

E T I K A

KURS ARISTOTELSKO - TOMISTICKÉ
FILOSOFIE

VIII. E t i k a .

O b s a h :

	Strana:
Úvod	1
1. Podstata mravnosti.	4
1.1 Mravní dobro	4
1.2 Mravnost a štěstí	6
1.3 Prameny mravnosti	8
1.4 Mravní nelišnost	10
1.5 Podmět mravnosti	12
1.6 Pravidlo mravnosti	15
1.7 Kriterium mravnosti	17
1.8 Absolutní základ mravnosti	18
2. Mravnost a náboženství	21
2.1 Utilitarismus	21
2.2 Subjektivismus	23
2.3 Falešný objektivismus	27
2.4 Skutečné pravidlo mravnosti	30
2.5 Náboženství a mravní život	32

3. Přirozený mravní zákon	39
3.1 Pojem přirozeného mravního zákona	39
3.2 Vlastnosti přirozeného zákona	41
3.3 Mravní relativismus	44
3.4 Mravní pozitivismus	46
3.5 Závaznost přirozeného zákona	47
3.6 Sankce přirozeného zákona	52
3.7 Positivní zákon	56
3.8 Svoboda pod zákonem	58
4. Mravní život	59
4.1 Svědomí	59
4.2 Mravnost a citovost	62
4.3 Pojem a rozdělení mravních ctností	64
4.4 Mravní charakter	68
4.5 Zásluha a vina	70
4.6 Stav dosažení cíle	72
4.7 Tajemství nepravosti	75
5. Filosofie práva	79
5.1 Pojem práva	79
5.2 Účel práva	80
5.3 Právo a povinnost	82
5.4 Právo a mravnost	84
5.5 Přirozené právo	85
5.6 Rozdělení práva	88
6. Pojem a rozdělení speciální etiky	90
7. Povinnosti člověka k Bohu	92
7.1 Povinnosti náboženské	93
7.2 Úkony nábožnosti	94
7.3 Útěk před Bohem	96
7.4 Pověra, fanatismus a pobožňstkářství	100
8. Povinnosti člověka k sobě	103
8.1 Pravidlo, účel a pohnutky povinností nesobecké sebelásky	103
8.2 Rozdělení a pořadí povinností k sobě	105
8.3 Pokora	107
8.4 Pracovitost	108
8.5 Umírněnost	110
8.6 Čest a dobrá pověst	112
8.7 Život a smrt	114
8.8 Posmrtná sebevražda	116
9. Láska k bližnímu	119
9.1 Povaha a rozsah bliženské lásky	119
9.2 Povinnosti lásky k bližnímu	121
9.3 Povinnosti lásky k nepřátelům a chybným	123
9.4 Upřímnost a pokrytectví	125

10. Lidská práva	128
10.1 Hlavní předměty a druhy lidských práv	128
10.2 Otroctví	130
10.3 Právo na soukromé vlastnictví	132
10.4 Obrana práv	135
10.5 Obrana cti a souboj	136
11. Vznik podmíněných práv a povinností	139
11.1 Nabývání vlastnictví	139
11.2 Smlouva	141
11.3 Spravedlivá cena	144
11.4 Pracovní smlouva	145
11.5 Spravedlivá mzda	148
11.6 Penežní zápůjčka	149
11.7 Svépomoc	151
12. Manželství a rodina	153
12.1 Původ a účel manželství	153
12.2 Láska a přátelství mezi mužem a ženou	155
12.3 Právní povaha manželství	158
12.4 Rodiče a děti	159
12.5 Problémy pohlaví	161
12.6 Necudnost a nepřírozenost	165
12.7 Omezování porodů	168
12.8 Volná láska a konvenční manželství	169
12.9 Rozluka manželství	171
12.10 Mravní důvody pro život bez manželství	174

Opravte si v *Logice* :

- Str. 2 zakončení předposlední vety /4. řádek odpovídá v předposledním odstavci/ má znít: "...pouze tak zvanou důkaz kosmologický, který však znehodnocuje tím, že se jej snaží uvést na nesprávný důkaz ontologický.
- Str. 4 1. odstavce čl. 1/3 je zakončen tečkou, nikoli dvojtečkou.
- Str. 11 5. řádek 4. odstavce je zakončen slůvkem "je".
- Str. 10 odstavce 7. konec 3. řádku zní "v nej-".
- Str. 34 předposlední slovo 5. řádku zní: "nezbytných".
- Str. 42 v 1. řádku odstavce česlovaného 3. má být místo "sluč" správně "hmat".
- Str. 60 konec předposledního řádku odstavce nadepsaného "Empirismus" zní správně: "v Logice a v".
- Str. 75 3. slovo v předposledním řádku odstavce 4. zní správně: "třemi obdobími".
- Str. 76 poslední řádek 1. odstavce končí slovy: "petitio principii".
- Str. 78 1. slovo na druhé řádce 3. odstavce zní: "accidens".

Opravte si v *Fesvobolgie* na str. 176.

Opravte si ve "Filosofii náboženství" /Theodicea/:

- Str. 9., odst. 1, řádek 6.: Příkladem takové . . .
- Str. 16., odst. 2., řádek 8.: "že jedna z nesčíslného množství kombinací..."
- Str. 17., odst. 4., řádek 1. a 2.: "daný činností, ..."
- Str. 25., před odstavcem 5. patří číslo 4.
- Str. 33., odst. 4., řádek 12., druhé slovo zní "věc".
- Str. 34., odst. 5., řádek 2.: třetí slovo od konce zní "zda"
- Str. 44., 5. řádek zdola: "... a tedy i věcné..."
- Str. 71., na konci 3. odst. škrtněte poukaz v závorkách.
- Str. 83.: poukaz v závorkách na 5. řádku má znít: /čl. 8/.
- Str. 105., odst. 2., 3. slovo na posledním řádku zní: "dualismus".
- Str. 95. a 109. má znít název ostrovů správně "Andamanské".
- Str. 104. odst. 4., řádek 5.: páté slovo má znít "ohavnými".
- Str. 113., odst. 6., řádek 7.: druhé slovo zní "prvek".
- Str. 134, odst. 3., řádek 4.,: druhé slovo má znít "nejstarší".
- Str. 155., odst. 1., řádek 3.: první slovo zní: "připsati"
poslední odstavce, 2. řádek: poslední slovo je "kompromis-"
- Str. 159., odst. 2., název hymnu na 5. řádku zní: "L. S. Salvatorem".
- Str. 160., odst. 3., řádek 9.: "... úcty, o kterou ..."
- Str. 163 podlédní odstavce: třetí slovo na 3. řádku zní "osob"
šesté slovo na 13. řádku zní "záliby".
- Str. 164., poslední odstavce, 2. řádek, 3. slovo od konce "sklonům".
- Str. 169: poslední řádek: v čitateli zlomku (sommerfeldova konstanta) má
být "e" nikoli "c" a kromě toho se o tomto vzorci
je ná na str. 52, nikoli na str. 55.

Omluvte prosím, horší tisk tohoto sešitu. Stalo se tak následkem shluku nešťastných náhod a nedostatky se objevily až během tisku.

Vynechaná písmena, která si čtenář snadno doplní, nejsou v opravách uvedena.

Na konec ještě upozornění: přerušené stránkování (str. 53, za níž následuje hned str. 60, neznamená porušení souvislosti. Nic nechybí.

Totéž platí o Etice.

Úkolem filosofie jest, jak známo, podat obraz veškeré poznatelné skutečnosti z nejvyšších rozumových hledisek, čili světový názor. Poněvadž však více méně každá pravda - tím spíše, tedy pravdy nejvyšší a nejvšeobecnější - jistým způsobem ovlivňuje lidský život, ukládá člověku jisté závazky, je pochopitelné, že se filosofie snaží vyvodit životní pravidla a závazky, které člověku ukládá filosofické poznání světa a postavení člověka v něm. To znamená, že filosofie, když vybuduje světový názor, snaží se vyvodit z něj názor životní, zásady a pravidla správného lidského života. Takto se snaží filosofie, která uvádí v řád naše myšlení a poznání skutečnosti, poznat a uvést v řád také lidské jednání. Je jasno, že onen řád lidského života, lidského jednání závisí na tom, co je smyslem lidského života, co jest jeho cílem, v čem spočívá pravá lidská dokonalost, odpovídající rozumné lidské přirozenosti. O těchto věcech uvažuje a na tyto otázky se snaží dát odpověď filosofie v oné své zvláštní - a v pořadí filosofických věd poslední - části, která se nazývá filosofickou mravoukou nebo etikou.

Jméno "etika" je odvozeno od řeckého slova "ethos" což znamená totéž jako latinské "mos" a české "mrav" totiž navyklý způsob jednání. Avšak kritériem správnosti lidského jednání jest jeho vztah k pravidlu správnosti. Jednání, které se shoduje s tímto pravidlem, nazýváme mravně dobrým a které mu odporuje, mravně špatným, nesprávným, zlým. Etika tedy není věda o skutečném, navykklém způsobu jednání, ale o přirozeně správném řádu lidských činů. Není to ani jen souhrn obecných pravidel, ale soustava dokázaných závěrů, které jsou vyvozeny z nejvyšších metafysických poznatků a principů.

Filosofické poznání správného řádu lidských činů jistě není účelem samo o sobě, ale má pomáhat člověku, aby lépe poznal, jak má jednat, aby jednal správně a dobře. Proto se etika také nazývá "praktickou filosofií". Vlivem pozitivismu a materialismu dnes chápou mnozí lidé etiku jako souhrn všeobecných ideí, které vyjadřují skutečnou mravní praxi. Etika by pak byla nanejvýš jakousi sociologií mravů. Avšak skutečné mravní ideje, to jest poznatky o tom, co jest správné a co nesprávné, se nerodí z mravní praxe. Ze skutečného mravního jednání vznikají jen ctnosti nebo neřesti. Mravní praxe však vždycky vychází z mravní theorie, z přesvědčení, co jest správné a co nesprávné. Tato theorie, pochopitelně, nemusí býti vždycky správná. Člověk má bohužel dosti silný sklon uzpůsobovat si mravní theorii podle své nedokonalé mravní praxe a v tomto smyslu vskutku můžeme mluvit o vlivu života na mravní theorii čili etiku.

Látkou nebo látkovým předmětem etiky jsou především lidské činy, tedy uvážené a svobodné lidské úkony a pak jiné skutečnosti, které úzce souvisí s lidským jednáním, například účel a okolnosti jednání, povinnost, zákon a podobné. Lidskými činy se zabývá i psychologie, avšak z jiného hlediska. Psychologie zkoumá jen metafysickou povahu lidského činu, jeho bezprostřední podmět, totiž mohutnosti a konečně podmět těchto mohutností, totiž lidskou

přirozenost. Etika naproti tomu si všímá jen vztahu svobodných lidských činů k pravidlu správnosti a tedy, jak později uvidíme, k objektivnímu cíli lidského života a člověka vůbec. Formálním předmětem etiky jest tedy správný řád, který musí člověk ve svém jednání zachovat, má-li být dobrým člověkem. To, co nazýváme dobrotou, je pak vlastnost, která nečiní člověka dokonalým jen v některém směru, například jako umělce nebo odborného vědce, ale která jej činí dokonalým ve smyslu všeobecném a naprostém.

Etika nepochybně souvisí s logikou a noetikou, neboť i v etice dospíváme ke správným závěrům jen za podmínky, že uvažujeme logicky a kriticky. Vztah etiky k metafysice byl zdůrazněn hned na počátku. Zvláště úzký je však vztah etiky ke spekulativní psychologii a k filosofii náboženství. Správný řád lidských činů je totiž určován jednak poznáním o člověku, jaké dává spekulativní psychologie, která jest vlastně jakousi filosofickou anthropologií a pak vztahem člověka k Bohu. Mravnost totiž, jak je zřejmé z filosofického rozboru i z historické zkušenosti, nutně a úzce souvisí s náboženstvím.

Jakožto samostatná věda je etika ze všech filosofických věd nejmladší a v soustavě těchto věd poslední. To však neznamená, že je jen jakýmsi přívěskem metafysiky; spíše můžeme etiku nazvat korunou a vrcholem filosofie. Základy filosofické etiky možno objevit už ve spekulacích Sokratových a Platónových. První soustavnou etiku napsal Aristoteles. Je to zejména známá "Etika Nikomáchova" a "Politika".

Nový podnět k soustavnému pěstování etiky dalo křesťanství. Už nejstarší theologové, Církevní otcové se snažili zdůvodnit mravní nauku Církve také důvody rozumovými a současně ukázat také dokonalou shodu křesťanské etiky s etikou přirozenou. V tomto směru vynikl zejména sv. Augustin. Když pak byly ve středověku znovu objeveny spisy Aristotelovy, vybudovali na jeho základech a na myšlenkách starokřesťanských Otců scholastické úplnou filosofickou mravouku, kterou ovšem projednávali v souvislosti s morální theologií. Teprve pozdější scholastické 16. a 17. století začali pěstovat etiku jako samostatnou vědu. Obnova křesťanské filosofie v 19. století se pochopitelně vztahovala i na etiku. Etika křesťanských filosofů není totožná s morální theologií, neboť etika se zabývá jen přirozeně správným řádem lidských činů, kdežto morální theologie se opírá o zjevení boží a pojednává také o pozitivních božích příkazech a ustanoveních. Přesto jest vztah morální theologie k filosofické mravouce velmi úzký, protože nadpřirozená, theologická mravouka předpokládá a obsahuje celý tak zvaný přirozený mravní zákon, který je vlastním předmětem etiky. Zjevení boží zpřesnilo a dokonale vyjádřilo mnohé přirozené mravní pravdy, které lidský rozum sám poznává nejen povšechně nebo které jaksi upadly v zapomenutí nebo se zatemnily. Avšak i takové, v jistém smyslu nové mravní pravdy božího zjevení je možno dokonale pochopit a obhájit důvody filosofickými. Není tedy divu, že například Tomáš Akvinský ve svých morálně-theologických úvahách cituje pohanské filosofy téměř stejně často jako spisovatele křesťanské.

Obsahem této knihy jest mravní filosofie aristotelsko-tomástická. Můžeme ji nazvat i křesťanskou mravní filosofií, poněvadž buduje na aristotelských základech, na nichž dále po-

kračovali velcí křesťanští myslitelé, zejména Tomáš Akvinský. Křesťanskou a katolickou možno nazvat tuto filosofii také z věcných důvodů, uvedených v předchozím odstavci, tedy z podobných důvodů, pro které se aristotelsko-tomistická metafysika nazývá křesťanskou filosofií. Proto také budeme v jednotlivých otázkách přihlížet k tomu, co o tom učí morální theologie neboli zjevená, nadpřirozená mravní nauka, která je konec konců skutečným základem naší civilizace. Nebudeme se však dovolávat ani zjevení ani morální theologie, abychom své závěry dokázali, neboť zůstaneme na poli filosofie, kde jest přirozené poznání a přirozený rozum nejvyšší autoritou. Tak zvaná "moderní filosofie" se uplatňuje v etice od 17. století, kdy vznikají etické soustavy odchylné od tradiční nauky. V mnohem směru jsou to jen odvary starých odpůrců tradice "věčné filosofie" jako byl například Aristippos Kyrenský, Demokritos a Epikuros. Těmito názory se budeme zabývat rovněž v příslušných souvislostech.

Prameny filosofické mravouky čili etiky jsou jednak metafysické pravdy o člověku, přírodě a o Bohu, jakož i všeobecné mravní zásady, které si každý člověk uvědomuje stejně jako základní zásady logické, třebaš ne vždy zcela jasně a výrazně. Kromě toho musí etika dbát i zkušeností, to jest mravního života současného i minulého, tedy i historie. Důležitost a vzájemný poměr těchto dvou skupin pramenů možno vyjádřit tak, že bez metafysiky a vnitřní mravní zkušenosti nelze filosofii mravnosti vůbec pěstovat. Bez zkušenosti vnější a bez historie se pak etická spekulace snadno ocitne v nebezpečí, že ztratí styk se skutečností v tom smyslu, že nebude schopna správně aplikovat všeobecné zásady na konkrétní případy a okolnosti, že bude unáhleně zevšeobecňovat a vyčerpávat se v neplodných úvahách.

Metoda etiky je stejná jako u všech ostatních filosofických věd, totiž analyticko-synthetická, empirická i spekulativní. Etika vychází z mravní zkušenosti vnitřní i vnější, kterou podle rozumových zásad a metafysických pravd posuzuje, vykládá a uvádí na nejvyšší principy, po případě z nich vyvozuje.

Etika se dělí na část všeobecnou, v níž probírá nejvyšší principy mravnosti a na část zvláštní, v níž pojednává o jednotlivých životních vztazích lidského jednotlivce i společnosti a o různých právech a povinnostech, které z těchto vztahů vyplývají.

1. P o d s t a t a m r a v n o s t i .

Filosofický rozbor mravnosti musí vycházet, jako každá filosofická úvaha, ze zkušenosti. V daném případě nám poskytne toto východisko každému člověku známé a běžné rozlišování mezi dobrem a zlem v oblasti lidského jednání. Jsou jisté skutky, které již ve svém pojmu zahrnují úsudek o jejich špatnosti nebo které se pokládají za špatné jen tehdy, je-li v nich nějaká nepřiměřenost. Jiné skutky se pokládají samy sebou nebo vzhledem k okolnostem za dobré. Totéž platí o jistých činných zběhlostech a návycích, které se nazývají ctnostmi, uschopnuli-li člověka ke správnému jednání nebo neřestmi, činili-li člověka nakloněným ke skutkům zlým a nezřízeným.

Člověk, který jedná dobře a varuje se zlého, platí za dobrého člověka, i když nevyniká jako vědec, filosof nebo umělec. Naproti tomu ani vědění a umění nečiní člověka samy o sobě dobrým. Kdybychom se otázali rozumného člověka bez filosofického školení, v čem spočívá tato "mravní" dobrota, odpověděl by patrně, že dobrý člověk je ten, který jedná tak, jak by měl jednat každý člověk, takže kdyby byli všichni lidé dobří, byl by na světě ráj nebo něco v podobném smyslu. To znamená, že mravní dobrota, mravní dokonalost se pokládá za něco, čeho by měli dosáhnout nebo o čem by měli alespon usilovat všichni lidé, že tedy má ráz cíle, který by měli všichni lidé sledovat a že správné jednání, mravní dobrota je něco blaživého pro toho, kdo ji má i pro jeho bližní, i když často vyžaduje velkých obětí.

Naším úkolem nyní bude filosoficky rozebrat a zdůvodnit toto povšechné a předvědecké pojetí mravnosti. To znamená, že budeme zjišťovat podstatu mravnosti z nejvyšších příčin, látkové, tvarové, účinné a účelové. Jinými slovy: budeme zkoumat, co jest látkou mravnosti, co dává jistým skutečnostem mravní povahu, jak vzniká a odkud pochází lidská mravnost a jaký jest její smysl v lidském životě.

1.1 M r a v n í d o b r o .

Etické názvosloví se vesměs odvozuje od slova "mrav", které znamená v nejširším smyslu navyklý způsob jednání. Věcně však znamená "mravnost" obyčejně jen souhrn dobrých návyků, správné jednání nebo zvláštní dokonalost člověka, který správně jedná, správně žije. Mravností se všeobecně rozumí jistá lidská dokonalost, která se projevuje správným jednáním, konáním dobrého a vystríháním se zlého, která tedy spočívá v jistém celkovém zaměření vůle, v zaměření, které všichni lidé pocítují a posuzují jako dobré a správné.

Začneme tedy svůj filosofický rozbor úvahou o mravnosti jako o nějakém dobru, o jisté lidské dokonalosti. Poněvadž však každé dobro má ráz cíle, zejména směřuje-li k němu člověk vědomým a dobrovolným jednáním, musíme nutně také zjišťovat smysl

mravnosti v lidském životě čili vztah mravního jednání k lidskému životnímu cíli.

Z obecného, předvědeckého pojetí mravnosti vyplývá, že je to jistá dokonalost, pro kterou je člověk pokládán za dobrého ve všeobecném a naprostém smyslu, nikoli jen v některém zvláštním ohledu. Mravní dokonalost se dokonce pokládá za něco vyššího, ušlechtilějšího než kterákoliv jiná lidská duchovní dokonalost, jako třeba věda nebo umění.

V čem spočívá tato všeobecná lidská dokonalost, kterou nazýváme mravní, pochopíme snad nejnázne, podíváme-li se na věc s druhé strany a pokusíme-li se zjistit, proč jsou některé lidské činy pokládány za špatné a proč jsou lidé, kteří se jich soustavně dopouštějí, pokládáni za zlé nebo alespon méně ušlechtilé a úctyhodné. V každém lidském činu, který je pokládán za mravně špatný, bez ohledu na to, zda je snad dokonalý po stránce fyzické nebo je-li vykonán s vynaložením velkého vědění nebo umění, zjistíme bez nesnází jistou nezřízenost. Tato nezřízenost, která je společným znakem každého lidského činu pokládaného za špatný, nemravný, spočívá buď v tom, že člověk užívá některé své mohutnosti proti jejímu přirozenému cíli nebo hoví svým přirozeným sice, ale nižším sklonům na úkor vyšších a důležitějších. Mravně dobrý jest tedy člověk, který ve svém chtění a vnějších úkonech, ovládaných nebo ovlivňovaných vůlí, zachovává správný řád, správné pořadí hodnot. To znamená, že užívá všech svých mohutností k jejich přirozenému cíli a tak, aby se nižší neuplatňovaly neúměrně na úkor vyšších. Ponevadž každá hodnota čili každý vnější předmět, který je člověku nějak přiměřený, má ráz cíle lidského snažení, můžeme vyjádřit lidskou mravnost jako sledování nejrůznějších částečných a bezprostředních cílů, k nimž směřují lidské mohutnosti a náklonnosti, s hlediska všeobecného, nejvyššího životního cíle, avšak ne toho, který si člověk sám dává svým svobodným rozhodnutím, ale toho, který je dán samotnou lidskou přirozeností. Účelovou příčinou lidské mravnosti jest tedy dobro a dokonalost lidské přirozenosti jako takové.

O cíli člověka, daném lidskou přirozeností, jsme pojednávali v Psychologii. Proto postačí, zopakujeme-li jen stručně to, co už bylo jinde řečeno a rozvedeme podrobněji jen to, co je důležité pro zjištění podstaty lidské mravnosti a předmětu mravního jednání.

Nejbližším životním cílem člověka jest nepochybně, aby zachoval dokonale rozvinul vlastní osobnost tím, že užívá svých schopností a mohutností k tomu, k čemu jsou svou povahou zaměřeny, a to ve správném pořadí a správným způsobem.

Z duchovně tělesné lidské přirozenosti vyplývá, že na prvním místě musí býti vzděláván rozum a vůle jakožto mohutnosti nejvyšší a ostatní mohutnosti /smyslové a vegetativní/ tak, aby sloužily duchovní stránce. Duchovní kultura má tedy přednost před tělesnou, fyzickou. To neznamena, že by péče o tělo a jeho zdraví měly býti zanedbávány. Žádná lidská schopnost a mohutnost, ani organická, nesmí býti zanedbávána jako taková, to jest pro svou povahu. Musí býti ale zachováno pořadí hodnot, jehož porušení konce konců poškozuje i ony nižší stránky a mohutnosti lidské přirozenosti, které jsou pěstovány na úkor vyšších.

Člověk ovšem nemusí a také nemůže uplatňovat všechny své mohutnosti a schopnosti. Nemohou je rozvíjet ani všichni lidé

stejnou měrou a stejným způsobem. Různé životní okolnosti a životní povolání vyžadují i tu jistého výběru. Pro správný způsob rozvíjení a pěstování různých schopností a sklonů, platí povšechně tato pravidla:

Každý člověk bez rozdílu nutně potřebuje takového vzdělání rozumu a vůle, aby mohl žít životem důstojným člověka a neminul se lidského životního cíle. To znamená, že každý člověk musí znát alespoň povšechně základní pravdy světového a životního názoru, musí mu být jasno, odkud pochází a co je smyslem jeho existence. Jinými slovy: každý člověk musí znáti alespoň základní a nejdůležitější pravdy náboženské a mravní a jeho vůle musí býti tak utvrzena v dobrém, aby dosáhl svého objektivního posledního cíle.

Na druhém místě si musí člověk osvojit ony dokonalosti, jichž vyžaduje jeho životní stav a povolání. Konečně přicházejí na řadu ostatní užitečné a příjemné věci, které slouží životní pohodě, pokud ovšem neohrožují vážné cíle uvedené na prvním a na druhém místě.

Dobrý lidský život však nespočívá jen na úkonech, jimiž člověk zachovává a rozvíjí harmonicky vlastní osobnost, ale také v tom, že prokazuje dobro svým bližním. Souvislost mezi mravností individuální a sociální je dána společenskou povahou lidské přirozenosti. Člověk totiž nemůže vyrůst v dokonalou osobnost bez pomoci a součinnosti jiných lidí a to je základem všech těch rozmanitých povinností, které má člověk ke svým bližním, zejména k těm, s nimiž je spojen zvláštními svazky, například rodinnými nebo občanskými.

Mravní hodnota lidského jedince se tedy právem posuzuje podle toho, jak se chová ke svým bližním, jak plní své povinnosti ke společnosti a jmeno jedné ze základních mravních ctností, která spočívá v ochotné vůli dáti každému povinné, totiž spravedlnosti, je takřka synonymem pro mravní dokonalost vůbec. Tato skutečnost má základ v samotné povaze dobra. Scholastikové říkali "bonum est sui diffusivum", čímž vyjadřovali, že každá dokonalost má snahu sdělovat se jiným. To platí zvláštním způsobem také o lidské vnitřní dobrotě, kterou nazýváme mravní. Tak jako žhavé těleso nutně sděluje tu svou dokonalost jiným tělesům tím, že je zahřívá a osvětluje, podobně dobrý člověk nutně prokazuje dobro svým bližním a nadto je svou láskou a příkladem povzbuzuje, aby se také snažili býti dobrými a lepšími.

1.2 M r a v n o s t a š t ě s t í .

Nejmocnější vzpruhou lidské vědomé činnosti jest nepochybně touha po štěstí čili po blaženosti, která spočívá v dokonalém uspokojení všech přirozených lidských náklonností a tužeb. V Psychologii /13.1/ bylo vyloženo, že blaženost, která jest posledním cílem a konečnou dokonalostí člověka, spočívá především v dokonalé činnosti nejvyšší lidské mohutnosti, tedy v rozumovém poznání a držení pravdy. Poněvadž však člověk není pouhý duch, ale rozumný živočich, patří k lidské blaženosti také uspokojení potřeb a náklonností, které vyplývají z organické, smyslově vegetativní složky lidské přirozenosti. Hmotná, smyslová dobra a

uspokojení vyplývající z jejich držení, nejsou však ani jedinou ani hlavní a nejdůležitější složkou pravé lidské blaženosti, jak tomu chtějí hédonikové a utilitaristé. Člověk potřebuje ke svému štěstí a spokojenosti ovšem i hmotných, smyslových dober, avšak jen potud, pokud je dobrá tělesná dispozice podmínkou dokonalé činnosti jeho nejvyšších mohutností, dokonalé činnosti rozumu a vůle.

Zachování a rozvoj vlastní osobnosti, který jsme označili v předchozím článku za nejbližší lidský životní cíl, skrze nějž člověk dospívá své konečné dokonalosti, objektivní a subjektivní blaženosti jakožto svého cíle posledního, zahrnuje tedy péči o všechny lidské mohutnosti a schopnosti. Poněvadž pak mravnost spočívá ve správném řádu v němž člověk rozvíjí a uplatňuje své schopnosti a mohutnosti, souvisí lidská mravnost s pravou lidskou blažeností naprosto neodlučitelně.

Tato souvislost se nám jeví z různých hledisek jako podmínka a současně jako důsledek dokonalého rozumového poznání, které je bytostnou složkou pravé lidské blaženosti. Mravnost jakožto správný řád lidských činů vnitřních i vnějších, odstraňuje subjektivní překážky pravé lidské blaženosti, totiž nestálost mysli a vůle zaviněné nezřízenými vášněmi a slabošským poddáváním se vnějším vlivům a tak nepřímou usnadňuje člověku poznání pravdy, zejména poznání nejdůležitějších pravd světového a životního názoru.

Mravní jednání čili správný řád lidských činů jest však současně důsledkem rozumového poznání, pokud totiž jest lidské jednání řízeno tímto poznáním. V Psychologii /13.3/ jsme mluvíli o jisté čínorodé zběhlosti lidského rozumu, která uschopňuje člověka, aby dovedl filosoficky myslit. Nazývá se "moudrostí" a jest nepochybně nejvyšším projevem lidského ducha. Úkonem moudrosti však není jen poznávat řád, jak existuje v přírodě, ale i řád, který má člověk uskutečňovat ve svém životě, svou vědomou činností. Proto nazýváme správný pojem o tom, jak má člověk jednat, aby byl dobrým, dokonalým, "praktickou moudrostí" /Psychologie 13.5 a 6.7/ a pokládáme ji za nutný doplněk a důsledek moudrosti v užším smyslu čili poznání nejvyšších příčin a zákonů bytí.

Poněvadž pak každá dokonalá činnost působí v citícím a myslícím podmětu uspokojení a potěšení, které je tím dokonalejší, čím dokonalejší je činná mohutnost, je jisto, že potěšení ze správného jednání patří stejně jako potěšení z nazírání pravdy k podstatě pravé lidské blaženosti, neboť správné jednání je úkonem nejvyšších lidských mohutností, totiž vůle vedené rozumovým poznáním.

Dobrý mravní život se proto právem pokládá za nezbytnou podmínku a základ pravého lidského štěstí. Někteří moralisté, zejména pohanští /stoikové/ zašli ve zdůrazňování této pravdy příliš daleko a vyjadřovali se často tak, jakoby člověk nepotřeboval ke svému štěstí nic jiného než ctnosti. Ve skutečnosti však člověk potřebuje k blaženosti, jaká je na tomto světě možná, také hmotných dober a přátelství jiných lidí. Nedostatek těchto doplnkových nebo nástrojových složek pravé blaženosti pociťuje dobrý člověk právě tak bolestně jako člověk nemoudrý a mravně neukázněný. Člověk však nadto může někdy trpět právě proto, že správně žije. Správné jednání někdy vyžaduje odříkání a někdy musí dokonce člověk pro své správné jednání

snášet příkoří od pošetilých a špatných lidí.

Naproti tomu vidíme, že lidé, kteří užívají svého rozumu jen k získávání hmotného prospěchu a smyslových požitků, kteří tedy žijí nemravně, projevují alespoň navěnek, známky naproště životní pohody, tedy jakési subjektivní blaženosti.

Tyto skutečnosti zřejmě souvisejí s tím, co se obyčejně nazývá "problém zla", o němž jsme pojednávali v Ontologii a ve Filosofii náboženství. Zkušenost a filosofický rozbor však vedou k jasnému závěru, že utrpení, které musejí snášet lidé moudří a dobří, je konec konců něco povrchního a nahodilého právě tak jako spokojenost a dobrá pohoda lidí pošetilých a zlých. Nedostatek utrpení sám o sobě není známkou pravé blaženosti, spočívající v dokonalém životě ducha, právě tak jako není jistou známkou tělesného zdraví, nepocituje-li člověk žádných bolestí a "cítí-li se" subjektivně docela dobře. Dokonale zdravý člověk často trpí tělesně více než člověk stížený smrtelnou chorobou.

Zdravý člověk, který právě těžce zkouší, protože si zlomil ruku nebo nohu, je záviděníhodně šťastný ve srovnání s člověkem, který jest stížen zhoubným nádorem a klidně spí po morfiové injekci. Podobně není pochybnosti o tom, že člověk moudrý a dobrý, i když mu chybí mnoho z ostatních složek lidské blaženosti, je na tom nepoměrně lépe, ba je šťastný ve srovnání s člověkem, který má všechno kromě moudrosti a ctnosti.

Dosavadní rozbor nám umožňuje přesně určit povahu mravního dobra, které jest zvláštní dokonalostí svobodných činů rozumně bytosti, spočívající v jejich shodě s posledním cílem rozumně přirozenosti.

Proto má mravní dobro především ráz dobra tak zvaného úctyhodného nebo ušlechtilého /bonum honestum/, neboť jest žádoucí samo o sobě, poněvadž činí lidské jednání takovým, jaké je přiměřené rozumné lidské přirozenosti.

Jakožto podstatná součást a podmínka pravé lidské blaženosti, tedy konečné dokonalosti člověka, má mravní dobro také ráz užitečného /bonum utile/ a těšícího /bonum delectabile/, pokud totiž působí v člověku vnitřní uspokojení a radost. Povahu užitečného má mravní dobro často i po stránce fysické, neboť mnohé mravní ctnosti mají příznivý vliv na zdraví a hmotný blahobyt, například střídmost a skromnost.

Konečně má mravní dobro také ráz krásného, poněvadž dokonalost správného řádu jednání budí v rozumu zalíbení čisté lásky, to jest zalíbení vyplývající ze samotného poznání, bez ohledu na to, zda takové jednání také člověka subjektivně těší nebo je mu nějak na prospěch. Mravní dobro se jeví jako krásné, poznáváme-li je prostě jako dokonalost člověka, který je mravně dobrý.

1.3 - P r a m e n y m r a v n o s t i .

V předchozích dvou článcích jsme uvažovali o mravnosti jako o lidské dokonalosti, která je žádoucí sama o sobě, poněvadž nutně souvisí s blažeností jakožto posledním cílem lid-

ského života. Tím jsme zjistili účelovou příčinu jednání a odpověděli tak na otázku o smyslu mravnosti v lidském životě.

Dalším bodem naší úvahy bude otázka, odkud nabývají lidské činy a skrze ně i jejich původce, člověk sám, mravní dobroty nebo špatnosti. A tu je ihned zřejmo, že pro posouzení mravní hodnoty lidského činu jest rozhodující jeho předmět, to, k čemu uvážené lidské jednání přímo směřuje. Dobrymi se nazývají lidé, kteří chtějí a činí dobré a varují se zlého a špatnými se nazývají lidé, kteří chtějí a činí věci zlé.

Předmětem uváženého lidského jednání může být vnější věc nebo činnost, a to nejenom úkony různých mohutností ovládaných vůlí, ale i samotné vnitřní úkony vůle, třebaš úkon lásky k Bohu. V tom, co jest předmětem uváženého jednání, můžeme dále rozlišovat předmět v užším smyslu čili to, k čemu jednání přímo směřuje, dále okolnosti spojené s předmětem, z nichž nejdůležitější je úmysl jednajícího. Tyto tři prvky nazývá Tomáš Akvinský "prameny mravnosti" /fontes moralitatis/, poněvadž špatnost úkonu závisí na špatnosti předmětu, který člověk miluje a důvodem mravní dobroty úkonu jest jeho dobrý předmět.

Předmět, okolnosti a cíl jakožto "prameny mravnosti" můžeme chápat také jako látku nebo látkovou příčinu lidské mravnosti.

1. Lidské jednání je mravně dobré nebo špatné z předmětu, jímž jest určováno, k němuž přímo směřuje, pokud jest tento předmět objektivně, to jest sám o sobě, dříve než se jím vůle obírá, dobrý nebo špatný. Jsou věci, které nikdy nelze konat mravně dobře a jiné, které nemohou být než mravně dobré. Lháti, to jest jinak mluvit i jinak myslit, nemůže nikdy být dobré, kdežto milovat Boha nadevšechno a bližního jako sebe samého, je nutně dobré a ušlechtilé.

2. Mravní hodnota činu jest však často zvyšována nebo snižována okolnostmi, za nichž se čin děje. Někdy dokonce může okolnost změnit mravní povahu úkonu, jehož předmět je sám o sobě dobrý nebo mravně nelišný tak, že se čin stává špatným, a to buď proto, že se úkon děje na nevhodném místě, v nevhodnou dobu, nevhodným způsobem nebo s použitím prostředků, které jsou samy o sobě špatné. Někdy záleží i na povaze jednající osoby. Trestati zločiny například nepřísluší v civilisované společnosti poškozenému, ale osobám, které jsou tímto úkolem od státu pověřeny.

Obyčejně však okolnosti jen zvyšují nebo snižují mravní ušlechtilost nebo špatnost činu, když například někdo koná své povinnosti k bližnímu ochotně a s láskou nebo jen s nechutí, když se někdo dopustí krádeže za požáru nebo jiné živelní pohromy a podobně.

3. Nejdůležitější z okolností jest úmysl jednajícího /finis operantis/. Člověk jako rozumná bytost totiž poznává vztah svých činnorodých schopností k jejich přirozeným cílům a může tedy úmyslně jednat tak, aby určitého přirozeného cíle nebylo dosaženo nebo může k přirozenému cíli nějaké své schopnosti připojit ještě jiný cíl. Takové počínání ovšem může často pronikavě měnit mravní povahu lidského skutku.

Dobrý cíl jednajícího dodává mravní hodnoty i úkonům, které samy o sobě jsou mravně nelišné. Když například člověk odpočívá nebo se oddává zábavě, aby se zotavil a posílil k práci, pak

i takové úkony nabývají mravní hodnoty.

Nikdy však dobrý účel "nesvětí" prostředky, které jsou samy o sobě špatné. Lupič zůstává lupičem, i kdyby "bohatým bral a chudým rozdával". Špatný účel, špatný úmysl naopak "znesvěcuje" i prostředky mravně nelišné a dobré, když například někdo prokazuje dobro za tím účelem, aby si obdařeného zavázal a svedl ho ke špatnému činu.

V oblasti mravního dobra rovněž platí v plném rozsahu zásada: "bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu". Aby byl lidský čin mravně dobrý, musí mít nejen dobrý předmět, ale tento předmět nesmí být znehodnocen žádnou okolností, zejména špatným úmyslem jednatelů.

Úmysl jednatelů jest pro posouzení mravní povahy lidského jednání a jeho předmětu zvláště významný, neboť, jak ukážeme v následujícím článku, je každý lidský čin, to jest uvážený lidský úkon, zaměřen k nějakému poslednímu cíli čili určen okolností "posledního cíle" jednatelů.

1.4 M r a v n í n e l i š n o s t .

Kromě předmětů a úkonů, které se všeobecně pokládají za mravné, dobré nebo zlé samy o sobě, známe řadu jiných uvážených lidských činů a jejich předmětů, jimž nikdo nepřipisuje mravní povahu. Tyto předměty nazýváme mravně nelišné, indiferentní nebo lhostejné, protože samy o sobě se nedají mravně hodnotit ani dobře ani špatně. Takovým předmětem je například tělesné cvičení, hra, vidění, slyšení a mnoho jiných.

Na konci předchozího článku však bylo řečeno, že i tak zvané mravně nelišné úkony dostávají mravní ráz z úmyslu člověka, který je koná, který je zaměřuje k určitému poslednímu cíli.

Člověk vskutku každým svým uváženým jednáním směřuje k nějakému poslednímu cíli. Jinak ani není možno, neboť člověk může chtít něco jen jako dobro, které ho naprosto uspokojuje, jehož si tedy žádá pro něj samotné nebo jen jako prostředek k něčemu, co je pro něj žádoucí samo o sobě. Cílem lidského jednání může být jen to, co je samo o sobě ušlechtilé nebo co poskytuje potěšení, všechno ostatní má ráz dobra užitečného a je chťeno jen jako prostředek k něčemu jinému, co je žádoucí samo o sobě. Posledním cílem každého lidského jednání nemůže být nic jiného než dokonalé uspokojení čili blaženost. Člověk tedy jedná vždycky s úmyslem dosáhnout věci, v níž, ať už právem nebo neprávem, spatřuje své dokonalé uspokojení, jejíž držení je tedy pro něj pramenem nebo částí blaženosti.

Zkušenost však učí, že člověk, který je činný pro nějaký cíl, často na něj vůbec nemyslí, poněvadž je plně zaujat získáváním prostředků k tomuto cíli. Když například člověk pracuje, myslí obvykle na to, aby svou práci dobře vykonal a nemá ustavičně na mysli peníze, které chce vydělat a věci, které si chce za ně opatřit, i když podniká práci jen proto, aby si vydělal peníze. Když však pracuje, získává prostředky k dosažení svých cílů,

kteřé jsou příčinou, že pracuje, působí tedy svou silou /virtu-
te/ i když člověk na ně právě nemyslí.

Poslední cíl nebo prvotní úmysl může působit na lidské jed-
nání různým způsobem. Člověk může být zaměřen k poslednímu cíli
aktuálně, virtuálně nebo habituálně. Aktuálně směřuje člověk ke
svému cíli, když jej má na mysli a hledá prostředky k jeho dosa-
žení. Virtuálně jedná pro cíl, když z úmyslu napřed pojatého vo-
lí prostředky k cíli, o němž však už aktuálně nepřemýšlí. Habi-
tuálně je pak člověk zaměřen k cíli, který si před tím stanovil,
když sice právě nepodniká nic k jeho dosažení ani na něj nemyslí,
poněvadž je právě zaujat něčím jiným, když však v něm zůstává
alespon jakási dispozice /habituální zaměření/ ke zvolenému cí-
li. Tato dispozice zůstává v lidské mysli a vůli dotud, dokud
ji člověk nenahradí opačným úkonem, dokud si nestanoví jiný cíl.

Věc si můžeme objasnit příkladem. Rozhodneme se k cestě
do Prahy. Tento úmysl způsobí, že uvažujeme o tom, jak se tam
dostaneme. Cesta do Prahy působí aktuálně na naše jednání. V dů-
sledku toho si připravujeme zavazadlo, hledáme vhodné spojení v
jízdním řádě a pak jdeme na nádraží. Při tom už nemyslíme na Pra-
hu, ale jen na to, abychom nic nezapomněli a přišli včas na ná-
draží. Praha však působí na naše jednání, i když na ni právě ne-
myslíme. Aktuálně činíme jen přípravy na cestu do Prahy, která
však na toto naše počínání působí, poněvadž podnikáme přípravy
jen pro tuto cestu. Původní úmysl tedy působí na naše aktuální
jednání svou silou, tedy virtuálně.

Cestou na nádraží potkáme přítele a dáme se s ním do řeči.
Nemyslíme již na Prahu ani na cestu na nádraží, ale jen na to,
co přítel vypravuje. Původní úmysl už nijak neurčuje naše jedná-
ní, zůstává z něho jen jakási dispozice k cestě do Prahy. Koneč-
ně se přítel rozloučí a my pokračujeme v cestě na nádraží. Pře-
mýšlíme o obsahu své rozmluvy s přítelem, nemyslíme ani na Pra-
hu ani na nádraží, uvědomujeme si pouze, že musíme jít tímto
směrem. V tom se však už opět projevuje působení původního ú-
myslu, který přestal být pouhou dispozicí, neboť jakmile vědomě
pokračujeme v cestě na nádraží, jednáme virtuálně pro svůj cíl,
pro cestu do Prahy.

A takto jedná člověk i pro svůj poslední cíl. Jeho vůle
každým svým úkonem směřuje k nějakému dobru, k nějaké věci, buď
jako k poslednímu cíli nebo jako k prostředku pro dosažení toho-
to cíle. Člověk tedy každým svým vědomým úkolem směřuje k blaže-
nosti formálně i materiálně, to jest chce své dokonalé uspokoje-
ní i věc, která je pro něj sama nebo spolu s jinými zdrojem do-
konalého uspokojení. Tento poslední cíl nepůsobí sice vždy aktu-
álně, člověk na něj nemusí ustavičně myslet, vždycky však působí
alespon virtuálně, pokud je příčinou, že člověk hledá a opatřu-
je si prostředky k dosažení svého posledního cíle, který dává
smysl jeho životu.

K nějakému poslednímu cíli tíhne člověk jakmile nabyl
užívání rozumu, třebaš zpočátku jen nejasně, pokud totiž pozná-
vá různé předměty jako sobě přiměřené a žádoucí. Později si jas-
ně uvědomuje svou touhu po plném uspokojení a volí prostředky k
dosažení toho, co nazýváme blažeností.

Proto má také každý uvážený lidský čin mravní povahu.
Buď směřuje ke skutečné cílové dokonalosti, jaká odpovídá lid-
ské přirozenosti a pak je mravně dobrý, nebo k věcem, které od-

vádějí od specificky lidské dokonalosti a tím i od pravé blaženosti, a pak je mravně špatný. Dobrý, to jest skutečný a pravý poslední cíl působí na lidské jednání stejně, aktuálně nebo alespon virtuálně, jako poslední cíl falešný, který si člověk sám zvolil. O tom, zda jak jak může člověk habituálně zůstat zaměřen k poslednímu cíli, ačkoliv aktuálně jedná proti němu, budeme pojednávat v jedné z dalších kapitol.

Mluvíme-li tedy o úkonech a předmětech mravně nelišných, uvažujeme tyto úkony jen s hlediska jejich předmětu, který dosud není určen okolnostmi, zejména okolností cíle, který sleduje jednající člověk /*finis operantis*/. Jakmile však uvažujeme lidský čin v jeho individualitě, kdy jest už určen okolnostmi a zejména úmyslem jednajícího, nabývá každý lidský čin mravní povahy, neboť, jak jsme právě ukázali, jest každý lidský čin, každé uvážené lidské jednání určováno okolností posledního cíle, aktuálně nebo alespon virtuálně.

1.5 P o d m ě t m r a v n o s t i .

Dosud jsme uvažovali o mravnosti jako o zvláštní lidské dokonalosti spočívající ve správném řádu jednání. Bezprostředním podmětem mravnosti tedy jest lidský čin, to jest uvážený a svobodný lidský úkon /*actus humanus*/. Ostatní životní úkony, smyslové a vegetativní, jsou sice také činnostmi člověka /*actus hominis*/, nejsou však činnostmi specificky lidskou, neboť životní úkony tohoto druhu a stupně jsou vlastní všem živočichům, člověku i zvířeti. Pouhý živočich však neuskutečňuje správný řád svých úkonů svobodně a s poznáním cíle, neboť nemá rozumu. Mravnost je tedy dokonalost rozumné bytosti a proto lidská mravnost může vyrůstat jen z lidského chtění pod vedením rozumového poznání.

Lidským úkonem, uváženým a svobodným činem, nazýváme jednak vnitřní úkon vůle, totiž chtění a také ovšem vnější úkon rozkázaný vůlí /*actus imperatus*/, například pohyby údů. A tu jest ihned jasno, že lidským úkonem v nejvlastnějším a nejužším smyslu /*formálně*/ jest jenom vnitřní úkon vůle /*actus elicitus*/, neboť jen tento úkon jest uvážený a svobodný.

Proto jest bezprostředním podmětem mravnosti jen vnitřní úkon vůle. Jedině tento úkon může býti sám o sobě kvalifikován jako mravně dobrý nebo zlý. Vnější čin vůlí rozkázaný nepřidává už k mravní povaze lidského jednání nic podstatného. Proto se také chtění a vnější úkon rozkázaný vůlí mravně hodnotí jako jeden čin, třebaš fysicky jsou to vlastně dva různé činy a proto vnější čin sleduje onen druh mravní dobroty nebo zloby, k němuž patří vnitřní úkon vůle. Proto se také nepřičítá člověku k tíži vnější čin, jehož se dopustil omylem nebo z nezáviněné nevědomosti /*bona fide*/, když tedy, jak se říká, měl alespon "dobrou vůli".

Vnější činy ovšem také přispívají k mravní dobrotě nebo zlobě úkonu vůle, ne však podstatně, ale jen potud, pokud takovými vnějšími úkony nabývá vnitřní úkon vůle intensity a trvalosti a pokud dobré vnější úkony posilují dobré mravní zvyklosti /*ctnosti*/ nebo pokud špatné vnější úkony posilují návyky

špatné /neřesti/.

S pojmem uváženého a svobodného jednání úzce souvisí pojem dobrovolného. Dobrovolnost znamená, že člověk jest skutečnou a pravou účinnou příčinou svých činů dobrých i špatných a že tedy jeho mravní charakter jest jeho vlastním dílem. Z dobrovolnosti také vyplývají mravní následky lidských činů, které se nazývají zásluhou nebo vinou a o nichž budeme jednat později. Všechny tyto etické pojmy a skutečnosti předpokládají svobodu lidské vůle, o níž jsme pojednávali v Psychologii /kap.9/. Determinismus a etika se navzájem vylučují. Není-li člověk svobodný, dají se jeho činy hodnotit jenom fysicky, nikoli mravně.

