 978-1560323037.

THOMASMA, D. C., KUSHNER, T. (eds.-.) *Od narození do smrti, Etické problémy v lékařství*, Praha, Mladá Fronta, 2000, ISBN: 80-204-0883-5.

Odborné články

BÖCKENFÖRDE, E. W. *Die spanische Spätscholastik*, in: Geschichte der Rechts – und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter. Stuttgart, UTB, 2006, ISBN: 978-3825222703.

DUKA, D. *Francisco de Vitoria OP, obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva* in Salve 04/2011, s. 47 – 51.

Griffin, M. *Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I.* in Greece and Rome, 33, 1986, 64-77.

HERNÁNDEZ. R. *Mezinárodní a americká nauka Francisca de Vitoria OP*, in: Salve 04/2011, s. 52 – 58.

KŘÍŽEK, D. *Mudéjarové: Postavení muslimského obyvatelstva v křesťanských španělských zemích do roku 1526* in: Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, 04/2008, s. 21 – 34. ISSN: 1802-0364.

MACHULA, T. *The Way to the Secularisation of the Natural Law* in Filosofický časopis, Special Issue (Exploration in Late Scholasticism), 2016, s. 41 – 58.

SALAS, V. M. *Francisco de Vitoria on the Ius Gentium and the American Indios* in Ave Maria Law Review, 10/2012, s. 331 – 341.

WILLIAMS, T. D. *Francisco de Vitoria and the Pre-Hobbesian Roots of Natural Rights Theory* in Alpha Omega, VII, 01/2004, s. 47 – 59.

Internetové zdroje:

CHOLBI, M. *Suicide*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, edice podzim 2017, ed. ZALTA, E. N. dostupné online, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/suicide/>>

CHLUMSKÝ, J. *Světcí k nám hovoří*, dostupné online, <<http://catholica.cz/?id=287>>.

ABSTRAKT

PEŠEK, J. *Zdroje a základy právní teorie Francisca de Vitorii a jejich aplikace na problém sebeusmrcení*, České Budějovice, 2018, Diplomová práce, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, Katedra filosofie a religionistiky, vedoucí práce Doc. Daniel Heider Ph.D.

Klíčová slova: Francisco de Vitoria, sebevražda, sebeusmrcení, přirozený zákon, právo národů, smrt, hodnota života, scholastika.

Tato diplomová práce se zabývá právní teorií Francisca de Vitorii a jeho pojetím sebevraždy. První část je zaměřena na život samotného myslitele a další historické souvislosti, které měly vliv na jeho práci. Ve druhé části řeší zdroje a základy jeho právní teorie se zvláštním přihlédnutím k jejímu racionalistickému výkladu. Poslední část je více praktická a zaměřuje se na problematiku ospravedlnění sebeusmrcení ve světle Vitoriova díla.

ABSTRACT

The sources and basics of Francisco de Vitoría's theory of law and its application to the problem of self-killing.

Key words: : Francisco de Vitoria, suicide, self-killing, natural law, law of nations, death, value of life, scholastic.

This diploma thesis deals with the theory of Francisco de Vitoria and his concept of suicide. The first part focuses on the life of the thinker himself and other historical contexts that have influenced his work. In the second part the sources and the basics of his legal theory are solved, taking special account of its rationalistic interpretation. The last part is more practical and focuses on the issue of justifying self-killing in the light of Vitoria's work.