Dobrovolným v nejvlastnějším a nejužším smyslu nazýváme to, co vychází z vůle jako její úkon /chtění/ nebo jako vnější úkon vůli rozkázaný a také ovšem výsledek vnějšího úkonu. Dobrovolným tedy nazýváme například úmysl založit požár, pohyb ruky příkládající ohen a požár budovy, který takto vznikne. Od dobrovolného se liší chtěné, což jest vnější pojmenování předmětu, k němuž vůle směřuje, kdežto dobrovolné jest to, co vychází z vůle a závisí na ní.

Aristoteles definuje dobrovolné jako "to, co vychází z vnitřního principu s poznáním cíle". Původem z vnitřního principu se liší dobrovolné od násilného a umělého, které pocházejí z vnější příčiny. Poznáním cíle se pak liší dobrovolné od "přirozeného", které sice také vychází z vnitřního principu, ale bez poznání cíle, jako například vzájemné chemické působení těles. Dobrovolné vychází z nitra nejdokonalejším způsobem, ne jenom jako účinek z příčiny, ale také účelově, neboť účinná příčina je tu činná v důsledku poznání cíle, tedy cílevědomě. Dobrovolnost se konečně liší od pouhé spontánnosti, která je vlastností pudové činnosti zvířat a také neuvážených mimovolných nebo "reflexních" pohybů člověka.

Dobrovolné může být dokonale nebo nedokonale svobodné podle toho, vychází-li z dokonalé nebo jen povrchní úvahy. Vzhledem k úmyslu jest něco dobrovolné přímo, jestliže k tomu vůle směřuje přímo jako k cíli nebo prostředku. Dobrovolným "v příčině" nazýváme to, co člověk chce pro nějaký dobrý účinek, ačkoliv táž věc má ještě nějaký jiný účinek, který člověk nechce ani nezamýšlí. Kdysi se například pokládal alkohol za účinný lék proti hadímu uštknutí. Kdo se tímto způsobem léčil, uvedl se samozřejmě v opilost, avšak tento účinek se mu nemohl vyčítat jako nestřídmost, protože nebyl zamýšlen, ale jen připuštěn, byl tedy "dobrovolný" jen "v příčině". Člověk pil alkohol, který působí opilost, ne však proto, aby se opil, ale proto, aby zmařil účinky jedu.

Jsou tedy v mravním životě případy, kdy je člověk z úměrně závažných důvodů oprávněn učinit něco, z čeho vzejde účinek dobrý i špatný. Tento špatný účinek, který člověk přímo nezamýšlí, ale jen připouští jako menší zlo spojené s větším dobrem, jest dobrovolný jen fysicky, nikoli mravně. Člověku se tento špatný účinek neklade za vinu, poněvadž za daných okolností nebyl povinen onen špatný účinek nezpůsobit čili byl oprávněn chtít věc pro její dobrý účinek bez ohledu na to, že z ní vzniká také nějaký účinek špatný.

Konečně rozlišujeme mezi dobrovolným kladným, které spočívá v tom, že se něco přímo chce nebo nechce a dobrovolným záporným. Zanedbá-li někdo povinnost pro zábavu, nechce přímo zanedbat povinnost. Chce zábavu i za cenu zanedbání povinnosti. Toto zanedbání je pak záporně dobrovolné.

Na dobrovolnost působí různé příčiny tak, že ji vylučují, zmenšují, nebo ji naopak posilují. Takto působí zejména násilí, strach, vášnivost a nevědomost:

a/ Násilí je vnější působení, s nímž vůle naprosto nesouhlasí. Vynucený děj není vůbec dobrovolný. Takto ničí dobrovolnost jen fyzické násilí. Tak zvané násilí mravní /svádění nebo vyhrožování/ spočívá v tom, že se v člověku budí žádostivost nebo strach, aby na něm bylo vynuceno nějaké jednání. Tyto vlivy však vždycky nevylučují dobrovolnost.

Kromě vnějšího násilí působí na dobrovolnost lidského jednání podobně také vnitřní tlak v důsledku nějaké organicko-psychické poruchy. Pokud taková porucha znemožňuje rozvahu nebo vyřazuje vůli, nejedná člověk takto postižený dobrovolně, není odpověden za své činy. Takový patologický stav však může být zaviněn alkoholismem, užíváním opia a různými výstřednostmi. V takových případech samozřejmě není člověk zbaven mravní odpovědnosti, neboť jeho činy, spáchané ve stavu, do něžž se dobrovolně uvedl, jsou dobrovolné alespoň v příčině.

b/ Vášnivostí rozumíme hnutí smyslové dychtivosti, jehož předmětem jest smyslové potěšení /bonum delectabile/. Když rozumová úvaha schválí takové hnutí, můžeme je pokládat za příčinu dobrovolného. V každém případě nabývá jednání provázené vášní intensivnější dobrovolnosti. Takto tedy vášnivost zvyšuje dobrovolnost a tím i mravní krásu nebo špatnost jednání.

Vášeň však někdy může dostoupit takové síly, že odnímá člověku užívání rozumu a pak ovšem nelze mluvit ani o svobodě ani o dobrovolnosti.

c/ Rovněž strach může někdy člověka úplně zbavit rozvahy a tím i dobrovolnosti a mravní odpovědnosti. Jinak ovšem ani největší strach neopravňuje člověka k činu, který je svou povahou mravně špatný.

Pokud jde o samotnou dobrovolnost, působí strach tak, že úkony vyvolané jeho vlivem jsou smíšené z dobrovolného a nedobrovolného. To znamená, že pod vlivem strachu člověk sice jedná dobrovolně, ale činí to, co by jinak nechtěl ani neučinil. Člověk se například dobrovolně podrobuje amputaci údu, ale jen proto, že v operaci vidí jediný prostředek k záchraně života. Chce tedy operaci, ale nechtěl by ji, kdyby mohl vyváznout životem i bez ní.

d/ Nevědomost naprosto vylučuje dobrovolnost, protože člověk nemůže chtít to co nezná, o čem neví. Taková nevědomost se nazývá nepřekonatelná. Avšak člověk si často uvědomuje, že by svou nevědomost o některých věcech mohl překonat, kdyby chtěl a vynaložil za tím účelem dostatečnou pozornost a péči. Taková nevědomost se nazývá překonatelná. Když si nadto člověk uvědomuje, že mu jeho nevědomost překáží v plnění obecně lidských a stavovských povinností a přece nedbá, aby si potřebné znalosti osvojil, jest jeho nevědomost zaviněná a zaviněné je i všechno zlo, které z takové nevědomosti vzejde.

Překonatelná nevědomost tedy neruší dobrovolnost, neboť co se děje z takové nevědomosti, je dobrovolné alespoň v příčině. Pokud pak je taková překonatelná nevědomost také mravně neomluvitelná, jest i jednání vykonané pod jejím vlivem mravně závadné.

Různé vrozené schopnosti, sklony a slabosti, jakož i tělesné prvky dědičnosti, jimž připisuje takový význam deterministická, evolucionistická etika, znamenají obvykle jen to, že člověk jimi obdařený nebo postižený snáze podléhá některým z vypočtených vlivů působících na dobrovolnost. Pokud takové "dědičné zatížení" není rázu vysloveně patologického, pokud neodnímá člověku soudnost a neochromuje jeho vůli tak, že není schopna činnosti, neruší dobrovolnost a nezbavuje člověka zcela mravní odpovědnosti.

1.6 P r a v i d l o m r a v n o s t i .

Úvahu o mravnosti jsme zahájili rozbořením mravní dobroty jakožto dokonalosti, která činí člověka dobrým jednoduše /simpliciter/ ne tedy jen v některém zvláštním ohledu. Takto jsme poznali mravnost jako nutnou součást cílové dokonalosti člověka a tím i její smysl v lidském životě. Poněvadž však každá věc nabývá své přirozené dokonalosti činností, která je pro ni specifická, stává se i člověk lidsky dokonalým především činností svých specifických mohutností, totiž rozumu a vůle. Mravní dobrota však nespočívá v pouhém rozumovém nazírání pravdy, ale ve správném řádu lidských činů, její účinnou příčinou jest člověk sám, pokud uváženě a svobodně, tedy dobrovolně jedná. Mravnost jest tedy především věcí lidské vůle.

Avšak lidský čin nemá mravní povahu prostě proto, že je dobrovolný, že je úkonem svobodné vůle. Podle obecného vyjadřování a chápání je mravnost jistá vlastnost uváženého a svobodného lidského úkonu. Je to vlastnost, která zřejmě nepatří k fyzické povaze lidského činu, a přece se o něm vypovídá jako něco skutečného.

Hodnocení lidského činu jako dobrého nebo špatného nemůže mít tedy základ v pouhém zevním pojmenování. Vidíme-li strom, můžeme jen nazvat "viděným". Toto pojmenování je však čistě vnější, odvozuje se od našeho úkonu vidění, nevyjadřuje žádnou realitu ani změnu ve viděném předmětu, který zůstává týž, ať je viděn nebo ne. Je jasno, že tímto způsobem nevzniká pojmenování lidských činů a jejich předmětů jako dobrých nebo špatných. Mravní dobrota a zloba se vypovídá o lidských činech prvotně a ve vlastním smyslu a teprve druhotně a odvozeně se nazývají mravními všechny ostatní věci, které jsou příčinami, normami, účinky nebo známkami mravního jednání /povinnost, ctnost, nčřest, zásluha, vina, atd./.

Mravní ráz čili dobrota nebo zloba lidského činu není tedy pouhá fikce, není pouhý výtvar našeho rozumu /ens rationis/, neboť si je uvědomujeme jako něco existujícího skutečně, nezávisle na našem poznání a chtění. Naše vůle nemůže způsobit, aby předmět sám v sobě mravně zlý a úkon vůle, který jest takovým

předmětem specifikován, byl mravně dobrý a naopak.

Mravní dobrota nebo zloba lidských činů musí mít tedy dostatečný důvod vnitřní. Vlastnost, kterou nazýváme mravní dobrotou nebo zlobou, spočívá zřejmě v něčem, co přistupuje k lidskému činu jako tvar k látce a co je základem druhového rozlišování lidských činů na dobré a špatné. V metafysice nazýváme takový vnitřní princip, který určuje druhovou bytnost věcí "tvařem"/forma/. Dosavadní výsledky zkoumání podstaty mravnosti vedly k určení její příčiny účelové, účinné a látkové. Zbývá nám tedy zjistit, co je formální příčinou mravnosti čili vnitřním důvodem mravní dobroty nebo zloby lidských činů.

Východiskem této úvahy bude zase obecná zkušenost. Dobré lidské jednání je chápáno a hodnoceno jako "správné", kdežto špatné jednání jako "nesprávné". Tyto výrazy vyjadřují vztah lidského jednání k nějakému pravidlu. Shoduje-li se lidský čin s tímto pravidlem, je mravně dobrý a neshoduje-li se s ním, je mravně špatný. Filosoficky vyjádřeno by to znamenalo, že mravnost ve vlastním a prvotním smyslu jest vlastnost lidských činů, která spočívá ve vztahu shody nebo neshody s nějakým pravidlem nebo zákonem.

Toto obecné chápání mravnosti jako vztahu shody a neshody s pravidlem správného života nebo jednání jest také plně potvrzováno filosofickým rozbořem. Lidský čin jakožto svobodný, jest sám o sobě indiferentní /mravně nelišný/. Své dobroty nebo zloby nabývá teprve ze vztahu k předmětu určenému okolnostmi. Takový vztah, jehož termíny spolu bytnostně souvisejí - a taková souvislost jest nepochybně mezi chtěním a předmětem chtění - se nazývá vztahem transcendentálním /Ontologie čl.6.6/. Bytnost mravnosti tedy spočívá v transcendentálním vztahu lidského činu k předmětu měřenému pravidlem mravnosti. Pravidlo mravnosti totiž nespecifikuje lidský čin jako dobrý nebo špatný přímo, ale prostřednictvím předmětu /viz čl.3./, který jest mravním pravidlem měřen jako dobrý nebo špatný.

Všichni lidé se shodují v tom, že jest nějaký rozdíl mezi lidskými činy úctyhodnými a hanebnými. Proto i všechny filosofické soustavy připouštějí tento rozdíl a tedy i existenci jakéhosi mravního pravidla jakožto základu tohoto rozlišování. Míňení se rozchází teprve když se má stanovit, co jest tímto měřítkem a nejvyšším pravidlem lidského jednání.

Mravní pravidlo čili mravní zákon, jeho ontologická povaha a původ, představují zřejmě nejdůležitější, a proto také nejvíce diskutovanou otázku mravní filosofie, která úzce souvisí s všeobecnou metafysikou, přirozenou theologií a s psychologií. Z toho důvodu odložíme podrobné projednání tohoto předmětu do zvláštní kapitoly. Avšak na základě toho, co jsme dosud zjistili o povaze mravnosti, můžeme alespon v hrubých obrysech ukázat, co rozhoduje o mravní povaze lidských činů, co tedy jest alespon nejbližším, bezprostředním pravidlem /měřítkem, normou/ mravnosti, co rozhoduje o mravní dobrotě nebo zlobě lidského jednání.

V prvních dvou člancích jsme ukázali, že mravní dobrota je nezbytnou součástí a podmínkou konečné /cílové/ lidské dokonalosti. Z toho je patrné, že měřítkem lidského jednání jest poslední cíl, jehož má člověk svým životem dosáhnout. Předměty a úkony jimi specifikované jsou tedy nesporně mravně dobré,

pokud napomáhají člověku k dosažení jeho cílové dokonalosti, pokud jsou srovnatelné s jeho pravým posledním cílem a mravně špatné tehdy, když jej od tohoto cíle odvracejí.

Člověk však poznává skutečný poslední cíl a smysl svého života tím, že poznává svou vlastní přirozenost, její schopnosti, potřeby a náklonnosti, jakož i své vztahy k jiným lidem, k přírodě a k Bohu. Proto také poznává, které předměty a za jakých okolností jsou přiměřené jeho přirozenosti takto pojeté, které slouží její cílové dokonalosti nebo k ní vedou a jsou její příčinou a které jsou naopak nepřiměřené. V tomto smyslu můžeme nazvat rozumnou lidskou přirozenost měřítkem mravní dobroty a zloby lidských činů. Poněvadž však toto poznání a rozlišování jest dílem rozumu, poněvadž člověk rozumem poznává, jak má žít, co má činit a čeho se varovat, aby byl dobrým člověkem, můžeme také říci, že nejbližším pravidlem mravnosti jest lidský rozum a že dobrý mravní život spočívá v jednání podle rozumu.

Je zřejmé, že tyto tři výměry pravidla mravnosti vyjadřují různým způsobem totéž. Pravidlem mravnosti jest především rád věcí vzhledem k poslednímu cíli, který poznává člověk tím, že poznává svou vlastní přirozenost se všemi jejími vztahy k přírodě a k Bohu. Tento rád poznává člověk rozumem a rozumem soudí také o tom, jak musí jednat, aby podle tohoto řádu upravitel a usměrnil svůj život. Jedná-li pak podle tohoto poznání, stává se mravně dobrým, nabývá pravé lidské dokonalosti. Nejedná-li podle tohoto poznání, ztroskotává.

1.7 K r i t e r i u m m r a v n o s t i .

Mravní dobrotu nebo špatnost lidského jednání a jeho předmětu poznáváme a vyjadřujeme rozumovým soudem. Tento soud zjišťuje tedy nějakou pravdu, která se nazývá "praktickou" a liší se od pravdy spekulativní jen tím, že má vztah k lidskému jednání. Poslední důvod, proč přijímáme nějaký soud jako pravdivý čili kritérium pravdivosti nějakého poznatku, vyjádřeného soudem, jest objektivní zřejmost. U mravních, praktických soudů jest to zřejmost mravní povahy lidského činu, jeho shoda nebo neshoda s pravidlem mravnosti.

Jak víme z Noetiky /čl.3.7/, spočívá objektivní zřejmost v tom, že nás pravda, poznaná a vyjádřená soudem, nutí k souhlasu a působí v nás jistotu, vylučující obavu z možného omylu. Objektivní zřejmost a z ní vyplývající jistota jest buď přímá, nahlížíme-li pravdivost soudu pouhým srovnáním podmětu a přísudku, bez předchozího rozboru a usuzování. Vyplývá-li však nějaký soud teprve jako závěr z řady předchozích soudů, docházíme-li tedy k poznání nějaké pravdy teprve důkazem, to jest odvozením soudu z poznatků přímo a bezprostředně zřejmých, pak jest objektivní zřejmost takového závěru nepřímá a téže povahy jest i jistota o pravdivosti dokázaného závěru.

V oblasti mravního poznání je jisto, že všichni lidé rozlišují mezi činy mravně dobrými a špatnými a shodují se v soudech o mravní povaze většiny určitých jednání a jejich předmětů.

To znamená, že existuje nejen objektivní, všem lidem společné pravidlo mravnosti, ale i objektivní kritérium, podle něhož lidský rozum soudí o mravní povaze lidských činů a jejich předmětů. Tímto kritériem nemůže být nic jiného než objektivní zřejmost mravní pravdy, která ovšem může být přímá nebo nepřímá.

Vezměme například mravní pravdu: Věci, která někomu patří, nesmí se nikdo zmocnit bez souhlasu majitele. To jest pravda, kterou jasně poznávám. Okolnost, že se jí musím řídit ve svém jednání nic k její pravdivosti nepřidává ani z ní neubírá. Mohu se však tázat: Proč pokládám tuto zásadu za dobrou, za shodnou s pravidlem mravnosti a tedy za směrodatnou pro své jednání? Odpověď zní: Protože nahlížím, že nedodržování této zásady by rozvrátilo lidské soužití čili společenský řád, což by rozhodně bylo špatné. Tážeme-li se dále, proč jest špatné rušit společenský řád, dovedeme ihned odpovědět: Poněvadž řád jest věc sama o sobě dobrá a musí být zachována. Mravní správnost této zásady je nám přímo zřejmá podobně jako správnost zásady, že jest nutno činit dobré a varovat se zlého.

Existují tedy přímo zřejmé mravní zásady, jejichž pravdivost poznáváme bezprostředně, podobně jako pravdivost tak zvaných základních logických zásad, bez jakéhokoliv dokazování. Jiné mravní soudy přijímáme jako pravdivé a zřejmě proto, že se dají uvést na nějakou přímo zřejmou mravní zásadu, podobně jako přijímáme pravdivost závěru proto, že logicky vyplývá z předpokladů přímo zřejmých.

Z toho jest také patrné, proč může vzniknout různost mínění o platnosti nějaké mravní zásady, proč o mravní povaze některých činů lidé různě soudí. Důvod jest tentýž jako u některých spekulativních pravd, které nejsou zřejmé přímo, ale vyžadují někdy velmi složitého důkazu. Podobně jest tomu také u některých odvozených mravních soudů. Do důkazního rozumového postupu se může vloučit chyba; zaviněná i nezaviněná, a výsledkem jest falešný závěr. Závaznost mravních soudů, kterou lidská špatnost neochotně přijímá, bývá často příčinou nesprávných mravních názorů, působí, že lidé až příliš ochotně pokládají lecjakou sofistiku za důkaz a omlouvají tak svou pochybenou mravní praxi.

Proto se také může stát, že se na některé etické otázky - ostatně obyčejně jen podružného významu - nedá odpovědět s jistotou zcela jednoznačnou. To jest další důvod roznosti mravních názorů, zákonů a zvyklostí, které se - samozřejmě neprávem - dovolává mravní relativismus na podporu svého tvrzení, že neexistují žádné neměnné, absolutní, všem lidem ve všech dobách společné mravní zásady. O tomto mravním relativismu pojednáme ve 3. kapitole.

1.8 A b s o l u t n í p r i n c i p l i d s k é m r a v n o s t i .

V předchozích člancích jsme zjišťovali podstatu mravnosti pomocí jejích nejvyšších příčin, totiž účelové, látkové, účinné a tvarové /formální/. Všechny tyto příčiny jsme hledali a nacházeli v samotném podmětu mravního jednání, v člověku, v rozumné

lidské přirozenosti. Smysl mravnosti jsme objevili v blaženosti, která jest skutečným posledním cílem každého vědomého lidského úkonu, její látku jsme zjistili v předmětech, na nichž se projevuje lidská mravní činnost, účinnou příčinu v lidské svobodě, která činí člověka pánem vlastních úkonů a mravně odpovědným. Samotná rozumná lidská přirozenost se všemi svými vztahy a sklony se nám pak projevila jako všeobecné pravidlo mravnosti, které formálně spočívá v transcendentálním vztahu shody, přiměřenosti lidského chtění, specifikovaného předmětem, rozumné lidské přirozenosti. V nepřiměřenosti lidského chtění rozumné lidské přirozenosti pak spočívá mravní zloba lidského skutku vnitřního a vnějšího.

Filosofické poznání podstaty mravnosti by však nebylo úplné, bez poznání vztahu lidského mravního jednání k Bohu jakožto naprosto první a nejvyšší příčině všeho konečného bytí. Jest tedy nutno doplnit filosofický rozbor bezprostředních, tedy jen vztažně nejvyšších příčin mravního jsoucna, zjištěním vztahu lidské mravnosti k příčině naprosto nejvyšší čili vyvodit z metafysických poznatků o Bohu, jimiž jsme se zabývali ve "Filosofii náboženství" /čl.5.10/ příslušné závěry a důsledky mravně filosofické. Teprve potom může být podstata lidské mravnosti dokonale filosoficky zjištěna a pochopena.

Pro mravní filosofii vyplývají z metafysických poznatků o Bohu hlavně a především tyto důsledky:

1. Bůh Stvořitel jest původce lidské přirozenosti, která jest nejbližší normou lidské mravnosti. Nejvyšší normou, absolutním mravním pravidlem jest tedy Bůh sám. Bůh jest prvotním a nejvyšším mravním zákonodárcem.

2. Se stvořením souvisí zachovávání a spolupůsobení. To znamená, že Bůh nejenom udržuje stvořené věci a bytosti v existenci, ale také spolupůsobí jako první a nejvyšší příčina s činností tvorů. Bůh jest tedy také nejvyšší účinnou příčinou každého mravně dobrého lidského úkonu nejen po stránce fysické, ale i po stránce formální, to jest jako úkonu mravně dobrého.

3. ~~Účelem stvoření jest vnější sláva boží a blaženost rozumných tvorů.~~ Nejvyšším cílem člověka jest tedy poznávat a milovat Boha a dosáhnout v něm pravé a dokonalé blaženosti. Bůh jest tedy nejvyšším a posledním cílem lidského mravního života.

4. Člověk, jako všechno ostatní, jest stvořen podle božské ideje, to jest jako skutečné, třeba konečné vnější napodobení nekonečně dokonalé boží bytnosti. Jakožto bytost rozumná a svobodná nese v sobě člověk více než jen pouhou "stopu" božské dokonalosti, neboť svým rozumem a vůlí jest "obrazem božím".

Bůh jest tedy vzorcem veškeré lidské činnosti, zejména rozumové a mravní. Jest tedy nejvyšším mravním úkolem člověka, napodobovat boží dokonalost, boží svatost. To jest smysl Kristova výroku: "Buďte dokonalí, jako Otec váš nebeský dokonalý jest."

Výsledek rozboru lidské mravnosti můžeme nyní krátce shrnout takto:

Každá věc a bytost dosahuje své přirozené cílové dokonalosti činností, která odpovídá jejímu bytí. Takovou činností jest u člověka, bytosti rozumné a svobodné, to, co nazýváme jedním. Smyslem každého lidského činu tedy jest zdokonalovat člo-

věka jakožto osobnost. V tom spočívá dokonalost, kterou nazýváme mravní.

Mravné jest tedy vše, co zdokonaluje člověka jako celek, celé jeho bytí a nemravné to, co poškozuje člověka celého, co znetvořuje celé jeho bytí, totiž jeho duchovní, nesmrtelnou, lidskou osobnost. Vzhledem k této nejvyšší hodnotě, nejvyšší dokonalosti člověka není ani tělesný život nejvyšším dobrem a předčasná smrt nejvyšším zlem. Člověk tedy je povinen v zájmu správného jednání někdy obětovat různá doplňková dobra, zejména smyslová a dokonce i tělesný život.

Žádné zdokonalování není možné bez předmětů. Všechny předměty však nejsou člověku stejně přiměřené, nejsou stejně způsobilé přispívat k jeho celkové dokonalosti. Vládne tedy mezi předměty jistý řád, který jest součástí světového řádu a nazývá se řádem mravním. Člověk, který ve svém jednání, totiž ve volbě předmětů zachovává tento řád, uvádí se v nejhluší soulad se skutečností, s bytím. Jednání nemravné, to jest takové, které odporuje řádu přiměřenosti předmětů, znamená tedy vnitřní rozpor mezi immanentním smyslem lidského činu, jímž jest dobro a dokonalost lidské osobnosti, a špatným záměrem člověka.

Mravní řád čili řád lidského jednání, spočívá na řádu bytí a má proto týž poslední základ jako veškeré bytí, totiž Boha.

2. M r a v n o s t a n á b o ž e n s t v í .

O vztahu náboženství a mravnosti jsme pojednávali už ve "Filosofii náboženství"/kap.5. čl.10/, kde bylo dokázáno, že náboženství, to jest vědomé podrobení se člověka Bohu, není si- ce totéž jako mravnost, ale úzce souvisí s mravností. V etice budeme uvažovat právě o této souvislosti a o závislosti mravní- ho života na pravdách přirozeně náboženských, jakož i o nábožen- ství jako mravní ctnosti. Na souvislost etiky s náboženskými pravdami jsme poukázali už v posledním článku předchozí kapito- ly, jehož obsah teď podrobněji rozvedeme.

Začneme tím, že ukážeme naprostou nedostatečnost a pochy- benost všech filosofických pokusů, které se snaží stanovit jiné pravidlo mravnosti než rozumnou lidskou přirozenost jako pravid- lo nejbližší a Boha jako nejvyšší normu a poslední základ veške- ré mravnosti. Potom ukážeme a zdůvodníme souvislost pravd nábo- ženských a etických, jakož i souvislost mezi životem nábožcn- ským a mravním. O náboženství jako mravní ctnosti pojednáme na příslušném místě v jedné z dalších kapitol.

2.1 U t i l i t a r i s m u s .

Tak zvaný utilitarismus prohlašuje za nejvyšší pravidlo mravnosti smyslovou rozkoš /Aristippos a Kyrenaikové/ nebo po- všechný pozemský blahobyť /Demokritos, Epikuros, Spinoza, Bentham, Spencer/. Mravně dobré jest podle tohoto názoru vše, co zvyšuje smyslovou rozkoš nebo slouží hmotnému, pozemskému blahobytu. To znamená také, že smyslová rozkoš nebo hmotný blahobyť jsou nej- vyšším a posledním cílem člověka.

Už v Psychologii /13.1/ jsme ukázali, že pravá lidská bla- ženost nemůže spočívat ani výlučně ani především ve smyslových a vůbec hmotných dobrech. Rovněž nikdo nemůže vážně ztotožňovat smyslovou rozkoš nebo hmotný blahobyť s mravní hodnotou. Každý člověk dobře ví, že smyslové, hmotné dobro je mravně nelišné a teprve z okolností nabývá povahy mravně dobré nebo zlé. Podle utilitarismu by však mohly být i věci samy o sobě špatné a za- vržitelné, například vražda nebo zrada, pokládány za dobré, zís- ká-li člověk jimi nějaké hmotné dobro nebo zjednájí-li mu něja- kou smyslovou rozkoš. Na druhé straně by zase podle eudaimonismu musilo býti samo o sobě mravně dobré a ctnostné vše, co člověku poskytuje rozkoš nebo zvyšuje jeho hmotný blahobyť. To je ovšem tak zřejmá zvrácenost, že je možno filosofy, kteří ji hlásají, podezřívát z pokrytectví a nevážnosti.

V jedné známé pražské restauraci visely portréty slavných mužů, kteří "zde sedávali". Snad bylo účelem této výzdoby nazna- čit, že dobré obědy tam pojídané příznivě působily na literární nebo vědeckou činnost slavných hostů, rozhodně však v žádném

návštěvníku nezbudila myšlenku, že požívání dobrých obědů nějak přispívá k mravní dokonalosti hostů. Snad by to nenapadlo ani filozofickému zastánci hédonismu, z nichž si ostatně žádný netroufal svoje zásady důsledně uskutečňovat. Proto se obmezují na všeobecná tvrzení a netroufají si vyvodit z nich ani nejbližší závěry. Nevymyslili ani jméno pro dobrý skutek, který činí člověk tím, že dobře poobědvá ani ctnost spočívající v pravidelném a vytrvalém pití vína nebo ve vydělávání peněz.

Smyslové a hmotné dobro zkrátka nemůže býti měřítkem mravnosti, protože samo vyžaduje nějakého vyššího měřítka, aby mohlo býti mravně hodnoceno.

Soukromý utilitarismus povyšuje na mravní pravidlo čiré sobectví a jen zcela naivní myslitelé typu H. Spencera mohou očekávat, že z bezohledného uplatňování sobeckých zájmů jednotlivců vznikne nakonec jakýmsi vyrovnáním a přizpůsobením "obecné blaho". Proto se snažili jiní moderní etikové nahradit soukromý utilitarismus sociálním a prohlásili za nejvyšší mravní pravidlo obecný blahobyt, samozřejmě hmotný, pozemský. Hlavní představitelé tohoto "altruismu" jsou positivista Comte a Stuart Mill /1806-1873/. Sociální utilitarismus vypadá na první pohled ušlechtleji než hédonismus nebo soukromý eudaimonismus, ve skutečnosti se však od prvního nijak podstatně neliší a kromě toho trpí řadou dalších nedostatků.

a/ Obě theorie shodně a nesprávně předpokládají, že pozemský blahobyt jest nejvyšším lidským dobrem. "Altruisté" sice právem tvrdí, že sledování soukromého blahobytu není ještě samo o sobě mravně dobré, vysvětlují však, proč by mělo býti pokládáno za mravně dobré sledování blahobytu obecného, který není nic jiného než součet jednotlivých blahobytných lidských životů. Obecné dobro, tedy i obecný blahobyt však předpokládá, že lidská společnost tvoří jeden mravní celek, který má společný cíl a podléhá týmž zákonům. Tento předpoklad však právě sociální utilitaristé neuznávají, neboť vesměs chápou lidskou společnost jako pouhý nahodilý souhrn atomisovaných jedinců nebo skupin.

b/ Sociální utilitarismus pokládá lidského jedince často za pouhý prostředek vzhledem k obecnému blahobytu. Lidský jedinec má podle toho cenu jen potud, pokud přináší společnosti nějaký užitek. Podle tohoto principu by tedy bylo dovoleno zabíjet neduživé děti a lidi staré a nevléčitelně nemocné, protože představují překážku obecného blahobytu. Omluvitelný by byl také každý jiný zločin, pokud by byl spáchán za účelem podpory obecného blahobytu.

c/ Sociální utilitarismus jako nejvyšší mravní pravidlo podstatně okleštuje mravní řád, neboť podle něho nemají žádné ceny mravní činy jednotlivce, které nemají vztah k obecnému pozemskému blahobytu, například přemáhání nezřízených vášní, které mohou mravně a fyzicky škodit jenom tomu člověku, který jim podlelehne. Mravní hodnota lidského jedince je pak závislá jen na nahodilých vnějších okolnostech, které mu dovolují nějak přispívat k obecnému blahobytu. Robison na pustém ostrově by podle toho vůbec nemohl mravně žít.

Sociálnímu utilitarismu se silně podobají různé pantheistické theorie, které spatřují nejvyšší mravní normu v rozvoji lidské kultury nebo v pokroku lidstva. Bližší určení toho, co je vlastně kulturou nebo pokrokem, se však v různých soustavách značně liší. Hegel například spatřuje kulturní ideál lidstva ve státě. Wundt zase prohlašuje za nejbližší cíl lidského života "mravní zdokonalení lidstva" a za poslední cíl "etický ideál", tvorbu stále vyšších objektivních duchovních hodnot.

Všem pantheistickým teoriím jest společný názor, že ani jedinec, ani společnost vlastně nikdy nedosáhnou cíle, neboť se mu mohou "pokrokem" jen více nebo méně přiblížit.

Rovněž podle normy "kulturního pokroku" jest lidský jedinec pokládán za pouhý prostředek a nástroj společnosti, jejíž pokrok, to jest vývoj k neustále vyšší dokonalosti, jest vlastním posledním cílem lidstva. Mravné je vše, co tomuto pokroku nebo vývoji slouží a nemravné vše, co jej brzdí. Kulturní hodnoty tu zřejmě nejsou pro člověka, ale člověk pro různě stanovené nebo blíže neurčené "kulturní hodnoty": To je ovšem zřejmá zvrácenost.

Podle těchto teorií nejsou k mravnosti povoláni všichni lidé, ale jen ti, kteří nějak dovedou přispívat k pokroku kultury. Jednotlivci, skupiny a národy, kteří nic nevědí o "kulturním pokroku" jako o nejvyšší normě mravnosti, zřejmě nevedou a nemohou vésti mravní život.

Norma "kulturního pokroku" by se dala najít jako nejvyšší mravní pravidlo, kdyby kultura sama o sobě mohla přivodit pravé štěstí a blahobyt všech lidí. Musila by tedy zahrnovat nejen oblast hmotnou, ale i duchovní a mravní. Ve skutečnosti však hmotná kultura téměř nikdy není v přímém poměru ke kultuře duchovní a k mravnosti. Hmotná kultura může pokračovat, společnost dokonce může tvořit nové "objektivní duchovní hodnoty" a současně může veřejná i soukromá mravnost býti na velmi nízkém stupni a hmotný blahobyt údělem jen nepatrného počtu jedinců, zatím co ostatní strádají v bídě a otroctví.

Existuje sice pravá kultura, která přímo souvisí s mravností, ale existují také kultury nepravé, to jest částečné a jednostranné. Už z toho důvodu nemůže býti kultura nebo pokrok kultury normou mravnosti, neboť kultura i pokrok potřebují vyššího měřítka, aby mohly býti rozlišovány a hodnoceny. Tímto pravidlem může býti jedině rozumná lidská přirozenost. Co jí odpovídá, co jest jí přiměřeno, má ráz pravé kultury a co jí odporuje, nemůže býti nazýváno kulturním. Rozumná lidská přirozenost jest měřítkem všeho lidského jednání a všech lidských výkonů z hlediska posledního cíle člověka, a proto jest i měřítkem toho, co se nazývá kulturou a pokrokem.

2.2 S u b j e k t i v n í o m u c .

Falešná mravní pravidla, která jsme probrali v předchozím článku, vesměs prohlašují za mravně dobré lidské jednání jen z toho důvodu, že je užitečné k nějakému vnějšmu cíli. Mladou tedy mravní pravidlo mimo lidskou přirozenost, ačkoliv mravní

nost je podle obecného mínění to, co činí člověka dobrým jako člověka, co tedy odpovídá jeho rozumné přirozenosti a jejímu skutečnému poslednímu cíli.

Nyní probereme další skupinu mravních pravidel, která se sice odvozují z lidské přirozenosti a ze vztahu lidského jednání k jednajícím člověku, avšak jsou čistě subjektivní poněvadž činí mravní povahu lidského jednání závislou na tom, zda je schvaluje nebo neschvaluje nějaká subjektivní poznávací či ocnovací mohutnost. Za takovou mohutnost se prohlašuje buď zvláštní mravní instinkt, sympatie a soucit, mravní vkus nebo rozum, ovšem v kantovském pojetí.

Angličtí filosofové Shaftesbury, Hutcheson a Bain připisují člověku zvláštní "mravní smysl", podle některých dokonce závislý na tělesném orgánu, jímž prý přímo pocítujeme dobré i zlé. Dobrým jsme dojímaní příjemně, zlým nepříjemně.

Takový "mravní smysl" je psychologicky nemožný, poněvadž smyslový dojem, cit, není poznání, ale stav vyvolaný poznáním. Mravní poznání, to jest soud o mravní hodnotě jednání, jest zřejmě větší rozumu. Poznané mravní dobro nebo zlo v nás zajisté vyvolává i city, které však téměř nikdy neodpovídají přesně povaze dotyčné mravní skutečnosti. Někdy v nás vzbuzuje nepatrný mravní poklesek mnohem větší citový odpor než skutečný zločin, jindy jsme k něčemu mravně špatnému dokonce citově vábeni nebo náchylni "pocítovat" to jako věc zcela nezávadnou a jen rozum nás poučuje o pravé povaze činu.

Ostatně ani předpokládaný "mravní smysl" nemůže býti normou mravnosti. Připouštíme, že člověk povrchní, který se příliš nenamáhá přemýšlením, se o v mravním ohledu často dává vésti citem. Nehledíc k nespolehlivosti tohoto ukazatele, musíme se ve filosofii tázat, proč v nás určité mravní jednání vzbuzuje city nelibosti a jiné zase cit zalíbení a proč tato citová reakce také často skutečně odpovídá mravní povaze dotyčného jednání nebo předmětu.

Na tuto otázku možno ovšem odpovědět v tom smyslu, že Bůh tak uspořádal lidskou přirozenost, aby se určité věci zamlouvaly našemu "mravnímu smyslu" a jiné se mu protivily. To však je čirý mravní pozitivismus, o němž budeme mluvit v příští kapitole. Přívrženci citové morálky obyčejně obcházejí tuto nesnáz takto: "Je nutno dáti přednost tomu, co se líbí mravnímu smyslu přede vším ostatním, protože uspokojení tohoto smyslu poskytuje nejčistší rozkoš". Na vlastní otázku, proč se jisté činy mravnímu smyslu nelíbí, odpovídají: "Poněvadž některé zdokonalují jednajícího a slouží také ostatním lidem, jiné zase působí opačně. Odporuje-li sobecká náklonnost altruistické, rozhoduje mravní smysl pro náklonnost altruistickou".

Citová mravouka se tedy nakonec uchyluje k soukromému nebo sociálnímu utilitarismu jako k nejvyššímu pravidlu mravnosti a tím jasně doznává, že samotný "mravní cit" nemůže býti nejvyšším mravním pravidlem.

Podle Adama Smitha zní nejvyšší pravidlo takto: "Jednej vždy tak, aby nestranný pozorovatel mohl s tobou sympatizovat". Takové hledisko nestranného diváka sice může člověka uchránit od mnoha počinů vyplývajících ze zaslepené sebelásky, ale jakožto všeobecné mravní pravidlo jest zcela nedostatečné. I ne-

stranný divák totiž musí soudit podle nějakého pravidla a jeho sympatie nebo nesouhlas závisejí od toho, zda určité jednání se shoduje s mravním pravidlem nebo mu odporuje.

Schopenhauer zase prohlašuje za mravně dobré jen ty činy, které směřují k dobru bližního a vycházejí z pohnutky soustrasti. Podle toho by byly mravně dobré jen ty činy, jimiž člověk mírní cizí neštěstí. Schopenhauerova nejvyšší mravní norma jest tedy jakýsi velmi obmezený sociální utilitarismus. Ostatně soustrast jest pouhé citové hnutí, které musí býti řízeno a hodnoceno rozumem. Rozumová úvaha totiž musí určit, zda je hnutí soustrasti na místě, zda zlo, které vzbuzuje naši soustrast, jest takové, že smíme nebo musíme pomáhat je odstranit nebo zmírnit. Soustrast s vrahem odsouzeným k smrti může býti projevem citlivého srdce, jestliže však vede k přesvědčení, že by vraždy neměly býti trestány smrtí, je to pouhá sentimentalita.

Pouhou soustrastí nemůže člověk dospět k všeobecným a neměnným mravním zásadám. Jsou nesčíslné mravní činy, které nelze vysvětlit pohnutkou soustrasti. Soucit jest ovšem přirozeným projevem lásky. Kdyby však Schopenhauer nebyl ateista, pochopil by možná, že ještě dokonalejším projevem lásky k bližnímu než "plakat s plačícími" jest radovat se s radujícími", což každá "soucitná" duše nedovede.

Herbartova norma "mravního vkusu" se snaží filosoficky zdůvodnit dosti rozšířený druh moderního pokrytectví, které spočívá v tom, že se mravní hledisko směšuje nebo nahrazuje hlediskem estetickým. Mnozí lidé jsou ochotni nebrat příliš vážně špatný čin, byl-li proveden "vkusně" nebo souvisí-li nějak s něčím esteticky dokonalým čili krásným.

Herbartova theorie spočívá na předpokladu, že mravní povaha našeho chtění není závislá na předmětu, ale že mravně dobré jest jednání nebo jeho cíl proto, že je chceme a schvalujeme. To však jest zřejmá nepravda. Podle Herbarta mravní soudy jsou vlastně soudy estetické, jimiž se vyslovuje zalíbení nebo nelibost v jistých poměrech vůle. O tom, kdo se jimi neřídí, lze tedy nanejvýš říci, že jedná nevkusně. Zloděj není tedy o nic horší než člověk, který si libuje v nevkusných barvotiscích. Jestliže někdo obětoval v zájmu důležité povinnosti majetek nebo dokonce život, lze o něm podle Herbarta nanejvýš říci, že jednal "vkusně", že podstoupil různé oběti nebo i smrt, aby se vyhnul nějaké estetické nelibosti.

Dobro zajisté souvisí s krásou, proto také někdy nazýváme dobrý čin krásným, avšak krása mravní jest krása svého druhu, je to krása čistě duchovní, kterou nevnímáme prostřednictvím smyslů. Tak jako krása hmotné věci jest jakési vyzařování její dokonalosti, podobně krása mravního činu jest vyzařování dokonalosti zvláštního druhu, jaká přísluší jen lidským činům odpovídajícím rozumné lidské přirozenosti, tedy jen lidským činům mravně dobrým, bez ohledu na jejich dokonalost fysickou.

Velký podíl na směšování mravnosti s estetickým cítěním mají moderní myslitelé a básníci /Goethe, Schiller/, kteří prohlašovali za první úkol člověka, aby vytvářel krásu a těšil se z ní. S podobnými názory se setkáváme i u některých spisovatelů, kteří se hlásí ke katolicismu, ale v důsledku nedostatečného filosofického vzdělání šíří například tvrzení, že umělecké dílo jako takové nemůže nikdy urážet mravnost, že člověk může dospět

k pravdě pouhým vnímáním a prožíváním krásy a podobné nepřesnosti. Pravda, dobro a krása jsou ovšem transcendentální vlastnosti jsoucna, člověku však není dáno, aby jedním úkonem obsáhl všechny tyto aspekty bytí. Proto je člověku nemožno, aby sebedokonalější proniknutí jedné z těchto třech transcendentálních vlastností bytí, například krásy, nahražovalo dokonale poznání pravdy a dobra.

Estetická kultura jest sice cennou součástí kultury rozumu a citu, může dokonce olvácet člověka od některých neřestí a budit v něm zálibu pro řád, není však ani celou kulturou ani její hlavní složkou. Není-li současně s estetickou kulturou pěstováno filosofické myšlení a mravní ctnost, je tu nebezpečí, že jasné myšlení a správná vůle budou potlačeny sněním a vratkou citovostí, což nakonec oslabuje odpor k neřesti, zvláště když vystupuje v krásném rouše. Mravní sebezápor se začne jevit nesnesitelným a výsledkem je vzrůstající požívačnost a smyslnost.

Mezi subjektivistická mravní pravidla patří nesporně i Kantův "kategorický imperativ" autonomního rozumu. Mravně dobré jest podle Kanta jen chtění určované vědomím povinnosti. Kdo činí dobře z náklonnosti nebo proto, že se mu opačné zlo protiví, nejedná už podle Kanta mravně, ale toliko "legálně". Poněvač pak nám rozum zjevuje pravidla jednání ve formě nepodmíněného rozkazu, který zní podle Kanta: "Jednej z vědomí povinnosti tak, aby tvoje zásada mohla být obecným zákonem", nazývá Kant toto mravní pravidlo kategorickým imperativem.

Právem zdůrazňuje Kant povinnost proti utilitarismu a požaduje dobrou vůli a správné smýšlení. Avšak:

a/ Jeho mravní norma vychází z falešného psychologického předpokladu. Téměř nikdy nejedná člověk, ani ten nejlepší člověk, z "čisté" povinnosti. Dobré i špatné lidské jednání je zpravidla řízeno také láskou, odporem, nadějí v odplatu nebo v nějaký prospěch. To platí do značné míry i v případech, kdy je člověk nucen v zájmu povinnosti přemáhat své špatné náklonnosti. Je svrchovaně nepravděpodobné, že by člověk vytrvale přinášel takové oběti svému mravnímu přesvědčení, kdyby v něm nebylo žádné "záliby" pro ctnost nebo naděje v odměnu na věčnosti. Člověk ovšem získává zvláštní zásluhy, stojí-li ho mravně dobré jednání jisté oběti, musí-li, aby dobře jednal, přemáhat své špatné náklonnosti a udržuje-li se na dobré cestě jen "vědomím povinnosti". Na druhé straně však naprosto nelze upírat mravní ráz a záslužnost dobrému jednání, k němuž jest člověk puzen láskou a přirozenou náklonností.

Podle Kanta by například nejednala "mravně" matka, která se dobře stará o své děti proto, že je má ráda a nemyslí při tom na povinnost. Přísně "mravně" by podle Kanta jednala jen macecha, které jest nevlastní dítě lhostejné nebo dokonce protivné, a přece se snaží o ně dobře pečovat jen "z vědomí povinnosti". Toto pojetí mravnosti je zřejmě velmi úzké a přemrštěné.

b/ Kant vylává svůj "kategorický imperativ" za synthetický soud a priori. Avšak takové soudy neexistují, jak bylo dokázáno v Noetice /čl.2.4/. Podle Kanta nevyjadřují praktické, mravní synthetické soudy a priori objektivní mravní pravdy, neboť jsou pouhým výrazem zvláštního uzpůsobení našeho rozumu, který je nucen soudit podle jistých apriorních "forem". Kantovy mravní sou-

dy jsou tedy vlastně neskutečné, i pro ně zůstává mravní skutečnost /Ding an sich/ neproniknutelným tajemstvím. Kantova mravní nauka vede proto nutně ke skepticismu.

c/ Kantova mravouka obsahuje ještě jeden závažný blud, prohlašující praktický rozum, který řídí naše jednání, za "autonomní", to jest za nejvyššího mravního zákonodárce. Tento názor se týká hlavně původu a závaznosti mravního zákona a proto se jím budeme zabývat na příslušném místě v následující kapitole.

Prozatím se spokojíme zjištěním, že nikdo si neuvědomuje mravní zásady jako pravidla, která si sám dal, ale jako soudy, jimiž vyjadřuje jisté vztahy, poznávané v řádu věcí. Mravní zákon si uvědomujeme jako existující nezávisle na našem poznání, jako něco daného a závazného. Naše rozumové vědomí a vnitřní zkušenost mluví tedy spíše o "heteronomii" mravního řádu. Známe sice i povinnosti, které předpokládají dobrovolný souhlas, jak je tomu například u povinností ze slibů a smluv, avšak ani těchto dobrovolně, tedy v jistém smyslu "autonomně" převzatých povinností se člověk nemůže "autonomně" zprostit, poněvadž i zachování dobrovolně převzatých povinností stojí pod sankcí "heteronomního" mravního zákona.

Ze souvislosti vyplývá, že Kant pokládá "autonomii" za předpoklad nebo důsledek svobody lidské vůle. Svoboda lidské vůle čili dobrovolnost jsou ovšem nezbytné předpoklady mravního jednání, které spočívá v tom, že člověk svobodně a uváženě jedná dobře nebo špatně. Buď svobodně a uváženě jedná podle pravidla mravnosti nebo je svobodně a uváženě porušuje. Ani jedno ani druhé však neznamena a nenaznačuje, že si toto mravní pravidlo sám vymyslel nebo uložil.

2.3 F a l e š n ý o b j e k t i v i s m u s .

Nedostatečnost mravních pravidel, která jsme probírali v předchozím článku, jest zřejmá na první pohled. Závislost mravních hodnot a mravního života na čistě subjektivních měřítkách musí být ihned podezřelá i člověku bez hlubších znalostí filosofie, neboť je jasno, že by nebyl možný pospolitý život lidí, kdyby o mravních zásadách, které určují jednání, platilo totéž, co se říká o různých citových zálibách, totiž "de gustibus non est disputandum". A také jsme viděli, že žádné subjektivní mravní pravidlo neobstojí před filosofickým rozbořením a nutně musí ztroskotat ve skutečném životě.

Mravní pravidlo musí být a vskutku jest objektivní. To si více méně jasně uvědomuje každý člověk a proto na mnohé lidi působí dosti přitažlivě a věrohodně zvláště dvě mravní teorie, které se snaží založit mravnost na objektivním základě. Jest to především stoicismus a pak teorie sebezdokonalení, která buduje na etické koncepci Platonově. Jak uvidíme, vycházejí sice obě teorie z objektivní skutečnosti, avšak neuvažují skutečnost celou, a proto jsou jejich závěry chybné.

1. Stoická etika obsahuje mnohé pravdy a při povrchním srovnání připomíná dokonce mnohým etiku křesťanskoou nebo spíše

to, co za křesťanskou mravouku pokládají. Zejména stoická nauka o souvislosti mravní dokonalosti s blažeností a definice blaženosti jako činnosti odpovídající rozumné lidské přirozenosti, znějí téměř stejně jako zásady, které jsme vykládali a obhajovali v první kapitole. Základní myšlenka stoiků, že totiž nejbližší normou mravnosti jest rozumná lidská přirozenost, je rozhodně správná. Přesto však je stoická etika pochybená, neboť:

a/ tvrdí v rozporu se zkušeností, že ctnost a blaženost jsou totéž, že dobrý člověk dosahuje již v pozemském životě dokonalé blaženosti a že fyzické zlo není žádným zlem;

b/ stoikové požadují, aby člověk mravně dokonalý neprosto nedbal smyslové bolcsti a rozkoše, což jest zřejmě nemožné. Na druhé straně prohlašují stoikové ctnost za poslední cíl lidského života, což jest zřejmě nesprávné. Jak uvidíme na příslušném místě, jest ctnost činorodá pohotovost, která usnadňuje člověku správné jednání. Jest tedy v mravním životě spíše prostředkem než cílem. Stoické pojetí ctnosti jako posledního cíle připomíná umělce, který by předstíral, že tvoří proto, aby nabyl umělecké pohotovosti. Ve skutečnosti však jest umění pro dílo právě tak jako ctnost pro dobrý život;

c/ tyto nesprávné a nereálné požadavky a předstírání vycházejí vesměs z nesprávného pojetí lidské přirozenosti. Člověk stoiků jest pouze rozumná bytost, nikoli rozumný živočich. Stoikové chápou člověka takřka jako bytost čistě duchovou a proto vylučují z lidské přirozenosti stránku smyslovou a citovou, pokládajíce vášně za špatné samy o sobě. Jejich etika tak ztrácí souvislost se skutečností;

d/ velikou vinu na těchto omylech mají i pantheistické ideje, které jsou charakteristické pro všechny stoické školy. Nesprávný názor o božství nutně vede k nesprávnému výkladu lidské přirozenosti a tedy i poměru člověka k bohu. Stoický mudrc si činí nároky na poctu téměř božskou. Není tedy divu, že stoická etika vytváří pochybné charaktery, v nichž se snoubí nebetyčná pýcha s pokrytectvím nebo těžko pochopitelnou naivitou. Stoicismus dnes vzbuzuje, podobně jako buddhismus, sympatie lidí, kteří opovrhují křesťanstvím, poněvadž je znají snad ještě méně než filosofie, jimž se obdivují.

2. Někteří myslitelé, zejména Wolff /1679-1754/ a do jisté míry i Fichte a jiní, prohlašují za mravně dobré všechno, co napomáhá člověku k sebezdokonalení. Wolff zřejmě navazuje na Platonovu nauku, podle níž je člověk povinen připodobnovat se svým mravním životem Bohu jakožto nejvyšší ideí dobra. Toto připodobňování spočívá v soustavné úpravě činností třech oblastí lidské duše, rozumové, senzitivní a vegetativní, které Platon připisuje třem zvláštním duším, z nichž pouze první, rozumová, jest božského původu a nesmrtelná. Podle Wolffa jest dobré všechno, co zdokonaluje člověka jakožto rozumnou bytost. Dokonalost pak chápě jako soulad rozmanitostí v jednotě. Jiní moderní myslitelé formulují toto pravidlo mravnosti jako úsilí o stále vyšší dokonalost, pokrok k dokonalé svobodě nebo vytváření mravní osobnosti.

Všechny tyto názory obsahují hodně pravdy. Lidská dokonalost yskutku není myslitelná bez lidského souladu v rozvíjení a uplatňování nejrůznějších lidských mohutností, jak jsme o tom jednali hned v prvním článku první kapitoly. Mravní ctnost jest

také vskutku pravou lidskou dokonalostí a pokrok v ctnosti jest pokrokem v pravé lidské dokonalosti. Rovněž jest zcela správné, že mravní dobrota činí člověka podobným Bohu, dobru svrchovanému. Wolff a jiní také správně zdůrazňují, že při mravním posuzování člověka jest důležitá i jeho individualita. Přesto jest sebezdokonalení jako nejvyšší mravní pravidlo naprosto nedostatečné, neboť:

a/ především jest to norma velmi neurčitá. Každé zdokonalení není mravní povahy. Člověk může získávat vědění a umění aniž by se stával mravně lepším. K mravní dokonalosti se také nepožaduje, aby člověk "souladně" rozvíjel všechny své schopnosti, což ani není fyzicky možné. Tělesná, sportovní zdatnost rozhodně patří k "souladnému" rozvoji člověka. Přesto však není člověku po mravní stránce ani v nejmenším na újmu, nemůže-li nebo nechce-li pěstovat své tělo stejně jako ducha;

b/ jest zajisté myslitelný takový rozvoj lidských schopností který přesně odpovídá individualitě. Avšak ani tento optimálně souladný rozvoj není totožný s mravností. I kdybychom tento požadavek obmezili na skutečně mravní oblast vědomého a dobrovolného jednání, můžeme nanejvýš říci, že každý člověk má své vlastní mravní výhody i nesnáze, že tedy mravní sebevýchova postupuje u každého člověka poněkud jinak co do způsobu. Cíl však zůstává stejný, jinak bychom nemohli vůbec nic a nikoho mravně hodnotit. norma sebezdokonalení konec konců znamená, že by pro každého člověka platilo zvláštní mravní pravidlo, které by bylo nutno blíže určovat podle jeho individuality. Z toho je patrné, že Wolffův falešný objektivismus vede k týmž důsledkům jako doznany mravní subjektivismus a relativismus;

c/ hlasatelé sebezdokonalení často tvrdí, že cílem člověka jest pouze úsilí o stále vyšší dokonalost, při čemž nikdy vlastně žádného konkrétního posledního cíle nedosáhne. Člověk žije podle této koncepce jen k tomu, aby tíhnul a směřoval k něčemu, čeho nikdy nedosáhne čili, aby se pohyboval určitým směrem bez naděje a bez závazku něčeho dosáhnout. To je ovšem velmi málo uspokojující a současně velmi pohodlné, neboť neposkytuje pro mravní hodnocení žádných spolehlivých měřítek.

3. Skotský filosof Thomas Reid /1710-1796/ vystoupil proti Humcho skepticismu ve jménu tak zvaného obecného lidského rozumu /common sense/, jež chápal jako vrozený instinkt, poznávající základní zásady, které nelze dokázat jako pravdivé. V oblasti mravní se tento obecný zdravý lidský rozum nazývá svědomím. Mravní hodnocení se podle Reida opírá o rozumové soudy, které jsme nuceni přijat aniž bychom dovedli dokázat jejich pravdivost a které jsou provázeny pocity libosti nebo nelibosti.

V Noetice /čl.5.12/ jsme zhodnotili význam tak zvaného "zdravého lidského rozumu", jímž poznáváme mnohé důležité životní pravdy jaksi bezprostředně, to jest dříve než je dovedeme vědecky, logicky zdůvodnit. Avšak jako nejvyšší pravidlo mravnosti obecný zdravý rozum, zejména v pojetí Reidově, naprosto nestačí.

a/ Reid pokládá obecný zdravý rozum za slepý instinkt. Ve skutečnosti je to však rozumová schopnost vyvodit z nejvšeobecnějších samozřejmých zásad mnohé životně důležité pravdy jakoby samovolně, bez vědeckého, syllogistického postupu a dokazování.

Předmětem obecného zdravého rozumu jsou pravdy, které prakticky všichni lidé uznávají, ale většinou nedovedou vědecky odůvodnit.

b/ Reid nepřipustně rozšiřuje autoritu této rozumové schopnosti tím, že jí přiznává možnost poznat a vyslovit i nejvyšší mravní principy. Tak zvaný obecný zdravý rozum totiž poznává jen jisté odvozené pravdy, v nichž se prakticky všichni lidé shodují, nikoli nejvyšší principy. Filozof ovšem musí dbát těchto soudů a často se k nim může i odvolávat jako ke kritériu správnosti svých závěrů, avšak nemůže je uznat za jediný pramen a nejvyšší pravidlo mravnosti.

2.4 S k u t e č n é p r a v i d l o m r a v n o s t i .

Srovnáme-li navzájem všechny ty různé "normy mravnosti", které jsme právě poznali jako nesprávné a nedostatečné, postřehneme ihned, že mají jednu společnou vadu. Jsou kusé, protože si vybírají a nadměrně zdůrazňují obyčejně jen jednu stránku lidské přirozenosti na úkor ostatních a žádná z nich neuvažuje lidskou přirozenost v její úplnosti.

Proto také žádné z těchto pochybných mravních pravidel nezná zřejmé skutečnosti, že totiž mravně dobré není svou povahou ani především dobro příjemné, užitečné nebo úctyhodné, že nečiní člověka dokonalým v některém zvláštním ohledu, po určité stránce, ale že jest to vlastnost uváženého a svobodného lidského jednání, jaké se sluší na člověka, bytost rozumnou a svobodnou a všechno, co s takovým jednáním nutně a podstatně souvisí. Avšak všechno, co jest tímto způsobem člověku přiměřené, musí se posuzovat podle lidské přirozenosti. Proto jedině lidská přirozenost v celé své úplnosti představuje skutečné a pravdivé nejbližší pravidlo mravnosti.

Jedině tato norma jest:

- a/ všem lidem stále přítomná a poznatelná,
- b/ objektivní a neměnná, při čemž současně
- c/ umožňuje, aby se z ní vyvozovaly různé konkrétní soudy, přihlížející k různým zvláštním okolnostem,
- d/ všechny mravní předpisy z ní vyplývají v logickém a přirozeném pořádku a
- e/ dají se z ní vyvodit všechny všeobecné mravní zásady. To znamená, že se každý konkrétní mravní soud dá na ni uvést. Poslední důvod mravní dobroty nebo zloby každého lidského činu spočívá v tom, že tento čin odpovídá nebo odporuje lidské přirozenosti.

Lidská přirozenost jakožto nejbližší norma mravnosti však nemůže být uvažována jen sama o sobě, ale musí se brát zřetel také na její nejdůležitější vztahy, totiž na vztahy člověka k přírodě, k jiným lidem a k Bohu.

1. Člověk jest především bytost rozumná a svobodná. Rozumem a vůlí se druhově liší od zvířete, s nímž má, jako živočich, společný nejbližší rod. Bez rozumu a vůle by nebylo vůbec možno

mluvit o mravnosti, neboť by chyběl její hlavní předpoklad, podmět schopný uvážení a dobrovolného činu. Mravně dobré jest tedy především takové uvážené a dobrovolné jednání člověka, který se shoduje s jeho posledním cílem, které je zaměřeno k cílové dokonalosti člověka jako rozumné bytosti /viz 1.2 a 1.5/.

2. Člověk jest sice především rozumná bytost, avšak není pouhý duch, jakožto "rozumný živočich" žije také tělesným, organickým životem vegetativním a smyslovým. Jak jsme vyložili a dokázali v Psychologii /12.1 a 12.3/, působí všechny tyto tři oblasti lidského života na sebe navzájem, avšak proto ještě nejsou rovnocenné a souřadné. Nižší jest i zde zaměřeno k vyššímu a zaříceno k němu. U zvířete vegetativní život zřejmě slouží vyššímu životu smyslovému. Podobně i u člověka jest živočišná stránka jeho přirozenosti zřejmě zaměřena k její stránce duchovní a podřaděna životu ducha, to jest rozumu a vůle. Zachování tohoto správného poměru mezi lidskou činností vegetativní, smyslovou a rozumovou, pokud podléhá vůli řízené rozumem, jest druhým hlavním mravním úkolem člověka.

3. Jakožto živočich souvisí člověk úzce s přírodou, jejíž užívání představuje zvláštní oblast lidského mravního jednání. Jakožto rozumný živočich jest člověk nejvyšší a nejdokonalejší přírodní bytostí a jest proto v jistém smyslu pánem přírody. To znamená, že jest oprávněn užívat přírody k uspokojení potřeb svého tělesného života, ovšem tak, aby příroda sloužila přímo jeho tělu a skrze tělo duchu, to jest životu rozumovému. Vzhledem k přírodě to znamená, že člověk nesmí užívat přírody tak, aby ji měnil v poušť, ale aby se divočina měnila v zahradu. Správné užívání přírody, to jest přírodních věcí a nižších bytostí, jest tedy také určováno rozumnou lidskou přirozeností.

4. Člověk jest svou přirozeností bytost společenská. Lidská přirozenost jest mnohonásobná v jednotlivých lidech, kteří mají též cíl a tytéž potřeby. Bez součinnosti a pomoci ostatních lidí člověk nemůže lidsky žít a dosáhnout své cílové dokonalosti. To je základem vzájemných práv a povinností mezi lidmi. Nesnáší se s lidskou přirozeností, aby člověk užíval jiného člověka jako prostředku ke svým cílům nebo překážel ostatním lidem v úsilí o pravou lidskou dokonalost. Lidská přirozenost naopak vyžaduje a ukládá, aby člověk podle svého postavení a možností pomáhal a prospíval svým bližním. Součinnost člověka s ostatními lidmi jest tak další oblastí mravního jednání, jehož normou jest opět lidská přirozenost jakožto mnohonásobná a společenská.

5. Člověk konečně není bytost "sama od sebe" není nezávislý a soběstačný. Jako každá konečná a podmíněná bytost má původ a poslední cíl v Bohu. V lidské přirozenosti jest tedy i základ všech povinností člověka k Bohu, o nichž budeme jednat ve zvláštní části Etiky.

- Vztah člověka k Bohu jako Tvůrci a Poslednímu cíli však také znamená, že Bůh jako původce lidské přirozenosti jest také nejvyšší a poslední normou lidské mravnosti.

2.5. Náboženství a mravní život.

V předchozích člancích jsme probírali názory, které se snaží budovat nebo vysvětlovat lidskou mravnost na jiných základech než je samotná lidská přirozenost a vztah člověka k Bohu. Všechny tyto pokusy vyplývají z určitého světového názoru více méně odchylného od transcendentního náboženství. Vztah mezi náboženstvím a mravností byl vyložen ve "Filosofii náboženství". Z tohoto výkladu vyplývá, že náboženství a světový názor, není totéž co mravnost, že však jak etika tak i mravní praxe úzce souvisí se světovým názorem. Čím dokonalejší je světový názor, tím dokonalejší je i pojetí mravnosti, což rozhodně není bez účinku i na mravní život. Přirozené transcendentní náboženství a zejména zjevené náboženství jsou tedy samo sebou nejspolehlivějším základem mravního života, neboť poskytují člověku nejúčinnější pohnutky pro dobrý mravní život a zjevené náboženství nad to i svátostnou, nadpřirozenou pomoc.

Přesto je dosti častý zjev, že lidé nábožensky věřící žijí stejně a někdy i hůře než lidé bez náboženství nebo dokonce oddaní nějaké chybné filosofii. Tento zjev však nedokazuje, že světový názor je bez vlivu na mravní život, leč snad v důsledku jakési nedůslednosti, která může být nešťastná i šťastná. O mnoha lidech totiž platí i v tomto směru výrok pohanského myslitele: "video meliora proboque, deteriora sequor". Jsou to lidé, kteří pro subjektivní překážky dobrého mravního života nedovedou uvést svůj život v dokonalý soulad se svým světovým názorem nebo nadpřirozenou vírou. Naproti tomu zase člověk, který si neláme hlavu otázkami po smyslu života nebo dokonce koketuje s nějakou chybnou filosofií, žije mnohdy poměrně počestně, poněvadž je vyrovnané povahy a má přirozené dobré mravní sklony. Obecné příkazy mravního zákona ostatně člověk poznává mnohem snáze než pravdy metafysické a mnoho lidí nedovede odhalit rozpor mezi svou pochybnou filosofií a poměrně dobrými mravními sklony, po případě nemají dost důslednosti a odvahy, aby i svůj život zařizovali podle zásad nějaké chybné filosofie.

V celku je však možno docela dobře hájit přesvědčení, že přirozeně správný světový názor a tím spíše živá víra ve zjevené náboženství nutně příznivě ovlivňují mravní život člověka. Už psychologicky je zcela jisté, že takový člověk, i když trpí nezřízenými vášněmi a jinými subjektivními překážkami dobrého mravního života, by byl mnohem horší, kdyby neměl onoho přirozeně správného a jasně poznávaného světového názoru nebo živé nadpřirozené víry. Stejně jisto jest, že člověk, který díky své vyrovnané povaze a přirozeným dobrým sklonům poměrně dobře žije bez ohledu na svou pochybnou nebo neurčitou metafysiku či náboženskou přesvědčení, by byl mnohem lepší, kdyby vyznával správnou filosofii nebo měl živou nadpřirozenou víru.

3. P ř i r o z e n ý m r a v n í z á k o n

Mravní jednání chápeme jako jednání odpovídající jistému pravidlu. Souhrn takových činorodých soudů o tom, co má býti, co má člověk dělat a čeho se vystríhat, aby byl dobrý, nazýváme mravním zákoníkem nebo zákonem. Od pravidla čili normy mravnosti se liší mravní zákon tím, že pravidlo mravnosti jest skutečnost theoreticky poznávaná, kdežto mravní zákon je už praktický soud zavazující vůli. Lidská přirozenost jako nejbližší pravidlo mravnosti řídí činnost rozumu, který rozeznává a posuzuje mravní povahu činů a předmětů. Na základě těchto soudů pak rozum předkládá vůli pravidlo jednání, které nazýváme mravním zákonem. Mravní pravidlo zavazuje člověka jen logicky, to jest jako každá jiná poznaná skutečnost, jako každá jiná pravda, kdežto mravní zákon ukládá přímo vůli povinnost.

3.1 P o j e m p ř i r o z e n é h o m r a v n í h o z á k o n a .

Poněvadž svobodné lidské činy nabývají mravní povahy z toho, že jejich předmět a okolnosti jsou přiměřené nebo nepřiměřené člověku jako rozumné bytosti, dají se nepochybně z lidské přirozenosti jakožto z nejbližšího pravidla mravnosti vyvodit zásady, jimiž se musí člověk řídit ve svém jednání, má-li žít, jak se sluší na člověka, má-li býti dobrý. Souhrn těchto činorodých pravidel se nazývá přirozeným mravním zákonem a úkolem následující úvahy bude ukázat, že tento název vhodně vyjadřuje skutečnost, kterou jím označujeme.

Slova "zákon" se dnes užívá k vyjádření mnoha různých věcí. Mluví se o zákonech přírodních, například fyzikálních, chemických a biologických, o zákonech logických, psychologických, uměleckých atd. Ve všech oblastech skutečnosti však vyjadřuje slovo "zákon" nebo "zákonitost" určitý stálý způsob čili pravidlo činnosti věcí a bytostí. Původně a ve vlastním smyslu však zákon znamená pravidlo, jímž se řídí lidská společnost, aby dosáhla svých cílů. Nejčastěji znamená "zákon" pravidlo, které jest částí tak zvaného právního řádu občanské společnosti.

Zákon v původním a přesném smyslu jest pravidlo jednání, ukládané rozumným a svobodným bytostem za účelem dosažení společného cíle. Proto definuje Tomáš Akvinský zákon jako "rationis ordinatio ad bonum communem et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata"/rozumové řízení k obecnému dobru, vyhlášené od toho, kdo pečuje o společnost/. K pojmu zákona patří úkon rozumu a vůle /rationis ordinatio/, sněžující k obecnému dobru o které zákonodárce pečuje a pak uložení čili "prohlášení".

Z toho jest také patrné, že se pravidelná činnost věcí a nerozumných bytostí nazývá "zákonitou" proto, že připomíná činnost lidí řídicích se uloženými pravidly čili zákony. Platí to zejména o tak zvaných přírodních zákonech, neboť i ty jsou projevem řádu /rationis ordinatio/ uloženého věcem a nerozumným bytostem od Boha Tvůrce. Věci a nerozumné bytosti jsou ovšem činné podle zákonů své přirozenosti aniž by je poznávaly, "Prohlášení" tak zvaného přírodního zákona tedy se věcně neliší od stvoření a určení přirozenosti věcí.

Také člověk jakožto organická bytost podléhá přírodním zákonům, ať je poznává nebo ne. Tyto zákony jsou mu "uloženy" a "prohlášeny" tím, že je mu dána organická, tělesná přirozenost. Jinak je tomu u specificky lidské činnosti, u svobodného a uváženého jednání. Pravidla této činnosti, která se nazývají zákony ve vlastním smyslu, musejí býti skutečně "prohlášena", to jest člověk musí býti uveden v jejich známost. Jak má člověk jednat, čili pravidla svého jednání, poznává člověk tím, že poznává svou vlastní přirozenost, co jest jí přiměřené a co nepřiměřené. Proto se souhrn mravních pravidel nazývá "přirozeným zákonem". Člověk poznává, co je mravně dobré a zlé, poznává alespon, že má činit dobré a varovat se zlého, vlastní rozumovou úvahou, nepotřebuje k tomu psaného ani zvykového "positivního" zákona, který jest naopak, jak ještě bude vyloženo, závislý na přirozeném mravním zákoně jako jeho podrobnější rozvedení.

Tak zvané přírodní zákony ovládají činnost věcí a bytostí s fysickou nutností. Avšak přirozený mravní zákon ukládá lidskému jednání nutnost toliko mravní. To znamená, že člověk není fysicky nucen chtít a činit to, co poznává jako dobré čili přiměřené vlastní přirozenosti a vystříhat se toho, co poznává jako špatné čili nepřiměřené. Člověk si pouze uvědomuje závaznost mravního zákona, avšak podřizuje se mu svobodným rozhodnutím své vůle, což je důvodem jeho odpovědnosti, zásluhy nebo viny.

Z toho jest také patrné, že původcem přirozeného mravního zákona čili "zákonodárcem", není člověk, který jej pouze poznává, ale sám původce lidské přirozenosti, Bůh, který učinil člověka tím čím jest, totiž rozumnou a svobodnou bytostí. Poněvadž však rozumná bytost dosahuje svého posledního cíle vědomou a svobodnou činností, již se podobá Bohu, absolutní a svébytné moudrosti a dobrotě, jsou i zákony této činnosti, které nazýváme souhrnně "přirozeným mravním zákonem" zvláštní povahy, jejich nutnost jest jiná než nutnost tak zvaných přírodních zákonů, řídicích činnost věcí a nerozumných bytostí.

Přírodní zákony i mravní zákon mají původ v Bohu, jsou dílem boží prozřetelnosti čili jsou účastí a projevem "věčného zákona", to jest Boha samotného, nebo - podle předsného scholastického vyjadřování - "pojmu boží moudrosti, která všechno řídí a spravuje". Rozdíl mezi tak zvanými přírodními zákony a přirozeným mravním zákonem velmi vhodně vyjadřuje známá scholastická poučka, podle níž jest přírodní zákon dílem boží moudrosti a svobody, kdežto přirozený mravní zákon má základ jen v boží moudrosti a dobrotě. To znamená, že nutnost přírodních zákonů jest jen relativní, kdežto nutnost mravního zákona jest absolutní. Jinými slovy: přírodní zákony by mohly být jiné, kdyby věci měly jiné vlastnosti, což jest

zajisté myslitelné a tedy metafysicky možné. Naproti tomu rozdíl mezi dobrem a zlem a celý obsah přirozeného mravního zákona nemůže být jiný než jaký jest.

Důvodem tohoto rozdílu jest, že věci a bytosti bez rozumu jen vzdáleně napodobují boží bytnost, nesou jen "stopy" nekonečné boží dokonalosti a plnosti bytí, a proto existující svět jest jen jedním z nekonečného množství způsobů, jak může Bůh projevit navcnek svou tvůrčí moc. Naproti tomu jest jeden způsob, jak může rozumný a svobodný tvor býti "obrazem božím" v oblasti jednání, a ten spočívá v tom, že konečným způsobem napodobuje nekonečnou boží moudrost a dobrotu. Proto ani přirozený mravní zákon, který stanoví, jak má člověk jednat, aby byl dobrým, aby byl konec konců účasten boží dobroty a moudrosti, jest naprosto nutný a neměnný, není tedy dílem boží svobody, jak učí tak zvaný mravní positivizmus, ale toliko dílem boží moudrosti a dobroty.

Tvrdíme-li z uvedených důvodů, že rozdíl mezi dobrem a zlem a obsah přirozeného mravního zákona "nemůže" býti Bohem zrušen nebo změněn, neobmezujeme tím nikterak jeho svobodu a všemohoucnost. Jak bylo podrobně vyloženo ve Filosofii náboženství /čl. 3.1/, znamená "nemožnost" u Boha pouze to, že Bůh jakožto svrchovaně dokonalé a naprosté Bytí "nemůže" - lidsky vyjádřeno - myslit ani chtít něco vnitřně protikladného, což jest tedy absolutním popřením jakéhokoliv bytí. Proto také "nemůže" Bůh dáti žádnému svému stvoření jiný poslední cíl než sebe sama, nemůže stanovit, aby rozumný tvor natíhnul rozumem a vůlí k Bohu jako ke své objektivní blaženosti, aby neoslavoval Boha tím, že jej poznává, miluje a dosahuje v něm svého dokonalého uspokojení. Mravní řád jest jen výrazem tohoto transcendentálního vztahu rozumné a svobodné bytosti k Bohu. Člověk je svobodný, může proto zneužít své svobody a porušovat mravní řád, může se odvrátit od svého posledního cíle, avšak nemůže ho dosáhnout jinak než jednáním podle přirozeného mravního řádu, který jest výrazem jeho vztahu tvora ke Stvořiteli a také ovšem k ostatnímu stvoření.

Mravní zákon má tedy nutnost a neměnnost metafysického zákona. Mravní dobrota sice není přesně totéž co dobro transcendentální, avšak má úzký vztah k metafysické dobrotě, podobně jako logická pravda má úzký vztah k pravdě jakožto transcendentální vlastnosti jsoucna. /Viz Ontologie čl. 4.4 a 4.5./. Jisto jest alespon tolik, že člověk jakožto rozumná bytost může dosáhnout své cílové dokonalosti, která má rozhodně ráz dobra metafysického /transcendentálního/ jedině rozumnou a svobodnou činností, jednáním, které odpovídá jeho přirozenosti a skutečnému poslednímu cíli. Proto jest i rozdíl mezi jednáním dobrým a špatným, mezi mravním dobrem a zlem obdobný a stejně určitý a neměnitelný jako rozdíl mezi bytím a nicotou.

3.2 Vlastnosti přirozeného mravního zákona

Z existence a povahy přirozeného mravního zákona vyplývají ihned a přímo jeho všeobecnost, neměnnost a jednota.

Všeobecnost přirozeného zákona znamená, že se tento zákon vztahuje na všechny lidi. Důvodem této všeobecnosti jest, že se přirozený zákon odvozuje ze samotné lidské přirozenosti, která jest všem lidem společná.

S všeobecností přirozeného zákona nutně souvisí jeho všeobecná známost. Přirozený zákon musí býti "prohlášen" tak, aby každý člověk snadno mohl poznat jeho obsah. Děje se to, jak víme tím, že člověk poznává vlastní přirozenost se všemi jejími vztahy, tedy přirozený řád, který jest mu dán a z něj dovede vyvodit co má činit a čeho se vystríhat, aby jednal jak se sluší na člověka, aby byl dobrým.

Tvrdíme-li, že všichni lidé snadno poznávají obsah přirozeného zákona, musíme nicméně připojit jisté rozlišení. Předpisy přirozeného zákona se totiž dají roztrždit do čtyř skupin, které nejsou stejně bezprostředně zřejmé a tedy ani stejně snadno poznatelné:

1. Do první střídy patří nejvšeobecnější zásady, pokud se nevztahují k žádnému zvláštnímu předmětu, ale jen všeobecně řídí lidské jednání, např.: "Čin dobře a varuj se zlého", "Žij tak, jak se sluší na člověka", "Co nechceš, aby ti druzí činili, nečin ty jim" a pod.

2. Do druhé třídy patří obecné předpisy, které vyplývají ze zásad uvedených pod č. 1., jsou-li tyto zásady vztahovány všeobecně na poměr člověka k Bohu, k bližnímu, k sobě nebo k přírodě, např.: "Bohu je nutno sloužit", "Rodiče je nutno ctít", "Dávej každému, co mu patří", "Buď střídmý v jídle a pití", "Nenič svévolně a zbytečně ani věci, které nikomu nepatří" apod.

3. Třetí třídu tvoří předpisy, které přímo vyplývají ze zásad první a druhé skupiny, jsou-li vztahovány na určité činy. Patří sem všechny příkázání dekalogu s výjimkou 4. /cti otce a matku/, které patří mezi předpisy druhé třídy a kromě 3. /svěcení svátečního dne/, které jest pozitivním příkazem božím.

4. Ze zásad a předpisů prvních tří skupin se dá úsudkem vyvodit celá řada nepřímých zřejmých mravních soudů. Jde tedy o aplikace všeobecnějších zásad a předpisů na určité případy. Toho druhu jsou například požadavek nerozlučitelnosti manželství, nepřípustnost soukromé pomsty, souboje, otroctví apod.

Ke správnému vývodu takových předpisů jest často zapotřebí hluboké znalosti věci a bystrého postřehu.

Z toho všeho vyplývá, že jenom předpisy prvních třech skupin jsou každému člověku snadno poznatelné, třebas jejich zřejmost jest různého stupně, takže jejich neznalost nikdy není bez zavinění, kdežto u předpisů 4. skupiny je často neznalost omluvitelná. Ohledně některých zvláštních případů se dokonce neshodují ani znalci etiky. Jde však vesměs, podobně jako u některých sporných otázek metafysických, jen o věci podružného významu, jejichž nejasnost nikterak neohrožuje poznání mravního řádu ani mravní život.

Neměnnost mravního zákona znamená, že tento zákon nemůže býti žádným způsobem změněn, zrušen a nikdo nemůže býti od něj dispensován. Lidské pozitivní zákony, o nichž budeme mlu-

vit později, často zanikají uplynutím doby, na niž byla jejich platnost obmezena nebo změnou poměrů, které vedly k jejich vydání, tedy z vnitřních důvodů, popřípadě jsou rušeny nebo měněny z vnějších příčin, z vůle zákonodárce.

Přirozený zákon však nemůže být změněn z vnitřních důvodů, poněvadž má základ v rozumné lidské přirozenosti, která je věčná a nezměnitelná v tom smyslu, v jakém jsou všechny metafysické bytnosti věčné a nezměnitelné /Ontologie čl.2.4./. Ani z vnějších příčin, v tomto případě z vůle boží, nemůže býti přirozený zákon zrušen, neboť, jak bylo ukázáno v předchozím článku, jest přirozený zákon odliškem boží moudrosti a dobroty, která je vzorem a měřítkem dobrotý lidské. Neměnnost přirozeného zákona vyplývá zkrátka z jeho nutnosti, o níž jsme jednali v předchozím článku. Proto nemůže ani Bůh dispensovat jednotlivce od závaznosti přirozeného zákona.

Třetí vlastností přirozeného zákona, která úzce souvisí s jeho účelem a původem, jest jednota. Zpámkou a projevem této jednoty jest, že se všechny různé příkazy a zákazy přirozeného zákona dají shrnout v jeden nejvšobecnější předpis a že se také všechny dají vyvodit z jednoho nejvyššího mravního principu /pravidla/ a zase na tento nejvyšší princip uvést.

Všechny zvláštní předpisy přirozeného zákona se dají shrnout v jeden nejvyšší a nejvšobecnější příkaz, který zní: "Čin dobré a varuj se zlého". Tento příkaz jest sám o sobě zřejmý, nepředpokládá žádný jiný a jest naopak sám pramenem závaznosti všech ostatních méně všeobecných a zvláštních mravních příkazů a zákonů.

Tento nejvyšší mravní předpis nás však sám o sobě nepoučuje o tom, co je dobré a co zlé. Předpokládá tedy nějaký nejvyšší přirozený princip, který by umožňoval poznání mravní povahy čili mravní hodnocení všech lidských činů a jejich předmětů, princip, na nějž by se daly uvést a z něho zase vyvodit všechny naše mravní soudy.

Z předchozích úvah o povaze mravního dobra a důvodech mravní dobroty nebo zloby lidských činů víme, že mravně dobré jest takové jednání, které odpovídá rozumné lidské přirozenosti a napomáhá člověku k dosažení jeho cílové dokonalosti. Mravně špatné pak jest to, co odporuje rozumné lidské přirozenosti a odvrací člověka od jeho pravého a skutečného posledního cíle. Proto jsme stanovili rozumnou lidskou přirozenost se všemi jejími vztahy, za nejbližší pravidlo mravnosti. To znamená, že člověku, jako rozumné bytosti, jest dán určitý, jemu přiměřený řád, jež musí ve svém jednání zachovávat, aby žil jako člověk a dosáhl svého posledního cíle.

Nejvyšší mravní přirozený princip, v jehož světle poznáváme mravní povahu všech svých činů a jejich předmětů, tedy zní: "Člověk musí zachovat přirozený řád" to jest musí jednat tak, aby to odpovídalo jeho rozumné přirozenosti a jeho vztahu k Bohu a ostatním tvorům.

Jak patrně jest vztah mezi nejvyšším mravním principem / "Je nutno zachovávat přirozený řád" / a nejvyšším mravním předpisem / "Čin dobré a varuj se zlého" /, týž jako mezi pravidlem mravnosti a mravním zákonem, o němž jsme se zmínili v úvodu k této kapitole. Pravidlo mravnosti a nejvyšší mravní princip vlastně souhrnně vyjadřují všechny poznatky o byt-

nosti člověka, o jeho vztahu k ostatním věcem a bytostem, pokud mají důsledky pro lidské jednání. Mravní zákon pak, shrnutý v jednom nejvyšším předpise /"Čin dobré a varuj se zlého"/, ukládá příslušné závazky lidské vůli, řídí lidské jednání.

3.3 M r a v n í r e l a t i v i s m u s .

Všeobecnost a neměnnost mravních zákonů popírají pochopitelně všechny theorie, které hledají pravidlo mravnosti ve všem možném, mimo rozumnou lidskou přirozenost. Takový mravní relativismus, totiž tvrzení, že mravní zákony nejsou absolutní, ale proměnlivé a že jsou různé v různých dobách a poměrech, jest přímým důsledkem utilitarismu, evolucionismu a všech podobných teorií, podle nichž jest mravnost něco nahodilého a rozmanitého jako třebaš folklor, což nikterak nezasahuje samotnou bytnost člověka - pokud ovšem takové theorie vůbec připouštějí nějaké stálé metafysické bytnosti.

S mravním relativismem úzce souvisí empirismus, podle něhož jest zkušenost jediným pramenem poznání mravnosti. Mravní zákony by pak byly nanejvýš všobecným souhrnem skutečné mravní praxe. Pak by ovšem nebyla možná ani filosofie mravnosti v přesném smyslu, ale jen dějiny mravů.

Všechny tyto theorie jsme vyvrátili ve 3. kapitole. Pokud jde o empirismus, dodáváme pouze, že samotní empiristé se velmi často zapomínají a neváhají dokazovat špatnost některých činů z povahy věci, nikoli ze skutečného jednání lidí, tedy zcela proti vlastní theorii.

Mravní relativismus, jako většina moderních teorií, zdůrazňuje zkušenost a indukci oproti spekulaci a dedukci, v čemž vidí jediné vědeckou metodu. Nebudeme tu znova probírat otázku, kterou jsme podrobně projednali i v Logice a Noetice. Význam zkušenosti pro filosofii mravnosti jsme ostatně zhodnotili v Úvodě. Obmezíme se proto na zjištění, zda se mravní relativismus právem dovolává zkušenosti pro své tvrzení o na- prosté relativitě, ba nahodilosti mravních zákonů a zvyklostí.

Mravní zákon ovšem možno nazvat "relativním" v tom smyslu, že kromě předpisů všeobecně platných obsahuje mnohá zvláštní pravidla, která se týkají jen některých stavů a zvláštních okolností. Avšak i tyto "relativní" mravní předpisy jsou neměnné. Děti mají vždycky ctít rodiče, představení mají vždycky dbáti o dobro těch, kteří jsou svěřeni jejich péči, nemocní mají být vždy trpěliví atd.

Absolutnosti přirozeného zákona rovněž nikterak neodporuje skutečnost, že jednotlivé jeho předpisy mohou býti v různých dobách poznávány lépe a přesněji než v jiných. V tomto smyslu možno mluvit o vývoji poznání mravního zákona a jeho aplikace. Tak například už dnes nikoho nenapadne pokládat otroctví za něco přirozeného a moderní zásady trestního práva, které zobecněly v Evropě pod vlivem práva církevního, jsou rozhodně dokonalejší než původní, dosti primitivní zásady, podle nichž například soudy stíhaly zločin jen na žalobu poškozeného nebo jeho příbuzných.

Končně je nutno připustit, že tak zvané pozitivní zákony se velmi značně během doby mění, avšak o ty se zde nejedná. Jde o to, zda tvrzení relativismu o naprosté proměnlivosti a nahodilosti přirozeného mravního zákona má oporu ve skutečnosti nebo ne. To, co se dovídáme z dějin, z etnologie a prehistorie o lidské mravnosti, se dá shrnout krátce takto:

1. O předhistorických lidech víme, že pietně pochovávali své mrtvé, že jim dávali do hrobu nástroje, čímž dosvědčovali svou víru v posmrtný život a že přinášeli oběti prvotin ze svých lovvů Nejvyšší Bytosti, podobně jako dosud činí některé dosud žijící přírodní národy. Usuzujeme-li z toho, že mravní zásady těchto lidí se podstatně nelišily od etiky dnešních přírodních národů, jest to závěr velmi štrízlivý a důvodný. Rozhodně je mnohem logičtější a věcnější než všechny ty fantastické výmysly o vzezření a povaze předhistorického člověka, které šíří populární evolucionismus.

2. Z etnologie víme, že není národa sebe méně vzdělaného, který by nerozeznával mezi dobrem a zlem, mezi ctností a nečestí. U všech národů jest nejvyšším měřítkem lidské hodnoty především ctnost a spravedlnost, nikoli bohatství, moc nebo nadání.

3. Dějiny kulturních národů vydávají skvělé svědectví o existenci jistých společných základních mravních pojmů, které řídí jejich soukromý i veřejný život a pomáhají vytvářet kulturní hodnoty. Tyto všeobecné a neměnné mravní zásady jsou společné národům přírodním i kulturním. Pohané, Židé i křesťané a moslimové znají též přirozený zákon, který jest jako takový nezávislý na různých náboženských vyznáních, národnosti, času a místě.

4. Všechny národy, přírodní i kulturní, chápou mravní řád jako něco nepodléhajícího lidské libovůli, ale jako řád střežený vyšší, nadlidskou a nadzemskou mocí, za jehož zachování jest člověk odpověden v tomto i v posmrtném životě.

5. O tom, co jest konkrétně dobré nebo zlé, ovšem mají různé národy a doby často dosti odlišná mínění. Jedná se tu však téměř vždy jen o zvláštní aplikace všeobecných mravních zásad na určité případy a poměry. Všeobecné zásady spravedlnosti a lásky k bližnímu jsou obsaženy v dekalogu, jsou však nesporně společným duchovním majetkem všeho lidstva.

A právě z této různosti názorů o tom, co jest konkrétně dobré a co zlé, vyvozují relativisté, že mravní zákon není absolutní a neměnný. Z toho, že některé přírodní národy mají ohavný zvyk zabíjet staré a neuživé lidi například vyvozují pochybnost o všeobecné známosti příkazu o úctě k rodičům. Avšak tento zvyk pramení z pověry, že se člověk po smrti objeví na onom světě v témže stavu, v němž jej zastihla smrt. Proto stárnoucím lidem samotným záleží na tom, aby zemřeli dříve než budou stářím a nemocí příliš oslabeni. I tento barbarský zvyk jest tedy konec konců jakýmsi pobloudilým projevem rodinné piety. Jindy má tento zvyk podklad v nesprávném podřizování dobra jedinců obecnému dobru kmene, které je ohroženo právě obtížemi spojenými s péčí a ohledy na staré a nemocné.

Platí-li u některých národů za dovolené zabíjet a olupovat příslušníky jiných kmenů nebo vůbec cizince, neznamená to, že neznají příkázání "nezabiješ" a "nepokradeš", ale že neprávem,

i když někdy dosti pochopitelně obmezují platnost těchto příkázání na příslušníky vlastního kmene, poněvadž s cizími žijí ve válečném stavu nebo se mstí na cizincích za skutečná či domnělá příkoří.

Podobně je tomu i u jiných ohavných zvyků, jako jest zabíjení dětí ženského pohlaví nebo dětí slabých a neuživých. Důvodem je téměř vždy nějaká pověra a současně mravní zvrhlost. Jen mravní příčiny má bezpochyby názor o dovolenosti cizoložství, samozřejmě jen pro muže a o dovolenosti některých pohlavních zvráceností. Dokladem toho, že jde jen o pohlavní zvrhlost jest i to, že národy vskutku primitivní těchto neřestí skoro ani neznají. Takové nemravné zvyklosti vznikají teprve u přírodních národů s pokročilejší hmotnou kulturou, kteří však nicméně žijí po jistých stránkách nenormálně, například v mateřskoprávní soustavě.

Různost názorů o mravní povaze činů spadajících do 4. skupiny předpisů přirozeného zákona, podle rozdělení podaného v předchozím článku, jest zcela pochopitelná, vezmeme-li v úvahu lidské nedostatky rozumové a mravní. V některých případech lze dokonce připustit nevědomost a omyl naprosto nezaviněné. Za jistých kulturních a životních podmínek, jest bohužel pro většinu lidí mravně nemožné správně aplikovat všeobecnější mravní předpisy na všechny zvláštní případy, zvláště když se jisté nevhodné instituce tak vžily, že si je lidé zvykli pokládat za něco přirozeného. Tak je tomu například u mnohoženství pasteveckých národů nebo u otroctví v pohanské společnosti.

Mravní relativismus se tedy nemůže dovolávat zkušenosti na podporu svého tvrzení o naprosté nahodilosti mravních zákonů. Jediné, na co může poukazovat, jsou odchylné názory a praktiky, snadno vysvětlitelné jako důsledky nevědomosti, někdy omluvitelné, obyčejně však zaviněné osobními nedokonalostmi a neřestmi nebo alespoň špatnou výchovou a příkladem. Tyto odchylky nejenom neuvádějí v pochybnost, ale spíše potvrzují jednotu a neměnnost mravního zákona.

3.4 M r a v n í p o s i t i v i s m u s .

Mravním pozitivismem se nazývají názory, které kladou důvod mravní dobroty nebo špatnosti lidských činů do pozitivního ustanovení, tedy do lidského nebo do božího pozitivního zákona. Takový pozitivismus hlásali ve starověku sofisté, kteří odvozovali rozdíl mezi dobrem a zlem od občanských zákonů. V novověku obnovil tuto nauku Hobbes a přiznal panovníkům moc rozhodovat o tom, co je dobré a zlé. Rousseau tutéž moc přiznává lidu a tento názor se stal základem moderního "demokratického" smýšlení, které spočívá v tom, že za dobré a správné nutno pokládat vše, co odhlasuje většina..

Podstatou tohoto mravního pozitivismu není názor, že mravní dobrota a zloba lidských činů závisí jen na libovolném lidském ustanovení, ale mravní skepticismus, popření objektivního mravního pravidla. Podle pozitivistů vznikají lidské zákony z různých pohnutek a přesvědčení "zákonodárců" o tom, co by mělo být nařízeno nebo zakázáno, nevzniká z objektivního poznání mravně dobrého a zlého, nýbrž z různých pří-

čin, které nemají s mravností nic společného.

Jedněm jsou pozitivní zákony produktem vývoje /Comte, Spencer/, jiní tvrdí, že nejen jednotlivé rasy, národy, ale i stavy a třídy, muži a ženy, mají vlastní morálku odlišnou od jiných. Někteří zašli tak daleko /Stirner/, že prohlašují každého jednotlivého člověka za počátek a cíl mravnosti. Každý jedinec je absolutní a nemá povinností k jiným. Nietzsche rozeznává morálku duchovní aristokracie, která nezná rozdíl mezi dobrem a zlem a morálkou otročskou čili křesťanskou, která takový rozdíl zná.

Mravní pozitivismus jest, jak patrně, jen důsledkem mravního relativismu, subjektivismu a podobných teorií, jaké jsme vyvraceli v předchozím článku a ve 2. kapitole. Není proto zapotřebí se jím dále zabývat. Vedle tohoto více méně atheistického mravního pozitivismu se však vyskytl v dějinách filosofie i pozitivismus theistický, který klade nejvyšší důvod rozdílu mezi mravním dobrem a zlem do svobodného božího ustanovení. Lidské činy jsou dobré jen proto, že je Bůh přikazuje a zlé jsou jen proto, že je Bůh za takové prohlásil. Tento názor se vyskytuje už ve středověku u Occama a Gersona a později jej zastával Descartes a jiní méně známí filosofové /Pufendorf, J.A. Osiander, Hertz/.

Tento druh mravního pozitivismu byl vyvrácen v 1. článku této kapitoly, kde bylo dokázáno, že přirozený mravní zákon je dílem boží moudrosti a dobroty a nikoli svobodného božího ustanovení. K tomu, co tam bylo řečeno, dodáváme:

a/ Bůh zajisté může svobodně nařídít nebo zakázat některé činy mravně nelišné, které pak z tohoto příkazu nebo zákazu nabývají rázu mravní dobroty nebo zloby. Bůh však nikdy nemůže přikazovat to, co je samo sebou zlé a zakazovat, co je samo o sobě dobré.

b/ Theistický pozitivismus vlastně popírá boží dokonalost a svatost, protože předpokládá, že Bůh nechce dobro a zavrhuje zlo nutně, ale svobodně.

c/ Kdyby o tom, co je dobré a zlé, rozhodovalo jen pozitivní ustanovení boží, nemohl by člověk poznat, co má činit a čeho se varovat, jinak, než přímým, nadpřirozeným božím zjevením. To je zřejmě nesprávné. Ve Filosofii náboženství bylo dokázáno, že nadpřirozené zjevení boží jest sice nutné, ale jen relativně, nikoli absolutně.

Mluvíme-li tedy o pozitivních božských zákonech, máme na mysli jen příkazy a zákazy ve smyslu vyloženém v odstavci a/, tedy příkazy bohoslužebné, obřadní a podobné. Tyto pozitivní boží zákony vycházejí sice stejně jako přirozený zákon z moudrosti a dobroty boží, nikoli ovšem nutně, ale svobodně.

Mravní relativismus se tedy dovolává zkučenosti neprávem.

3.5 Z á v a z n o s t p ř i r o z e n é h o z á k o n a .

Poznávající přirozený mravní zákon, poznáváme současně jeho závaznost, to jest, uvědomujeme si, že jsme povinni jednat podle jeho příkazů a zákazů. Svobodná vůle nemůže být

zavazována, tedy určována k nějakému úkonu jiným způsobem než skrze poznání, skrze předmět, který rozum poznává jako dobrý a žádoucí nebo jako špatný a tedy nežádoucí. Přirozený mravní zákon zavazuje člověka tím, že se jeho zachovávání jeví člověku jako jediný způsob, jímž člověk může dosáhnout své cílové dokonalosti.

Závaznost přirozeného zákona však člověk nepocituje jen jako podmíněný příkaz /hypothetický imperativ/, totiž: "Chceš-li býti dobrým a dokonalým, jednej podle mravního zákona", ale také a především jako nepodmíněnou, absolutní povinnost /katogerický imperativ/: "Musíš za každých okolností činit dobré a varovat se zlého, poněvadž za všech okolností musíš zachovat daný řád."

Tento řád, totiž vztah přiměřenosti nebo nepřiměřenosti jednotlivých činů a předmětů k rozumné lidské přirozenosti a tedy i zákon z něj vyplývající, si člověk vskutku uvědomuje jako "heteronomní", to jest člověku daný od jiného. Povinnost činit dobré a varovat se zlého nebere člověk na sebe dobrovolně jako nějaký smluvní závazek. Povinnost zachovávat mravní zákon si nedal člověk sám právě tak jako si nedal vlastní přirozenost a existenci. Současně si člověk uvědomuje, že není v jeho moci způsobit, aby něco samo o sobě zlé se stalo dobrým a naopak. Člověk ví, že jest sice v jeho moci jednat nebo nejednat podle přirozeného zákona, ale není v jeho moci způsobit, aby porušoval mravní zákon a nestal se zlým a hodným trestu.

Člověk se zkrátka cítí podroben mravnímu zákonu i když nemá přesných pojmů o zákonodárci. Tolik však chápe každý zdravě myslící člověk, že přirozený zákon, jemuž se cítí podroben, má rozhodně týž první původ, touž první příčinu jako on sám a celý vesmír.

Proto jest také vědomí absolutní závaznosti přirozeného zákona jedním z důkazů existence boží a to jest také jediný rozumný smysl Kantova výroku o existenci boží jako "postulátu" praktického rozumu. Závaznost mravního zákona jest vskutku pochopitelná jedině jako výraz vůle boží. Bůh nemůže stanovit tvorů jiný cíl než sebe sama, svou oslavu a k tomuto cíli zaměřuje všechny stvořené věci podle jejich přirozenosti. Věci a bytosti bez rozumového poznání směřují ke svým zvláštním cílům a tedy i ke svému poslednímu cíli činností, která vyplývá nutně z jejich přirozenosti, tedy činností podle zákonů fyzikálních, chemických, biologických. Člověk však poznává svůj cíl a řád stanovený k dosažení tohoto cíle a má k němu svobodně směřovat. Přirozený mravní zákon není nic jiného než způsob, jímž má člověk jako rozumná bytost oslavovat Boha a tak současně dosáhnout své cílové dokonalosti. Vědomí závaznosti přirozeného zákona jest tedy přirozený způsob, jímž Bůh oznamuje člověku svou vůli.

Jak patrně, vycházejí závěry o původu závaznosti přirozeného zákona z metafysických pravd o Bohu a vztahu člověka k Bohu, které byly vyloženy a dokázány ve "Filosofii náboženství". Atheistická filosofie pochopitelně nemůže připustit tento výklad, a proto se snaží vysvětlit původ vědomí absolutní závaznosti přirozeného zákona jinak, s vyloučením Boha. Jejím cílem jest za každou cenu popřít nebo zatajit souvislost

přirozeného řádu s Bohem, souvislost mravnosti s náboženstvím, a proto nepřekvapuje, zaplétá-li se při tom do vnitřních rozporů a ukáže-li se nakonec, že její nejapné theorie současně podřívají lidskou mravnost.

Všechny tyto falešné theorie se dají uvést na dva základní typy, z nichž první ztělesňuje kantovský, idealistický autonomismus a druhý zase materialisticko-evolucionistický empirismus.

I. Původcem mravního "autonomismu" jest Kant, podle něhož jest jen ten úkon vůle mravně dobrý, který se děje "z úcty k zákonu", jež si člověk sám dal. Jiné zákony patrně nejsou hodné úcty a jednat podle nich není "mravné", poněvadž přý člověk, poslouchaje zákona cizího, nejedná z lásky k povinnosti, ale aby se zavděčil zákonodárci lidskému nebo božskému. To jest ovšem zřejmě nesprávné. Ostaťně jest těžko pochopitelné, jak může nazývat Kant "autonomním" svůj kategorický imperativ, o němž sám praví, že jest tajemného a nevyzkoumatelného, tedy zřejmě cizího původu, je-li vlastně prázdňou formou, existující "a priori" v našem rozumu, která očekává náplň od zkušenosti. Tato náplň se řídí úvahou o tom, co by se stalo, kdyby všichni jednali tak, jak sami zamýšlíme, tedy rozhodně hledisky vnějšími a v tom smyslu "heteronomními".

Novější hlasatelé mravní autonomie si ovšem nelámou hlavu vnitřními rozpory Kantovy nauky a ochotně přijímají jeho požadavek "autonomie", který zdůvodňují asi takto: Náboženská morálka, která uznává Boha zákonodárcem, je zatížena ponižující "heteronomií", neboť podle ní nepochází lidská mravní dobrota z člověka, nehledá se v člověku, ale mimo něj, pěstuje se z vnějších, mimolidských pohnutek a týká se věcí a poměrů vnučených člověku zvenčí. Někteří /Hartmann, Wundt, Höffding/ dokonce tvrdí, že podle katolické nauky a mravní filosofie to-mistické závisí dobro a zlo od svobodného ustanovení božích, rozhodnutí Církve nebo zpovědníka.

Na tuto námítku bylo vlastně odpověděno hned v první kapitole, z níž vyplývá, že mravnost má základ v rozumné lidské přirozenosti, uskutečňuje se lidským jednáním a má za cíl specificky lidskou dokonalost. "Heteronomií" jest lidská mravnost jen potud, že jejím posledním základem jest Bůh, že mravní zákon jest daný Bohem k tomu, aby člověk činil dobré a varoval se zlého, při čemž mravní dobrota nebo špatnost různých předmětů jest důvodem příkazů a zákazů přirozeného zákona a důvodem, proč Bůh chce, aby byl tento zákon zachováván./Viz čl. 3.1/.

Sám pojem mravní autonomie obsahuje vnitřní rozpor, neboť nikdo nemůže zavázat sám sebe, vůle zákonodárcova nemůže býti totožná s vůlí toho, kdo zákon přijímá a je mu se podrobuje. V takovém případě vůbec nelze mluvit o závazku. Ukládá-li člověk zákon sám sobě, zavazuje se buď svobodně nebo nutně. Zavazuje-li se svobodně, může se stejně svobodně závazku zprostit. Není tedy zákonodárcem, ale zákon jen poznává jako daný.

Člověk ovšem může převzít svobodně nějaký závazek smlouvou nebo slibem. Avšak zachování smlouvy nebo dodržení slibu jest již příkazem přirozeného zákona, není v socii člověka způ-

sobit, aby věrolómnost nebyla špatným činem a věrnost aby nebyla ctností.

Mravní autonomie také odporuje lidské přirozenosti; neboť předstírá vlastně, že člověk jest sám svým zákonem, sám svým cílem, že jest tedy bytost absolutní, existující svou vlastní bytostí. To jest ovšem nesmysl; ale hlašatelům mravní autonomie jde právě o to, aby lidé v nějaké nenápadné formě přijali starou lež: Budete jako bohové.

Mravní autonomie pochopitelně podvrací autoritu, nejen božskou, ale i lidskou a vede k anarchii nebo k zotročení pod nepovolanou a zřůdnou autoritou.

II. Materialisticko-evolucionistický empirismus vysvětluje závaznost mravního zákona ze "zkušenosti", a sice takto:

Lidé žili původně bez svědomí a mravnosti a řídili se pouze sobeckými instinkty a pohnutkami. Mravnost totiž podle empiriků spočívá výlučně ve sledování obecného dobra. Pone náhlu dospěli lidé k poznání, že i ze sobeckého hlediska jest výhodnější, podřizují-li své sobecké instinkty ohledům na podobné instinkty svých bližních. K tomuto poznatku došli hlavně zkušeností, a sice špatnou zkušeností, která následovala po mnoha činech, provedených ze sobeckého instinktu nebo pohnutky. Přetáhl-li například pračlověk pračlověka kyjem v záchvatu netrpělivosti, byla mu ve většině případů rána vrácena. Tyto zkušenosti zanechaly stopy v nervové soustavě pralidí, čímž vzniklo přesvědčení, že jest lépe v zájmu vlastní bezpečnosti a blahobytu nedávat zcela volný průchod sobeckým instinktům a pohnutkám. Dědičností a výchovou se tyto zkušenosti dále posilovaly až vzniklo to, čemu se dnes říká svědomí a vědomí závaznosti určitých pravidel jednání v pospolitém lidském životě.

Náznaky těchto názorů nacházíme už ve starověku u Lukrecia. Zřetelněji byly vyslovovány od novověkých filosofů, jako Hobbes, Locke a Rousseau. Tento výklad původu vědomí závaznosti mravního zákona a svědomí však trpí jistými povážlivými nedostatky.

a/ Především vychází z předpokladu, že se člověk vyvinul ze zvířete, což prozatím nebylo dokázáno. Původní immorální stav lidské společnosti jest závěrem předpokládáného původu člověka, není tedy o nic lépe "zjištěn" než tento původ člověka.

b/ Kromě toho jest naprosto nemožné, aby vědomí mravní závaznosti vzniklo tímto způsobem. Obecná zkušenost totiž učí, že člověk se cítí vázán mravním zákonem i tehdy, nehrozí-li mu při jeho porušení žádný trest, žádné fyzické zlo. Vědomí závaznosti jest rozhodně něco zcela jiného než strach z trestu nebo úcta ke zvyklostem. Také nemohlo vzniknout z náklonnosti, poněvadž něco jiného jest cítit náklonnost a cítit závaznost. Často jest člověk mravním zákonem nucen jednat proti svým náklonnostem.

c/ Mravnost zahrnuje i povinnosti člověka vůči sobě, nejen vůči spolubližním. Empirismus však zřejmě považuje za pravidlo mravnosti sociální utilitarismus, tedy něco zcela nedostatečného, jak bylo dokázáno v l.čl. 2. kapitoly.

d/ Kdyby mravnost vznikla jen ze společenských a kulturních podmínek, které se u jednotlivých národů často pronikavě liší, byl by obsah mravního zákona podobně rozdílný u různých národů různé kultury. Zatím však jest přirozený mravní zákon, alespon co do všeobecnějších zásad, vždy a všude týž. /Viz' čl.3./.

e/ Evolucionisticko-empirická theorie trpí konečně také vnitřními rozpory. Odporuje i vlastním principům. Přejchod od egoismu k altruismu byl prý skutečně tím, že lidé poznali, že jest výhodnější nedávat vždycky průchod sobeckým instinktům, to znamená, že lidé nikdy nevyšli ze sobeckého smýšlení, ale zaměnili pouze prostoduché sobectví za rafinovanější. Také tvrzení, že společná pravidla jednání způsobila, že se jednotlivci přizpůsobili požadavkům obecného dobra, jest typický důkaz "v kruhu" /circulus vitiosus/, neboť společná pravidla jednání už předpokládají přizpůsobení se jednotlivců společnému životu. Taková logická nedopatření však nejsou u materialistického evolucionismu nijak neobvyklá.

Podle principů darwinismu také není pochopitelné, proč by sobecké instinkty měly slábnout na úkor společenských, když právě sobecké instinkty jsou nejlepšou vzpruhou úspěšného "boje o život" a tím i vývoje.

Podle týchž principů není mezi člověkem a zvířetem rozdíl podstatný, ale jen stupnový. Podle toho by bylo nutno buď upřít mravnost primitivům nebo přiznat ji i vyšším zvířatům. Nic takového se však dnes už nikdo neodvažuje tvrdit.

f/ Kdyby vědomí mravní závaznosti vznikalo jen z výchovy, jak někteří empirikové vskutku tvrdí, musily by ve stále se měnících kulturních poměrech vznikat nové "mravní" předpisy. Je jistě známo, že během doby vznikají a zanikají různé zvyklosti, avšak žádná nejeví tendenci nabytí závaznosti mravního předpisu. Jisto jest například, že rodiče a vychovatelé vštěpují dětem již po celé generace nutnost čistit si večer zuby, a to mnohem častěji a náležitěji než třebas příkázání "nezabiješ". Není však ani nejmenšího náznaku, že by zvyk čistit si zuby nabýval rázu "kategorického imperativu".

g/ Kdyby vědomí absolutní závaznosti jistých pravidel vzniklo jen z příčin, které udávají empirikové, bylo by vlastně pouhou ilusí a zmizelo by, jakmile by byl "odhalen" její skutečný pramen. Zatím se však postupem doby stávají ilusorními jen všechny pokusy zbavit lidi této "iluse". Člověk sice může do značné míry potlačit vědomí závaznosti mravním zákonem - a moderní theorie právě uvedené mu v tom značně napomáhají - avšak nestane se tak lepším; naopak, zcela jistě se stane darebákem.

h/ Podle evolucionistické etiky se dá zcela dobře hájit názor, že méně civilisované národy nejsou ještě dokonalými lidmi, jest tedy dovoleno jednat s nimi jako s zvířaty a stejně dobře jest možné hájit názor, že vyšší zvířata jsou jen méně dokonalí lidé, nutno tedy s nimi nakládat jako s bližními. Jak patrné, dají se z evolucionismu odvodit dvě zcela pomatené morálky, ale ani jedna zdravá.

3.6 Sankce přirozeného zákona.

Sankcí rozumíme odměnu stanovenou zákonodárcem za dodržení zákona a trest za jeho přestoupení. Účelem sankce jest účinně působit na vůli, avšak bez porušení její svobody, aby zachovala uloženou povinnost. Sankce tedy není totéž co závaznost, ale předpokládá závaznost nějakého zákona.

Sankce může býti dostatečná naprosto /absolutně/ nebo poměrně /relativně/ nebo může býti nedostatečná. Také mluvíme o sankci spravedlivé a dokonalé.

Dostatečná jest taková sankce, která jest pro vůli dostatečnou pohnutkou k zachování zákona. Jinak jest nedostatečná. Naprosto dostatečná /absolutní/ sankce představuje účinný popud k zachování zákona za všech okolností, takže nikdo ze zavázaných nemůže rozumně neřbati tohoto popudu. Sankce, která účinně působí jen na některou osobu nebo za zvláštních okolností, jest dostatečná jen poměrně /relativně/.

Nepřevyšuje-li trest míru zavinění a není-li odměna menší než "oběť" spojená se zachováním zákona, mluvíme o sankci spravedlivé. Vyrovává-li odměna plně oběti spojené s dodržáním zákona, je to dokonalá sankce, která jest dostatečnou pohnutkou k zachování zákona.

Vnitřní nutnost sankce, to jest následků zachování nebo porušování přirozeného zákona, vyplývá ze samotné povahy mravnosti a jejího vztahu ke štěstí /bláženosti/. Zachovávání přirozeného zákona jest totéž co účinné směřování k poslednímu cíli a tím i k cílové dokonalosti jednajícího člověka. Porušení mravního zákona jest pak účinný odvrát člověka od posledního cíle a konečné dokonalosti. Proto si také každý člověk uvědomuje, že jest nejenom žádoucí, ale také naprosto nutné, aby dobří lidé byli šťastni a zlí nešťastni.

Ze zkušenosti je známo, že některá dobra nebo zla jsou pravidelnými, přirozenými a někdy i nutnými následky dobrého nebo špatného mravního života. Dobrý život nutně utvrzuje člověka v ctnosti, to jest posiluje jeho dobré náklonnosti, dává člověku klid svědomí a vnitřní vyrovnanost. Často napomáhá dobrý mravní život také zdraví a hmotnému blahobytu a získává člověku úctu a přátelství bližních. Dobrý život jednotlivců také působí příznivě na život společnosti. Štěstí a prospěch rodin a států nejsou možné bez dobrého mravního života jejich příslušníků.

Nutným následkem špatného života jsou neřesti, to jest náklonnosti ke špatnému jednání a zpravidla výčitky svědomí a vnitřní rozervanost. Často jest následkem špatného života újma na zdraví, hmotná bída, nedůvěra a opovržení jiných lidí.

Současně jest však známo, že někdy nezískává člověk dobrým životem nic jiného než ctnosti, zatím co lidé zlí se často dovedou - kromě neřesti - vyhnout všem pravidelným následkům svých špatných činů, dokonce z nich mají prospěch, zatím co dobrý člověk někdy trpí protivenství právě pro svůj dobrý život.

To ovšem neznemá, jak tvrdí někteří skeptikové, že osud dobrých i zlých je naprosto stejný, že tedy není žádné

sankce přirozeného mravního zákona. Znamená to pouze, že mnohá důležitá dobra a tíživá zla v tomto životě závisejí také od jiných příčin než mravních, například od přirozených tělesných nebo duševních schopností či nedostatků, od vůle jiných lidí nebo od nahodilých okolností. Také je možno, že dobrý člověk trpí následky svých vlastních chyb, jichž nikdo není zcela prost nebo že člověk zlý sklízí ovoce některých dobrých náklonností, které mu zůstaly či nějakého ojedinělého dobrého skutku.

Rozhodně však nutno připustit, že sankce mravního zákona není v tomto pozemském životě dokonalá. Vědomí absolutní závaznosti mravního zákona jakož i pojmové souvislosti mravnosti a blaženosti /viz 1.2/ vede myslícího člověka k přesvědčení o nutnosti dokonalé sankce přirozeného zákona, která se uskuteční v posmrtném životě. Metafyzické poznatky o Bohu a nesmrtelnosti lidské duše umožňují rozumný důkaz o tom, že taková dokonalá sankce v budoucím životě se dá s naprostou jistotou očekávat. Víra v posmrtnou odměnu nebo trest jest součástí téměř všech přirozených náboženství, i když jest často porušena naivními nebo početilými představami a svědčí o tom, že tato pravda, podobně jako pravda o existenci nadlidské a nadsvětové moci, již jest člověk odpověden a pravda o nesmrtelnosti lidské duše, patří mezi poznatky tak zvaného obecného zdravého rozumu /Noetika, čl. 5.12/.

Nutnost takové dokonalé sankce vyplývá zcela jasně z boží spravedlnosti, dobroty a moudrosti. Přirozený zákon, který stanoví, jak má člověk jednat, aby byl dobrý, aby dosáhl svého cíle, by byl naprosto neúčinný, kdyby jeho zachování nebo přestoupení nemělo žádné následky pro ty, jímž jest uložen jako pravidlo jednání. Léco takového jest však naprosto nemyslitelné, neboť by to znamenalo, že tvor může bez následků odepřít Bohu poslušnost a že Bůh nijak neohrožuje dobrovolnou poslušnost a lásku svých rozumných tvorů.

Kromě toho je samozřejmé, že Bůh, který dal přirozeným zákonem výraz své vůli, aby člověk došel jeho zachováním svého cíle, chce také účinné prostředky, které by člověku pomohly aniž by nějak porušily jeho svobodu. Avšak jediným prostředkem, jedinou účinnou pohnutkou pro člověka, jaký vsutku jest, aby zachoval přirozený zákon, jehož závaznost si uvědomuje, může být jenom naděje na spravedlivou odměnu nebo strach před spravedlivým trestem.

Pokud jde o povahu této dokonalé sankce, je jisto, že odměna může spočívat jen v dosažení dokonalé blaženosti a trest při nejmenším ve ztrátě, přesněji nedosažení dokonalé blaženosti. Blaženost jest totiž poslední cíl a konečná dokonalost, k níž přirozené tíhne každá bytost a není důvodu, proč by Bůh nedovolil dosáhnouti svému rozumnému tvorů cíle, ježž mu sám stanovil, pokud stvořená bytost sama neodepře zachovat řád k tomuto cíli stanovený. Dokonalá blaženost rozumného tvora pochopitelně musí být věčná, jinak by nebyla blažeností.

Ačkoliv jest blaženost přirozeným cílem člověka, přece její dosažení má ráz odměny. Skutečné podmínky pozemského života člověka jsou takové, že dobrý život účinně zaměřený k pravému poslednímu cíli, vyžaduje často velkých obětí a nikdy není bez překážek a námahy. Bůh stvořil člověka a určil ho k tomu, aby jej oslavoval poznáním a láskou a dočelv nich své

blaženosti. Člověk tedy musí právem pokládat svou existenci a její cíl za boží dar. Chce-li Bůh, aby člověk nedočel svého cíle zcela bez vlastní součinnosti, dává-li mu tedy možnost, aby si jej zasloužil plněním přirozeného zákona, odpovídá to jednak důstojnosti člověka jako rozumné a svobodné bytosti a současně je možno pokládat blaženost vyplývající z dosažení cíle za odměnu dobré vůle a obětí, které člověk za svého pozemského života přinášel, aby zachoval daný řád.

Takto se nám jeví i nedokonalá sankce přirozeného zákona v pozemském životě jako zařízení boží moudrosti a dobroty, které posiluje člověka v jeho mravním zápase a současně chápeme, proč často spravedliví zde na zemi trpí. Takové utrpení by nám bylo krutou záhadou, kdybychom je nemohli a nemuseli chápat jako zařízení boží prozřetelnosti, jehož smyslem je dát dobrým příležitost, aby prospívali ve ctnosti a odpykali si tresty za své poklesky. Není totiž pochybnosti, že i Bůh může trestat nejen ze spravedlnosti, ale také za účelem nápravy provinilce.

Přiměřeným a spravedlivým trestem za špatný život, to jest za účinný a trvalý odvrát člověka od posledního cíle, jest rozhodně ztráta cílové dokonalosti, blaženosti. Tak zvané tresty smyslové, to jest utrpení, jimž podléhají podle zjevené nauky "zavržení" a které přistupují k hlavnímu trestu, totiž ztrátě blaženosti, jsou i ve světle čistě přirozené rozumové úvahy alespon velmi pravděpodobné. Jak praví Tomáš Akvinský v Summě proti pohanům /III, 145/, nezdá se býti ztráta pravé blaženosti dostatečným trestem pro člověka, který celým životem dokazoval, že o ni nestojí. Taková ztráta by také nebyla dostatečně odstrašující pohnutkou pro člověka, který jest až příliš náchylný k tomu, aby obětoval pravý poslední cíl svým nezřízeným náklonnostem.

Tato otázka má několik aspektů, a proto se k ní ještě vrátíme v příští kapitole. V této souvislosti poznamenáváme jenom, že moderní etikové, kteří se snaží filosoficky zdůvodnit pochopitelné pobouření sentimentalistů nad křesťanskou naukou o pekle, přehlížejí, jak se zdá, jeden důležitý moment. Věčný trest jest totiž nesporně dokonale účinná sankce, podobně jako trest smrti v pozemských poměrech. Skutečnost, že se někteří lidé nedají ani trestem smrti odstrašit od páchání zločinů, je celkem bezvýznamná proti skutečnosti, že trest smrti zcela určitě zabranuje velkému množství zločinů, které by jinak byly spáchány. Možno jej tedy pokládat nejen za požadavek spravedlnosti ale i lásky k nevinným obětem možných zločinů a dokonce i lásky k možným zločincům, které tento trest chrání alespon před tím, aby nedovršili svou špatnost vnějším činem.

Věčný trest v posmrtném životě, totiž věčná ztráta blaženosti, provázená ještě mukami odstupňovanými podle míry špatnosti, tedy peklo ve smyslu křesťanské věrouky, má pro věčný život člověka podobný význam jako trest smrti pro obecné dobro pozemské lidské společnosti. Jest totiž dokonalou sankcí, která nejen dává průchod přísné spravedlnosti, ale také účinně napomáhá mnoha lidem, alespon v jistých kritických obdobích mravního zápasu, udržet se na cestě ctnosti nebo se od ní příliš nevzdálit a snáze se na ni vrátit. Kdyby nebylo

věčného trestu, znamenalo by to, že žádný zločin, žádná špatnost, by nemohla člověku zabránit, aby se nakonec nestal stejně blaženým a šťastným jako člověk dobrý. Jinými slovy: tak jako by dočasná blaženost nebyla blažeností a tedy ani účinnou pohnutkou pro zachovávání mravního řádu, podobně by dočasný trest konec konců žádným trestem nebyl. Rozhodně by neodstrašoval právě ty, kteří takového prostředku nejvíce potřebují.

Jest také zcela jisto, že hrozba věčným trestem neprojevuje jenom boží spravedlnost, ale i lásku, která "nechce smrti hříšníka, ale aby se obrátil a živ byl". Není pochybnosti o tom, že víra v peklo byla a jest pro nesmírné množství lidí účinnou brzdou a překážkou na cestě, která tam vede. Proto se nedá nic rozumného namítat proti veršům, jimiž Dante vyjádřil křesťanskou víru o důvodech věčných trestů:

"Giustizia mosse il mio alto fattore :
fece mi la divina potestate,
la somma sapienza e il primo amore."

V očích moderních etiků však nenalezlo milost ani učení o věčné blaženosti jako odměně dobrého života. Býti dobrým v naději na věčnou blaženost po smrti prý je totéž jako dělati dobrotu jen za odměnu, nikoli z čisté lásky k povinnosti. Je zřejmé, že moderní etika /Kant/ tu směšuje dvě různé věci, a sice zdravé přesvědčení o pojmové souvislosti mravní dobroty a blaženosti s úplatkářstvím, to jest se snahou získat splněním nepodmíněné povinnosti neoprávněný hmotný prospěch. Místo dalšího rozboru uvádíme, co o tom napsal G.K. Chesterton, který se svou obvyklou jasnozřivostí ukazuje jádro problému a skutečnou povahu předstírané "nezištnosti" Kantem inspirovaných hlasatelů "čisté" humanitní morálky:

"Moderní cynik si stále představuje, že v pojmu odměny, ve smýšlení dítěte, které si říká podle Stevensonových veršů: "Every day when I ve beed good, I get an orange after food," jest jakýsi prvek podplácení, něco ve smyslu jeho vlastních cynických způsobů. Člověku, kterou zhloupnul zkušeností, se to ovšem jeví jako hrubé podplácení dítěte. Moderní filosof totiž ví, že by potřeboval velmi značného úplatku, aby byl hodný. Moderní filosof se na to dívá asi tak jako moderní politik, jemuž se řekne: "Dám ti 50.000 liber, když při určité příležitosti prokazatelně dodržíš svůj slib". Taková hmatatelná cena se mu totiž zdá něčím, co naprosto nesouvisí s touto nezvyklou a nepříjemnou prací. Dítěti se to však tak nejeví. Dítě necítí nic takového, když královna vil řekne prince: "Dostaneš zlaté jablko z kouzelného stromu, zabiješ-li draka." Dítě totiž není manichejcem a nemyslí si, že dobré věci jsou pojmově odděleny od dělání dobroty. Dítě se nedívá jako vzpurný realista na dobrotu jako na něco špatného. Pro něj jsou dobrota, dárky a zlatá jablka částmi jednoho podstatného ráje a patří přirozeně k sobě. Jinými slovy: dítě pokládá pro sebe za normální přátelský vztah k přirozené autoritě a nepovažuje za normální, aby se s ní přelo nebo vyjednávalo. Má sice svoje obvyklé sobecké nesnáze a nepochopení, ve svém srdci však nepovažuje za nic divného, že jsou k němu rodiče dobří aš po ty pomeranče a podobně nepovažuje za nic neobvyklého, že má

být hodné k rodičům až po ty primitivní pokusy o dobré chování. Nemá pocit, že jest podpláceno. To jen my, kteří jsme je a li zakázané ovoce, myslíme na potěšení jako na úplatek."

3.7 P o s i t i v n í z á k o n .

Přirozený zákon jest základní pravidlo jednání pro každého člověka a tedy i pro lidskou společnost. Avšak tento přirozený zákon sám o sobě nemůže zajistit pokojný a spořádaný život lidské společnosti proto, že mnohé jeho předpisy jsou tak všeobecné a tedy neurčité v tom smyslu, že se jim dá učiniti žádost rozmanitým způsobem. Kromě toho jsou jenom všeobecnější předpisy přirozeného zákona samozřejmé a každému snadno pochopitelné. Jakmile se však jedná o jejich aplikaci na zvláštní případy, je tu možnost různých výkladů a dokonce omylu. Společný život lidí však nutně vyžaduje právě mnoha zcela určitých a podrobných pravidel jednání. Je tedy nutno, aby v případech, kdy nějakému předpisu mravního zákona lze vyhovět mnoha různými způsoby, byl zvolen jeden z nich jako závazný pro celou společnost. Například: Jest rozhodně příkazem přirozeného zákona, aby lidé dbali bezpečnosti na veřejných cestách tím, že zachovávají určité předpisy, aby tedy především používali všichni téže strany vozovky. Přitom jest zcela lhostejno, budou-li všichni jezdit po pravé nebo po levé straně, avšak rozhodně musí býti jedna možnost prohlášena za závaznou pro všechny.

Někdy se může stát, že mezi lidmi zobecní nějaký naprosto nesprávný obyčej proto, že při povrchním usuzování se dají najít určité jeho stránky nebo důvody, které dodávají takovému zvyku mravního oprávnění nebo jej alespon omlouvají. To jest třebaš případ souboje jako "čestné záležitosti". A tu jest nutno, aby ti, kteří stojí v čele společnosti, jasně viděli skutečnou povahu věci a jasně prohlásili za nedovolené to, co jest mnoho lidí ochotno pokládat za správné.

Některá pravidla jednání jsou pro společnost tak důležitá, že je nutno zajistit jejich dodržování určitými sankcemi, obyčejně trestní povahy.

To jsou důvody pro vydávání tak zvaných "positivních zákonů", které doplňují nebo přesně určují všechny poměry, které přirozený zákon buď vůbec neupravuje nebo jen neurčitě a které přesto musejí býti v zájmu pokojného života lidské společnosti určitým způsobem upraveny. Positivní zákon tedy můžeme definovat - vycházejíce z všeobecného výměru zákona, jak byl uveden v 1. článku - takto: "Ordinatio rationis determinans indeterminata a lege naturae et huic consonna, ad bonum commune, ab eo, qui curam habet communitatis, promulgata."

V této souvislosti nás zajímá jen tak zvaný lidský pozitivní zákon občanský. Uvedená definice se však vztahuje na každý "positivní" zákon. Z dějin zjeveného náboženství víme, že i Bůh často ukládal jisté příkazy a předpisy, například týkající se bohoocty a bohoslužby, které podléhají svobodnému rozhodování, mají tedy povahu zákona "positivního". Mluvíme proto také o božských pozitivních zákonech a vedle občanských,

tedy lidských pozitivních zákonů, uznáváme pozitivní zákony církevní, vydané církevní autoritou v rámci její náboženské působnosti.

Uvedená definice pozitivního zákona, pokud se vztahuje na občanský pozitivní zákon, znamená, že tento pozitivní zákon jest pravidlo jednání vyhlášené od legitimní občanské autority k obecnému dobru společnosti a závazné pro všechny, kteří této autoritě podléhají. Toto pravidlo přesně, určitě a jednotně upravuje to, co jest v přirozeném zákoně obsaženo jen všeobecně nebo co může býti uskutečněno různým způsobem. Obsah těchto pravidel musí vždycky odpovídati přirozenému zákonu, to jest, nesmí mu odporovat a konečně musejí býti tato pravidla fysicky i mravně proveditelná. Pozitivní zákon tedy nesmí ukládat nic, co je nemožné fysicky nebo co jest tak obtížné, že je to prakticky pro většinu lidí nemožné.

Poněvadž pozitivní zákony obyčejně upravují ony předměty, které jsou látkou mravní ctnosti zvané spravedlnost, nazývá se jejich souhrn také "pozitivním právním řádem" nebo krátce "pozitivním práven".

Z povahy pozitivního zákona vyplývá, že zavazuje jen členy společnosti, pro kterou byl vydán, že může býti méněn a zrušen z téhož důvodu, pro který byl vydán, vyžaduje-li toho totiž obecné dobro vzhledem ke změněným poměrům. Pocho-pitelně nemůže býti změněn ani zrušen pozitivní zákon, který jen prohlašuje nějaký jasný předpis přirozeného zákona.

Pozitivní zákon, který nevyhovuje podmínkám daným jeho účelem, nemá povahy zákona a tedy není závazný. Nařizuje-li lidský zákon pozitivní něco proti přirozenému zákonu, není jenom neplatný, ale nikdo ho nesmí poslechnout.

Tyto zásady vyplývají ze souvislosti pozitivního zákona s přirozeným mravním zákonem. Tato souvislost jest dána už tím, že přirozený i pozitivní zákon upravují a řídí lidské jednání, které jest jako takové vždycky mravní povahy. Jsou tedy oba zákony, přirozený i pozitivní, povahy mravní. Pozitivní zákon ovšem jest mravně závazný jen tehdy, opírá-li se o zákon přirozený, jehož jest jen podrobnějším rozvedením a určením, splňuje-li tyto podmínky uvedené v jeho výměru: 1. Je-li vydán oprávněnou vrchností v oblasti její působnosti,

2. Neodporuje-li přirozenému zákonu a je-li spravedlivý, to jest slouží-li k obecnému dobru a je-li fysicky a mravně proveditelné to, co nařizuje.

V přirozeném zákoně má také základ autorita řídící lidskou společnost a její oprávnění vydávat pozitivní zákony k obecnému dobru. Jak ukážeme ve zvláštní části Etiky, vyžaduje lidská přirozenost, aby lidé žili ve spořádané společnosti, která neobstojí bez autority, která řídí zvláštní společnost k jejím cílům. Člověk jest tedy přirozeným zákonem vázán podrobit se legitimní autoritě společnosti, jejímž je členem a poslouchat spravedlivých pozitivních zákonů, které tato autorita vydává.

3.8 S v o b o d a p o d z á k o n e m .

Moderní myšlení a život jsou zatíženy téměř ve všech oblastech naprosto falešným pojetím lidské svobody, jehož hlavní známkou je předstírání, že člověk není vázán žádným zákonem kromě toho, který si sám dal. Toto pojetí svobody pochopitelně působí zhoubně na mravnost soukromou a hrozivě rozvrací život veřejný, politický. Jest tedy záhodno vyložit v souvislosti s pojednáním o přirozeném mravním zákoně i tento nebezpečný blud a stanovit správný pojem lidské svobody.

Býti svoboděn znamená všeobecně býti prost jakékoliv překážky nebo vázanosti, zejména takové, která nutí člověka jednat určitým způsobem. Býti svoboděn znamená totéž, jako sám se určovat k jednání.

Překážkou takového svobodného sebeurčení k jednání může být vnější násilí, vnitřní náklonnost /žádostivost, pudovost/ nebo zákon čili vnější autorita ukládající závazky. Podle modrního pojetí má člověk nárok na absolutní svobodu, nesmí být omezován žádným zákonem, žádným vnějším nucením, s nimiž předem nevyslovil souhlas. Někdy se tato svoboda definuje jako právo sebeurčování, které jest obmezeno jen požadavkem, aby člověk při výkonu tohoto práva nerušil podobné právo ostatních lidí. Moderní pojetí svobody tedy nerozlišuje mezi vnější autoritou přirozenou a legitimní a nepovolanou čili nelegitimní autoritou a požaduje nezávislost na každém, i spravedlivém zákoně, který si člověk sám nedal.

V mravním ohledu to znamená, že člověk není vázán žádným pravidlem jednání, které si sám svobodně neuložil, že je tedy sám svým zákonodárcem.

Nebudeme znova vyvracet tyto zřejmé nesmysly. Jak bylo dokázáno v Psychologii a ve Filosofii náboženství, jest sice člověk bytost rozumná a svobodná, není však bytost absolutní, jest proto podroben Bohu. Člověk je dále bytost společenská, protože ke svému normálnímu rozvoji potřebuje pomoci a součinnosti jiných lidí. Jest tedy podroben přirozené autoritě rodinné a občanské. Z těchto skutečností, totiž z celé lidské přirozenosti vyplývá přirozený mravní řád, jemuž jest každý člověk podroben. Jen v těchto hranicích jest člověk svobodný, to jest má jakožto svobodná a rozumná bytost, která ma vlastní hodnotu a nejbližší cíl sama v sobě, právo požadovat, aby s ním žádný jiný člověk nenakládal jako s prostředkem a nástrojem k vlastním cílům, aby nebyl od nikoho rušen ve své činnosti, jíž směřuje ke svému poslednímu cíli, v rozvíjení vlastních schopností, ve výkonu povinností a ve službě Bohu. Žádný člověk nesmí být podrobován nespravedlivému násilí, nesmí být nucen, aby jednal proti svému svědomí a poslouchal nějaké samozvané nelegitimní autority. Toto jest pravá lidská svoboda, nikoli naprostá, ale přiměřená lidské přirozenosti.

Naproti tomu absolutní svoboda v moderním pojetí jest velmi nebezpečná a škodlivá právě lidské svobodě a dokonalosti, neboť odvrhuje všechno, co člověk potřebuje jako doplnění, opory a pomoci na své cestě k životnímu cíli, k pravé cílové dokonalosti. Moderní svobodě, která zbavuje člověka

autority a opory přirozeného mravního zákona a každé přirozené autority, která má v tomto přirozeném zákoně základ, vydává jej na pospas jeho vášním, slabostem, nevědomosti a omylům. Emancipace, kterou nabízejí člověku hlasatelé moderní svobody se podobá emancipaci stromu od půdy, vzduchu, světla a vláhy.

Moderní svoboda jest zkrátka úsilí, aby člověk, pokud jest to vůbec fyzicky možno, opustil svůj přirozený řád. Je proto zcela pochopitelné, že skutečným výsledkem této snahy není větší svoboda, ale otroctví a bída tělesná i duchovní.

Nemá tedy smyslu mluvit o lidské svobodě, nemyslíme-li tím svobodu pod přirozeným mravním zákonem.

4. M r a v n í ž i v o t .

Probrali jsme dosud objektivní povahu mravnosti, její pravidlo, zákony a souvislost s náboženstvím. Nyní se budeme zabývat mravností subjektivní, to jest budeme rozebírat a vykládat principy, jimiž se člověk řídí ve svém mravním životě a skutečnosti, které mu v něm pomáhají nebo překáží. O bezprostředním podmětu mravnosti, to jest o vnitřním úkonu vůle a jeho dobrovolnosti jsme pojednali v 5. článku 1. kapitoly.

Přistoupíme tedy ihned k výkladu a rozboru činnosti, jíž člověk aplikuje předpisy přirozeného zákona na své jednotlivé činy. Tuto činnost nazýváme svědomím. Potom budeme uvažovat o významu citů a vášní v mravním životě a o mravních zběhlostech dobrých i špatných čili o ctnostech a neřestech. Konečně vyložíme a rozebereme pojmy zásluhy a viny jakožto následků mravního jednání, zejména vzhledem k dosažení lidského životního cíle.

4.1 S v ě d o m í .

Člověk potřebuje k dobrému mravnímu životu především znalosti všeobecných mravních předpisů. Současně však musí býti schopen posoudit mravní povahu jednotlivých činů.

A tuto činnost, po případě schopnost takové činnosti nazýváme svědomím. Obojí činnost, totiž poznání obsahu mravního zákona i jeho aplikace na jednotlivé činy, jest nezbytným předpokladem dobrého mravního života. Člověk jest tedy povinen neustále rozvíjet své mravní poznání, jest povinen studiem, zkušeností a poučováním prohlubovat svoje vědomosti o tom, co jest dobré a zlé, musí se snažit, aby dokonale poznal své povinnosti všeobecné i stavovské, neboť čím jasnější jest toto poznání, tím účinněji působí na vůli.

Jest také známo, že mravní poznání, a sice jak přirozené, to jest společné všem normálně vyvinutým lidem, tak i vědecké, jest velmi ztěžováno vlivem nezřízených vášní a zlé vůle, které zatemňují lidskou soudnost a činí člověka náchylným k tomu, aby opomíjel nepřijemné pravdy, schvaloval nebo alespoň omlouval to, co hoví jeho slabostem a neřestem. Není proto nic divného, že některé nepřímo zřejmé mravní pravdy znovu jasně připomenula lidem teprve křesťanská mravouka, která dala podnět k přesnému a důkladnému vědeckému studiu mnoha estetických skutečností a problémů, o nichž se pohanští filosofové vyslovovali jen velmi zběžně a povšechně. To platí především o mravním svědomí a o všech otázkách, které s ním souvisí.

Svědomím /conscientia/ nazýváme praktický rozumový soud o mravní povaze, tedy o dovolenosti, popřípadě závaznosti nebo nepřípustnosti určitého činu. Někdy se nazývá svědomím také samotná schopnost, tedy rozum, pokud aplikuje všeobecná pravidla přirozeného nebo pozitivního zákona na určité lidské činy. Předmětem svědomí jsou především činy zamýšlené, ale také činy již vykonané. Proto se říká, že svědomí zavazuje, dovoluje, zakazuje, ale také omlouvá, vyčítá, schvaluje nebo kárá.

Jak patrně, souvisí svědomí úzce s poznáním obsahu a závaznosti mravního zákona. Proto také mravní relativismus a empirismus vysvětlují svědomí stejně jako vědomí závaznosti mravního zákona. Tyto falešné výklady byly již vyvráceny ve 2. a 3. kapitole /čl.3./.

Souvislost svědomí s obsahem mravního zákona také znamená, že podobně jako všeobecná mravní pravidla, nejsou ani soudy svědomí vědecky stejně zřejmé a jisté a že se lidské svědomí může mýlit právě tak jako se člověk může mýlit nebo trpět nevědomostí ohledně obsahu mravního zákona /3.2 a 3.3/. Z toho vyplývají následující rozdíly:

a/ Objektivně pravdivé svědomí /c.recta/ jest tehdy, odpovídá-li praktický soud o mravní povaze určitého činu objektivní skutečnosti. Jinak je svědomí nepravdivé /c. falsa/.

b/ Subjektivním svědomím nazýváme praktický soud o určitém skutkovém obsahu, pokud jest tento obsah od jednajícího poznáván. Soudí-li svědomí podle skutkového stavu, jak byl od jednajícího při poctivé snaze poznán, jest správné /c.recta/. Svědomí je bludné /c.erronea/, soudí-li subjektivně správně, ale objektivně nesprávně. Tento omyl může býti nezaviněný, je-li v daném případě člověku mravně nemožno soudit jinak, jde-li tedy o nepřekonatelnou nevědomost. Jeho svědomí je pak nepřekonatelně bludné /c. invincibiliter erronea/. Soudí-li svědomí mylně proto, že jednající člověk zanedbal

vědomě nutnou opatrnost, jest tento bludný soud zaviněný /c. vincibiliter, culpabiliter erronea/.

c/ Svědomí jest jisté /c.certa/, soudí-li bez obavy z možnosti opaku, pravděpodobné /c.probabilis/, opírá-li se síce jeho soud o závažné důvody, avšak zůstávají-li přesto určité pochybnosti o mravní povaze cinu. Svědomí jest pochybné /c.dubia/, když se důvody pro a proti správnosti nějakého činu zdají stejně závažné.

d/ Široké /laxní/ svědomí je náchylné pokládat z nicotných důvodů za správné to, co jest ve skutečnosti nesprávné. Úzkostlivé /rigorosní/ svědomí naopak z nicotných důvodů pokládá za nedovolené to, co jest ve skutečnosti dovolené.

e/ Svědomí, které objektivně i subjektivně správné soudí, nazýváme rozumným.

Z těchto skutečností vyplývají tři důležité závěry:

1. Člověk musí jednat podle jistého svědomí, neboť jedná jen tehdy dobře, je-li subjektivně přesvědčen o správnosti svého jednání. Člověk tedy jedná mravně dobře i tehdy, je-li jeho svědomí nezaviněně, nepřekonatelně bludné. Mravní hodnota úkonu vůle, jak víme, závisí na mravní hodnotě jejího předmětu, pokud jest poznáván jako dobrý nebo špatný. Pokládá-li tedy člověk v důsledku nezaviněného omylu něco za správné nebo nesprávné nebo opomene to, co pokládá za nesprávné, jedná mravně dobře, neboť jeho vůle chce alespoň subjektivně něco dobrého.

2. V pochybných případech jest člověk povinen získat si jistotu, tedy jisté svědomí. Jinak se vědomě vystavuje nebezpečí, že učiní něco špatného. Musí tedy zjistit, zdá určitý čin podléhá nějakému všeobecnému zákonu nebo ne, je-li tedy nutno v daném případě jednat podle nějaké normy nebo může-li jednat svobodně. Takové pochybnosti se v životě často vyskytují. Z dějin etiky známe několik návodů, jak takové pochybnosti řešit.

Tutiorismus nebo rigorismus tvrdí, že člověk jest vázán zákonem, pokud si není jist, že ho v daném případě žádný zákon nezavazuje. Laxismus naopak tvrdí, že člověk jest naprosto svobodný ve svém rozhodování, pokud může udat nějaký sebe slabší důvod pro to, že určitý čin nepodléhá zákonu.

Probabiliorismus jest názor, že člověk není vázán zákonem jen tehdy, jsou-li důvody pro to, že zákon v daném případě nezavazuje, jasně pravděpodobnější než důvody pro mínění opačné.

Probabilismus učí, že člověk není vázán zákonem, jsou-li tu pravděpodobné důvody, že zákon se nevztahuje na daný případ, při čemž nezáleží na tom, jsou-li tu snad také pravděpodobné důvody pro opačné mínění. To znamená, že zákon pochybný nezavazuje.

Aequiprobabilismus dodává, že v takovém případě musejí býti důvody pro a proti přibližně stejně závažné. To jest celkem samozřejmé, neboť kdyby byly důvody pro platnost nějakého zákona znatelně silnější než důvody pro mínění, že se

žádný zákon na daný případ nevztahuje, nedalo by se říci, že je člověk "pravděpodobně" volný, aby jednal podle vlastního dobrozdání. Probabilismus by se pak nelišil oš laxismu.

Jak patrně, jest jedině správné pravidlo pro řešení pochybných případů to, které navrhuje probabilismus čili aequi-probabilismus. Toto pravidlo se vyhýbá oběma krajnostem, rigorismu, který nerozumně zatěžuje svědomí i laxismu, který vede k lehkovážnosti a indiferentismu v mravním životě.

3. Třetí otázka zní, do jaké míry má člověk právo jednat podle svého svědomí čili zda tak zvaná "svoboda svědomí" se vztahuje i na případy, kdy jest svědomí bludné, ať už zaviněně nebo nezaviněně. Prakticky to znamená otázku, zda pozitivní zákon smí bránit člověku v jednání podle subjektivně správného, ale objektivně nepravdivého, tedy bludného svědomí. Otázka jest velmi závažná a uspokojivá odpověď by vyžadovala obšírného výkladu a přesného rozlišování různých případů. Proto se k ní vrátíme ještě ve zvláštní části Etiky. Prozatím se spokojíme se zjištěním, že spravedlivý pozitivní zákon, to jest zákon vydaný legitimní autoritou v rámci její působnosti /kompetence/, zavazuje ve svědomí /viz 3.5 a 7/, nelze mu tedy odporovat ve jménu "svobody svědomí".

Na závěr se ještě zmíníme o tak zvaném "klidném" svědomí, které se obyčejně pokládá za spolehlivou známku dobrého mravního života. To je správné potud, že svědomí, nesporně správného jednání dává člověku jakési uspokojení. Avšak člověk opravdu "svědomitý" není vždycky snadno uspokojen. Jsou mnohé životní povinnosti, o nichž si právě skutečně dobrý a svědomitý člověk nemůže namlouvat, že je splnil naprosto dokonale. Závažnost některých úkolů má u svědomitého člověka za následek, že jeho svědomí je ve stálém střehu a napětí, stále se táže, zda opravdu učinil vše, co bylo v jeho silách. Takový "neklid" ovšem jest spolehlivou známkou poctivého mravního úsilí a "klid svědomí" pouhým důsledkem mravního laxismu a nevědomosti. To měl zřejmě na mysli Hillaire Belloc, když napsal:

"Nevěřím, že dobří lidé mají klidné svědomí. Domnívám se, že nepokojné svědomí - alespon v dnešní době - jest prvním předpokladem pro nebe a že vznětlivé, rozpálené, horečné a rozhorlené svědomí je přesvědčivým dokladem růstu ctnosti. Poznal jsem hodně lidí s klidným svědomím. Všichni byli naprosto neinteligentní a téměř všichni byli darebáci."

4.2 M r a v n o s t a c i t o v o s t .

Většina moderních etiků se snaží vysvětlit svědomí jako věc citu. Takové "mravní city" zalíbení a odporu se prý vyvinuly spolu s lidským druhem z různých dobrých i špatných zkušeností spojených s jistými činy a ustálily se výchovou. Výsledkem tohoto vývoje pak jest to, co dnes nazýváme svědomím. Naše vnitřní zkušenost však zřejmě odporuje tomuto poněkud krkolomnému a ničím nedoloženému výkladu, neboť činnost svědomí si jasně uvědomujeme jako rozumový soud, při němž si

také - třebaš obyčejně jen nejasně - uvědomujeme i jeho důvody.

Kromě toho soudí svědomí - alespoň co do nejvšeobecnějších zásad - u všech lidí /čl.3.2/, což se nedá vysvětlit pomocí proměnlivých citů, ale jen jako důsledek objektivní zřejmosti jistých skutečností. Zastánci evolucionistické theorie o vzniku svědomí důsledně tvrdí, že svědomí jest u každého člověka jiné. Kdyby to vskutku bylo pravda, nebyl by vůbec poňný pospolitý život. U většiny lidí se ovšem činnost svědomí pohybuje v úrovni tak zvaného obecného zdravého rozumu, tedy bez jasného uvědomování rozumových důvodů pro jednotlivé mravní soudy. Svědomí jest tedy jasné vřcí rozumu.

Praktické rozumové soudy jsou ovšem pravidelně doprovázeny určitými city, které se však dají snadno rozlišit od činnosti svědomí už tím, že vědycky neodpovídají mravní povaze předmětu. Někdy v nás vzbuzuje mravně špatný předmět spíše citové zalíbení než odpor, jindy jest zalíbení v dobrém předmětu vyvoláváno nebo posilováno také jinými důvody, které naprosto nejsou mravní povahy. Zalíbení nebo odporu provázející soud svědomí má často, alespoň z části, původ v nahodilých následcích mravního činu, příjemných nebo nepříjemných, když například z dobrého činu náhodou vyplyne nějaký hmotný prospěch nebo když špatný čin vynese člověku nějakou neočekávanou újmu, hanbu nebo posměch.

Podle evolucionistů by právě toto byly citové zkušenosti, z nichž se "vyvinulo" svědomí. Tyto tak zvané "mravní city" se však naprosto neliší od citů zalíbení a odporu, jaké v nás vzbuzuje například jednání proti dobrému chování u stolu nebo poklesky proti gramatice a pravopisu. Pak je ovšem naprosto nejasno, proč některé činy v nás vzbuzují pocit viny, kdežto jiné, například poklesky proti dobrému tonu nebo pravopisu ani největší snobové nepokládají za "hříchy".

Lidský mravní život jest ovšem nerozlučně spojen s životem citovým. To vyplývá už ze samotné tělesné duchové lidské přirozenosti. City a vášně ve smyslu, v jakém jsme o nich pojednávali v Psychologii - jsou tak nejen stálým doprovodem, ale i mocnou vzpruhou nebo brzdou mravního života. Citové zaujetí rozhodně zvyšuje dobrovolnost úkonu vůle, ale také omezuje svobodu rozhodování, neboť předmět, pro který jsme nějak citově zaujati, se nám už nejeví indiferentní, to jest rovnocenný s jinými předměty, které mají také ráz dobra. Pokud však citové zaujetí čili vášně naprosto nezbavuje člověka rozvahy, zůstává člověk za své rozhodnutí mravně odpovědný a není bez odpovědnosti ani tehdy, když vědomě opomenul ovládnout své city dříve než jej zbaví rozvahy.

City a vášně nejsou svobodná hnutí, a proto nemohou býti samy o sobě mravně dobré ani zlé. Mravní povahy se jim dostává teprve od vůle, která je budí, souhlasí s nimi nebo jim určuje předmět. Možno tedy plným právem nazvat "mravními" například city vděčnosti, milosrdenství, úcty a lásky ke spravedlnosti a povinnosti a ovšem také city opačné, jako nevděk, nenávisť a podobné.

Význam citů pro dobrý mravní život jest nesmírný. City zaměřené k dobrému předmětu usnadňují vůli správně rozho-

dování, odvádějí od hanebností a dodávají ctnostem síly a životnosti. Naopak zase neusměrněné, neukázněné a zvrhlé city jsou velkou překážkou dobrého mravního života. Záleží tedy všechno na tom, k jakým cílům zaměří člověk dynamiku svého citového života. Rozumové a rozumné řízení a ovládnutí citů a vášní jest proto důležitou součástí mravní výchovy a sebevýchovy.

Stoická a kantovská "apathie", která spatřuje v každém citu a vášni něco zlého a pokládá i citové uspokojení provázející dobrý čin za něco téměř nemravného, jest tedy nejen psychologicky nemožná, ale i nesmyslná. Stejněho odsouzení však zasluhuje i druhá výstřednost, totiž moderní přecenování významu citů a vášní v mravním životě, které se projevuje v přílišném psychologizování tam, kde by bylo na místě více rozumové úvahy a mravního hodnocení. Výsledkem tohoto přecenování citové stránky na úkor prostého mravního hodnocení jest odporná moderní sentimentalita, která konec konců vede k popření skutečnosti hříchu i ctnosti. Projevuje se to ve všech oblastech života, od pseudovědeckých suah líčit zločinost jako nějakou duševní chorobu až po hloupou frázi "nemohu za svou chorobu".

Sentimentalita - jakýsi druh mravní slabomyslnosti, ovšem zaviněné - spočívá v tom, že se důležitější, hodnotnější a vskutku mravní city zanedbávají ve prospěch citů méně důležitých a hodnotných. Nepřekvapuje tedy, vede-li tato pobloudivá citovost ke smýšlení a praxi, která jest sama o sobě nebo ve svých důsledcích v pravém slova smyslu surová a nemilosrdná.

Starší nazývali velmi vhodně sentimentalistu člověkem, který "nemá srdce na pravém místě". To znamená mimo jiné také, že sentimentalita není ani tak pobloudivění citů, jako spíše rozumu, neboť jest vskutku věcí rozumu, aby udržoval hnutí citu, jehož symbolem jest srdce, "na pravém místě".

4.3 Pojem a rozdělení mravních ctností.

Pokrytectví znamenalo kdysi dan, kterou neřest platila ctností. Dnes často znamená dan, kterou ctnost platí neřesti. Jedním z průvodních zjevů katastrofálního úpadku obecného zdravého rozumu totiž jest, že lidé nasaklí "moderním duchem" mimovolně spojují ctnost se slaboštvím, nemohoucností, staropanenstvím a obmezeností, kdežto hřích a neřest jsou často pokládány za něco zajímavého, dobrodružného, originálního, za projev nezávislého ducha. Proto dnes mnoho lidí pokládá za nutné v zájmu své "dobré pověsti" dělat se horšími než jsou a skrývat své ctnosti, pokud jaké mají, jako neřesti. A přece ctnost, jak už jméno naznačuje, jest něco úctyhodného, co člověka ctí. Latinské "virtus" znamená mužnost nebo zdatnost.

Otážíme-li se přirozeně bystrého a inteligentního člověka, co pokládá za mravní ctnost, odpoví patrně, že ctnost jest nějaký dobrý návyk, tak jako neřest jest zase návyk

špatný. Filosofický výměr mravní ctnosti, jak jej podal už Aristoteles, se liší od prosté, předvědecké definice jen větší přesností: Ctnost jest dobrá pohotovost mysli /habitus/, kterou se správně žije a které nikdo špatně neužívá. To znamená :

a/ Mravní ctnost jest jistá kvalita, a sice činorodá zběhlost, která dobře uzpůsobuje člověka v jeho jednání. Bezprostředním podmětem mravní ctnosti jest tedy lidská "mysl", to jest ony lidské mohutnosti, které jsou principem uvážené a svobodné lidské činnosti, tedy rozum a vůle. Druhotně můžeme pokládat za podmět ctnosti také smyslové mohutnosti, zejména obrazivost a snaživost /citovost/, pokud jsou tyto mohutnosti ovládané rozumem a vůlí, pokud tedy v nich vzniká z opakovaných úkonů poznání a chtění jakási trpná jankost, která působí, že tyto mohutnosti se snadno podrobují vůli řízené správným rozumem.

Mravní ctnost jakožto činorodá zběhlost /viz Psychologie čl. 13.2 a 13.5/ vzniká opakovanými úkony dobrými podobně jako její opak, neřest, vzniká z opakovaných špatných činů. Proto bývá ctnost zpravidla výsledkem vytrvalého úsilí a cvičení.

b/ Mravní ctnost jest dále činorodá zběhlost, "kterou se správně žije", která tedy usnadňuje člověku získání dokonalosti a dosažení posledního cíle. Mravní ctnosti "nikdo špatně neužívá", protože kdo jedná podle ctnosti, nutně jedná správně. Ima se mravní ctnost liší od ostatních dobrých činorodých pohotovostí, které nazýváme na rozdíl od mravních ctností "ctnostmi" rozumovými, jako jsou třeba věda nebo umění. Takových čistě rozumových ctností lze užít ke špatným cílům: Vědec také zůstává vědcem, i když vědomě a úmyslně, například žertem, tvrdí něco "nevědeckého" a umělec zůstává umělcem, i když vědomě a úmyslně vytváří špatné dílo.

c/ Rozlišujeme-li mravní ctnosti od tak zvaných čistě rozumových "ctností", neznámá to, že oddělujeme mravnost od rozumu. Naopak, dobrý mravní život jest, jak bylo dokázáno v 1. kapitole, životem podle rozumu. Mravnost jest nezmyslitelná bez praktické moudrosti čili opatrnosti /prudentia/, která jest "ctností" to jest dobrou zběhlostí rozumovou i mravní, neboť jejím bezprostředním podmětem jest rozum a předmětem "správný pojem skutků" to jest správné jednání. Proto jest také praktická moudrost první ze čtyř základních mravních ctností. Ostatní, totiž spravedlnost, statečnost a umírněnost, nazýváme ctnostmi čistě mravními, poněvadž jejich bezprostředním podmětem není rozum ale vůle, po případě jiné mohutnosti vůlí ovládané. Ani to však neznámá, že tyto tři ctnosti nemají žádný vztah k rozumu. Znamená to pouze, že aby byl člověk spravedlivý, statečný a umírněný, nestačí mu vědění o tom, co jest spravedlivé, nebo kdy a jak má přemáhat vnější překážky, snáset protivenství a odříkání v zájmu sledování mravního dobra. Aby byl člověk spravedlivý, statečný a umírněný musí mít také ochotnou a trvalou vůli dát každému, co mu patří a býti hotov snáset protivenství a odříkání, kdykoliv to vyžaduje jednání podle mravního zákona. A právě tuto pohotovost působí ve vůli mravní ctnosti.

Uvedený výpočet základních mravních ctností není libovolný. Nazývají se základními, protože v nich mají základ

všechny ostatní ctnosti jako se dveře opírají o "stěžeje" /cardines/ a proto se o ně opírá celý mravní život. Rozeznáváme čtyři základní mravní ctnosti jak vzhledem k jejich předmětu tak i vzhledem k podmětu.

Společným formálním předmětem mravní ctnosti jest mravní dobro čili jednání, poznávané jako přiměřené lidské přirozenosti. Toto mravní dobro můžeme uvažovat čtverým způsobem:

1. Pokud jest poznáváno jako žádoucí, jako dobro, které má býti sledováno a to jest úkonem praktické moudrosti /prudentia/;

2. pokud se uskutečňuje naším jednáním vůči někomu druhému, což jest látka spravedlnosti /iustitia/;

3. pokud spočívá v ovládnutí citů a vášní, které nás odvracejí od přemáhání překážek a protivensství spojených se sledováním dobra, což jest záležitost statečnosti /fortitudo/ a

4. pokud spočívá v ovládnutí citů a vášní, které nás pudí k nějakému dobru, které se nesrovnává s mravním zákonem, což jest zase věc umírněnosti /temperantia/.

Čtyři základní mravní ctnosti se tedy liší různými předměty čili mají každá svou zvláštní "látku" /materia circa quam/. Podobně se tyto základní ctnosti dají rozlišit také vzhledem ke svému podmětu, vzhledem k některé zvláštní mohutnosti, kterou určují k dobré činnosti. Tyto mohutnosti tedy jsou jejich zvláštním podmětem. Poněvadž tyto mohutnosti nejsou samy o sobě, svou povahou, určeny k dobré nebo špatné činnosti, mají vzhledem k činorodé pohotovosti, která odstraňuje tuto nelíšnost, ráz trpnosti, a proto se také nazývají látkou /materia in qua/ ctnosti, popřípadě neřesti.

Bezprostředním podmětem mravní ctnosti může býti rozum, vůle a skrze vůli dvě organické mohutnosti vůlí ovládané, totiž smyslová vznětlivost a dychtivost. Rozum jest uzpůsobován k mravnímu dobru praktickou moudrostí, vůle spravedlností, smyslová vznětlivost jest řízena statečností a smyslová dychtivost umírněností. Jest tedy i vzhledem k podmětu výpočet čtyř základních ctností plně odůvodněn.

Řekli jsme, že všechny ostatní mravní ctnosti se dají uvést na některou ze čtyř ctností základních. To znamená, že kterákoliv jiná mravní ctnost jest buď druhem některé základní ctnosti, nebo její doplňkovou či pomocnou částí, která nějak přispívá k dokonalému úkonu základní ctnosti, nebo jsou od některé základní ctnosti odvozené čili příbuzné, poněvadž se shodují s některou základní ctností jen v určitém ohledu a v jiném se od ní liší.

I. Praktická moudrost jest rozumová zběhlost, skrze kterou poznáváme, co v každém jednotlivém případě mravní zákon požaduje, jak máme jednat, které bezprostřední cíle a prostředky máme volit, abychom zachovali řád daný naším posledním cílem. Úkonem praktické moudrosti jest rada, soud a volba. Tento poslední úkon se děje ve spojení s vůlí. Předmětem praktické moudrosti tedy jest sice rozum, avšak ve spojení s účinným chtěním správného cíle. Nemohli bychom mluvit o mou-

drosti, kdyby člověk jen správně poznával, co má činit, ale neřídil se tímto poznáním. Proto se praktická moudrost právem počítá také mezi ctnosti mravní ve vlastním smyslu, neboť řídí mravní činy a předpokládá účinné zaměření vůle ke správnému cíli. Praktický soud, k němuž dospěl rozum určený praktickou moudrostí, nazýváme svědomím.

Od praktické moudrosti nebo opatrnosti, která jest také ctností mravní, se liší prostá rozumová opatrnost, která radí, součí a volí prostředky k dosažení nějakého zvláštního cíle, a to bez zřetele k jeho mravní povaze. Proto může nastat snadno konflikt mezi požadavky opatrnosti mravní a čisté rozumové.

Od svědomí se liší praktická moudrost
a/ tím, že svědomí jest úkon poznání, kdežto praktická moudrost jest zběhlost usnadňující poznání.

b/ Svědomí tedy soudí toliko spekulativně /theoreticky/, kdežto "poslední praktický soud" /viz Psychologie čl.8.3/ opatrnosti účinně určuje vůli.

Doplňkovými částmi praktické moudrosti jsou: paměť minulých a chápání přítomných skutečností, účelivost, správné rozlišování a hodnocení, prozíravost, obezřetnost. Od praktické moudrosti se odvozuje: schopnost dobře řídit vlastní záležitosti a spravovat společnost.

Hříchy a neřesti odporující opatrnosti jsou: ukvapenost, nestálost, povrchnost, zchytralost v hledání hmotného prospěchu a neúměrná péče o věci nedůležité.

II. Spravedlnost činí vůli ochotnou dáti každému co mu náleží. Dělí se na:

1. Spravedlnost smennou /iustitia commutativa/, která upravuje vztahy mezi jednotlivými osobami tak, aby každá dostala co jí náleží,
2. spravedlnost zákonnou /i.legalis/, která určuje práva společnosti vůči jejím členům a
3. spravedlnost podílnou /i. distributiva/, která úměrně rozděluje mezi členy společnosti výhody i břemena.

Spravedlnosti se podobají ctnosti, jimiž člověk uděluje jiným to, k čemu není v přesném smyslu povinen, co tedy druhí nemohou vynucovat. Jsou to například vděčnost, lidumilnost, štědrost, slušnost, zdvořilost a pod. Patří sem i jiné podobné ctnosti, které mají za předmět plnění povinností, jimiž člověk nikdy nemůže dokonale učinit zadost. Jsou to úcta a poslušnost vůči Bohu, lítost nad vlastními pochybeními, úcta k rodičům a vlasti.

Spravedlnosti odporují: vražda, týrání a obmezování svobody, cizoložství, krádež, loupež, utržení na cti, pomluva, lež, pokrytectví, křivá přísaha, pověra, svatokrádež, neposlušnost a jiné podobné.

III. Statečnost /fortitudo/, která nám dává pevnost a vytrvalost v dobrém tváří v tvář protiventstvím a nebezpečím. Nejvyšším úkonem statečnosti jest nasazení a obět života pro

dobrou vůči a mučednictví. Příbuzné ctnosti jsou: sebevědomí a nebezpečí, odvaha v nesnadném podnikání, velkorysost, velkodušnost, štedrost, vytrvalost a trpělivost.

Statečnosti odporují: velikášství, nezřízená touha po slávě, malomyslnost, zbabělost, lenost, zněkčilost, skrblictví, nemístná ústupnost a podobně.

EV. Umírněnost /temperantia/ udržuje smyslovou dycheitvost v rozumných mezích. Dělí se na střídmost /v jídle a pití/, cudnost čili ovládnání nezřízených hnutí pohledně studu a stydlivost, která se vyhýbá všemu, co by mohlo taková nezřízená hnutí probouzet. Příbuzné ctnosti jsou: sebeovládání, pokora, mírnost a skromnost. Hříchy a neřesti odporující umírněnosti jsou: nestřídmost v jídle a pití, smilstvo a nestydatost.

O ctnostech se často říká, že představují správný střed mezi dvěma opačnými krajnostmi, jako štedrost jest zajisté rozumný opak marnostratnosti i skrblictví. Toto pravidlo "právního středu" však nelze vždycky uplatňovat stejně, rozhodně pak je nelze brát doslova, to jest jakoby geometricky. Takto se mnohdy povýšila na ctnost pouhá mravní prostřednost nebo vlastnost.

4.4 M r a v n í c h a r a k t e r .

V Psychologii jsme pojednávali o tak zvaném "přirozeném" charakteru, který znamená souhrn psychofysických vlastností lidského jedince, vrozených i získaných. Od tohoto "přirozeného charakteru" se liší "temperament", který nevyjadřuje celou psychofysickou tvářnost člověka, ale přihlíží jen k jeho citovému životu, který má základ hlavně ve zděděných hlavně ve zděděných organických dispozicích. Přirozený charakter i temperament rozhodně mají vliv na utváření charakteru mravního, který vyrůstá z mravních ctností, které si člověk osvojil. V širším smyslu se nazývá mravním charakterem ustálená mravní podoba člověka, a proto se mluví o charakteru dobrém, špatném, slabém, silném nebo nestálém.

S pojmem mravního charakteru, jímž rozumíme jakousi stálost mysli a vůle ve sledování správných mravních zásad a cílů, úzce souvisí pojem "mravní osobnosti". Označujeme tak člověka, jehož smýšlení a jednání jest ovládnáno vlastním poznáním a vůlí, který tedy není otrokem ani vlastní smyslnosti a náladovosti ani svého okolí, který tedy v pravém slova smyslu "jest sám sebou" /subsistit/.

Mravní charakter, mravní osobnost, jest nezbytným předpokladem konečné, cílové dokonalosti, o kterou má každý člověk usilovat. Této dokonalosti, pokud jest v tomto životě vůbec dosažitelná, nenabývá člověk najednou. Tak jako se jednotlivých ctností nabývá jen opakovanými dobrými činy, jest i souhrn mravních ctností, mravní charakter dílem, které zpravidla vyžaduje mnohaletého úsilí a na němž člověk nesmí nikdy přestat pracovat. Jsou sice výjimečné zjevy, o nich platí slo-

va Knihy moudrosti "Consumatus in brevi explevit tempora multa" /4, 13/, obvykle však dochází k ustálení mravního charakteru, v dobším i ve špatném smyslu, až ve zralejším věku. Člověk se obvykle po 40. roce svého věku nijak pronikavě nemění. Mravní růst, jak už bylo řečeno, by měl pokračovat po celý život až do smrti. Něco takového se také očekává a proto jest také jedním z důvodů úcty ke stáří předpokládaný vysoký stupeň ctnosti. Důvodem tohoto předpokladu jest jednak velká životní zkušenost a také okolnost, že smyslová dychtivost, která bývá nejčastější překážkou ctnosti, v pokročilém věku slábne. Skutečnost ovšem, bohužel, dosti často tento předpoklad nepotvrzuje. Stáří má kromě toho také své mravní obtíže a nebezpečí, podobně jako mládí, v celku jest však navyklé spojování stáří s ctností důvodné a opírá se také o zkušenost, byť by to byly jen krásné vzpomínky, jaké si tak mnoho lidí uchovává na své dědečky a babičky.

Mravní charakter jsme na počátku definovali jako souhrn mravních ctností, které si člověk vlastním úsilím během života osvojil. Úsilí o mravní charakter není vždy snadné, mnoho záleží na temperamentu a vnějších vlivech a proto jen poměrně málo lidí dosahuje oné výše mravního charakteru, jakou se vyznačují hrdinové mravního života, světci.

Mravní dokonalost, mravní charakter spočívá v dokonalém držení všech ctností. Mravní ctnosti totiž tak spolu souvisí, že komu jedna schází, nemůže mítí dokonale žádnou jinou. Mítí nějakou ctnost dokonale znamená, že tato dobrá zběhlost tak účinně utváří svůj podmět, že mu dává schopnost vzdorovat všem překážkám dobrého života. Není-li ctnost do té míry silná, má nanejvýš povahu dobré dispozice. Člověk však nemůže mítí takto dokonale žádnou jednotlivou ctnost, aniž by neměl také ostatní.

Nikdo nemůže být např. dokonale spravedlivý, chybí-li mu statečnost nebo mírnost, neboť snadno může pochybit proti spravedlnosti ze strachu nebo z nezřízené dychtivosti. Kromě toho jest dokonalá praktická moudrost nutným předpokladem všech ostatních ctností a sama také ostatní základní ctnosti předpokládá. Praktická moudrost totiž řídí úkony ostatních ctností tím, že je podle svého soudu určuje k úkonům. Praktická moudrost sama však neobstojí bez ostatních základních ctností. Není-li vůle a smyslová snaživost utvářena spravedlností, statečností a mírností, není ani rozum nakloněn správně posuzovat mravní hodnotu jednotlivých činů, neboť tak zvaný "poslední praktický soud", který jest úkonem opatrnosti /prudentia/, jest již určován vůlí, závisí tedy na dobré nebo špatné zběhlosti vůle. /Viz Psychologie čl.8.3/.

Souvislost mravních ctností neznámá, že každý dobrý čin jest známkou hrdinského stupně mravní dokonalosti, že tedy vlastně jen světec je schopen dobře jednat. Znamená pouze, že ke každému dobrému činu jest zapotřebí úkonu všech ctností, že tedy člověk dobře jednající jest v době tohoto jednání účinně zaměřen ke svému poslednímu cíli. Rozdíl mezi světcem a průměrným člověkem spočívá v tom, že průměrný člověk snadno chybí, že tedy jeho ctnosti v důsledku vědomého pochybení často přecházejí do stavu pouhých dobrých dispozic. Tím se dostáváme k další otázce, a sice k souvislosti mravních ctností s posledním cílem člověka.

Souvislost mravních ctností s posledním cílem jest dána tím, že mravní ctnost účinně zaměřuje lidský vědomý život, lidské jednání k poslednímu cíli /1.2 a 1.7/. Umírněnost a statečnost brání člověku, aby se neodvrátil od posledního cíle ze žádostivosti nebo ze strachu, spravedlnost pak dává člověku ježnat vůči druhým v souladu s posledním cílem. Praktická moudrost řídí úkony ostatních ctností, to jest uzpůsobuje lidský rozum, aby snažno správně hodnotil jednotlivé lidské činy, poznával jejich shodu nebo rozpor s mravním zákonem. Účinné zaměření k poslednímu cíli jest tedy pro praktickou moudrost principem, z něhož vyvozuje své soudy jako závěry. Kdo tedy vědomě a účinně netíhne ke skutečnému a pravému poslednímu cíli, kdo jej necení a nemiluje naě všechno, pozbývá vlastně praktické moudrosti, která u. nemá principu, podle něhož by řídila úkony ostatních ctností. Toto účinné zaměření k poslednímu cíli jest pro činnost praktické moudrosti podobně nezbytné jako v řádu spekulativním zřejmost prvních logických zásad, z nichž se vyvozují závěry. Je-li zatemněna zřejmost prvních zásad, pozbývají nezbytné jistoty i závěry a celé poznání jest nejisté.

Mravní charakter tedy předpokládá, že člověk má všechny základní ctnosti dokonale, to jest ne jenom jako pouhé dobré dispozice a že jest všechno jeho jednání skrze tyto ctnosti účinně zaměřeno k poslednímu cíli.

4.5 Z á s l u h a a v i n a .

Z povahy mravnosti a mravního jednání vyplývá celkem pochopitelně, že každý lidský čin, dobrý i špatný, má pro člověka jisté následky, a sice zásluhu nebo vinu, které jsou pak důvodem odměny nebo trestu. O trestu a odměně jako nutné sankci mravního zákona jsme jednali ve 3. kapitole. Nyní budeme uvažovat o těchto skutečnostech ve vztahu k podmětu mravnosti, tedy jako o náležitostech a následcích lidského mravního života.

I. Zásluhou /meritum/ rozumíme nárok na odměnu za dobré dílo dobrovolně vykonané ve prospěch někoho jiného, který toto dílo přijímá a odměňuje. Zásluha tedy předpokládá, že ten, v jehož prospěch bylo nějaké dílo vykonáno, se alespon mlčky zavázal odměnit vykonanou službu.

Dobrý mravní život jest vskutku záslužný před Bohem. Člověk ovšem nemůže vykonat nic, čím by Bohu nějak prospěl. O zásluze tu tedy můžeme mluvit jen potud, pokud člověk dobrým životem uznává svou závislost na Bohu a zvětšuje tak jeho vnější slávu. Člověk si takto získává zásluhu jen tím, že užívá dobře svých schopností, kterých se mu právě za tím účelem od Boha dostalo. Neopírá se tedy právo člověka na odměnu o požadavek směnné spravedlnosti. Bůh jest, možno-li se tak vyjádřit - zřevázán jen sám sobě, své moudrosti a dobrotě, aby dal svému rozumnému tvorů dojít cíle, k němuž jej sám stvořil, pokud rozumný tvor svobodně a účinně k tomuto cíli směřuje. V Psychologii a ve Filosofii náboženství bylo doká-

záno, že posledním cílem člověka jest poznání a milování Boha a z toho vyplývající dokonalá blaženost, v níž také spočívá odměna dobrého mravního života.

II. Vina /demeritum/ spočívá v trestuhodnosti toho, kdo mravně zlým jednáním vědomě a dobrovolně poškodil druhého. Vina jest tedy následkem mravně špatného jednání čili hříchu. Podle slavné definice sv. Augustina jest hřích "dictum, factum concupitum contra legem aeternam", spočívá tedy v přestoupení, porušení mravního zákona žádostí, slovem nebo činem. To znamená, že bezprostředním podmětem hříchu jest úkon vůle, který jest v transcendentálním vztahu neshody s pravidlem mravnosti a samozřejmě také příslušný vnější čin vůlí rozkázaný.

V Ontologii jsme definovali zlo jako nedostatek patřičné dokonalosti. U hříchu, tedy u mravně špatného jednání se jedná o nepřiměřenost čili nedostatek náležité shody lidského jednání s pravidlem mravnosti.

Byl-li spáchán hřích pouhým opomenutím, totiž tím, že člověk svobodně nechtěl a neučinil to, co byl podle okolností povinen, postihuje zlo /nedostatek patřičné shody s pravidlem mravnosti/ bezprostředně vůlí.

Hřích, jakožto porušení mravního a tím i věčného zákona, znamená také odvrát od Boha jako od posledního cíle a tedy urážku Boha. Následkem hříšného činu jest špatná dispozice, která zůstává v rozumu a ve vůli a spočívá ve ztrátě přirozené správnosti /mravní dobroty/. Tato špatná dispozice jest povahy duchovní, a proto nemůže býti odstraněna jinak než opětným účinným obrácením vůle k poslednímu cíli, k Bohu.

Mezi stavem hříchu a stavem mravní správnosti není nic prostředního, protože člověk nemůže býti současně obrácen ke dvěma různým posledním cílům. Neokonalost lidského rozumového poznání však má často za následek jistou nedůslednost, takže člověk může býti obrácen k jednomu poslednímu cíli prostě a účinně, to jest celým svým smýšlením a chtěním, současně pak sledovat jiný poslední cíl, ovšem jen pokud jde o určité chtění nebo čin, tedy "neúčinně", poněvadž tento čin neruší odlišné habituální zaměření celého ostatního chtění a smýšlení. To znamená, že člověk může někdy zhřešit, aniž by se tím účinně odvrátil od Boha a také může ve stavu habituálního odvrátu od Boha dobře jednat, aniž by se prostě a účinně, celým svým smýšlením a chtěním obrátil k Bohu.

První jest případ tak zvaného lehkého hříchu. Člověk může chtít nebo činit věc, která se nikterak nedá uvést v soulad s jeho pravým posledním cílem, při tom jest však tak málo závažná, že nemůže zvrátit účinné habituální zaměření k Bohu jako k poslednímu cíli. O lehkém hříchu mluvíme také tehdy, když čin, který sám o sobě znamená odvrát od Boha, nemá tento účinek, protože nebyl jasně uvážený a zcela dobrovolný. Hřích, který zahrnuje odvrát od Boha jako posledního cíle, nazýváme "těžkým".

Druhý případ jest člověk, který ve stavu "těžkého hříchu" dobře jedná. Jeho dobré činy zůstávají dobrými, avšak nedá se říci, že skrze ně směřuje k Bohu jako k poslednímu cíli, leč jen "neúčinně", totiž právě jen pokud jde o určité

dobré činy, dokud nezmění své smýšlení i ve věci, která způsobila jeho odvrát od Boha, dokud tedy neuzná a neodsoudí i své pochybení. Nelze ovšem pochybovat o tom, že dobré činy vykonané ve stavu těžkého hříchu připravují a usnadňují člověku účinné obrácení k Bohu.

Hříchem se člověk zřejmě provinuje proti Bohu a zasluhuje trestu. Bohu sice nelze nijak ublížit, ale tím, že odmítá Bohem daný řád a přestupuje jeho zákon, uráží člověk Boha. Kdyby pak Bůh ponechával hřích bez trestu, odporoval by své vlastní moudrosti a spravedlnosti, neboť žádný zákonodárce nemůže být lhostejný k tomu, je-li zákon zachováván nebo přestupován. Kdyby Bůh nečinil rozdílu mezi dobrým a špatným člověkem, kdyby špatným dával totéž, co dobrým nebo ponechával jejich špatnost bez trestu, ukazoval by, že mu nezáleží na tom, sleduje-li člověk cíl, k němuž byl stvořen nebo odmítá-li jej. To je však naprosto nemyšlitelné. Proto jest nepochybně trestem těžkého hříchu při nejmenším ztráta posledního cíle, k němuž byl člověk určen a od něhož se dobrovolně odvrátil. Jisto jest také, že ani lehké hříchy, které člověk dostatečně nenapravit, nemůže Bůh ponechat bez trestu, který jest ovšem jen dočasný.

Z toho, co bylo řečeno o hříchu, vyplývá, že hřích předpokládá u člověka předchozí vědění o existenci Boha, jehož zákon přestupuje. Proto nazývají někteří filosofové přestoupení božího zákona, přirozeného nebo pozitivního hříchem "theologickým" a tvrdí, že lidé, kteří nevědí o Bohu nebo neuznávají jeho existenci, mohou hřešit pouze "filosoficky" to jest přestupovat pouze přirozený, rozumem poznatelný mravní zákon. Avšak "filosofický" hřích v tomto smyslu není možný. Především proto, že ve vědomí absolutní závaznosti přirozeného zákona jest už, alespon zavinutě a nejasně obsaženo vědomí odpovědnosti vyšší moci, které se nemůže člověk vymknout /viz čl.3.4/. Hlas svědomí tedy připomíná existenci boží i těm, kteří jak se tvrdí, jinak nemají o Bohu ani potuchy. Avšak i hříchy takových "nevinných" ateistů mají ráz "theologický", a to podle stupně zavinění jejich "nevědomosti" o Bohu. Jest totiž nezvratnou filosofickou pravdou, že člověk může poznat existenci Boha.

4.5 Stav dosažení cíle.

V čem spočívá lidská cílová dokonalost cili blaženost, jsme poznali v Psychologii /13.7/, kde bylo také ukázáno, jak souvisí dosažení posledního cíle s mravní dobrotou, s dobrým mravním životem. Tamtéž bylo dokázáno, že dokonalá lidská blaženost jest možná teprve v posmrtném životě, kde opuštěnou všechny hmotné překážky dokonalé činnosti rozumu. V duši oddělené od těla ve stavu účinného zaměření k pravému poslednímu cíli jsou všechny přirozené předpoklady k blaženosti. Rozum bude jasně a přímo poznávat celou bytnost duše, v níž jako v čistém zrcadle bude poznávat Boha jako svrchované dobro a zdroj blaženosti. Podle zjevené nauky jest tato přirozená mravní dokonalost duše předpokladem nadpřirozené mi-

losti, skrze niž člověk dosáhne nadpřirozeného cíle, k němuž byl ve skutečnosti Bohem určen, totiž přímého poznání Boha jaký jest sám v sobě "tváří v tvář" a z toho plynoucí nadpřirozenou účast na blaženosti samotného Boha. Tohoto cíle může dosáhnouti člověk, který bez vlastní viny neznal boží zjevení, ale žil přirozeně dobrým mravním životem. Čistě přirozená posmrtná blaženost zůstane pravděpodobně vyhrazena lidem, kteří v životě ani nezhřešili ani nezískali zásluh proto, že zemřeli dříve než byli schopni zasluhovat nebo hřešit, leč by se jim dostalo svátosti křtu.

Přirozeným následkem špatného života nemůže býti nic menšího než ztráta schopnosti dokonalé blaženosti v posmrtném životě. Člověk, který zemřel ve stavu odvrácení od pravého posledního cíle, vytvořil takto překážku, která mu nedovolí, aby byl blažený. Duše takového člověka si nutně odnese "na onen svět" i svou špatnou dispozici /habituální hřích/ a v důsledku této špatné dispozice bude trvale a účinně zaměřena k jinému dobru než jest Bůh. Vědomí tohoto absurdního stavu, v němž bude duše proti své přirozenosti, ale podle zvrácenosti své vůle zaměřena k poslednímu cíli naprosto neschopnému uspokojit všechny její přirozené sklony a tužby, bude pro ni zdrojem těžkého utrpení. Odpačnou všeckna smyslová dobra v nichž člověk za pozemského života hledal pochybné uspokojení a hlavním a bezprostředním předmětem poznání bude vlastní zvrácenost. Trvalé a účinné zaměření k nepravému poslednímu cíli ovšem znemožní jakoukoliv lítost a změnu smýšlení.

Dobry člověk bude zkrátka po smrti "blažený tím, že byl dobrý" a člověk špatný bude - chceme-li i zde užít způsobu vyjadřování svatého Augustina - "nešťastný tím, čím byl zlý". Trvalost posmrtné odměny i trestu jest pravda nadpřirozeně zjevená, ale také rozumově dokazatelná /viz čl.3.5/. Věčnost odměny, čili věčná blaženost dobrých v posmrtném životě jest zcela pochopitelná ze stanoviska etického a psychologického. Nelze si totiž myslit, že rozum, který má dokonalé poznání svrchovaného dobra, by mohl hledat uspokojení v něčem jiném. Věčnost trestu jest sice pochopitelná z hlediska etického, avšak méně jasné jest, jak může lidská vůle zůstat nehybně zaměřená k nepravému dobru, když má rozum jasné spekulativní poznání o Bohu jako nejvyšším dobru a pravém posledním cíli. Nelze totiž připustit, že by Bůh odepřel na trvalo kterémukoliv rozumnému tvorů odpuštění a že by mu znemožnil dosažení cíle, k němuž jej sám stvořil, když tento tvor po něm opravdu touží. Věčnost posmrtného trestu tedy předpokládá nemožnost lítosti a účinného obrácení.

Tato psychologická nesnáz ovšem není nepřekonatelná, třebaš nutno přiznat, že pro nás v tomto životě nikdy neztratí ráz tajemství. Scholastikové vysvětlují nezměnitelnou zatvrzelost vůle ve zlu asi takto:

Jakmile jest duše oddělena od těla, zůstává špatná dispozice vůle nezměněná a nezměnitelná, poněvadž není ani vnější ani vnitřní příčiny, která by ji odstranila. Nemůže býti odstraněna vůlí, protože špatná dispozice jest prvním principem jejího chtění, jest pevné zaměření vůle k jistému dobru jako k poslednímu, třebaš nepravému cíli, který jest nade vše

milován. Člověk nemůže chtít jinak proto, že jest v podobném stavu, jako když podléhá nějaké vášni, s níž jeho vůle souhlasí. Ani rozum nemůže odstranit tuto špatnou náklonnost vůle tím, že by jí dal jiný předmět. To by totiž znamenalo, že by rozum musil vyslovit jiný praktický soud, což jest nemožné, neboť tento "poslední praktický soud" /viz Psychologie čl.8.3/ jest určován již náklonností vůle. Ani jiné cítění, jiná opačná vášně nemůže zapůsobit na vůli, protože v duši oddělené od těla nejsou činny jiné mohutnosti než rozum a vůle. Ani Bůh nemůže změnit tuto špatnou disposici, neboť by tu působil proti přirozenosti a ničil by svobodu vůle.

Bůh totiž podle své moudrosti nemůže spolupůsobit druhotnými příčinami jinak než "connaturaliter" tedy podle jejich přirozenosti, kterou jim sám dal. Svoboda vůle není dotčena ani u těch, kteří dosáhli pravého posledního cíle, ani u těch, kteří utkvěli na posledním cíli nepravém. Zůstává svoboda, rozhodování o prostředcích k cíli. To znamená, že duše oddělená od těla může svobodně chtít nebo nechtít, ale cokoliv chce jest voleno ve vztahu k poslednímu cíli, pravému nebo nepravému. Samo přilnutí k poslednímu cíli, dobrému nebo špatnému, sice není již svobodné samo o sobě, avšak jest svobodné nebo přesněji dobrovolné "v příčině" /viz čl. 1.5/. Proto chtění zavržené duše jest stálý hřích. Vzkříšení těla, o němž mluví zjevení, nezmění nic na stavu cíle, poněvadž vzkříšené tělo bude sdílet a sledovat stav duše, a proto nijak neovlivní neměnné zaměření její vůle.

Nelze popřít, že uvedené vývody jsou zcela logické a většinou také zcela uspokojující. Přece však zcela neřeší nesnáz. Především vycházejí z předpokladu, že duše se odděluje od organického těla jako čistý podstatný tvar bez jakékoliv látky. Jak jsme však upozornili v Psychologii /12.8./, znamená tento předpoklad buď, že duše oddělená od těla žije naprosto nepřirozeným životem nebo že se k nerozeznání podobá čistě duchové bytosti. Kdyby vskutku v oddělené duši ustal veškerý citový a smyslový život, mohlo by to mít za následek, že špatné dispozice vůle vzniklé z vášnivého zaujetí pro nějaké smyslové dobro, by pominuly, poněvadž by pominula její příčina. Jest alespoň těžko pochopitelné, jak by mohla ve vůli zůstat náklonnost ke smyslovému dobru, když by duše pozbyla možnosti cítit a tedy i poznávat je jako něco žádoucího. Není zcela jasné, proč by stav naprostého vyřazení smyslového a citového života nemohl mít na vůli ten účinek, že by se vymanila z vlivu vášně a zaměřila znovu k lepšímu.

Jak patrně, vysvětluje uvedený výklad nehybnost špatné dispozice vůle v oddělené duši jen negativně, to jest z nemožnosti citové změny, která by navodila změnu vůle a tedy dosti nezdůrazňuje vliv samotné špatné dispozice, která, jak se zdá, jest jediným dostatečným důvodem trvalého a neměnného odvratu lidské vůle od Boha, bez ohledu na to, zda je oddělená duše schopna smyslového poznání a citového života nebo není. V tomto směru se v následujícím článku pokusíme doplnit citované důvody, což zase předpokládá přesný rozbor mravně špatného jednání čili hřichu a jeho duchovních následků.

4.7 T a j e m s t v í n e p r a v o s t i .

Odpůrci zjeveného náboženství často vytýkají křesťanské mravouce, že hlavním jejím předmětem jest hřích ve všech podobách a že pokládá za nejúčinnější pohnutku k dobrému životu strach z pekla. Kdo alespon zběžně pročetl katechismus nebo nějakou učebnici morální theologie, nemůže nic takového tvrdit aniž by se nedopouštěl zlomyslné lži. Poněvadž však posláním Církve jest vésti lidi ke spáse, není nic divného, že křesťanská morální theologie obsahuje také přesný rozbor hříchu ve všech jeho podobách a že zdůrazňuje hřích především jako urážku Boha a překážku bránící člověku v dosažení nadpřirozeného posledního cíle.

Na druhé straně však obsahuje právě křesťanská morální theologie dokonale rozvinutou a neobyčejně povzbuzující a útěšnou nauku o lítosti, pokání a podpuštění hříchu, tedy otázky, které dosti pochopitelně zanedbávala etika pohanská. Ostatně samotná filosofická etika nedovede svou metodou a ze svého hlediska říci o této věci nic jiného, než že člověk, který se dopustil něčeho špatného, má povinnost to podle svých sil napravit a dbát, aby už nic takového neučinil. Jenom náboženství, přirozené i nadpřirozené zná pojmy lítosti a pokání se strany člověka a odpuštění se strany Boha, neboť tyto úkony předpokládají osobní vztah člověka k Bohu jako ke stvořiteli a zákonodárci.

Lítost znamená, že se člověk staví na stanovisko boží proti sobě, odsuzuje své hříchy a uznává svou trestuhodnost. S lítostí souvisí pokání, jehož projevem jest v mnoha přirozených náboženstvích smírná oběť, opravdové předsevzetí polepšit se a podle svých sil napravit škody hříchem způsobené. To jest jediný způsob, jak možno napravit mravní zlo a opět se účinně obrátit k pravému poslednímu cíli. Alespon tolik musí říci křesťanská etika, i když pochopitelně ponechává podrobnější pojednání o této látce morální theologii.

Chceme-li nyní objasnit ze stanoviska čistě filosofického dosah mravního zla čili hříchu a jeho přirozených následků, přirozené sankce, musíme si znovu uvědomit, co jest hřích a co působí v člověku. V 1. článku jsme definovali hřích jako vědomé a dobrovolné přestoupení mravního zákona. Hřích tedy znamená, že se člověk odvrací od svého pravého posledního cíle a hledá své uspokojení v nějakém konečném, měnitelném, tedy zcela nedostatečném dobru. I když hledá takové uspokojení v různých předmětech, směřuje k nim nicméně pod společným hlediskem vlastního uspokojení nezávisle na mravním řádu, a proto všechna ona částečná a měnitelná dobra představují jeden poslední cíl hříšníkův. V jistém smyslu činí hříšník sám sebe svým posledním cílem, pokud totiž povyšuje sám sebe, své nezřízené a zvrácené touhy a náklonnosti na nejvyšší pravidlo jednání.

Psychologickým následkem hříchu jsou neřesti čili špatné návyky, které zajisté souvisejí s posledním cílem hříšnickovým podobně jako mravní ctnosti souvisejí s pravým posledním cílem člověka. Mezi neřestmi však není souvislosti mrav-

ních ctností, o níž jsme pojednávali ve 4. článku. Souvislost ctností jest dána jejich vznikem, který spočívá v tom, že člověk podřizuje své jednání správnému rozumu nebo výslovně neměnnému a svrchovanému dobru, jímž jest Bůh, kdežto neřesti vznikají z navyklého sledování rozmanitých měnivých a částečných dober. Proto se také nedají stanovit hlavní neřesti jako přesný protiklad ke čtyřem základním mravním ctnostem.

Křesťanská etika a morální theologie vypočítává sedm hlavních neřestí nebo hříchů, v nichž mají základ všechny ostatní. Jsou to: pýcha, závist, netečnost /lenost/, lakota, nestřídmost, smilstvo. Tento výpočet pochází patrně od Řehoře Nazianského /328-389/ a byl všeobecně přijat, poněvadž jest zcela přesný a věcně odůvodněný.

Člověk totiž - tak dovozuje Tomáš Akvinský v Theologické Summě /I.II., ot. 84, čl. 4./ - hřeší buď tím, že činí něco špatného pro nějaké připojené dobro nebo že se vyhýbá nějakému dobru pro připojené zlo. A to se děje hlavně sedmerym způsobem. Člověk, který hledá nezávisle na daném řádu duchovní dobro, totiž vlastní vynikání, hřeší pýchou, sleauje-li pak nezřízeně dobro tělesné, hřeší nestřídmostí nebo smilstvem. Zanedbává-li člověk vlastní dobro pro různé potíže, hřeší netečností. Nezřízená touha po vnějších dobrech se nazývá chtivost nebo lakota. Rmoutí-li se člověk z cizího dobra, protože brání jeho vlastnímu vynikání, poněvadž zranuje jeho pýchu a sebelásku, hřeší závistí a popuzuje-li ho cizí dobro k jakési pomstě, hřeší hněvem, který se na rozdíl od pouhé vášně blíže definuje jako hněv nespravedlivý, spojený s touhou po nespravedlivé nebo nůměrné odplatě.

Za kořen všeho hřichu se pokládá chtivost nebo lakota, pokud se bohatství vyhledává jako prostředek, jímž může člověk snadno dosáhnout ukojení všech neřestí. Pýcha jest pak počátkem všeho mravního zla.

Toto věcné a hluboce psychologicky pravdivé rozdělení a pořadí hříchů a neřestí bylo u mnoha lidí zatemněno falešným spiritualismem, jaký se pokoušeli vpašovat do křesťanství albigenští ve 13. století a který znova ožil v kalvinismu a v této podobě značně narušil hierarchii mravních hodnot i správné posuzování jednotlivých druhů mravního zla. Vlivem kalvinismu se u mnoha lidí, zvláště v protestantských zemích, zakořenilo pojmové spojování hřichu s tělesnou stránkou člověka a sklon pokládat všechno duchovní, alespoň ve smyslu jakéhosi povznesení nad křehtost těla, za mravně dobré. Prakticky se to projevuje tím, že průměrný protestant, zejména americký, pokládá za spolehlivou známku dobrého mravního života, jestliže se člověk neopíjí a nemá pohoršlivé milostné plotky. Ten, kdo je abstinent a dokonce ani nekouří, je pak pokládán téměř za světce. Při tom se ostatní hřichy, které jsou spíše duchovní než tělesné, zejména hněv a pýcha, ale i lakota, pokud spočívá v pouhém hromadění majetku, pokládají téměř za ctnosti.

Tak lačno si ovšem člověk nemůže zasloužit věčnou blaženost, neboť člověk může být "bezúhonný" v tom smyslu, že nepodléhá nestřídmosti a smilstvu a při tom může býti dokonalejším darebákem. O jansenistických jeptiškách v Port Royalu se říkalo, že jsou "čisté jako andělé a pyšné jako dáblové".

Skutečnost jest totiž taková, že každé mravní zlo jest především duchovní. Tento ráz mají i tak zvané hříchy těla, které jsou také obyčejně více zahanbující, ale samy o sobě jsou méně těžké než hříchy "duchovní". Za jistých podmínek jsou dokonce méně nebezpečné. Avšak každý hřích, totiž vedomé a dobrovolné přestoupení mravního zákona má ráz pýchy, pohrdání mravním zákonem a jeho zákonodárcem. V tomto smyslu jest pýcha jakýmsi povšechným a jistém smyslu jediným hřichem, poněvadž jest nezbytnou součástí každého hřichu. Jako zvláštní hřích jest pýcha nezřízená žádost vlastního vynikání a jejím prvním důsledkem jest nechtít se podrobit jakémukoliv představenému, tedy ani Bohu a jeho zákonu. Takto jest pýcha hřichem nejtěžším, počátkem všeho mravního zla a nutně patří ke "skutkové podstatě" každého hřichu.

Tento ráz pýchy jest zcela jasný u závisti a hněvu, dokonce i u netečnosti, která spočívá v tom, že člověk nepokládá své pravé a dokonalé dobro za hodné námahy a klade je níž než vlastní pohodlí, zejména duchovní pohodlí. Méně jasná jest tato souvislost u tak zvaných hříchů tělesných, k nimž jest často člověk puzen téměř neodolatelným nutkáním, které se tedy páchají spíše ze slabosti než ze zlé vůle. Avšak i v takovém hřichu jest ráz pýchy, pokud člověk jasně poznává, že jím porušuje mravní zákon, pokud tedy takové jednání znamená vzpouru proti zákonu. Tělesné hříchy ovšem podle okolností bývají méně těžké a nebezpečné, pokud si totiž člověk, který jím podléhá, zachová alespon tolik pokory, že uznává svou špatnost. Tehdy v něm zůstává stále silná dispozice k lítosti a změně smýšlení, která se uplatní obyčejně ihned, jakmile přejde nával vášně. Typem takových hříšníků jsou tak zvaní kvartální pijáci, kteří dlouho odolávají pokušení a když podlehnou a vstřízliví, stydí se za svůj pád a zase po dlouhou dobu odolávají všem svodům. Takoví hříšníci ze slabosti mohou křesťansky řečeno, stále doufat v boží milosrdenství a mají na ně dokonce jakýsi nárok.

Na druhé straně však nelze nevidět nebezpečí tělesných hříchů, zejména smilstva, které časem otupuje v člověku smysl pro pravé duchovní hodnoty, otvírá cestu jiným hříchům a vede k pyšné zatvrzelosti a cynismu. Vzhledem k všeobecnosti lidského sklonu k nezřízenosti v pohlavním životě, jest smilstvo patrně nejčastější příčinou a počátkem lidského mravního ztroskotání.

Uvážíme-li tedy vlastní povahu hřichu jako vzpoury proti danému řádu, zejména povahu pýchy jako zvláštního i povšechného hřichu, jehož podmětem jest samotná vůle, zdá se svrchovaně pravděpodobné, že člověk může už za pozemského života tak hluboce propadnout zlu, že zvrácené zaměření jeho vůle nabude rázu neodstranitelného "habitu", změní se takřka v "druhou přirozenost". Jinými slovy: člověk se může stát neodvratelně zatvrzelým ve zlu už za svého pozemského života a ne až v důsledku fyzického stavu duše oddělené od těla, zvláště když by tu měla býti jedinou příčinou nemožnosti změny vůle předpokládaná skutečnost, že v duši oddělené od těla není smyslového a citového života, tedy ani psychologických předpokladů pro změnu chtění. Nemožnost změny vůle čili neměnné zaměření vůle, jest důsledkem jasného poznání dokonalého

dobra nebo důsledkem náklonnosti k nějakému nedokonalému dobru čili zběhlosti /habitu/, který vznikl ve vůli svobodným chtěním. Pouhý nedostatek citového popudu není dostatečným důvodem neměnnosti vůle už proto, že citové hnutí pouze naklání vůli, ale nenutí.

Připustíme-li smyslové poznání a cítění v oddělené duši /Psychologie 12.8/, neznamená to, že by se pak mohlo změnit účinné zaměření vůle, neboť smyslové mohutnosti v oddělené duši poeléhají dokonale rozumu a vůli, to jest sledují jejich neměnné zaměření, stejně jako za opětného spojení duše se vzkříšeným organickým tělem. V každém případě pak přímé poznání vlastní bytnosti nemůže míti u oddělené lidské duše zatvrzelé ve zlu jiný účinek než posílení pýchy.

5. F i l o s o f i e p r á v a .

Jest celá řada různých mravních povinností, jimž odpovídá nárok jiné osoby nebo společnosti na jejich splnění. Člověk jest často mravně nucen něco činit nebo trpět z toho důvodu, že někdo jiný smí a může takové plnění vyžadovat a podle okolností třeba i fyzicky vynutit. Takové povinnosti nazýváme právními a nárok na jejich plnění nazýváme právem.

V této kapitole, kterou uzavřeme obecnou část etiky, pojednáme o právu ve všech jeho významech, zejména však o právu přirozeném jako o součásti přirozeného mravního řádu.

5.1 P o j e m p r á v a .

Podstatné jméno "právo" zřejmě souvisí se stejně znějícím přídavným jménem středního rodu a znamená tedy původně to, co je fyzicky rovné, příné. Metaforicky znamená právo to, co je mravně "rovné", tedy správné a patřičné. Třetí význam slova "právo" je synekdochický a označuje to, co odpovídá jedné mravní ctnosti, totiž spravedlnosti. Tento význam je ustálený a jediný.

Víme, že spravedlnost jest ctnost, která činí člověka ochotným dáti každému, co mu patří jako jeho vlastní. V tomto smyslu se říká "vymáhám své právo", "pomoz mi k mému právu" a pod. Právo jest tedy látkou spravedlnosti jakožto jedné ze základních mravních ctností /viz čl.4.3/.

Ve smyslu objektivního se právem nazývá také zákon nebo soubor zákonů, které určují podle trojí spravedlnosti /směnné, sociální a vyrovnávací/, co komu náleží jako jeho vlastní a zavazuje každého dáti jinému, co jest jeho. V užším smyslu znamená objektivní právo totéž co soubor pozitivních předpisů právních, vydaných státní autoritou.

Právem ve smyslu subjektivním rozumíme nárok osvojovat si něco jako vlastní, ať už jde o nějakou věc nebo úkon a vyžadovat od druhých, aby se zdrželi všeho, co by překáželo oprávněnému v užívání toho, co mu patří. Právo v tomto smyslu úzce souvisí s právem objektivním. Ukládá-li totiž zákon /právo objektivní/ dáti každému co jest jeho, vzniká v tom, pro něhož jest zákon dán a jenž něco může nazývat vlastním, subjektivní nárok právě zmíněný, tedy subjektivní právo.

Toto subjektivní právo jest vždycky protějškem jisté povinnosti někoho druhého. Právem m o h u něco učinit, z povinnosti m á m nebo musím něco činit. Subjektivní právo jest tedy jakási mravní moc, odlišná od moci a síly

fysické, hmotné. Má za předmět osvojování si toho, co jest podmětu práva vlastní.

Ontologicky jest tedy právo jakýsi vztah jednoho ke druhému, v němž oprávnění jednoho jest důvodem povinnosti druhého. Jako v každém vztahu, musíme i zde hledat jeho východisko, /terminus a quo/, cíl /terminus ad quem/ a základ či důvod. U právního vztahu nazýváme tyto prvky : podmět práva, jímž jest osoba subjektivně oprávněná, podmět povinnosti, jímž jest osoba právně zavázaná a právní titul, jímž jest nějaká skutečnost, z níž bezprostředně vzniká nějaké právo, např. koupě nebo slib. Předmětem nebo látkou práva /materia circa quam/ se pak nazývá věc nebo úkon, jehož se týká právo nebo povinnost, např. koupený pozemek nebo objednané dílo.

Je jasno, že právní vztahy mohou existovat jen mezi rozumnými bytostmi. Nabývání práv a podstupování závazků předpokládá schopnost poznání, rozhodování a vědomé součinnosti. Podmětem práv mohou být ovšem i lidé, kteří nemohou svých práv užívat nebo je uplatňovat, tedy i nedospělí a nepřičetní. Třebas nemají rozumu, zůstávají přece lidmi. Nelze jim tedy upírat práva z tohož důvodu jako nelze předstírat, že člověk, který spí, nemá tedy užívání rozumu, pozbývá svých práv. Výjimku ovšem tvoří práva, jejichž výkon už svou povahou předpokládá užívání rozumu, jako třeba právo k výkonu vládní nebo jiné rozhodovací moci ve společnosti.

Positivní zákon často prohlašuje za počátek práv a závazků také věci, např. statek určený k nějakému účelu nebo nadaci. Tato fikce, jejíž účelnost a vhodnost se zpravidla neda popírat, však nesmí zastírat skutečnost, že i v takových případech jsou opravdovými podmínky práv a závazků "fysické osoby" totiž pořizovatelé takového účelového jmění nebo osoby, které přímo nebo nepřímo mají mít z takového zařízení prospěch.

Jestliže podmínkem práva a jemu odpovídající povinnosti může být jen rozumná bytost, nemá smyslu mluvit o "právech" zvířat nebo o povinnostech člověka k ostatním přírodním věcem. Člověk jest ovšem povinen správně a rozumně užívat přírody, jak bylo zmíněno v čl.2.4, má tedy povinnosti týkající se zvířat a ostatních přírodních věcí, těmito povinnostem však neodpovídají žádná "práva", jejichž podmínkem by byla zvířata nebo dokonce rostliny nebo nerosty.

5.2 Účel práva .

Člověk poznává a svobodně se zaměřuje ke svému životnímu cíli a volí prostředky k jeho dosažení. Aby tedy mohl žít jak se sluší na člověka, bytost rozumnou a společenskou, potřebuje jisté bezpečnosti a nezávislosti nejen pro svou osobu, ale i pokud jde o volbu a užívání prostředků k životnímu cíli. Zjednotit člověku bezpečnost a jistou míru nezávislosti jest právě společným nejvyšším účelem všeho práva.

Zvláštním, nejbližším účelem objektivního práva /právního řádu / jest stanovit, co patří každému členu společnosti jako jeho vlastní, co náleží společnosti a co jejím členům.

Zvláštním a nejbližším účelem práva subjektivního je skutečné požívání toho, co jest jednotlivci a společnosti: vlastní podle trojí spravedlnosti:

a/ Právo, které odpovídá spravedlnosti směnné, má za účel svobodu a vzájemnou nezávislost jednotlivých členů společnosti, aby každý mohl svobodně a rozumně užívat toho, co jest jeho, aby v tom nebyl nespravedlivě rušen, aby se každému dostalo, co mu náleží.

b/ Právo, odpovídající spravedlnosti sociální /zákonné/ má za účel zabezpečit trvání společnosti a její blaho tedy i prostředky, bez nichž společnost nemůže trvat a plnit své úkoly.

c/ Právo, jež odpovídá spravedlnosti podílné, má za účel, aby břemena a oběti, nutné k zachování a k dosažení cíle společnosti, byly úměrně rozdělovány mezi členy společnosti a aby se každému dostalo spravedlivé účasti na obecném dobru.

Z tohoto účelu práva vyplývá také vynutitelnost, kterou někteří filosofové /Kant/ a právníci poněkud ukvapeně prohlásili za podstatu /essentia/ práva, domnívajíce se patrně, že by jinak nebylo jasného rozdílu mezi povinnostmi právními a ostatními. Je jasno, že většina práv by se minula svým účelem, kdyby nebylo dovoleno použít k jejich ochraně a obnově nějakého nucení, třeba i fysického násilí. To je jasné u práv, zakládajících se na požadavcích spravedlnosti směnné a sociální. Naproti tomu nelze přiznati bezpodmínečně vynutitelnost právům, která ve smyslu spravedlnosti podílné přísluší jednotlivcům vůči společnosti. Občané rozhodně nemají právo násilím si vynucovat na státní autoritě nápravu, kdykoliv se cítí poskozeni, např. neúměrně vysokými daněmi nebo nějakým vyloučením z účasti na obecném dobru. Takové "vynucování" by tu nebylo rozhodně vhodným prostředkem k hájení nebo k obnově práva, neboť by vedlo ke zmatkům a zlům daleko horším než ty, které by takto měly být napraveny.

Ještě pochybnější je tvrzení, že podstatou a podmínkou práva jest fysická moc a síla, schopná k jeho obhajobě, prosazení nebo obnově. Takto by totiž všechna práva zanikala, jakmile by tu nebylo fysické moci k jejich prosazení. To je zřejmě nesmyslné a odporuje mravnímu smýšlení celého lidstva. Naopak často právě křivda a potlačování dáva jasné vyniknout existenci a obsahu práva.

Vynutitelnost ani fysickou moc tedy nelze pokládat za bytnost práva. Vynutitelnost, to jest mravní dovolenost použít násilí k zachování a obnově práva, nepatří k pojmu práva. Totéž nutno říci o fysické moci, které nadto ani není zapotřebí ke vzniku práva. Vynutitelnost tedy jest pouze vlastnost, vyplývající z povahy mnoha práv. Povaha každého jednotlivého práva také určuje způsob vynucení, který musí být nejen účinný, ale také vhodný, aby z vynucování

nevzešlo větší zlo a nebylo ohroženo právo samotné. Z toho důvodu jest například nesmyslný souboj jako ochrana cti.

Vynutitelnost práva zahrnuje obranu práva ohroženého a nápravu porušeného. V porušení práva rozlišujeme jednak způsobenou škodu a jednak samotné porušení právního řádu. Je jasno, že způsobená škoda musí být napravena vrácením odnatého, existuje-li dosud nebo alespon přiměřenou náhradou. Porušení práva samotné vyžaduje zpravidla také zvláštního zadostučinění. Toto zadostučinění může být dobrovolné na základě dohody s osobou, která utrpěla křivdu nebo vynucené a pak má ráz trestu.

Vynutitelnost jest vlastností samého práva a proto jest také každý člověk jakožto podmět dotyčného práva přímo - tedy nezávisle na společnosti a její autoritě - oprávněn své právo hájit, prosazovat a vymáhat zadostučinění a náhradu při porušení práva. To platí v plném rozsahu mimo občanskou společnost a také v občanské společnosti, v jistých zvláštních okolnostech, které pozitivní právo označuje jako "stav nouze" nebo "spravedlivé obrany" proti nespravedlivému útoku.

V občanské společnosti však nelze ponechat výkon "vynucování práva" libovůli jednotlivců, neboť by to při lidské nedokonalosti vedlo ke zneužívání, k vymáhání smyšlených práv, a k malicherné a nespravedlivé pomstě, byl by zkrátka ohrožen veřejný pokoj a bezpečnost a často i samotná práva takovouto svépomocí "vynucovaná". Účinný, spravedlivý a vhodný způsob vynucování práva nezaujatými orgány občanské společnosti jest proto také jedním z hlavních důvodů existence občanské společnosti a autority.

5.3 Právo a povinnost.

Právo a povinnost jsou zajisté pojmy souvztažné. Každému právu odpovídá povinnost někoho druhého. Obějí pramení ze zákona. Proto, není-li zákona, není ani práva ani povinnosti.

Každé povinnosti však neodpovídá právo jiného. Tak je tomu jen u povinností ukládaných spravedlností, které se proto nazývají právními na rozdíl od ostatních povinností, které se nazývají mravními v užším smyslu nebo "pouze mravními". Povinnosti, které má člověk vůči sobě samému, nejsou právní, poněvadž spravedlnost jest svou povahou zařízena k jinému, spočívá v ochotné vůli dáti druhému, což jest jeho.

Každá povinnost jest spojena s právem v tom smyslu, že jsem-li mravně povinen něco činit nebo se něčeho varovat, mám už tím také právo, abych nebyl ve výkonu této povinnosti rusen. Práva, které takto vyplývá z povinnosti, se člověk nikdy nemůže vzdát. Zásada "volenti non fit iniuria" platí pouze o právech, jimiž člověk může volně nakládat poněvadž jejich předmět nebo obsah nemá pro ně současně ráz povinnosti. Člověk tedy může prominout dluh nebo zá-

vázek ze slibu, pokud tím snaž neohrožuje nějakou svou povinnost např. povinnost ke slušnému zaopatření rodiny.

To, co se nazývá "nezadatelným" nebo "nezcizitelným" právem, buď současně zakládá povinnost zavazující podmět tohoto práva nebo je to právo, již odpovídá povinnost druhého, pramenící přímo ze zákona. "Člověk má nezadatelné právo na život" znamená, že člověk má především povinnost hájit svůj život a zdraví a nemůže své bližní zbavit povinnosti toto jeho právo respektovat. Člověk se tedy podle okolností může vzdát obrany proti útočníkovi, nemůže však druhému "dovolit", aby jej zabil nebo zmrzačil a zbavit jej tak odpovědnosti za takový zločin.

Kdysi se hodně přetřásala otázka, co je svou přirozeností dřívější, právo nebo povinnost. Na tuto otázku se nedá odpovědět jednoznačně. Uvažujeme-li souvztažné pojmy práva a povinnosti ontologicky, musíme říci, že právo je dříve než povinnost, neboť všechny povinnosti mají základ ve věčném zákoně, jímž jest Bůh sám /viz čl.3.1/, v Bohu pak nejsou žádné povinnosti ale toliko práva. Uvažujeme-li věc psychologicky, musíme říci, že v člověku je dříve povinnost než právo. Člověk jest jako tvor závislý na Bohu, jehož zákon musí zachovávat, aby došel svého cíle. Z této prvotní a základní povinnosti pak vyplývají všechna lidská práva.

V závěru se jistě zmíníme o tak zvaném střetnutí povinností nebo práv. Člověk se někdy octne v okolnostech, kdy nemůže splnit dvě protichůdné povinnosti, které na něj současně naléhají. Stojí před otázkou, kterou má splnit a kterou opomenout. Takové střetnutí povinností nebo jím odpovídajících práv jest ovšem jen zdánlivé. Věčný zákon, z něhož všechny povinnosti vyplývají si nemůže odporovat, nemůže současně ukládat dvě protichůdné a neslučitelné povinnosti. Podobný problém může vzniknout jen v nedokonalé lidské mysli, která nedovede správně zhodnotit všechny okolnosti a postřehnout, jak se v daném případě správně zachovat.

K vyřešení takových problémů nestačí celkem samozřejmá zásada, že silnější právo a závažnější povinnost mají přednost před právem slabším a povinností méně závažnou. Jde právě o to, aby se rozhodlo, které právo je silnější a která povinnost závažnější. Jako vodítko pro takové rozhodování nelze uvést jedinou zásadu, ale několik zásad a hledisek, které nutno opatrně srovnávat a moudře aplikovat. Jsou to hlavně tyto zásady:

Povinnost uložená přirozeným zákonem má přednost před povinností uloženou zákonem pozitivním. Povinnost uložená od vyšší autority má přednost před povinností ukládanou autoritou nižší. Povinnost právní má přednost před povinností z lásky. Zákon zakazující je /ceteris paribus/ důležitější než zákon příkazující. I tato poslední zásada vyžaduje podrobenějšího výkladu. Zákon zakazující platí zpravidla absolutně vždy a za všech okolností, pokud zakazuje to, co je samo o sobě vždy a všude zlé. Porušení takového zákona nelze ničím ospravedlnit. Povinnost vykonati nějaký čin, kterou zákon ukládá, jest absolutně závazná jen tehdy je-li jisto, že opomenutí takového činu je zlé samo o sobě

nebo že toho činu je zapotřebí k uvarování se zlého.

Jiné pomocné zásady jsou: Na prvním místě stojí povinnosti vůči Bohu, pak k sobě a bližnímu, povinnosti k duši předcházejí povinnosti k tělu, povinnosti k vlastní rodině mají přednost před povinnostmi k lidem méně blízkým, obecné dobro má přednost před dobrem jedince a pod.

Jak už bylo řečeno nelze zpravidla řešit problém střetnutí povinností pomocí jedné z těchto zásad, ale je nutno pečlivě uvážit, která nebo které z nich v daném případě představují spolehlivé vodítko. Je ostatně velmi málo případů střetnutí povinností, které by průměrně inteligentní člověk při dobré vůli a pozornosti nedovedl rozřešit.

5.4 P r á v o a m r a v n o s t .

Souvislost práva s mravností znamená, že právní řád je součástí řádu mravního a že tedy právní povinnosti jsou jen zvláštním druhem povinností mravních. Tato samozřejmě skutečnost byla uvedena v pochybnost teprve Kantem. Jeho nauka se dá shrnout do třech bodů:

- a/ právo a mravnost spolu nijak nespojují neboť
- b/ právo subjektivní není nic jiného než možnost vynucování. "Recht und Befugnis zu Zwingen bedeuten Einerlei", praví Kant v "Metaphysik der Sitten" /Rechtslehre/.
- c/ Stát jest jediným pramenem práva objektivního. Pozdější právní pozitivisté důsledně dodávají, že pozitivní zákon, který nařizuje něco v rozporu s mravním zákonem, jest platným zákonem a právem.

Kant vyloučil právo z mravnosti v důsledku svého falešného předpokladu, že mravní jednání jest jen to, které se děje z povinnosti /kategorický imperativ/ ne pro nějaký prospěch nebo z donucení. Kdo jedná podle práva, nejedná podle Kanta "pro kategorický imperativ", ale "z donucení", aby se vyvaroval nepříjemnosti nebo se zavděčil zákonodárci. Jednání podle právního řádu jest podle Kanta toliko legální, nikoli mravní.

Nesmyslnost kantova tvrzení, že člověk jedná mravně jen tehdy, když jedná naprosto svobodně, to jest podle zákona vlastního rozumu, který si sám uložil, byla ukázána v čl.2.2. Lidský pozitivní zákon vskutku nevyžaduje nic jiného, než vnější plnění právních povinností a také nic jiného vyžadovat nemůže. Účelem objektivního práva jest, aby lidé jednali podle svých povinností. Člověk, který jedná podle právního řádu, jedná mravně dobře, pokud jeho smýšlení alespoň neodporuje požadavkům práva. O mravnosti lidského jednání ovšem rozhoduje "vnitřní čin", to jest dobrá vůle a smýšlení. /kap.1.čl.3/. Proto člověk jednající zevně legálně může současně hřešit proti spravedlnosti svým smýšlením, právě tak jako může být zlodějem "v duchu" aniž by se dopustil skutečné krádeže. Z toho však ani zdaleka neplyne, že jednání podle práva nemá co činit s mravností. Takový závěr odporuje veškeré logice a nelze jej nazvat

mírněji než pomatený.

Kantovy důvody pro oddělení práva od mravnosti jsou, jak patrně, naprosto nicotné a vycházejí ze zřejmě falešných předpokladů. Právní řád jest vsutku částí řádu mravního, který řídí lidské jednání, aby se shodovalo s vesmírným řádem a se skutečným posledním cílem člověka. Mravnímu zákonu tedy podléhá každý lidský čin, vnitřní i vnější. Mravnímu posuzování tedy podléhají i ty vnější činy, jimiž člověk uděluje druhému, co mu náleží, tedy plnění právních povinností. Jest tedy právní řád součástí řádu mravního.

Není také pochybnosti o tom, že spravedlnost je mravní ctnost. Nelze proto úkony spravedlnosti čili plnění právních povinností, které upravuje podrobně pozitivní právní řád, vylučovat z mravnosti pod záminkou, ostatně zcela libovolnou, že všechna "le-ální" jednání se dějí jen ze strachu před nějakou újmou, tedy z donucení nebo pro nějaký prospěch a že tedy jsou vnitřně "nemravná".

Názor o vynutitelnosti jako o podstatě práva byl vyvrácen v předchozím článku. O právním pozitivismu budeme jednat v článku následujícím.

5.5 P ř i r o z e n é p r á v o .

Je-li právní povinnost jen zvláštním druhem mravní povinnosti, jak jsme právě dokázali proti Kantovi, existuje přirozené právo, přirozený právní řád jako součást přirozeného řádu mravního. Pozitivní právo objektivní čili pozitivní zákony lidské se tedy musejí opírat o právo přirozené a nejsou ničím jiným než podrobnějším rozvedením a určením obecnějších zásad a předpisů přirozeně právních. O tom jsme už hovořili v souvislosti s přirozeným mravním zákonem /čl.3.6/. Zmínili jsme se tam také o tak zvaném mravním pozitivismu /3.4/, který pokládá mravní řád za plod více méně libovolného ustanovení božského nebo lidského.

Stoupenec mravního pozitivismu jest nutně také stoupenec pozitivismu právního, který uznává za jediný právo objektivní a za jediný pramen subjektivních práv pozitivní právní zákony a tedy stát, který je vydává. Všichni právní pozitivisté však nezastávají současně mravní pozitivismus; uznávajíce vedle pozitivního řádu mravního také přirozený řád mravní, přitom ale zpravidla popírají jakoukoliv souvislost mezi mravním řádem přirozeným a pozitivním právem. Je to docela pochopitelné, neboť by jinak museli uznat existenci přirozeného práva jako základu práva pozitivního.

Naším úkolem bude nyní obhájit existenci přirozeného práva jako součásti přirozeného zákona mravního proti pozitivistům a vyvrátit jejich námitky proti přirozenému právu.

Existence přirozeného práva před každým právem pozitivním vyplývá už z povahy práva jako látky /předmětu/

mravní ctnosti spravedlnosti. Přírozená práva a jim odpovídající povinnosti tu jsou nezávisle na občanské společnosti a jejího zákonodárství. To platí o všech právech a povinnostech podle trojí spravedlnosti, tedy i o právech a povinnostech ze spravedlnosti sociální a podílné, o něž se opírá samostatný vznik a existence občanské společnosti. Přírozené právo existuje dříve, pojmově i časově, než občanská společnost a její zřízení v tom smyslu, že člověk jest od přirozenosti bytost společenská. Jsou tedy i práva společnosti vůči jednotlivým členům a práva členů vůči společnosti založena v samotné lidské přirozenosti jako nejvyšší normě lidského jednání /viz čl.1.6/.

Přírozené právo je součástí mravního řádu a je základem a normou práva pozitivního, to jest pozitivních zákonů a subjektivních práv těmito zákony vymezených. Platnost a závaznost pozitivního práva závisí na právu přirozeném. Positivní zákon - nemá-li být pouhým donucovacím zařízením - nezavazuje ve svědomí, není-li tu principu a dostatečného mravního důvodu, z něhož vyplývá nutnost poslouchat občanských zákonů. Bez tohoto principu, který je obsažen v přirozeném právu, tedy konec konců samotné rozumné lidské přirozenosti, by nebylo zákonodárné autority a nebylo by normy, která by vymezovala oblast moci a oprávnění občanské autority.

Přírozené právo jest současně normou práva pozitivního v tom smyslu, že žádný pozitivní zákon nesmí odporovat právu přirozenému, jehož má být jen podrobnějším vymezením. Co odporuje přirozenému právu, které je součástí přirozeného mravního zákona, je zlo, jehož nutno se vystříhat, i kdyby bylo nařizováno pozitivním zákonem. Takový nespravedlivý pozitivní zákon nemá platnosti a nemá ani povahu zákona.

Toto pojetí přirozeného práva bylo od nepaměti sdíleno všemi lidmi zejména filozofy a právníky, s výjimkou několika starověkých sofistů a skeptiků. Teprve Hobbes a Kant podnítli větší rozšíření právního pozitivismu a relativismu. Možno říci, že právní pozitivismus je dosud míněním jen několika pomatených filozofů a právníků, kteří ostatně často dokazují chabost své teorie tím, že ve svých dílech nepřímou uznávají přirozené právo i když je výslovně popírají nebo hlásají nezávislost pozitivního práva na přirozeném mravním řádu. Tito pozitivisté totiž často uvažují například o tom, zda a do jaké míry má stát "právo" zasahovat do výchovy, jaké zákony by byly "spravedlivé", což by nemělo smyslu, kdyby byli opravdu přesvědčeni o neexistenci přirozeného práva a souvislosti práva pozitivního s mravností.

Lení to také nic divného, neboť popření přirozeného práva vede k nesmyslným a zhoubným důsledkům, které by pozitivisté přece jen neradi připustili. Kdyby nebylo jiného práva než pozitivního, neměli by lidé žijící mimo stát žádných práv, občané by neměli žádných práv vůči státu kromě těch, které by jim státní zákony výslovně přiznaly a žádný pozitivní zákon by nemohl být nespravedlivý. Každá zvlé a nespravedlnost by byla "právem".

Jako většina falešných teorií, vychází i právní pozitivismus z nesprávných nebo nepřesných předpokladů a ze špatně pochopených skutečností. Je to patrné z obvyklých námitek pozitivistů proti přirozenému právu. Kromě námitek vycházejících z mravního relativismu a subjektivismu nebo z předpokladů, že právo je totéž co vynutitelnost, které jsme už dříve vyvrátili, uvádějí pozitivisté proti přirozenému právu hlavně tyto důvody:

a/ Přirozené právo je neurčité kdežto právo ve vlastním smyslu musí být určité. Není tedy jiného práva kromě pozitivního. Na to bychom mohli především odpovědět, že nepřesnost a neurčitost byla a jest vlastností mnoha pozitivních zákonů - neboť zákonodárství je také umění, které není každému dáno - a přece nikomu nenapadne upíratí takovým zákonům platnost jen z toho důvodu. To je ale vedlejší, neboť všichni uznáváme, že zákony mají být přesné a určité už proto, že pozitivní zákon má podrobně stanovit to, co je v přirozeném právu zahrnuto jen všeobecně, má určit jeden způsob výkonu práva všude tam, kde přirozené právo může být uplatňováno různými způsoby. To je právě hluboký smysl toho, co se nazývá - často s jakýmsi náznakem pohrdání - formalismem pozitivního práva.

Není pravda, že přirozené právo je neurčité, alespoň co do obecnějších zásad. Některé zásady jsou ovšem v přirozeném právu obsaženy jen všeobecně a dají se různými, stejně možnými způsoby aplikovat na zvláštní případy. Této "neurčitosti" či spíše neurčenosti má právě odpomoci pozitivní zákonodárství občanské společnosti / viz čl.3.6/.

Historická zkušenost také učí, že všechny právní řády se shodují v hlavních zásadách a liší se jen v podrobnostech, totiž v aplikaci těchto zásad a v jejich podrobnějším rozvádění. Důvody této shody a rozmanitosti jsou obdobné jako důvody shody a různosti v mravních názorech jednotlivých národů v různých dobách a okolnostech./Viz kap.3. čl.2 a 3/.

b/ Další námitka tvrdí, že skutečné právo, to jest právo pozitivní, se mění během doby spolu s vývojem kultury, kdežto právo přirozené je "ztrnulé", představuje tedy jakousi brzdu pokroku a není proto skutečným právem. Na to odpovídáme: Přirozené právo je skutečně velmi určité a neměnné - alespoň co do obecných zásad, upravuje však podrobně každý zvláštní případ a ponechává tedy pozitivnímu zákonodárství pole tak široké - že není na místě obava, aby snad přílišné lpění na přirozeném právu nebrzdilo pokrok a neohrožovalo stát při plnění jeho úkolů. Toto pole je tak široké, že jiným právním pozitivistům se zdá přirozené právo příliš neurčité než aby je mohli uznat za právo. Pozitivní právo se tedy může měnit a přizpůsobovat novým poměrům aniž by se octlo v rozporu s neměnnými zásadami práva přirozeného.

c/ Třetí námitka konstatuje, že dnešní soudy se nerídí a nemohou řídit přirozeným právem, ale musí se držet práva pozitivního. Kdyby však přirozené právo bylo skutečným právem, musely by soudy podle něho rozhodovat. Na to odpovídáme: Soudy skutečně rozhodují podle práva přirozeného

potud, pokud přešlo do pozitivních zákonů nebo bylo blíže určeno pozitivními zákony, které soudy aplikují na jednotlivé případy. Pokud tomu tak je, není na místě odvolávat se proti pozitivním zákonům k právu přirozenému.

Takové odvolávání je však na místě a pozitivní zákony často k němu přímo vybízejí v případech, kdy není pozitivního zákona, jehož by se dalo použít, kdy dávají soudci na vůli, aby rozhodl podle vlastního volného uvážení a podle "spravedlnosti", slušnosti /*aequitas*/ nebo lidskosti. Positivní právo zná i uznává případy, kdy by přísné uplatňování práva neopovídalo spravedlnosti a slušnosti - např. vymáhání pohledavky nečas - a chrání v takových případech dlužníka. Takové ohledy slušnosti a lidskosti uznávají už římscí právníci a často se dovolávají přirozeného práva, v čemž je následují i mnohé moderní kodexy, např. rakouský občanský zákoník z r. 1811. Uznávají-li právníci i pozitivní zákony, že přísné vymáhání svrchovaného práva může být za jistých okolností bezprávím /*summum ius - summa iniuria*/, je tomu tak jen proto, že uznávají přirozené právo jako základ a normu práva pozitivního. Kdyby byl všeobecně a důsledně uznáván právní pozitivismus, znali bychom jen zásadu "*summum ius /positivum/ - summa iustitia*".

Přirozené právo tedy nikterak neohrožuje pozitivní zákonodárství ani aplikaci zákonů soudy a úřady, naopak je zárukou spravedlivého a rozumného zákonodárství, soudnictví a správy občanské společnosti. Přesvědčení, že zákon může být nespravedlivý je pro život občanské společnosti rozhodně praktičtější a blahodárnější než pozitivistická teorie, podle níž jakýkoliv zákon je nutně spravedlivý a platný.

Jiná je otázka, jakým způsobem mají a mohou soudcové a občané odporovat nespravedlivému zákonu pozitivnímu, který přímo odporuje přirozenému právu. Touto otázkou se budeme zabývat podějí.

5.6. R o z d ě l e n í p r á v a .

V následujících kapitolách budeme jednat o jednotlivých povinnostech mrávních i právních. Uzavřeme proto tuto kapitolu, pojednávající obecně o právu, stručným přehledem různých druhů, na které se dělí právo podle různých hledisek. Známe již rozdíl mezi právem přirozeným a pozitivním. Positivní zákony, jimiž se spravuje občanská společnost, mají vesměs povahu právní a nazývají se proto lidským pozitivním právem na rozdíl od práva božského, jímž se míní pozitivní zákony Bohem nadpřirozeně zjevné a uložené. Někdy se do pojmu "božského práva" zahrnuje i celý přirozený právní řád, a to z důvodů vyložených v 1. článku 13. kapitoly.

I. Právo ve smyslu objektivního čili právní zákony, jimiž se řídí občanská společnost, nebývají vždycky formálně stanoveny a vyhlášeny někdy dlouholetá zvyklost, jejíž

původ obyčejně ani není znám, nabude povahy zákona a tak se rozlišuje toto "zvykové" právo od práva "psaného".

Důležitý jest rozdíl mezi právem veřejným a soukromým. První upravuje vztahy mezi společnostmi a jednotlivými jejími členy, druhá upravuje vztahy mezi jednotlivci, hlavně vztahy majetkoprávní. Toto "soukromé" právo se někdy nazývá civilním nebo "občanským" na rozdíl od práva trestního, které stanoví tresty na různá porušení právního i mravního řádu a upravuje způsob stíhání provinilců. Trestní právo má dnes povahu práva veřejného, neboť stíhání trestných činů není už ponecháno na vůli poškozeným, ale stát je stíhá a vyhledává i když snad nikdo nebyl poškozen nebo i když poškozený ne žádá o stíhání. Jen některé trestné činy menšího významu bývají trestány na žalobu poškozeného nebo s jeho započtením.

Mezinárodní právo upravuje vztahy mezi státy a má tedy ráz práva veřejného. Tak zvané mezinárodní právo soukromé jest ona část právního řádu jednotlivých států, která upravuje soukromoprávní poměry vlastních občanů se vztahem k cizině.

Římští právníci zavedli pojem "práva národů" /ius gentium/, jimž nerozuměli mezinárodní právo v našem moderním smyslu, ale ony předpisy přirozeného práva, které přešly do pozitivního zákonodárství všech národů.

II. Právo ve smyslu subjektivním se rovněž dělí podle různých hledisek na několik skupin. Důležitý je zejména rozdíl mezi právy zcizitelnými a nezcizitelnými, podle toho, zda se určitého práva člověk může platně vzdát nebo ne. Důvodem "nezcizitelnosti" nějakého práva jest okolnost, že obsah dotyčného práva představuje současně vážnou povinnost. Člověk se například nemůže a nesmí vzdát práva na život a zdraví, neboť je povinen svůj život hájit a udržovat.

Nezcizitelná práva jsou zpravidla "původní" nebo "vrozená". To znamená, že jejich důvodem /titulem/ je samotná existence podmětu práva. K nabytí jiných práv jest zapotřebí ještě jiného titulu, který obyčejně spočívá v soukromé dohodě dvou jedinců /smlouva/ nebo v projevu jednotlivcovy vůle /poslední pořízení/. Těchto "nabytých" práv se obyčejně člověk může platně vzdát.

Zvláštní je také skupina práv, které bychom mohli nazvat "vladařskými" /dominium superioritatis/. Jsou to jednak práva na poslušnost, jaká přísluší občanské autoritě vůči občanům, rodičům vůči dětem apod. Mezi tato práva patří i právo vlastnické čili právo nakládat s hmotnou věcí jako se svou.

Jiná dělení práva, např. věcná a osobní, zajímají spíše právní vědu /iuris prudentia/ než právní filosofii. Z hlediska právně filosofického chápeme věcné právo jako nárok, který se dá vhodně a výstižně ocenit v penězích, a právo osobní jako nárok, jehož předmět se takovému hmotnému ocenění vymyká, např. právo na čest a dobrou pověst nebo právo na věrnost mezi manžely.

6. Pojem a rozdělení speciální etiky .

V předchozích kapitolách jsme vyložili a zdůvodnili obecné mravní pojmy a zásady. Tyto obecné mravně filosofické úvahy vrcholí poznatkem, že jest tu přirozený, absolutně závazný mravní řád, který člověk musí zachovávat. Zachovávání mravního řádu spočívá v tom, že člověk jedná tak, jak se sluší na rozumnou a svobodnou bytost. Nyní však jde o to, aby se zjistilo, co vyžaduje mravní řád od člověka ve všech jeho různých stavech a poměrech. Proto se filosofická mravouka nesmí omezit na obecné poznatky o povaze a nejvyšších důvodech mravnosti, ale musí také uvažovat všechny zvláště lidské životní stavy a poměry a u každého zkoumat, jaké jednání odpovídá člověku jakožto rozumné bytosti, co je konkrétně mravně dobré nebo zlé, k čemu je člověk oprávněn nebo povinen, co je mu dovoleno činit a co opomenout. Tyto úvahy o jednotlivých lidských právech a povinnostech jsou předmětem druhé části filosofie mravnosti, která se nazývá etikou speciální.

Obecné mravně filosofické úvahy mají ráz rozboru lidské mravní zkušenosti, který vede ke stanovení obecných mravních pojmů a zásad. Metoda obecné části etiky jest tedy analytická a induktivní. Speciální etika zase aplikuje obecné zásady mravní na různé lidské stavy a poměry, přihlížejíc přitom stále ke zkušenosti a tak dospívá k vymezení jednotlivých lidských povinností a práv. Metoda speciální etiky jest tedy deduktivní a syntetická.

Speciální etika se dělí na dvě hlavní části, a sice na etiku individuální a sociální. Individuální etika zkoumá jednotlivá práva a povinnosti člověka jako jedince, kdežto sociální etika má za předmět práva a povinnosti člověka jakožto člena společnosti. Pobloudivá filosofie často nadměrně zdůrazňuje lidskou individualitu nebo společenskou povahu lidské přirozenosti. Individualisté pokládají stav člověka mimo občanskou společnost ne jen za prvotní, ale také za jedině přirozený a v důsledku toho prohlašují občanskou společnost za něco umělého a protipřirozeného, což lze nanejvýš tolerovat jako nutné zlo nebo co nutno odstranit jako zlo naprosto zbytečné /anarchismus/. Kolektivisté zase odvozují všechna práva a povinnosti člověka z jeho společenské povahy a občanskou společnost prohlašují za jediný pramen lidských práv a povinností.

Ve skutečnosti je člověk rozumný jedinec čili osobnost, z její přirozenosti vyplývá společenský vztah k jiným lidem. Člověk jest tedy svou přirozeností osobnost i bytost společenská. Lidská jedinečnost se ve skutečnosti nedá oddělovat od lidské společenské povahy. Oddělujeme-li tyto dvě skutečnosti rozumovou abstrakcí, musíme přiznat člověku individualitu /osobnost/ jako prvotní a základní způsob jeho bytí a společenství s jinými lidmi jako důsledek jeho přirozenosti. Společenská je sice nutnou vlastností

lidské přirozenosti, avšak tato nutnost jest toliko vztažná.

Člověk totiž zůstává člověkem, i když odezíráme od jeho společenskosti. Člověk jest i fysicky především jedincem a společnost není žádná realita nezávislá na jedincích, kteří ji tvoří, neboť bytí společnosti spočívá v součinnosti jedinců, kteří jsou jejími členy.

Už z toho důvodu nemůže bytí společenskost základním a ustavujícím prvkem lidské přirozenosti a pramenem všech lidských práv a povinností. Lidský jedinec jako rozumná a svobodná bytost jest v jistém smyslu sám sobě účelem, nemůže tedy býti pouhým nástrojem jiného člověka nebo společnosti, není pouhou bunkou nebo atomem nějakého pomyslného organismu, od něhož by měl své bytí a jehož by byl integrální částí. Naopak, lidská osobnost jako nejvyšší lidská realita a hodnota jest důvodem a mírou společenských práv a povinností.

U člověka jakožto jedince známe a rozlišujeme troje vztahy, totiž k Bohu, sobě samotnému a k jiným lidem. Podle toho se dělí mravní povinnosti na tři skupiny, na povinnosti k Bohu, sobě a na práva a povinnosti vůči jiným lidem. K přírodním věcem a bytostem nerozumným nemá člověk povinností. Jak už bylo vyloženo v předchozí kapitole, můžeme mluvit na nejvyšší o povinnostech k Bohu nebo k bližnímu, které se týkají věcí a bytostí nerozumných.

Individuální etika pojednává tedy o právě zmíněných třech skupinách povinností, popřípadě o právech, tedy o mravních vztazích, jejichž podmětem jest člověk jako jedinec. Pokud jde o vztahy k jiným lidem, má individuální etika na zřeteli jen vztahy mezi lidmi jako ječrotlivci. Sociální etika zase pojednává o právech a povinnostech, které vyplývají z příslušnosti lidí k občanské společnosti, a proto se také nazývá "politikou". Ve zbývajících kapitolách této knihy se budeme zabývat etikou individuální a sociální etice bude vzhledem k velkému rozsahu její látky věnován samostatný svazek.

Lidskou společností však není jen stát, ale i rodina a manželství. Proto by pojednání o manželství a rodině patřilo vlastně do sociální etiky. Přesto však zařazujeme toto pojednání do této knihy, jejímž obsahem jest vedle obecné etiky první část speciální etiky, totiž etika individuální. Rodina, jejímž základem jest manželství, jest sice pravá a skutečná společnost, avšak jest mnohem bližší životu osobnímu, individuálnímu a představuje jakýsi spojovací článek mezi životem individuálním a společenským v přesném smyslu. Říká se, že rodina je základem státu. To znamená, že občanská společnost je spíše společností rodin než jedinců, že jedinec se stává členem občanské společnosti skrze rodinu. Skutečnost, že manželské a rodinné životní společenství je spíše jakýmsi rozšířením osobního, individuálního lidského života než pouhou společenskou součinností, došla výrazu i v obecném nazírání a vyjadřování, které zahrnuje manželský a rodinný život do oblasti "soukromé" a veřejný nebo sociální život znamená jen život občanský nebo "politický".

Na druhé straně zahrnuje obecné nazírání a vyjadřování do sociálně-politické, tedy veřejné oblasti lidského života

také některé právní a mravní vztahy, které mají ve skutečnosti ráz "soukromý" neboť to jsou vztahy mezi lidmi jako jednotlivci. Tak například vztahy mezi zaměstnanci a zaměstnavateli z pracovní smlouvy se obecně pokládají za část tak zvané "sociální otázky". Toto nazírání a vyjadřování je oprávněno, pokud dotyčné individuální vztahy mají velký význam pro život občanské společnosti, jako je tomu třeba u poměru mezi zaměstnavateli a zaměstnanci nebo mezi "kapitálem" a "prací".

7. P o v i n n o s t i č l o v ě k a k B o h u

Ze skutečností, které jsme uvažovali a rozebírali ve "Filosofii náboženství" a ve všeobecné části "Etiky", vyplývá, že každá mravní povinnost bez rozdílu jest v širším smyslu také povinností k Bohu. Člověk nemůže porušit žádnou povinnost k sobě samotnému ani k bližnímu, aniž by tím současně neporušoval řád, jehož původcem jest Bůh, aniž by se tedy neprotivil Bohu jako nejvyššímu zákonodárci.

Přesto mluvíme o povinnostech člověka k Bohu jako o zvláštní skupině mravních povinností a zahrnujeme tam všechny úkony prikazované přirozeným řádem, které mají Boha za svůj bezprostřední cíl. Náboženství jest uznávaný vztah závislosti člověka na Bohu a podrobí se člověka Bohu jako nejvyššímu pánu. Povinnosti, které přímo a bezprostředně vyplývají z tohoto vztahu jejich výkonem se člověk zaměřuje přímo k Bohu, nazýváme povinnostmi náboženskými. Náboženství nebo přesněji "nábožnost" /religio/ jest tedy nepochybně zvláštní mravní ctnost, která jest částí spravedlnosti. Nábožný jest člověk, který vnitřními a vnějšími úkony Boha uctívá jako svého nejvyššího pána a jedná jako jeho služebník. Ctnost, která činí člověka ochotným k úkonům bohopocty a horlivým ve službě Bohu, se nazývá zbožností /devotio/. V této kapitole pojednáme o nábožnosti, jejích úkonech jakož i o jejich protikladu, tedy o skutcích a neřestech, které odporují povinnostem člověka k Bohu.

7.1 P o v i n n o s t i n á b o ž e n s k é .

Ve "Filosofii náboženství" jsme poznali náboženství jako nejvyšší lidskou hodnotu, neboť :

a/ dává lidskému životu konečný smysl, objektivní poslední cíl. Službou Bohu si člověk v jistém smyslu "osvojuje" Boha jako nejvyšší dobro.

b/ Jedině náboženství dovede uchovat mravní a fyzickou dokonalost lidského života posmrtného i pozemského. Jedině náboženství, uznaný vztah závislosti člověka na Bohu, dovede udržet správnou hierarchii hodnot a dává rozvoji a uplatňování lidských schopností řád, který odpovídá lidské přirozenosti a skutečnému poslednímu cíli člověka.

c/ Náboženství vede konečně k dokonalé blaženosti v posmrtném životě a je nezbytnou podmínkou i nedokonalého štěstí pozemského, neboť dávajíc člověku naději na blaženou věčnost, pomáhá mu, aby bez zoufalství nesl všechny životní těžkosti, utrpení i smrt.

Z toho je jasně patrná závažnost povinnosti, které člověku ukládá jeho vztah k Bohu. Přirozený zákon ukládá člověku, aby zachoval daný řád, zejména pokud ho tento řád zaměřuje přímo k Bohu jako Stvořiteli, svrchovanému pánu, nejvyššímu dobru a poslednímu cíli. Poněvadž Bůh jest původcem přirozeného mravního řádu a nejvyšší dobro, k němuž má člověk směřovat tím, že správně žije, jsou vlastně všechny mravní povinnosti náboženské v širším smyslu. Nejzávažnější mezi nimi jsou však ty, které mají Boha za svůj přímý a bezprostřední cíl, tedy povinnosti náboženské ve vlastním smyslu. Nábožnost tedy jest hlavní a nejvšeobecnější povinností člověka. Tato všeobecná povinnost zahrnuje v sobě řadu zvláštních povinností, které se dají roztrždit takto:

1. Ze samotného pojmu člověka jako bytosti podmínené, tedy stvořené, vyplývá, že člověk má celým svým životem oslavovat Boha, to jest podřizovat celé své jednání božím zákonu a zaměřovat všechny své činy k Bohu jako svému poslednímu cíli. Každý lidský čin musí být takto zaměřen alespoň svou povahou /*implicite*/ a negativně. Člověk oslavuje Boha a směřuje k němu každým dobrým činem, i když jej výslovně nevztahuje k Bohu. Takový lidský čin je tedy zaměřen k Bohu alespoň svou mravní povahou, tedy "zavinutě" /*implicite*/. "Negativně" oslavuje člověk Boha, svým jednáním tehdy, když se vystříhá všeho, co je v rozporu s mravním řádem, i když při tom výslovně nemyslí na to, aby plnil vůli Boží. Toto zaměření celého lidského života jest nejvšeobecnější náboženskou povinností, z níž není žádný lidský úkon zcela vynat.

2. Člověk jest povinen uchovávat a zdokonalovat své poznání náboženských pravd. To se týká alespoň onoho elementárního poznání Boha, které nutně souvisí s poznáním přirozeného mravního řádu. Rozsah této povinnosti ovšem je různý podle stavu jednoho každého člověka. Jest také přirozenou povinností člověka, aby pečlivě zkoumal známky božího zjevení, jakmile jest na ně nějak upozorněn. Poznání-li s jistotou skutečnost nadpřirozeného božího zjevení, jest povinen přijat je vírou.

3. Člověk jest rozhodně povinen milovat Boha nad všecko jako svrchované dobro a svůj poslední cíl. Člověk ovšem není za pozemského života zpravidla schopen milovat Boha "nad všechno" co do intenzity citu. Jest však schopen a povinen uznávat Boha za nejvyšší dobro, dávat mu přednost přede vším ostatním a raději všechno ztratit než by urazil Boha. V následku toho je člověk zavázán pokáním, když se dopustil něčeho špatného, neboť sestřívávat dobrovolně ve stavu hříchu a nechtít odstranit překážku, která dělí člověka od Boha, odporuje přirozenému řádu.

4. Člověk jest konečně povinen uctívat Boha tím, že vyznává jeho velikost a svou podobenost a ođdanost. Je-li člověk povinen úctou svému lidskému představenému a vděčností svému lidskému dobrodinci, je tím spíše povinen úctou a vděčností Bohu, svému Stvořiteli a největšímu dobrodinci. Přirozeným výrazem této vnitřní úcty a vděčnosti jest vnější bohopocta a bohoslužba soukromá a veřejná. Člověk se skládá z těla a duše, není tedy služebníkem božím jen svou duší, ale i tělem. Kromě toho jest spojení lidské duše s tělem takové, že téměř všechny vnitřní city a smýšlení, mezi něž patří i city a smýšlení náboženské, spontánně tíhnou k vnějšímu projevu jako ke svému doplnění. Proto jsou vnější úkony bohopocty nejen přirozené, ale i užitečné k prohloubení úkonů vnitřních. Soustavné opomíjení vnějších náboženských úkonů nutně vede k umenšení vnitřní zbožnosti, která takto může i zcela vymizet. Veřejná bohopocta a bohoslužba jest člověku rovněž přirozená a mravně závazná jako bohopocta soukromá, neboť člověk jest bytost společenská a potřebuje společnosti k dokonalému rozvoji vlastní osobnosti po všech stránkách, tedy i po stránce náboženské.

Jest také zcela přirozené a vhodné, aby člověk používal k bohoslužebným úkonům hmotných předmětů jako nástrojů a symbolů, pokud takové věci a jejich užívání může sloužit k prohloubení vnitřní zbožnosti. Člověk tím dává výraz skutečnosti, že hmotné věci jsou mu východiskem k poznání Boha a kromě toho užívání jistých hmotných předmětů k bohoslužbě znamená, že se tyto věci zvláštním a vznešenějším způsobem zaměřují k Bohu člověkem jako prostředníkem a s nimi celá hmotná příroda, kterou tyto bohoslužebné předměty jaksi představují a zastupují.

7.2 Ú k o n y b o h o p o c t y a b o h o s l u ŷ b y .

Keždé opravdové náboženství, přirozené i nadpřirozené, zná úcta základní úkony bohopocty a bohoslužby, totiž modlitbu a obět.

Modlitba všeobecně znamená nábožně pozvižení mysli k Bohu. Především jest modlitba úkonem rozumu a vůle, jímž se Bohu klaníme, chválíme jej a děkujeme mu. Takovou modlitbou člověk vlastně už zde na zemi dosahuje svého posledního cíle, neboť byl stvořen, aby oslavoval Boha. Modlitba samozřejmě předpokládá, že se člověk podrobuje vůli boží ve všech směrech, předpokládá tedy i účinnou lítost nad vlastními poklesky a upřímnou vůli napravit je. Pouhé etické úvahy mohou člověka nanejvýš

přivést k tomu, že uzná, v čem chybil a chce budoucně jednat lépe. Lítost jest však už úkon náboženský, neboť lítostí se stavíme na stranu boží proti sobě samotnému a vyprošujeme si od Boha odpuštění.

Prosebnou modlitbou uznáváme boží všemohoucnost a dobrotu, jakož i vlastní nedostatečnost, nedokonalost a závislost na Bohu. Bůh zajisté nepotřebuje, abychom mu sdělovali své potřeby, neboť sám nejlépe ví, čeho je nám zapotřebí, co je nám ku prospěchu a může nám to udělit a zpravidla také uděluje aniž by vyčkával našich proseb. Uvážíme-li však, jak přirozeným a vhodným prostředkem bohopocty jest i prosebná modlitba, kterou osvědčuje člověk pokoru a důvěru, můžeme s jistotou uzavírat, že Bůh činí dosažení některých dober závislým na prosebné modlitbě. Prosebná modlitba konečně vyžaduje odevzdanosti Jo vůle boží, neboť člověk si musí uvědomit, že Bůh sám nejlépe ví, zda určité časné a částečné dobro, o které prosíme, nám poslouží k dosažení posledního cíle nebo ne.

S modlitbou může býti spojen slib, jímž si člověk dobrovolně ukládá nějakou povinnost, jejímž výkonem může býti Bůh oslaven. Přednět slibu tedy musí býti mravně dobrý, fysicky možný a lepší než dobro opačné. Slíbený skutek nabývá zvláštní hodnoty neboť slibující věnuje Bohu nejen určitý skutek, ale v jistém smyslu i mohutnost, z níž skutek vychází. Tak člověk zvláštním způsobem oslavuje Boha, utvrzuje svou vůli v dobrém a získává zvláštní zásluhy.

Zvláštním druhem modlitby je přísaha, jíž se dovoláváme Boha za svědka pravdivosti nějaké výpovědi nebo učiněného slibu. Křivá přísaha a dobrovolné nedodržení slibu přísahou stvrzeného jsou zajisté těžkými zločiny a rovněž je hříšné přísežně se zavazovat k něčemu nedovolenému a nespravedlivému. Takový slib samozřejmě člověk nesmí splnit. Příklad se má skládat jen z důležitého důvodu, nemůže-li například jednotlivý člověk jinak doložit nějakou svou závažnou výpověď. Jsou-li splněny tyto podmínky, jest přísaha úkonem, jímž člověk vyznává Boha a vzdává mu úctu. Tak o tom smýšleli a smýšlejí všechny národy a proto se ve všech dobách a u všech národů užívalo přísahy v soukromém i veřejném životě.

Obětí se nazývá věc, které se člověk vzdává a věnuje ji Bohu, aby naznačil, že všechny věci patří Bohu a že je přijímá od něho jako dar. Obětí se nezamýšlí přinést Bohu nějaký prospěch. Bůh zajisté nepotřebuje obětí, ale potřebuje jí člověk jako potvrzení modlitby. Obět má proto, podobně jako modlitba, která jí provází, ráz klanění nebo ráz děkovný, prosebný a smírný. Nejstarší známé oběti, totiž oběti pivoční zemské úrody a lovu, mají ráz klanění a prosby. Obětní dary se ničí nebo jiným způsobem odnímají užívání obětujícího. Někdy se věnují obecnému užitku /obětní hostina/ nebo chrámům a kněžím, kteří jsou ve všech společnostech na vyšším stupni kultury jakýmisi obětníky z povolání, vedoucími veřejných bohoslužeb a strážci náboženských tradic.

Smírnou obětí se nazývá jakákoliv újma, kterou si člověk ukládá v uznání své viny a trestuhodnosti. Vyjadřuje tak, že si zaslouží, aby byl od Boha spravedlivě potrestán a prosí jej, aby se milostivě spokojil s trestem, který si člověk

dobrovolně ukládá, odpustil mu a prominul trest, který ještě zasluhuje.

Všechny druhy náboženských povinností, o nichž jsme jednali, se dají zcela bezpečně vyvodit z přirozeného zákona, který však přesně neurčuje kdy a jaké konkrétní úkony nábožnosti má člověk vzbuzovat nebo činit. Odezíráme-li od pozitivních příkazů Bohem zjevených které zavazují všechny, jimž jsou tyto příkazy známy jako boží zjevení, je přesné určení přirozených náboženských povinností a jejich výkonu ponecháno rozumné úvaze člověka, popřípadě pozitivnímu ustanovení autority, která spravuje společnost. Všeobecně se dá říci jen to, že konkrétní úkony nábožnosti jsou povinné, kdykoliv se jejich opomenutí jeví jako špatné jednání odporující nábožnosti.

7.3 Ú t ě k p ř e d B o h e m .

Opakem nábožnosti jest bezbožnost, která spočívá v zanedbávání nebo neuznávání povinnosti člověka k Bohu. Člověk může urážet Boha různými projevy neúcty, rouháním, pokoušením, opováhlivým spoléháním na jeho milosrdenství a podobnými činy, jejichž mravní zloba jest zcela zřejmá. Proto se jimi nebudeme dále podrobně zabývat a obrátíme svou pozornost na ony projevy bezbožnosti, které spočívají na falešných zásadách a naukách, jimiž se lidé snaží ospravedlnit svou neochotu sloužit Bohu tak jak to vyžaduje přirozený řád.

Počátkem moderní "doktrinální" bezbožnosti jest tak zvaná reformace. Protestantismus zašel ve své vzpouře proti Církvi tak daleko, že popřel spolu s nadpřirozenými články víry také některé pravdy přirozeně náboženské a etické. Rozhodně nepřirozený jest kalvínský odpor proti okázalé veřejné bohoslužbě a jiné protestantské nauky např. odmítání oběti, neúčinnost dobrých skutků a pokání /Luther/, předurčení, jsou vesměs falešné a demoralisující i se stanoviska čistě přirozeného.

Protestanté odmítli "smyslnou" katolickou liturgii jako "modloslužbu" pod záminkou, že Boha nutno uctívat jen "v duchu a v pravdě". Tento postoj připomíná jednání školáka, který by odmítal slusně pozdravit svého učitele, když ho potká na ulici, pod záminkou, že jeho vztah k učiteli je ryze duchovní, a proto považuje za nedůstojné projevovat jej posetilým a nedůstojným máváním části svého oděvu ve vzduchu.

Stejně pokrytecké a naprosto nerozumné jest Kantovo odmítání prosebné modlitby pod záminkou, že Bůh zná naše potřeby dříve než mu je sdělíme. Nehledíc k tomu, co bylo o tom řečeno v předchozím článku, připomíná toto stanovisko k modlitbě chování člověka, který by pokládal za zbytečné poprosit o nějakou úsluhu nebo poděkovat za ni pod záminkou, že celé jeho okolí jasně vidí nebo je povinno vidět, že v daném případě takové úsluhy potřebuje.

Protestantské odmítání nadpřirozené autority Církve ve věcech víry a mravnosti a zásada svobodného výkladu Písma znamená v důsledku, že nejvyšší náboženskou autoritou je sou-

kromé mínění, nikoliv objektivní pravda přirozená nebo nadpřirozená. To je ovšem konec transcendentního, tedy skutečného náboženství, na jehož místo nastupuje náboženství subjektivní, citové. Sektářská roztržštěnost, již propadl protestantismus hned po svém vzniku, připravila psychologicky půdu náboženskému indiferentismu.

Podstatou indiferentismu jest názor, že náboženství nikterak není nutné a chce-li už člověk mít nějaké náboženství, nezáleží na tom, jaké si zvolí, protože všechna jsou stejně hodnotná. To je totéž jako by se řeklo, že všechna jsou falešná a ilusorní. Někteří zastánci náboženského indiferentismu dodávají, že jediné a nejlepší náboženství jest dobrý mravní život, nikoliv "dogmata". V tomto duchu se také někdy říká, že všechna náboženství musejí býti trpěna, ať obsahují sebe bludnější nebo pošetilejší nauky, pokud jen nejsou "nemravná". Je to vskutku velmi podivná představa o bludu, který by byl "mravný".

Tak zvané citové náboženství předstírá, že o "absolutnu" nemůžeme míti žádných přesných rozumových poznatků, tedy ani nauku a náboženstvím nazývá jakýsi neurčitý a zmatený cit, jehož předmětem jest buď pantheistické absolutní bytí, příroda, lidstvo nebo kultura.

Ve "Filosofii náboženství" jsme vyvrátili všechny tyto a podobné náboženské názory. Jejich nedostatečnost ostatně nemůže zůstat utajena žádnému člověku, který dospěl užívání rozumu. Jestliže je tedy člověk přece vyznává, není to možné jinak než v důsledku zaslepenosti, která pochází alespon částečně, ne-li výlučně z vědomého sebeklamu a ze zlé vůle. Nejedná se totiž o nějakou omluvitelnou nevědomost, ale o vědomou snahu, vymanit se ze závislosti na Bohu. Skutečný důvod, proč se člověk stává deistou, pantheistou nebo přívržencem nějakého "citového náboženství" jest, že nechce vyvodit z existence boží důsledky pro svůj život a přitom nemá odvahu přiznat se k ateismu. Uvědomuje si svůj přirozený sklon k náboženství, a proto s oblibou zdůrazňuje, že "něco musí být". Jest však příliš líný a snad i pyšný, aby hledal pravdu a hrozí se závazků, které tato pravda ukládá. Zvolí si proto nějaké pohodlné východisko. Zůstává náboženský alespon v tom smyslu, že "respektuje" náboženství a nábožensky věřící nebo si dokonce vybere nějaký "kult", který mu neukládá více náboženských povinností než praktický ateismus.

7.5 Pověra, fanatismus a pobož- nostkářství.

V závěru pojednáme o třech neřestech, které odporují náboženství, popřípadě znehodnocují nábožnost a které moderní nevěrci často pokládají za totožné s náboženstvím nebo za neřesti nutně provázející skutečné, to jest transcendentní náboženství. Lncyklopedisté nazývali pověrou všechny nadpřirozené články křesťanské víry a všechny úkony nábožnosti kromě jakési nepovinné úcty k Nejvyšší Bytosti. Materialisté nazývají pověrou vše, co se nějak podobá uznávání nadsmyslné skutečnosti nebo nadsvětové a nadlidské moci. Pověra jest jim tedy totéž co náboženství.

Fanatismus jest zase oblíbené slovo skeptiků a přívrženců všelijakých immanentních a citových náboženství. Fanatismem nazývají důslednou oddanost nějaké ideji nebo nauce, zejména náboženské, která se projevuje ochotou tuto nauku hájit a přinášet pro ni oběti. Vzdělané /i polovzdělané/ skeptiky, kteří tímto postojem zakrývají vlastní nemohoucnost a zbabělost, nesmírně pohoršuje zejména bojovnost křížácků a trpělivost mučedníků. Ponevadž sami nemají ideálů kromě toho, aby se jim za všech okolností dobře vedlo na této zemi, nemohou pochopit, že si někdo může cenit pravdy a ctnosti více než pozemského blahobytu a života. Nazývají proto statečné lidi fanatiky a naznačují, že fanatismus je úzce spřízněn s prostoduchostí, ne-li hloupostí. V hloubi srdce uznávají, že statečný prostáček jest nepoměrně hodnotnější člověk než zbabělý intelektuál, a proto se utěšují konstatováním, že jsou aspon chytrí, to jest nedovedou dosti milovat, aby za to bojovali a trpěli.

Pobožnostkářem neboli biotním konečně nazývají lidé nábožensky vlažní a bezbožníci každého, kdo svědomitě plní své náboženské povinnosti. Bude tedy na místě, abychom vyloučili, v čem skutečně spočívají právě vyjmenované neřesti.

Pověra znamená slovně asi totéž co padělek náboženské víry. Věcně tedy spočívá pověra v náboženském uctívání věcí podmíněných, připisování nadpřirozené moci některým přírodním věcem nebo rituálním praktikám nezávisle na Bohu nebo konečně v nerozumných a nepatřičných úkonech skutečné nábožnosti.

Pověrečné jsou tedy například pohanské kulty různých ať příliš lidských "bohů" a panovníků, kouzelnictví a démonismus, o nichž jsme jednali ve "Filosofii náboženství". Pověrečná jest např. víra, že člověk neomylně dosáhne vyslyšení, je-li přítomen na mši sloužené před východem slunce knězem, který se jmenuje Jan, pověrečná a současně rouhavá je snaha docílit, aby někdo zemřel tím, že se dá za něj sloužit "requiem" jako za zemřeleho.

Pověrou není přesvědčení o existenci duchových bytostí dobrých nebo zlých, neboť existence takových tvorů je metafyzicky i fyzicky možná. Rovněž není pověrou přesvědčení, že tyto bytosti mohou z vůle nebo dopuštění božího zasahovat příznivě nebo škodlivě do lidského života. Jení pověrou přesvědčení, že duše zemřelých se mohou zjevovat žijícím, je však pověrou spiritismus, podle něhož se může dít na rozkaz

nějakého "odborníka". Víra, že lidé mohou vejít ve styk se zlými duchy a jejich pomocí provádět různé věci přesahující přirozené schopnosti člověka, rovněž není pověra, neboť takové věci jsou nejen možné, ale těžko popíratelné. Přílišná lehkověrnost ovšem v těchto věcech není na místě. V 18. století nabyla rázu davové hysterie a projevila se jakousi honičkou na čarodějnice, jíž padlo za obět mnoho nevinných.

Z toho, co bylo dosud řečeno, se zdá, že pověra jest hříchem lidí nábožensky věřících a dokonce do jisté míry nábožných. Zkušenost však ukazuje, že pověry nejsou prosti ani nevěrci a agnostikové. Právě v důsledku nedostatku náboženství upadají lidé do různých pověr, jako je nosení amuletů a talismanů, které se někdy nazývají "maskoty", vykládání karet a pěstují dokonce i čarodějnictví a démonismus. G.K. Chesterton vypravuje zajímavou skutečnost. Kdysi diskutoval o náboženství ve společnosti několika vzdělaných agnostiků a během hovoru se ukázalo, že každý z nich nosí s sebou nějaký talisman "pro štěstí". Říká se tedy zcela právem, že kde mizí víra, nabývá půdy pověra, jejímž příznakem jest také naivní víra v samospasitelnost vitaminů, hormonů jakož i přehnané naděje v účinnost jistých metod a programů, slibujících nebe na zemi. Rozumná náboženská víra jest nejlepší ochranou proti pověře a lehkověrnosti.

Fanatismem se všeobecně nazývá vášniva oddanost nějaké ideji, která činí člověka slepým vůči ostatním hodnotám. Fanatická může býti i oddanost určitému náboženství, jejímž příznakem jest nechuť a nepřátelství fanatikovo vůči lidem jinak smýšlejícím. Typickým příkladem náboženského fanatismu jest výrok muslimského dobyvatele Alexandrie při požaru slavné knihovny: "Buď obsahují tyto knihy totéž co korán a pak jsou zbytečné, nebo obsahují něco jiného, a pak zasluhují, aby byly spáleny."

Poněvadž náboženství už svou povahou není nepřátelské žádným lidským hodnotám, naopak všechny uvádí v soulad a posvěcuje, jest jasno, že fanatismus v náboženství jest důsledkem úzce, tedy nesprávně chápaného náboženství nebo omezenosti samotné náboženské nauky. Uvěří-li člověk v nějakou jasnou a naprostou věrouku, kterou právě pro její jednoduchost pokládá za svrchovaně rozumnou, nemůže pochopit, jak se někdo může takové víře vyhýbat. Muslima pohorčuje, že někdo může odmítat pravdu tak prostou, jako že jest jeden Bůh a Mohamed jeho prorok a nespokojovat se s takovou pohodlnou morálkou jako je islamská.

Naproti tomu křesťan, jehož věrouka je složitá jako pravda a život, nepocituje této netrpělivosti vůči nevěřícím; neboť nemůže předstírat sobě ani jiným, že nauka o Trojici je prostá a že život podle víry je snadný a vede neomylně k pozemskému štěstí. Jeho důvody pro víru - odezíráme-li od milosti - jsou mnohonásobné a složité, nečeká tedy, že je každý hned pochopí a přijme. Z toho důvodu jest fanatismus výjimečným zjevem v pravověrném křesťanstvu. Křesťané téměř nikdy - ani ve středověku - nenutili jinověrce k přijetí křesťanství a dělo-li se to někdy, pak to bylo rozhodně proti vůli Církve.

Na doklad opačného tvrzení se uvádějí války křesťanských

panovníků, v nichž bylo poraženým vnuceno křesťanství. Skutečnost byla ovšem poněkud jiná než jak ji líčí liberální historie: Karel Veliký vedl kruté války s pohanskými Sasy proto, že to byli barbari, kteří ohrožovali své civilisované sousedy a když je porážil, uložil jim v mírových podmínkách přijetí křesťanských věrozvěstů. Ještě výraznější je to v případě Dánů, poražených Alfredem Velikým. Křížové války, které se často uvádějí jako příklad náboženského fanatismu, byly ve skutečnosti nutnou a slavnou obranou víry a civilisace, ohrožené východním barbarstvím, které po nějakou dobu působilo dojmem vyšší kultury. Po mnoha stránkách se podobají válkám řecko-perským ve starověku.

Věřícím tedy nelze zazlívat, jsou-li ochotni svou víru hájit třeba se zbraní v ruce. Křesťané ovšem také pronásledovali heretiky, ne však proto, že to byli prostě lidé jiné víry, ale proto, že to byli zrádci a odpadlíci, jejichž bludy ohrožovaly nejen náboženství, ale civilisaci vůbec. Ani pověstná bartolomějská noc nebyla výbuchem náboženského fanatismu, ale spíše výbuchem lidového hněvu proti bohaté, mocné zpupné menšině, která neslychaným způsobem veřejně hanobila víru většiny národa, od níž nečápe odpadla.

Netvrdíme, že náboženské války a stíhání kacířů se dalo vždycky v duchu náboženství, na jehož obranu byly podnikány. Bylo by však záhodno, aby moderní hanobitelé křížových výprav a inkvisice psali o svých věřících předcích alespon se stejnou objektivitou jako o pohanských císařích, kteří pronásledovali křesťany.

Třetí neřest, neprávem ztotožňovaná s nábožností, jest pobožnůstkářství čili bigotnost. Někdy se nazývá bigotností i slepá důvěřivost ve věcech náboženských, tedy nedostatek spíše rozumový než mravní. Ve vlastním smyslu však jest pobožnůstkářství pouze vnější, a tedy vnějškové plnění náboženských povinností, které má budit zdání vnitřní nábožnosti a mravní dokonalosti. Člověk bigotní, pobožnůstkář čili svatousek se domnívá, že vnějšími úkony nábožnosti činí zadost všem svým povinnostem vůči Bohu. Pokládá tyto úkony za důležitější než vnitřní nábožnost a než ostatní předpisy přirozeného zákona, zejména povinnosti lásky k Bohu i bližnímu. Pobožnůstkář tedy falšuje samotnou povahu nábožnosti a pokud svým vnějším jednáním klame sebe i jiné, jest také pokrytcem. Pobožnůstkářství se také nazývá podle známého historického vzoru farizejstvím.

Pobožnůstkářství se dobře snáší s pověřčivostí i s fanatismem. Žádná z těchto neřestí se však nesnáší s pravou nábožností, a proto jest moderní ztotožňování těchto neřestí s náboženstvím známkou neomluvitelné nevědomosti.

8. P o v i n n o s t i č l o v ě k a k s o b ě

Pojem povinnosti k sobě vyvolává na první pohled jisté pochybnosti a námitky. Odezíráme-li od sociálního utilitarismu /čl.2.1/, který přímo vylučuje jakékoliv mravní povinnosti kromě povinností jedince ke společnosti, zakládají se tyto námitky vesměs na skutečnosti, že je těžké myslet si nějaký vztah, jehož oba termíny by byly totožné.

Námítka, že člověk nemůže býti v přesném smyslu "spravedlivý" vůči sobě, jest důvodná, neboť povinnost ze spravedlnosti odpovídá vždy právu někoho jiného, předpokládá tedy dva odlišné předměty. Povinnosti, které má člověk k sobě, mohou tedy býti nanejvýš povinnostmi mravními v užším smyslu čili povinnostmi z lásky.

Pojem lásky k sobě však zase vyvolává řadu námitek, protože - alespoň slovně - připomíná sobectví, které rozhodně není ctnost, ale neřest. Kromě toho se říká, že sebeláska, i když není nezřízená, jest člověku tak přirozená, vrozená, že nelze mluvit o plnění mravní povinnosti. Člověk prý nemůže být mravně zavázán k něčemu, co činí z přirozené nutnosti.

Člověk vskutku nemůže nemilovat sebe, ale tato sebeláska může býti rozumná a spořádaná nebo zvrácená. Jest tedy nutný nějaký zákon, který by ukládal člověku, jak má milovat sebe a jak jednat ve svůj vlastní prospěch, aby jednal dobře. Jsou tedy určité povinnosti spořádané sebelásky. Takové povinnosti jsou možné, třebaš jejich podmět a předmět jest, alespoň co do podstaty, totožný. Člověk totiž má různé mohutnosti, jejichž pěstování a užívání musí býti uspořádáno podle nějakého řádu a jeho povinností jest, aby své mohutnosti podle tohoto správného řádu uplatňoval a rozvíjel. Tuto povinnost má člověk především k sobě, protože jakožto osobnost jest do jisté míry sám sobě cílem, nemůže býti pouhým prostředkem k cílům jiných lidí./cl.1.1./ Povinnosti k sobě jsou tedy nedílnou součástí přirozeného mravního řádu.

8.1 P r a v i d l o , ú č e l a p o h n u t k y p o v i n n o s t í n e s o b e c k é s e - b e l á s k y .

Nejbližší obecné pravidlo povinností, které ukládá člověku rozumně uspořádaná, tedy nesobecká sebeláska, zní: Usiluj o vlastní dobro a prospěch tak, jak toho vyžaduje tvoje rozumná přirozenost a postavení ve světě. Nejvyšší normou povinností člověka k sobě jest pochopitelně Bůh, který jest původcem lidské přirozenosti a jehož prozřetelnost dává každému člověku určité místo ve světě-Učelem povinnosti k sobě jest, aby člověk dosáhl své konečné, cílové dokonalosti.

Touha po vlastní cílové dokonalosti jest podstatou ne-sobecké sebelásky, která nikterak neodporuje lásce k Bohu, naopak s ní nutně souvisí jako její důsledek. Člověk má konat povinnosti k sobě nejenom z přirozené náklonnosti, ale také proto, že miluje Boha jako svrchované dobro a dokonalost jejímž obrazem a podobenstvím má býti jeho vlastní lidská dobrota a dokonalost. Pravidlo, cíl a pohnutka povinností k sobě jsou tedy tytéž jako pohnutka, pravidlo a cíl každého mravního jednání.

Souvislost povinnosti člověka k sobě s povinnostmi k Bohu jest jasná a nepopíratelná a stejně i souvislost rozumné sebelásky s láskou k Bohu. Z poměru člověka k Bohu jasně vyplývá, že člověk má sloužit Bohu také tím, že usiluje, aby svou počáteční dokonalost dovršil dokonalostí konečnou, cílovou, přispěl tak k vnější oslavě boží a dosáhl blaženosti. Dbá-li člověk o Boha, nemůže nepečovat také o sebe a neqbá-li o Boha, jest už tím nejhorším nepřitelem sám sobě, neboť se odvrací od svého cíle, znemožňuje si dosažení cílové dokonalosti, blaženosti. Je proto zcela pochopitelné, že atheistic-ké theorie popírají kromě povinností člověka k Bohu také povinnosti člověka k sobě a ponechávají jen povinnosti k bliž-nímu.

Kant dokonce tvrdí, že každé jednání z lásky k sobě jest nemravné. To je ovšem zřejmě nesprávné, neboť to, co se nazývá sebeláskou a co se projevuje i u zvířat tak zvaným pudem sebezáchovy, jest jen zvláštním projevem přirozené tendence, která je vlastní alespon každé živé bytosti, totiž zachovat a rozvíjet vlastní bytí. Tato náklonnost jest takřka totožná se samotným bytím a znamená mimo jiné, že nikdo nemůže oprav-du chtít ani nějakou případkovou dokonalost, která předpoklá-dá jinou, třebaš vyšší přirozenost. Nabytí takové dokonalosti by totiž znamenalo změnu přirozenosti čili ztrátu dosavadního způsobu bytí. Člověk sice může toužit po nějaké vysoké případ-kové dokonalosti slučitelné s lidskou přirozeností, nemůže však toužit po tom, aby se stal třebaš andělem, leč by ho oklamala jeho obrazivost. Podobně ani žádný normální muž netouží po tom, aby byl ženou a neopak žádná normální žena netouží po tom, aby byla mužem. Slycháme-li někdy takové řeči od žen, znamená to jen, že některé ženy touží po jistých skutečných i domnělých mužských výhodách aniž by uvážily nebo i jen připustily, že by se pak musily vzdát některých výhod svého pohlaví a že by do-konce musily hluboce změnit celé své bytí.

Proto říkali scholastikové polo vážně a polo žertovně, že správný řád lásky vychází od sebe. Tím ovšem není řečeno, že by člověk neměl a nemohl milovat Boha náde všechno a bliž-ního jako sebe samého. To je pro člověka dokonce mnohem snad-nější, vychází-li z přirozené sebelásky, než pořadavek atheis-tů, kteří osvobozují člověka od lásky k Bohu, zakazují mu lás-ku k sobě a při tom žádají, aby miloval bližního, totiž lid-skou společnost, více než sebe. Láska k bližnímu a péče o spo-lečné blaho, jest totiž podmíněna přirozenou sebeláskou, kte-rá je měřítkem lásky k bližnímu. Nelze si představit, že by člověk mohl milovat bližního a přispívat ke společnému dobru, kdyby neplnil především povinnosti k sobě čili kdyby se ne-staral o to, aby vyrostl v dokonalou lidskou osobnost.

Nedostatek rozumné sebelásky, který není neslučitelný s jistým sobectvím, je protipřirozený a tedy nemravný.

Přirozená a rozumná sebeláska se nedá zaměňovat se sobectvím, což je sebeláska zvrhlá a nezřízená. Podobné nedorozumění může vzniknout, mluví-li se o sebeúctě. Důvodem sebeúcty, která nutně provází rozumnou sebelásku, jest totiž vědomí dokonalosti lidské přirozenosti, která činí člověka nejvyšší bytostí v přírodě a pánem přírody. Tato sebeúcta se opírá o svrchovanou úctu k Bohu a je současně měřítkem úcty k bližnímu. Přirozeným doplňkem sebeúcty a zárukou, aby se sebeúcta nezvrhla v pýchu a zpupnost, jest pokora, o níž pojednáme ve zvláštním článku.

8.2 Rozdělení a pořadí povinností k sobě.

Člověk jest povinen především přímo pečovat o svůj život tělesný a duchovní. Poněvadž však individuální lidský život, o němž nyní uvažujeme, zahrnuje nutně i vztah k vnějšímu světu, k lidem i věcem, musí člověk v rámci povinností k sobě usilovat také o přátelství jiných lidí a o hmotné statky.

Pro obsah a pořadí různých povinností člověka k sobě jest rozhodující jejich účel, o němž jsme mluvili v předchozím článku a už dříve v Etice /čl.1.1/. Člověk jest zkrátka povinen osvojit si rozumové a mravní dokonalosti, které z něj činí dokonalou lidskou osobnost. Má tedy povinnost především vzdělávat svůj rozum a vůli a musí pečovat o svůj život tělesný a tedy i hmotné statky, jako o nutné prostředky a předpoklady života duchovního.

Je jasno, že všichni lidé nejsou vázáni plnit všechny povinnosti k sobě tímž způsobem a touž měrou. Každý člověk jest sice stejně zavázán pečovat o svůj mravní charakter, nemá však vždycky tytéž povinnosti týkající se vzdělání rozumového, které závisí také na nadání a životních okolnostech. Není tedy každý člověk povinen státi se vědcem, badatelem nebo umělcem, vždycky si však musí osvojit alespon nejdůležitější pravdy a vědomosti všeobecné, to jest filosofické a náboženské, aby mu byl jasný smysl jeho života a rovněž si musí, podle svých možností a potřeb, získat způsoblost k nějakému povolání.

Člověk jest zřejmě povinen pečovat o zachování svého života a zdraví, k čemuž jej ostatně pobádá už živočišný pud sebezáchovy. Tato péče však má své meze. Zachování tělesného života a zdraví není nejvyšším dobrem ani posledním cílem člověka a proto jej ani nebezpečí života a zdraví nezprostuje zavažných povinností, které má ke své duši a k bližnímu. Rozhodně však není dovoleno vydávat v nebezpečí život a zdraví bez důležité příčiny. Na druhé straně zase není povinen člověk užívat k záchraně života a zdraví mimořádných prostředků, které jsou nad jeho síly a možnosti. Není například povinen podrobit se nebezpečné nebo příliš bolestivé operaci

nebo opatřit si léčení, které přesahuje jeho majetkové možnosti.

S péčí o tělesný život a zdraví souvisí péče o vnější tělesnou úpravu, zejména o oděv a příbytek. Účelem oděvu není jen ochrana před škodlivými nebo nepříjemnými vlivy povětrnosti, ale také slušnost a ozdoba. Všechny tyto požadavky se dají docela dobře sloučit a je proto pošetilé, nemravné a podle okolností i pokrytecké, ohrožovat při odívání zdraví nebo slušnost pod záminkou elegance a módy a stejně zavržitelné je porušování slušnosti v odívání z předstíraných a pochybných důvodů hygienických nebo jen pro pohodlí. Tyto nectnosti jsou, jak známo, typicky ženské a podléhá-li jim muž, prozrazuje kromě jiného také nepřirozenou změkčilost a zženstilost.

Příbytek a jeho zařízení slouží, podobně jako oděv, k ochraně života a zdraví. Kromě toho má příbytek poskytovat člověku i potřebné soukromí, pohodlí a pohodu, což jsou důležité složky toho, co nazýváme domovem. Je tedy zcela správné, uplatňuje-li člověk při zařizování svého příbytku i hlediska estetická. Přílišný přepych jest však i tu projevem změkčilosti a rozmařilosti a poškozuje konec konců i ty hmotné a nehmotné výhody, které každý normální člověk očekává od svého domova.

Správný poměr člověka k hmotným statkům nejlépe vysvětlíme z výkladu dvou známých výroků Ježíše Krista: "Blahoslavení chudí duchem" a "Snadnější je velbloudu projít uchem jehly než boháči vejít do království nebeského." Chudým nazýváme člověka, který sice netrpí nouzí, ale má nebo si vydělává jen tolik nebo o málo víc, aby mohl býti slušně živ, nemusil se obávat nouze ve stáří a mohl plnit všechny své povinnosti k těm, o něž musí pečovat. Je-li člověk takto chudým dobrovolně, to jest, zříká-li se možností a úsilí zvětšit nad tuto míru svůj majetek, aby se mohl lépe věnovat duchovním věcem a duchovnímu životu, nebo snáší-li odevzdaně chudobu, jest jeho chudoba čestná a záslužná. Takový člověk jest chudým také "duchem" čili "v duchu", to jest, nepřikládá hmotným statkům větší význam než vskutku mají a nepovažuje bohatství a hmotný blahobyt za nejvyšší cíl a smysl svého života.

Takto "chudým v duchu" může býti ovšem i člověk, který užívá správně svého majetku, to jest, spravuje ho tak, aby prospíval i jiným lidem a obecnému dobru, žije střídme a skromě a je štědrý a velkorysý. Avšak veliké bohatství, které umožňuje člověku naprosto bezstarostný život a dovoluje mu, aby splnil každé svoje přání a chotku, jest velmi nebezpečné pro dobrý mravní život. Člověk bohatý žije ve stále blízkosti příležitosti zneužít svého bohatství, to jest užívat ho jen pro sebe, k uspokojení svých nezřízených náklonností. Přílišná touha po bohatství také vede člověka k bezohlednosti a nespravedlnosti. Velké bohatství, které umožňuje člověku naprosto bezstarostný život, jest tedy, moderně řečeno, "prosředím" velmi nebezpečným a nevýhodným pro dobrý život. Proto jest bohatému člověku tak těžké býti "chudým v duchu" a proto tak nesnadno "vchází do království nebeského", to jest stává se dobrým člověkem. Totéž platí o bohatství, které není "prostředím" ale cílem, o nějž bezohledně a nezřízeně usiluje chudý člověk, kterého můžeme podle obdoby

nazvat "boháčem v duchu".

Správný poměr k hmotným statkům a správné užívání skutečného bohatství předpokládá u člověka především jisté ctnosti, které přímo usnadňují plnění povinností k sobě. Jsou to pokora, pracovitost a střídmost.

8.3 P o k o r a .

Protikladem pýchy, která spočívá v nezřízené touze po vlastním vynikání, jest pokora. Antické filosofii byla ctnost pokory tak cizí, že pro ni neměla ani jméno. Křesťanství nevynalezlo ctnost pokory, ale uvedlo ji do cti, poněvadž jasně vyslovilo důležité pravdy o poměru člověka k Bohu a o postavení člověka ve světě, které pohanská filosofie nedovedla uchovat. Metafysickým základem pokory jest závislost člověka na Bohu v bytí i v činnosti. To znamená, že Bůh jest první příčinou i dobrého mravního jednání člověka.

Pokora nespočívá v tom, že se člověk ani nevypíná ani nepodlézá, ale v tom, že ví, na co může a musí být hrdý a kde se musí ponižovat. Člověk může a musí být hrdý na své lidství a právě proto si musí uvědomovat, jak nečokonalým je představitelem druhu "homo sapiens" v mnoha směrech a zejména po stránce mravní. Pokorný člověk si uvědomuje, že jest jako člověk korunou viditelného tvorstva a pánem přírody, současně však ví, že jest podmětem mravního zla.

Pokora jest tedy namísto především vůči Bohu, ale také vůči bližnímu. Zakládá-li si člověk na svých tělesných nebo duševních přednostech, na příslušnosti k určitému národu, nebo na svých předcích, není zpravidla ve velkém nebezpečí, že propadne pýše. O takových věcech si totiž nemůže dobře namlouvat, že za ně vděčí sám sobě, že jsou jeho zásluhami. Takové zakládání může býti forem ješitnosti, která sama o sobě nevylučuje pokorné smýšlení. Poněvadž však mravní jednání a tedy i mravní ctnosti pramení ve svobodné vůli člověka, poněvadž člověk jest za své jednání odpovědný, získává zásluhy nebo se stává trstuhodným, zdálo by se na první pohled, že mravní dobrota jest to jediné, na co by člověk mohl být hrdý. Avšak ctnost pokory spočívá právě v tom, že člověk se necítí povznesen ani nad své bližní, kteří projevují neřesti, jichž je sám prost.

~~Každý, kdo se opravdu snaží býti dobrým, ví, že jediné hříchy, jimiž si může býti opravdu jist, jsou jeho vlastní. Nezná všechny subjektivní okolnosti, které snad omlouvají nebo polehčují chyby bližního. Pokorný člověk se nevypíná nad nikoho, protože nemůže tvrdit, že by sám obstál, kdyby byl na místě hřešícího bližního, kdyby byl sám vydán tímž pokušením a trpěl týmiž vášněmi, nezřízenými sklony nebo nedostatkami ve výchově a vzdělání, jako on. Čím je člověk mravně dokonalejší, tím upřímněji je přesvědčen o své vlastní nedokonalosti a není horšího pokrytce nad člověka, který, jako farizeové, si zakládá na tom, že není hříšník jako jiní a obdivuje se vlastní ctnosti. Z důvodů zmíněných v prvním odstavci, bychom mohli nazvat pokoru ctností křesťanskou, pro-~~

tože teprve v důsledku zjevení byla pokora znovu objevena a zařaděna na čestné místo v soustavě mravních ctností. Tím však není řečeno, že pokora je ctnost "nadpřirozená" v tom smyslu, že ji dovede pochopit a ocenit jen člověk křesťan-
sky věřící. Je pravda, že nejspolehlivějším základem pokory jest článek víry, podle nějž "jest milosti boží ke spasení nevhnutelně třeba", avšak hodnotu a krásu pokory může postřehnout každý člověk. Proto jest i podle čistě přirozených měřítek mnohem sympatičtější křesťanský světec, který je upřímně přesvědčen o své nedokonalosti než farizej nebo stoický mu-
drc, spokojený s vlastní dobrotou a ctností.

Pokoru bychom mohli nazvat také upřímností člověka vůči sobě. Člověk, který zná a uznává své nedostatky mravní i jiné, jest na nejlepší cestě, aby se jich zbavil a došel úspěchu v mravním životě i v časném pozemském podnikání. Pýcha naproti tomu činí člověka slepým především k vlastním nedostatkům, a proto "předchází pád" i v čistě světském a pozem-
ském smyslu. V mravním ohledu jest ovšem pýcha už sama o sobě "pádem". Skutečnost, že pokora často umožňuje člověku i po-
zemský úspěch, velmi pobuřuje materialisty, kteří pokládají každou zásadu a ctnost za velmi nepraktický a neplodný "idea-
lismus". Proto obvinují pokorné lidi, kteří dosáhli nějakého pozemského úspěchu, z pokrytectví. Pokora jest vsutku, ja-
ko každá ctnost, konec konců velmi praktická i pro život na této zemi a proto jí materialisté upírají ráz ctnosti.

Pokorné smýšlení se projevuje navenek skromností, ti-
chostí, mírností a přívětivostí. Skromnost se týká zevního chování, vyjadřování a odívání, jaké odpovídá postavení, vě-
ku a pohlaví člověka. Tichost spočívá v tom, že člověk ovlá-
dá hnutí prchlivosti, potlačuje nezřízené projevy hněvu a účinně odpírá všem hnutím hněvu nespravedlivého. Mírným na-
zýváme člověka, který se snaží vždy vyjít po dobrém se svými bližními a zachovat pokoj, pokud mravní zákon nevyžaduje, aby proti nim vystoupil nebo jim odporoval. Co je to přívětivost, není zapotřebí vysvětlovat.

S.4 P r a c o v i t o s t .

Pokora dává člověku vědomí vlastních nedostatků a tedy i potřeb, které mají býti uspokojeny užíváním vrozených sil a schopností, čili prací. Pokora tedy vede k pracovitosti. Práce v tomto nejširším smyslu jest člověku nezbytná, přiro-
zená, je užitečná a současně úctyhodná. Tyto vlastnosti práce vyplývají z jejího účelu, jímž jest konečná dokonalost člověka. Tento cíl vyžaduje, aby práce byla spořádaná, při-
měřená, vytrvalá a přitom umírněná.

a/ Práce člověka je spořádaná, je-li každý její bez-
prostřední předmět dobrý /*finis operis*/ a je-li podnikána způsobem a prostředky alespon mravně dovolenými a se správným úmyslem /*finis operantis*/. To znamená, že práce musí slou-
žit zdokonalení a blahu pracujícího a bližního a musí býti srovnatelná se skutečným posledním cílem člověka.

Spořádanost práce také vyžaduje, aby člověk zachoval

správné pořadí jednotlivých pracovních výkonů, to jest, aby dával přednost pracem nutným před užitečnými a příjemnými. Nutné bývá ovšem také zpravidla užitečné a obojí může být i současně příjemné. Uvedené rozdělení znamená pouze, že jsme povinni vykonávat především práce nutné, i když nám snad z nich nevzejde jiný užitek než odvrácení okamžitého nebezpečí a užitečné práci musíme dát přednost před takovou, která nám poskytuje pouze potěšení.

b/ Přiměřená je taková práce, jejíž obsah odpovídá schopnostem a povolání pracujícího. Člověk má velmi rozmanité potřeby hmotné a duchovní, a proto jest i jeho práce rozmanitá, tělesná i duševní. V jistém smyslu jest ovšem každá lidská práce také duševní, neboť jest to činnost cílevědomá. Rozlišujeme práci tělesnou od duševní podle toho, zda u daného výkonu převládá činnost tělesná, svalová nebo duševní, rozumová. Každý člověk musí pracovat tělesně i duševně, avšak společenský život vede k jisté dělbě práce. Vznikají různá povolání, jejichž výkon má ráz práce tělesné nebo duševní, podle toho, který prvek převládá.

Požadavek přiměřenosti práce tedy znamená také, že člověk má mít povolání, jaké odpovídá jeho schopnostem. Pracím, které souvisí s povoláním, musí dát člověk přednost před jinými užitečnými a příjemnými pracemi, avšak i svému povolání se musí člověk věnovat "přiměřeně", to jest nesmí pro ně zanedbávat jiné práce, které jsou nutné pro jeho normální, lidský, tedy především pro duchovní život.

c/ Práce musí být vytrvalá, poněvadž bez vytrvalosti je zpravidla marná, přitom však musí být umírněná. Člověk nemůže a nesmí přepínat své síly a nesmí jimi ani plýtvat. Proto se musí práce střídat s odpočinkem a zotavením. Avšak ani dokonalé zotavení, jaké poskytuje člověku spánek a jídlo, nemůže zabránit, aby nás duševně neubíjela práce, třebaš nutná a užitečná, která však nám nepřináší žádné nebo jen malé potěšení. Není snad povolání, v němž by se nevykytovaly práce, které netěší ani člověka, který vcelku je s tímto povoláním spokojen nebo je i miluje. Proto vyžaduje umírněnost, aby člověk věnoval také potřebný čas "zabavě", to jest činnosti, která poskytuje potěšení. Zábava není nebo alespon nemá být utrácením času. Nejdokonalejší a zpravidla také nejúčinnější je záava, která je současně užitečnou prací, tělesnou nebo duševní a vede člověka ke kontemplativní činnosti. Takové "zábavy" potřebují zejména lidé, jejichž povolání je příliš speciální nebo jednotvárné, tedy tím nebo oním způsobem jednostranné. Není však zavržitelná a podle okolností může být vhodná jako zábava i taková činnost, jejíž celá užitečnost spočívá jen v tom, že poskytuje člověku žádoucí "uvolnění" /hra/.

Protikladem pracovitosti je lenost čili netečnost, která spočívá v tom, že člověk zanedbává vlastní dobro pro obtíž, spojené s jeho sledováním /čl.4.7/. Líný tedy není jen člověk, který raději mizně žije než aby pracoval a vydělával si na slušné živobytí, nebo který se štítí poctivé práce proto, že si slibuje snadnější výdělek od nějakého nepoctivého zaměstnání. Poněvadž pravé a skutečné dobro a dokonalost člověka je duchovní, jest neřest netečnosti nejškodlivější

a nejzavržitelnější tehdy, odvrací-li člověka od úsilí o vlastní rozumovou a mravní dokonalost pro obtíže, které jsou s takovým usilováním spojeny.

Netečnost neznamená, že si člověk libuje v naprosté nečinnosti, poněvadž každý člověk touží po štěstí a blaženosti, jichž nelze dosáhnout bez činnosti. I čistě smyslová a živočišná blaženost spočívá v nějaké činnosti. Netečnost neznamená ani, že se člověk vyhýbá jakékoli práci. Je známo, že i lidé tělesně pohodlní a štítící se pravidelné a vytrvalé práce, dovedou často vyvíjet veliké úsilí, aby se "vyhnuli práci" a podnikají dokonce za tím účelem práce někdy velmi těžké, nebezpečné a odporové, jako je otevírání cizích pokladen, loupežné přepadávání nebo prostituce. Lidé neteční k vlastnímu duchovnímu dobru bývají velmi pracovití všude tam, kde se jedná o dobro hmotné a časné. Netečnost se tedy dobře snáší i s pracovitostí, ovšem s pracovitostí neuspořádanou, nepřiměřenou a neumírněnou.

Intensivní vnější činnost, ať už "užitečná" nebo "zábavná", bývá často prostředkem k ohlušení svědomí, k vyplnění vnitřní prázdnoty, jaká se otevírá v člověku, který soustavně zanedbává svou duši. Je to zkrátka útěk před Bohem /čl.7.3/, dovedně a promyšleně zastíraný. Člověk často utíká před Bohem tak dokonale, že se vyhýbá i jakémukoli přemýšlení a skutečností, které by jej mohly zviklat v jeho pohodlném hmotářském a čistě pozemském smýšlení. Někomu nestačí pouhá zábava a proto se vrhá do práce a jeho eschatologickým ideálem jest zemřít "v plném tahu". Jsou dokonce zprávy o pracovnících tak oddaných, že zemřeli žalem a nudou krátce potom, co byli dáni do výslužby. Podobným osudem by byli ohroženi mnozí i méně horliví pracovníci, kdyby byli pojednou zbaveni novin, rozhlasu, televise, biografu a možnosti nezávažného a povrchního tlachání se stejně smýšlejícími.

8.5 Umírněnost. Závěr.

S pokorou a pracovitostí souvisí umírněnost, která jest jednou ze základních mravních ctností /čl.4.3/. Látkou umírněnosti /materia circa quam/ jsou smyslová potěšení /rozkoše/ spojené s jistými úkony vegetativního života, konkrétně s výživou a plazením. Umírněnost spočívá v tom, že člověk nevyhledává tato potěšení nemírně, to jest bez souvislosti s jejich přirozeným účelem nebo dokonce proti jejich přirozenému účelu a počíná si vůbec při výživě a v pohlavním životě tak, jak se sluší na rozumnou bytost.

Etika pohlavního života jest velmi důležitá pro osobní dokonalost každého jednotlivého člověka, současně však má velký význam sociální. Probereme ji proto ve zvláštní kapitole v souvislosti s manželstvím a v tomto článku se omezíme na onu část umírněnosti, která se nazývá střídmostí.

Střídmost jest umírněnost v jídle a pití a jest součástí péče o tělesné dobro a zdraví. Předpokládá správné pochopení vztahu mezi životem tělesným a duchovním, totiž nadřazenosti duchovního dobra nad dobrem tělesným, zejména takovým, které spočívá v pouhém smyslovém potěšení. Opakem střídmosti jest

obžerství, opilství, jakož i vybíravost v jídle a pití. K nestřídmosti patří také užívání a nadužívání různých jiných pochutin nebo dráždivých, které vážně ohrožuje zdraví. Nestřídmý člověk těžce porušuje povinnosti k sobě, neboť vážně ohrožuje své zdraví a současně poškozují svůj duchovní prospěch. Požívatost působí také, že se člověk stává netečným k duchovním hodnotám a současně je pohoršením a břemenem pro své okolí.

Nestřídmosti se podobá i její zdánlivý protiklad, totiž nadměrná a úzkostlivá péče o zdraví a životosprávu. Zdravá životospráva a hygiena jest ovšem věc správná a žádoucí, připisuje-li se jim však neúměrný význam a staví-li se dokonce nad nejdůležitější povinnosti, je to známkou čistě pozemského a materialistického smýšlení. Je to dokonce i jakási nestřídmost, neboť i o člověku, který chová takřka náboženskou víru ve vitaminy, hormony a různé dietetické objevy a recepty na dlouhý život, který se hrozí cholesterolu, kvašených nápojů a tabaku více než hříchu a klade tělesnou hygienu nad mravní čistotu, platí slova svatého Pavla, že "jeho bohem je břicho". K lidem takto přehnaně starostlivým byla pronesena napomenutí evangelia o pošetilosti přílišné péče o pokrm a nápoj, neboť život je více než pokrm a ne samým chlebem živ jest člověk, jakož i upozornění, že to, co vchází do úst neposkvrnuje člověka, ale to co vychází z úst jako projev hříšného smýšlení a žádostivosti.

Σ á v ě r .

Úvaha o střídmosti nám připomíná, že i tělesné dobro a zdraví vyžaduje, aby člověk ukládal jistou újmu svému tělu a že každé úsilí o skutečný vlastní prospěch a dokonalost vyžaduje často veliké námahy a obětí, které vypadají velmi skutečné proti vzdálenému cíli. V mravním životě jest často člověk pokoušen spojit se s okamžitým, třebaž velmi pochybným příjemným dobrem na úkor dobra dokonalého. Aby pochopil, že v tomto životě nemůže býti jinak a vytrval přece v dobrém, musí míti dosti pokory a hlavně nadějí v konečný úspěch, kdy bude za své mravní úsilí a oběti odměněn dokonalou blažeností. Naděje jest tedy jakýmsi svorníkem všech mravních ctností. Člověk by neměl ani dosti síly ke sledování vlastního skutečného prospěchu, kdyby neměl naděje, že jednou dosáhne plnění mravního zákona dokonalé blaženosti. A tu se zdá, že taková naděje se dobře nese s pokorou. Je-li člověk přesvědčen, že si vzhledem ke své slabosti a nedokonalosti nemůže zasloužit úspěch, proč vůbec o něj usiluje a doufá, že ho dosáhne?

O tomto zdánlivém rozporu píše velmi vtipně G.K. Chesterton v "Hereticích": "Pravda je, že není o nic více vědomé nedůslednosti mezi křesťanovou pokorou a křesťanovou chtivostí než mezi pokorou milence a chtivostí milence. Pravda je, že o žádné věci lidé neusilují s tak herkulovskou námahou jako o věci, o nichž vědí, že jich nejsou hodni. Nebyl zamilovaný muž, který by nebyl prohlásil, že musí splnit svou touhu, i kdyby měl napnout díly do krajnosti. A nebylo nikdy zamilovaného muže, který by nebyl také prohlašoval, že toho není hoden. Celé tajemství praktického úspěchu křesťanstva záleží v křesťanské pokoře, byť i sebe nedokonaleji zachovávané. Leboť

když je odsunuta každá otázka zásluhy nebo ceny, je duše náhle uvolněna pro neuvěřitelné výpravy. Zeptáme-li se duševně zdravého člověka, jaká je jeho zásluha, jeho duch se instinktivně a okamžitě schoulí do sebe. Je otázka, zasluhuje-li šesti stop země. Zeptáme-li se ho však, čeho může dobyt, - může dobyt i hvězd. Tak vzniká věc zvaná romantika, produkt čistě křesťanský. Člověk si nemůže zasloužit draků a okřídlených koní. Středověká Evropa, která vyznávala pokoru, získala romantiku; civilizace, která získala romantiku, získala obyvatelnou zeměkouli. Jak velice se od toho lišilo pohanské a stoické smýšlení, bylo podivuhodně vyjádřeno v proslulém citátu. Addison vkládá velkému stoikovi do úst slova: "Není v moci smrtelníků vynutit si úspěch; my však učiníme více, Sempronie, my si ho zasloužíme."

Avšak duch romantiky a křesťanstva, duch, který je v každém milenci, duch, který posel zemi evropskými dobrodružstvími, je zcela opačný: "Není v moci smrtelníků zasloužit si úspěchu. ale my učiníme více, Sempronie, my ho dosáhneme".

A tak je tomu i když se jedná o dosažení konečné dokonalosti, kterou zjevné náboženství nazývá věčnou blažeností čili nebem. Člověk si nemůže zasloužit nebe v tom smyslu, že by získal na ně právo vůči Bohu, ale může je získat tak, jako si získává přátelství a blahovůli jiných lidí, které si nikterak nemůže "vynutit" jako svoje právo. Předpokladem k tomu je pokora, totiž vědomí, že si člověk takového daru nezaslouží, že ho však naprosto nutně potřebuje. Pýcha naproti tomu spočívá v klamném předstírání vlastní sobestačnosti. Nebrání proto člověku zmocnovat se hmotných věcí, o němž si může namlouvat, že je to jeho nezadatelné právo, naprosto mu však brání získat přátelství lidí a tím méně přátelství boží, v němž spočívá naprostá dokonalost a blaženost rozumného tvora. Pyšný o takové přátelství lidí ani Boha nestojí už proto, že by uznával tím svou potřebnost. Podle toho i jedná. Není tedy divu, že "Bůh se pyšným protiví, ale pokorným dává milost", to jest věnuje své přátelství, svou pomoc a sebe sama těm, kteří o něj opravdu stojí. Proto je pýcha hlavní a možno říci nezbytnou příčinou lidského ztroskotání a pokora nezbytným předpokladem úspěchu. To je smysl výroku Tomáše Akvinského: "Humilitas facit capacem Dei."

8.6 Č e s t a d o b r á p o v ě s t .

Pověst jest mínění, jímž nás druzí oceňují. Dobrá pověst jest tedy dobré mínění, které o nás mají lidé pro nějaké naše dobré vlastnosti, vrozené nebo získané. Dobrá pověst, vyjádřená slovy, se nazývá chválou. V širším smyslu se dobrá pověst nazývá také ctí, která však jest vlastně vnější projev dobrého mínění, vyjádřený chováním, oslovováním nebo nějakým skutkem, který má povahu náznaku, /symbolu/, jako například pozdravení. Čest tedy předpokládá dobrou pověst, nebo ji spíše zahrnuje a přidává k ní vnější projev uznání. Úcta připojuje k dobrému mínění ještě uznání, že uctívaná osoba zvláště vyniká. Projev úcty se někdy nazývá poctou. Úcta, prokazovaná nějaké osobě i po její smrti od velkého počtu lidí, se nazývá slávou.

Pokud čest předpokládá nebo obsahuje v sobě dobrou pověst, má větší cenu než samotná dobrá pověst. Znamená-li však čest pouze zevní projev vážnosti, má zřejmě menší cenu než dobrá pověst. Poněvadž tedy čest a dobrá pověst nejsou přesně totožné, neprovází vždycky jedna druhou a kromě toho může být člověk pro některé vlastnosti ocenován příznivě a pro jiné nepříznivě. Důležité je rozlišování mezi ctí osobní a stavovskou či úřední, která se prokazuje člověku přímo a především pro jeho povolání a postavení ve společnosti, ne, jako v prvním případě, pro jeho osobní dobré vlastnosti. Někdo tedy může být ctěn pro své společenské postavení nebo pro odbornou zdatnost ve svém povolání, kterou bychom mohli nazvat stavovskou dobrou pověstí, ač se pro svůj soukromý život netěší dobré pověsti. Jiný zase má dobrou pověst pro svou osobní zdatnost a mravní bezúhonnost, nedochází však uznání.

Je jasno, že největší hodnotu má dobrá pověst mravní. Zvláště důležitá je čest, prokazovaná představitelům občanské autority, bez níž žádná autorita, a tedy ani společnost, neobstojí. Proto nejsou podmínkou této cti ani vynikající osobní schopnosti, ba ani mravní bezúhonnost, zejména nejsou podmínkami zproštění povinnosti úcty k představeným pro špatné mínění, které o nich mají, ať už právem nebo neprávem. Přesto osobní a stavovská čest a dobrá pověst v některých povoláních tak úzce souvisí, že špatné osobní vlastnosti činí člověka neschopným nebo nevhodným pro takové povolání.

Čest a dobrá pověst zřejmě patří k nejvzácnějším vnějším a časným lidským statkům, jejich cena jest však přece jen podmíněná, neboť závisí na tom, slouží-li jako prostředek k vyšším mravním cílům. Kromě toho jest čest a dobrá pověst nejistá, nespolehlivá a měnivá. Často požívají cti a dobré pověsti lidé, kteří jí nezaslужují a nedostává se jí těm, kteří si jí zasluhují. Mnohdy pozbuďte člověk cti a dobré pověsti z malicherných a jím samotným nezaviněných příčin. Čest a dobrá pověst může být člověku i nebezpečná, když ho utvrzuje v pýše a zpupnosti. Tím jsou dána i mravní pravidla týkající se péče o čest a dobrou pověst.

Taková péče jest rozhodně mravně dovolená, pokud je spořádaná a umírněná. Spořádaná jest tehdy, má-li správný předmět, pohnutku, účel a okolnosti. Předmětem pravé cti může být jen to, co je vskutku úctyhodné, především tedy moudrost a ctnost, ale také vědění, umění, vliv a dokonce i bohatství, pokud se jich užívá k dobrému. Čest nesmí také být vyhledávána pro ni samu, ale jako prostředek k vlastnímu zdokonalení, ke snadnějšímu plnění povinností, pro blaho bližního a vždycky konec konců ke cti a slávě boží. Ctižádost tedy musí být spojena s pokorou, abychom dosažením cti nezpyšněli a nezatrpkli při neúspěchu. Není tedy pýchou ani farizejstvím toužiti po osobní dobré pověsti mravní, pokud se tak děje ve smyslu příkazu: "Tak svít vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a oslavovali vašeho nebeského Otce."

Nespořádaná a nemírná jest touha po cti pro přednost, kterých nemáme, požadujeme-li větší uznání než zaslужujeme, je-li nám čest sama účelem, jsme-li ochotni dopustit se na ochranu dobré pověsti trestů i zločinů, snažíme-li se zalíbit se lidem pošestilým a nepoctivým, jen abychom byli "populární",

žádáme-li si uznání pro nějaké špatné činy nebo vlastnosti, zkrátka nechceme-li nebo nemůžeme-li /pro špatný předmět/ zaměřit svou vlastní čest ke cti a chvále boží. S nezřízenou ctižádostí, která pramení z pýchy, bývá spojena chvástavost, pokrytectví a jiné nepravosti.

Spořádaná a umírněná péče o čest a dobrou pověst jest však povinností člověka, který by bez nich nemohl dobře plnit své stavovské povinnosti a pokud je taková péče ochranou před mravním pádem. Bázen před hanbou a ztrátou dobré pověsti překazila už mnohé zlo. Spořádaná a umírněná ctižádost také podněcuje k neúnavné práci a velkým činům. Naproti tomu člověk, jemuž je lhostejno jakou má pověst, jest schopen každé nepravosti.

Těžce se tedy provinuje a škodí sobě i společnosti člověk, který z nedbalosti nebo z falešné pokory nepečuje o svou pověst nebo když nepřijímá a nevyžaduje projevů vážnosti, které mu patří vzhledem k jeho stavu a úřadu, zvláště když jako představený trpí neuctivé chování podřízených. Někdy je člověk také povinnen hájit svou čest a dobrou pověst proti urážkám, zejména vyžaduje-li toho jeho stavovská čest, úcta k Bohu a bláho bližního nebo je-li nutno, aby byl urážející ve vlastním zájmu pokořen a přiveden k nápravě. O výkonu této povinnosti, která je současně právem, pojednáme později v souvislosti s ochranou práv.

8.7 Ž i v o t a s m r t .

Lidský život na této zemi, který dříve nebo později končí smrtí, jest dobrem tak zřejmým a přirozená touha zachovat jej jest tak mocná, že se zdá na první pohled zbytečné mluvit o něm jako o povinnosti. Avšak skutečnost, že lidé o něco zpravidla ochotně pečují ze silné a uvědomělé náklonnosti, neodní má takovému jednání povahu plnění povinnosti, která jasně vynikne, když ji člověk porušuje, když jedná proti přirozené náklonnosti zachovat a udržet svůj život co nejdéle.

Ráz povinnosti má lidský život na této zemi už proto, že jeho konečným důvodem, jak co do původu tak i co do smyslu a účelu, jest Bůh. Člověk nepatří tedy jen sám sobě, ale především Bohu. Z toho vyplývají všechny mravní povinnosti, které ukládají člověku, aby žil tak, jak to vyžaduje skutečný smysl jeho života, aby vědomě a dobrovolně oslavoval každým činem Boha, "Jemuž sloužití znamená kralovati", a tím dosáhl své konečné dokonalosti a blaženosti.

Pozemský život nelze vzhledem k smrtelnosti lidské duše, chápat jinak než jako první časné období lidské existence, v němž se má člověk svobodně rozhodnout pro svůj skutečný poslední cíl a osvědčit se v úsilí o konečnou dokonalost. To znamená, že pozemský život má rozhodující význam pro druhé, věčné období lidské existence po tělesné smrti. Těžce se tedy provinuje člověk, který svévolně zkracuje dobu, v níž má podle úradku zvláštní boží prozřetelnosti uzrát pro věčnost, tím, že si ničí zdraví nebo si dokonce sám bere život.

Pozemský život není ovšem, přes svou důležitost, nejvyšším lidským dobrem, a proto jest člověk, jak už bylo vyloženo ve 2. článku, někdy povinen vydat v nebezpečí své zdraví a život, vyžaduje-li toho sledování většího dobra vlastního nebo povinnost k bližnímu, zejména je-li plnění takové povinnosti výkonem povolání, například vojenského, lékařského nebo kněžského.

Člověk dokonce někdy smí vykonat čin, jímž se vydá na jistou smrt nebo si ji i přímo způsobí, když však tímto činem sleduje přímo a především nějaký jiný výsledek tak dobrý a žádoucí, že není povinen se ho zříci ani pro zlo, které jest s ním nevyhnutelně spojeno, totiž ztráta vlastního života. Totéž platí, plní-li člověk činem, jímž přichází o život, nějakou důležitou povinnost. Takovým činem nesleduje člověk přímo zničení vlastního života, ale pouze je připouští jako nutné zlo, spojené s větším dobrem, které sleduje přímo. Toto druhu jest třebaš jednání člověka, který opouští přetížený člun, aby se ostatní jeho posádka mohla snáze zachránit, ač se tím vydává na jistou smrt, který podnikne nějakou nutnou a důležitou záchrannou práci, i když ví, že při ní určitě zahyne, nebo jako voják hájí důležité postavení do posledního dechu a nevzdá se ani kdyby tak mohl učinit bez porušení povinnosti. Takové činy jsou úkony hrdinského sebeobětování.

Za pouhé zabití sebe nutno pokládat i činy, které by jinak byly sebevraždou, kdyby tu nebylo nezaviněného a tedy omluvitelného omylu jednajícího, které tedy jsou sebevraždou objektivně a materiálně, ne však subjektivně a formálně. Jest tedy omluven člověk, který si sám bere život, protože se mylně domnívá, že tak odpykává dobrovolně spáchané zlo nebo že je takový čin dovoleným prostředkem, aby se vyhnul nebezpečí mravního pádu nebo těžkého zneuctění, pokládá-li z nevědomosti sebevraždu za dovolený prostředek, jak odvrátit neštěstí od rodiny nebo státu a v jiných podobných případech.

Skutečná, formální sebevražda, totiž úmyslné a svévolné zničení vlastního života, jest však jedním z nejtěžších zločinů, jehož se člověk může dopustit. Omluvit ji může jen duševní porucha nebo stav nepřičetnosti. I sebevraždy, jako kteréhokoliv jiného zločinu, se člověk může dopustit v takovém citovém rozrušení - následkem nějakého neštěstí nebo strachu - že není za svůj čin mravně odpovědný. Avšak i taková sebevražda svědčí zpravidla o slabosti mravního charakteru, zejména o nedostatku trpělivosti a statečnosti. Velmi často bývají už samotné příčiny sebevraždy zaviněné a hříšné. Jsou to zejména omrzelost a zoufalství nad životem v důsledku bezbožnosti, zhýralosti, zaviněného rodinného rozvratu nebo strach před stíháním pro nějaký zločin a podobně.

Sebevraždu schvalují nebo i doporučují stoikové, skeptikové, materialisté, jakož i někteří kacíři, od donatistů až po jansenisty, tedy vesměs "myslitelé", v jejichž etice zaujímá pýcha místo hlavní ctnosti. V předchozím článku jsme ukázali souvislost mezi pokorou a nadějí. Podobně souvisí pýcha se zoufalstvím, které vede k sebevraždě. Sebevražda jest vskutku jediným řešením problému zla, které dovede nabídnout atheismus a příbuzné bludy.

Ze všech důvodů, uváděných na obranu sebevraždy, jen jeden vypadá na první pohled závažně. Říká se, že směje-li si přáti smrti, směje si jí také sami způsobit, neboť kdyby byla sebevražda mravně zlá, bylo by zlé už toužit po smrti, což však zřejmě nikdo za špatné nepovažuje. Připustíme, že člověk může být stížen takovým neštěstím a utrpením, že se mu smrt jeví jako jediné vysvobození. Proto nelze takovému člověku zazlívat, přeje-li si smrti a vyhledává-li dokonce příležitost k hrdinskému sebeobětování. Něco jiného však jest přát si smrti a přát si sebevraždy. Vzhledem ke skutečnému smyslu lidského života na této zemi, nelze připustit sebevraždu jako dovolené východisko z neštěstí. Uvedený důvod obhájců sebevraždy je přesnou obdobou následující úvahy: Vojín si může přát, aby byl odvolán z nebezpečného postavení, které má střežit nebo hájit. Poněvadž takové přání není nic proti vojenské kázni, smí je také provést, to jest smí samovolně opustit své stanoviště, nezdá-li se mu další pobyt na něm bezpečný.

Pomatené výklady filosofů a básníků na obranu sebevraždy se obvykle snaží vylíčit sebevraha jako nějaký druh hrdiny a mučedníka. To je však vědomé a úmyslné matení pojmů. Čím lépe kdo chápe statečnost, tím více se mu hnusí sebevražda. V dobách, kdy vznikaly nejkrásnější svatyně nad hroby mučedníků, byla těla sebevrahů probodávána kulem a zahrabávána jako zdechliny na odlehlých místech:

Kromě případu, kdy se život stal nesnesitelným a kdy je tedy radno ukončit jej sebevraždou, nepožaduje bezbožecká morálka nikterak, aby člověk myslil na smrt nebo aby se na ni dokonce připravoval. Nanejvýš se doporučuje, aby učinil poslední pořízení včas, to jest v době, kdy se mu smrt ještě jeví nepravděpodobná a vzdálená. Jinak se doporučuje myslet na ni co nejméně. Ideálem každého bezbožníka jest náhlá, nenadálá a hlavně bezbolestná smrt, nejlépe tedy na mozkovou mrtvici ve spánku nebo po dobrém obědě a v družné zábavě.

Klidná a bezbolestná smrt jest zajisté velmi záviděníhodným zakončením pozemského života, ovšem za předpokladu, že není náhlá a nenadálá, to jest, že nezastihne člověka v době, kdy není ani habituálně zaměřen ke svému pravému poslednímu cíli a nemá čas k nápravě. Za šťastnou smrt lze tedy považovat jen takovou, která znamená přechod z pozemského života do blažené věčnosti. Nejlepší zárukou takové smrti a tedy nejlepší přípravou na smrt jest pochopitelně věrné plnění mravních povinností a včasná náprava všech poklesků a pochybení. Proto je zpravidla tak důležité, aby člověk věděl, že se blíží jeho poslední hodina a měl příležitost odejít s tohoto světa ve stavu aktuálního zaměření k pravému poslednímu cíli /čl.1.4/, tak, aby jeho posledním činem na této zemi byl úkon dokonalé lásky k Bohu a lítosti nad spáchanými hříchy.

8.8 P o s m r t n á s e b e v r a ž d a .

Na posmrtný úděl člověka nemá nejmenšího vlivu to, co se stane s jeho mrtvým tělem zde na zemi. Přece však jest

zcela přirozené, že lidé nakládají s tělesnými pozůstatky svých bližních určitým způsobem, který vyjadřuje jakousi úctu k lidskému tělu, třebaš mrtvému. Toto nesporné mravní cítění a jednání se nazývá pietou a vyžaduje především, aby tělo zemřelého bylo pokud možno chráněno všech zbytečných a násilných vnějších zásahů, které by mohly být pocitovány jako zneuctění i vůči živému. Proto se mrtvé lidské tělo pohřbívá, to jest, ukládá se tak, aby jeho nevyhnutelný rozklad proběhl skrytě a nerušeně. Nejstarší a nejčastější způsob spočívá v uložení těla do země, do jeskyně nebo dutiny stromu. Není-li možno dopravit tělo člověka, který zemřel během plavby, na suchou zemi, pochovává se do moře.

Každý jiný způsob pohřbívání je méně přirozený, méně pietní a má zpravidla původ v nějaké hrubé, pošetilé nebo dokonce zvrhlé představě o vztahu duše k tělu, o posmrtném osudu člověka, zkrátka v nějaké pochybené představě náboženské. Někdy se lidé domnívají, že poslouží zesnulemu, postarají-li se, aby jeho pozůstatky zůstaly co nejdéle uchovány, jindy zase sledují též cíl jejich urychleným zničením. První způsob je mumifikace, jak ji prováděli zejména Egypťané a druhý způsob jest spalování mrtvého těla, jak se dosud provádí například v Indii. Kromě těchto dvou nejvíce protichůdných způsobů pohřbívání se vyskytují ještě výstřednější, například vystavování těl na plošinách, aby je mohli pozřít draví ptáci nebo dokonce kanibalismus.

Druhý moment, který nepochybně rovněž spolupůsobil při vzniku neobvyklých způsobů pohřbívání, jest snaha nějak obejít nevyhnutelné a neutěšené následky smrti, totiž rozklad a tak jaksi ošidit smrt. Proto se těla mumifikují a tím se jim dodává jakési neporušitelnosti, nebo se "převádějí" do jiných živých organismů, jako v případě vystavování na plošinách nebo kanibalismu nebo se konečně postup rozkladu urychluje ohněm. I tyto, na první pohled čistě "estetické" momenty jsou ve skutečnosti mravní, neboť svědčí o nedostatku pokory v přijímání nevyhnutelného osudu všeho organického života, totiž rozkladu a souvisejí tedy s náboženstvím. To je patrné už z toho, že po stránce estetické se tyto výstřední způsoby pohřbívání nijak neliší od tlení v zemi, které nadto probíhá ve skrytu. Ani mumifikace po egyptském způsobu není zvláště pietní, neboť její postup připomíná vydělávání zvířecích kůže.

V Evropě se během známých dějin střídalo pochovávání do země se spalováním na hranici. U Sasů bylo spalování mrtvol zakázáno teprve od Karla Velikého jako odporující křesťanskému obyčeji. Teprve v moderní době byl u nás obnoven pohřeb "žehem", tentokrát s použitím pokročilé spalovací techniky. Už tato okolnost a celý způsob moderní kremace, při níž se s mrtvým tělem nakládá jako se smetím ve spalovně - a vskutku názvy obou zařízení se liší jen tím, že jeden vyjadřuje latinsky totéž co druhý v domácím jazyce - stačí, aby moderní kremace byla člověku z duše odporná. Není-li tomu tak u velkého množství moderních lidí, svědčí to o velkém úpadku mravnosti a náboženství.

Propagátoři moderního pohřbu žehem uvádějí řadu hygienických, hospodářských a estetických důvodů pro tento způsob pohřbu, které jsou však vesměs naprosto nicotné. Skutečné důvody, proč byla kremace zavedena a proč se k ní mnozí uchyl-

lují, jsou čistě náboženské. To je patrné už z toho, že nejhorlivější a nejpočetnější dodavatelé vlastních mrtvol do pecí krematorií jsou lidé, kteří tímto způsobem projevují svůj odpor k pohřebním zvyklostem Církve, tedy nevěrci, odpadlíci, kacíři a liberární Židé. Bezbožníci spatřují v kremaci vhodný způsob vyznání své víry v neexistenci posmrtného života. Technicky dokonalá krematorní pec promění rychle lidskou mrtvolu, tedy vše, co podle materialismu z člověka zbývá, v plyny a soli čili neorganické látky, jimž materialisté dávají přednost před jakýmkoliv jiným více méně organickým pozůstatkem, byť by to byly jen kosti. Toto rychlé a hlavně zcela "přirozené" zpopelnění poskytuje materialistům jakýsi důkaz, že i opačný proces, totiž vznik života "miliony let trvající evolucí neživé hmoty", jest podobně vsední, samozřejmý a hlavně neprosto "přirozený".

Tak zvané "estetické" důvody pro kremaci, o nichž jsme se zmínili ve třetím odstavci tohoto článku, působí souběžně s právě vyloženými důvody náboženskými a mají dokonce, jak jsme viděli, také povahu mravní a náboženskou. To znamená, že se jimi řídí lidé, kteří i když nejsou vyloženými ateisty, přece projevují povážlivý úpadek mravního a náboženského smýšlení. Moderní kremace tedy není nic jiného než pošetilý a barbarský pokus o posmrtnou sebevraždu formální nebo alespoň materiální.

9. L á s k a k b l i ž n í m u

Již v 5.kapitole jsme zdůvodnili rozlišení mravních povinností na právní a mravní v užším smyslu, které se také nazývají povinnostmi lásky a nejsou, na rozdíl od právních povinností, vynutitelné, třebaš zavazují člověka ve svědomí stejně jako ostatní mravní povinnosti. Víme také, že povinnosti člověka k Bohu jsou vesměs povahy právní, kdežto povinnosti, které má člověk sám vůči sobě, nejsou a nemohou býti právní. Povinnosti člověka k bližnímu jsou . jednak právní a jednak mravní v užším smyslu čili povinnosti z pouhé lásky. Základem tohoto rozlišování jest dvojí vztah mezi lidmi. Ze vztahu jednoty přirozenosti vyplývají všechny povinnosti vzájemné lásky mezi lidmi, tedy i tak zvané povinnosti právní, neboť láska přikazuje především šetřit práv jiných lidí. Poněvadž však každý člověk jakožto bytost rozumná a svobodná, jako osobnost, má také vlastní hodnotu, jest mezi lidmi také vztah jisté nezávislosti, který je základem práv a jim odpovídajících povinností.

V této kapitole pojednáme všeobecně o povaze a řádu lásky k bližnímu, o příbuzných ctnostech, o povinnostech bliženské lásky všeobecně a zvláště o jedné z těchto povinností, totiž o pravdomluvnosti, jakož i o jejím protikladu, o lži.

9.1. P o v a h a a r o z s a h b l í ž e n s k é l á s k y .

Už v Psychologii /čl.8.4./ jsme mluvili o dvojí lásce, a sice o lásce žádostivé, jejímž předmětem jest věc, která nám poskytuje nějaké dobro a o lásce čisté čili přátelské, která spočívá v tom, že někomu přejeme dobré a také mu dobře činíme. Je jasno, že bliženská láska má povahu přátelství. Poněvadž se zakládá na příslušnosti lidí k témuž druhu bytí, tedy na jednotě přirozenosti, jest normou a měřítkem bliženské lásky spořádaná láska člověka k sobě samotnému. Proto se říká, že máme bližního milovat jako sebe samého. To ovšem neznamená, že jsme povinni milovat bližního v každém směru "stejně" jako sebe sami, ale znamená to, že jsme povinni milovat bližního "podobně" jako sebe. Máme tedy milovat bližního "jako sebe":

1. ve vztahu k Bohu a pro Boha,
2. tím, že chceme jeho dobro a
3. také mu dobro prokazujeme.

V 1.článku předchozí kapitoly jsme ukázali, že člověk nemůže správně milovat sebe a pečovat o vlastní dobro, aniž by miloval Boha nađe všechno. Rozhodujícím důvodem lásky člověka k sobě jest hodnota vlastní přirozenosti, která je stvořením a obrazem božím. Z téhož důvodu musí člověk přirozeně milovat i ostatní lidi, s nimiž má společný původ a poslední cíl, kterého všichni lidé dosahují týmž způsobem, totiž poznáním a milováním Boha. Nejsilnější a nejhlubší důvod bliženské lásky jest tedy láska k

Bohu jako ke společnému Otci. Podobně i v lidských vztazích k vůli příteli přejeme a dobře činíme všem, kteří nějak patří k příteli, jako příslušníci rodiny nebo jinak.

Avšak již pouhá jednota přirozenosti a potřeba vzájemné pomoci vyvolává v lidech vzájemnou náklonnost, lásku, společenství, soucit a vděčnost. Člověk tedy může milovat bližního z pouhé přirozené náklonnosti, aniž by vždycky a výslovně myslil na Boha a odvožoval lásku k bližnímu od lásky k Bohu. Taková láska jest však rozhodně méně dokonalá a snadno pobloudí a omezuje se na skutečné přátele, pokrevence nebo příslušníky téhož kmene či národa. Proto se dokonalá láska k bližnímu, dokonalá co do pohnutek, síly, upřímnosti a všeobecnosti, právem nazývá láskou křesťanskou, neboť teprve křesťanství, nadpřirozené zjevení boží, ukázalo lidem jasně jejich nadpřirozené i přirozené vzájemné vztahy. Tato láska, která vychází z nadpřirozeného spojení lidí s Bohem, se proto nazývá v theologii zvláštním výrazem "caritas", který napovídá její nadpřirozený původ v lásce či milosti boží.

Tak jako nadpřirozená víra spočívá v přijímání neuvěřitelného, to jest nedosažitelného přirozenými rozumovými silami a jako křesťanská naděje začíná tam, kde čistě přirozená, lidská naděje přestává, podobně bychom mohli vytknout jako zvláštnost křesťanské lásky, že odpouští i neodpustitelné. Přesněji řečeno: křesťanská láska dokonale rozlišuje mezi hříchem, který nikdy nepromíjí - v tom smyslu, že by se snažila předstírat, že není tak zlý nebo že vlastně neexistuje - a hříšníkem, jemuž odpouští vždycky, pokud mu odpouští nebo může odpustit Bůh. A Bůh, jak víme, odpouští každému hříšníkovvi, který lituje a prosí za odpuštění.

Proto se křesťanská láska vztahuje výslovně i na nepřátele, totiž na lidi, kteří nás nenávidí a nespravedlivě a zlovorně nám ubližují, neboť naši nepřátelé, podobně jako ostatní hříšníci, zůstávají obrazy božími a pokud nesetrvají v nekajícnosti až do konce, jsou schopni lítosti a pokání, jsou tedy schopni stát se příteli božími i našimi. O tom, že láska k nepřítelům a k hříšníkům nevyklučuje ani sebeobranu ani lidský trest, pojednáme později v příslušných souvislostech.

Stará pohanská filosofie v celku neuznávala žádných povinností lásky k nepřítelům, třeba jednotliví myslitelé vyslovili tu a tam názory dokonalejší. Platon na příklad odsuzuje pomstychtivost, která byla obecně pokládána za dokonale přirozenou a dokonce za jakési právo. Starší stoikové /Zeno/ mluví i o povinnostech k nepřítelům, neznají však povinnost lásky k nepříteli. Pozdější stoikové, zejména Marcus Aurelius, patrně pod vlivem křesťanských myšlenek, mluví dokonce o milosrdenství k nepřítelům, nevyvozují je však ze vztahu člověka k božstvu, ale ze společenské lidské povahy a ze zdravé sebelásky.

Vyslovený atheismus, jehož nutným důsledkem jest degradace člověka /viz: Filosofie náboženství, čl. 4.4./, jest přes všechno mluvení o spravedlnosti a humanitě, rozeným nepřitelem lásky mezi lidmi a jeho přímým důsledkem jest naprosté sobectví, surovost a rozklad lidské společnosti, ať už se projevuje eticky jako individualismus nebo jako sociální eudaemonismus či jiné zvrácené koncepcce, o nichž jsme pojednali ve 2. kapitole.

9.2. P o v i n n o s t i l á s k y k b l i ž n í m u .

Tak jako se dá povaha a rozsah lásky k bližnímu odvodit ze správné lásky člověka k sobě, můžeme podobně i obsah všech různých povinností bliženské lásky všeobecně vyjádřit zápornou zásadou: "co nechceš, aby ti jiní činili, nečin ty jim" a kladně slovy evangelia: "všechno, co chcete, aby vám lidé činili, činite vy jim" /Mat.7.12./.

Již z toho je patrné, že nemáme ke všem lidem stejné povinnosti lásky co do obsahu, tak jako nechceme a nemůžeme ode všech lidí právem očekávat a požadovat stejný stupeň blahovůle a účinné lásky. To tedy znamená, že i obsah jednotlivých povinností bliženské lásky jest blíže určován zvláštními vztahy mezi lidmi a okolnostmi.

Zákazy, které ukládá povinnost lásky k bližnímu, platí z jisté stejně pro všechny lidi a vůči všem bližním. Nikdo tedy nesmí nikoho nenávidět, nikomu nesmíme přát něco vskutku zlého, rovněž jako nikdo nesmí nikoho navádět ke zlému, pomáhat někomu ve špatném jednání, dávat pohoršení a jakkoliv nespravedlivě jiného poškozovat. Jak patrné, mají tyto zákazy, pokud se týkají také vnější činnosti, současně povahu právní, alespoň v tom smyslu, že taková jednání mohou a mají být pozitivním zákonem stíhána a trestána.

Láska k bližním bezpodmínečně přikazuje, abychom jim přáli dobré, abychom je ctili tak, jak to vyžadují jejich dobré vlastnosti a postavení a zvláště, abychom jim pomáhali v duchovním i hmotném směru, pokud takové pomoci od nás potřebují. Poněvadž však není možné, aby každý člověk stejně pomáhal všem svým bližním, aby podporoval všechny potřebné, poněvadž schopnost každého člověka pomáhat jiným je omezená fyzicky i mravně, totiž povinnostmi k sobě samému a poněvadž nejsou všichni naši bližní stejně potřební ani stejně blízcí, nutno při prokazování účinné lásky zachovat jistý řád.

Především je nutno si uvědomit, že každý člověk jest nejbližší sám sobě, miluje tedy přirozeně a prostě /per se/ více sebe než jiné. To znamená, že za jinak stejných podmínek a okolností nejsme povinni dáti přednost bližnímu, zejména jedná-li se o potřeby nezbytné, leč by tíseň bližního byla nepoměrně větší než naše vlastní. Jsme však povinni pro důležité duchovní dobro bližního obětovat vlastní dobro hmotné a jsme povinni hmotně podporovat bližního, který trpí nouzi. Tato povinnost a její míra závisí na rozdílu mezi majetkovými poměry vlastními a bližního, který potřebuje pomoci. Tato povinnost jest z jisté rozsáhlejší u člověka, který má více než potřebuje k slušnému živobytí vlastnímu a těch, kteří mají nárok na jeho péči. Avšak i člověk, který neoplývá přebytky, je povinen úměrně podporovat nuzné, kteří nemají ani na nezbytné životní potřeby.

Poněvadž žádný člověk nemůže pomáhat všem potřebným, musí dáti přednost těm, kteří jsou mu bližší než ostatní, tedy příbuzným, souvěrcům, příslušníkům téhož národa, státu, stavu, přičemž účinná láska se má týkat především těch dober, která odpoovídají druhu a stupni spojení s těmi, kteří pomoci potřebují. Jedná-li se o živobytí, mají nárok na podporu především příbuz-

ní, jedná-li se o jiná dobra pospolitého života, mají přednost spoluobčané, vojín musí dát přednost spolubojovníku a tak podobně.

Kromě účinné pomoci se láska k bližnímu projevuje také tím, že přejeme bližnímu dobra, která již má, radujeme se z nich a ctíme je pro dokonalost, kterou jim taková dobra propůjčují. Takové lásky, která má ráz oceňování, si pochopitelně zasluhují naši bližní tím více, čím jsou prostě lidsky dokonalejší, čím více vynikají moudrostí a dobrotou, bez ohledu na to, jak jsou nám jinak blízcí.

Účinná láska k bližnímu předpokládá blahovůli čili chtění dobra bližního. Uctivá, čili oceňující láska předpokládá duchovní zalíbení v bližním. Je-li mezi dvěma lidmi vědomá a vzájemná blahovůle a duchovní zalíbení, mluvíme o přátelství. Seneka definoval přátele jako lidi, kteří totéž chtějí a totéž nechtějí. Tato definice jest správná potud, pokud vyjadřuje, že přátelství předpokládá jistou rovnost ve smýšlení, která sice nemusí býti naprostá, různosti však nesmějí být tak velké, aby ohrožovaly vzájemnost. Současně napovídá tato definice, že přátelství může býti různého druhu a stupně dokonalosti. Předmětem vzájemné blahovůle a zalíbení mohou býti různá dobra, skutečná nebo jen subjektivní. Proto se v nejširším smyslu může zahrnovat pod pojem přátelství každý vzájemný vztah blahovůle a zalíbení mezi dvěma lidmi, od zločinného komplotu až po ušlechtilou lidumilnost. Mluvíme o přátelství zájmovém, obchodním, politickém, nejdokonalejší však jest zajisté přátelství, v němž jest důvodem zalíbení a cílem blahovůle moudrost a dobrota. Čím více se však něco vzdaluje od své dokonalosti, tím méně zasluhuje svého jména. Proto se právem říká, že mezi lidmi nemoudrými a špatnými nemůže býti pravého přátelství. Ne proto, že by v nich nebylo lásky a věrnosti, ale proto, že netouží po pravém dobru, nemohou tedy míti vůči sobě navzájem pravou blahovůli.

S ctností bliženské lásky souvisejí úzce dvě další a sice oddanost a vděčnost. Oddanost jest zvláštní přichylnost k rodině nebo k vlasti, spojená s úctou, obětavostí a po případě poslušností. Tato ctnost tedy zdokonaluje vztahy rodinné, především vztah dětí k rodičům, ale také vztahy mezi příbuznými a manžely. Oddanost k vlasti se také nazývá vlastenectvím, poněvadž koření v lásce k "vlastním", totiž k rodině a oddanost vůči představeným, zejména vůči nositelům občanské autority, se někdy nazývá loyality.

Některé moderní teorie zavrhnou lásku k vlasti a dokonce i zvláštní přichylnost k rodině a místo nich hlásají lásku k lidstvu /positivismus/ nebo tak zvané třídní uvědomění, což jest v praxi oddanost socialistický, politickým vůdcům. Vlastenectví prý vede k nenávisti mezi národy a jest hlavní příčinou válek. V této souvislosti se omezíme na zjištění, že jediným praktickým výsledkem snahy, aby lidé pokládali všechny ostatní za stejně blízké jako příslušníky vlastní rodiny nebo vlastního národa jest, že budou dbát o vlastní příslušníky stejně málo jako dosud dbali o Čínany nebo černochoy. Nenávist mezi národy, podobně jako nesváry mezi rodinami, nevznikají z lásky k vlastní rodině nebo národu - mohou docela dobře vzniknout i tam, kde takových citů není - ale z lidské pýchy, chtivosti a hlouposti. Obava, že vlastenectví povede k imperialistickým válkám jest stejně bezpodstatná jako obava, že láska k vlastním dětem povede ke krutosti vůči cizím dětem nebo že úcta k rodičům povede k neuctivosti vůči všem ostatním starším lidem.

Vděčnost jest ctnost, která pudí člověka, aby oplácel přijaté dobrodiní podle svých možností a při vhodné příležitosti. Vděčnost je povinnost z lásky, nikoli ze spravedlnosti, protože "dobrodiní", které vděčnost káže odplatit, jest úkonem blahovůle, nikoli spravedlnosti. K vděčnosti náleží uznání přijatého dobrodiní, chvála a díky vzdávané dobrodinci a konečně vhodná odplata.

Nevděk spočívá v neuznání nebo zapomínání přijatých dobrodiní, nebo dokonce ve zlehčování dobrodiní a úmyslu dobrodince za tím účelem, aby se obdařený nemusil cítit zavázán. Odplata dobrodiní, kterou člověk dává s úmyslem, aby "nikomu nebyl nic dlužen", není - alespoň subjektivně - úkonem vděčnosti, ale spíše úkonem pýchy.

9.3. P o v i n n o s t i l á s k y k n e p ř á t e l ů m a c h y b u j í c í m .

Již v 1. článku jsme zdůvodnili, proč nelze vylučovat z bliženské lásky ani nepřátele, totiž lidi, kteří nás nenávidí, nám křivdí nebo k nimž z nějakého důvodu pocítujeme odpor a nechuť. Povinnost bliženské lásky neukládá city lásky a zalíbení, které nejsou vynutitelné a které nemají jiný význam pro mravní povahu vnitřního i vnějšího úkonu lásky leč ten, že takové úkony usnadňují. Konáme-li je i bez takových citů nebo proti citům opačným, nabývají tyto úkony zvláštní záslužnosti.

Rozhodně však jsme povinni projevovat i vůči nepřítelům všeobecné známky blahovůle, jaké jsou obvyklé mezi lidmi téhož stavu nebo příslušnosti. Musíme se tedy i k nepříteli chovat jako občan k občanu, jako křesťan ke křesťanu, příbuzný k příbuznému a podobně. Je ovšem dovoleno zanechat na čas i těchto všeobecných projevů blahovůle ze závažných důvodů, dá-li se na příklad očekávat, že bude nepřítel tímto změněným chováním obměkčen nebo je-li naopak obava, že jej právě tyto naše projevy blahovůle ještě více proti nám zatvrzují.

Smíme však nepříteli odepřít zvláštní projevy lásky a blahovůle, k nimž vlastně nejsme vůči nikomu povinni. Je ovšem chvalyhodné prokazovat taková zvláštní dobrodiní i nepřítelům, zvláště tehdy, když je možno tímto způsobem zeslabit nebo změnit jejich nepřátelské smýšlení.

Samozřejmě nesmíme odmítnout nepřítel, který se chce s námi smířit, zvláště když také nabízí nápravu škody, kterou nám snad způsobil. Cdpustit jsme povinni i tehdy, když nás o to nepřítel neprosí, alespoň v tom smyslu, že neživíme v sobě proti němu hnutí nenávisti a pomstychtivosti a naopak taková hnutí potlačujeme.

Tyto zásady, které se mnohým lidem zdají příliš přísné, ba neproveditelné, vyslovilo jasně teprve křesťanství, tedy zjevené náboženství. Tolik je však jisto a může být poznáno pouhou rozumovou úvahou, že je to jediný způsob, jak zabránit, aby se nenávist a nepřátelství mezi lidmi nešířily, ale spíše jich ubývalo.

K nepřítelům jsme tedy povinni chovat se alespoň jako k možným přátelům. Na druhé straně jsme někdy z lásky povinni cho-

vat se i k přátelům jako k nepřátelům v tom smyslu, že nesmíme opomenout jisté povinnosti k nim nebo k jiným bližním z obavy, že je snad proti sobě popudíme. Jedná se o jisté skutky duchovního milosrdenství, které se v morální theologii označují jako povinnosti "kárati hřešící". Tento skutek se nazývá také "bratrským napomenutím" na rozdíl od výkonu práva a povinnosti představených napomínat a kárati ty, kteří jsou svěřeni jejich péči. Povinnost z lásky napomínat chybující má tedy místo mezi přáteli nebo mezi lidmi sobě rovnými, kteří nejsou v poměru představeného a podřízeného.

Zásadně jsme vždycky mravně povinni napomenout bližního, který těžce porušuje mravní řád nebo se chystá jej těžce porušit. Tato povinnost se nevztahuje na lehčí přestupky, leč by svou povahou mohly vést k těžkému porušení mravního zákona. Jinak bychom se totiž při lidské křehkosti museli neustále navzájem napomínat, což by zřejmě nepřispívalo k pokojnému soužití. Uvedená povinnost jest zcela jasná. Jsme-li totiž povinni pomáhat bližnímu v nouzi hmotné a tělesné, tím spíše jsme povinni pomáhat mu v nouzi duchovní, abychom jej odvrátili od špatnosti a usnadnili mu návrat na cestu ctnosti. K takovému bratrskému napomínání jsme ovšem povinni jen za určitých předpokladů.

Především musíme mít alespoň mravní jistotu o tom, že se náš bližní dopustil nějaké špatnosti nebo že něco špatného zamýšlí. Za druhé tu musí být oprávněná naděje, že naše napomenutí bude užitečné chybujícímu nebo někomu jinému, ne-li hned, tedy alespoň později. Musíme se tedy zdržet napomenutí, můžeme-li podle okolností očekávat, že bude jen na škodu nebo že nikomu neprospěje. Nejsme proto zpravidla povinni napomínat člověka neznámého. Svátý Pavel praví v listě k Timotheovi: "naléhej včas i nevčas". Tato slova můžeme chápat i v tom smyslu, že se smíme zdržet napomínání jen z vážných příčin, poněvadž často napomenutí, které se na první pohled jeví jako "nevčasné" a vzbudí v napomínaném odpor, začne působit později, za okolností, které chybujícímu usnadní uznání vlastního provinění a nápravu. Konečně jsme zproštěni povinnosti napomenout bližního, když by nám z toho vznikla velká škoda nebo nepřijemnost. Proto podřízený nebo jinak závislý člověk není povinen napomínat představeného nebo toho, na němž je závislý a člověka sobě rovného musíme napomenout jen tehdy, není-li tu představených a přátel, kteří jsou k tomu povoláni na prvním místě.

Bratrské napomenutí se má stát laskavě a ve vší pokoře, to jest s vědomím, že sami podléháme pokušením a jsme v neustálém nebezpečí mravního pádu. Zejména pak nesmíme podle slov evangelia chtít odstranit "trásku z oka bratra svého" aniž bychom napřed nevytáhli "trám" z vlastního oka. Jde-li o přečin tajný, musíme při napomínání šetřit dobré pověsti bližního a teprve kdyby soukromé napomenutí nepomohlo, jsme povinni oznámit vinníka příslušnému představenému nebo postupovat proti němu soudně, je-li toho zapotřebí k ochraně práva nebo v zájmu obecného dobra.

Někdy jsme povinni provinilce ihned udat představenému nebo na něj veřejně upozornit, je-li jeho provinění veřejné, vyžaduje-li obecné dobro takového okamžitého zákroku a není-li předchozí soukromé napomenutí možné nebo není-li pravděpodobné, že bude mít účinek.

Bratrské napomenutí jest ovšem jen hlavní a nejdůležitější způsob soukromého "kárání hřešících". Jsou možné i jiné neméně

účinné a žádoucí způsoby, které však nelze obecně doporučovat, ponevadž jejich účinnost zcela závisí na zvláštních okolnostech, schopnostech "kárajícího" a na jeho poměru k napomínanému. Takovým vhodným soukromým napomenutím může být i vtipná poznámka, žert, zesměšnění, ba i včasné umístěná facka nebo kamarádský výprask. Jako všude, platí i v záležitostech soukromého "kárání hřešících" zásada: "quae ultra te sunt, ne queras".

Zvláštní zmínky zasluhuje jeden způsob, jímž můžeme a někdy musíme "pokárat" bližního, dáme-li mu totiž svým chováním k němu najevo, že odsuzujeme jeho provinění. V evangeliu čteme příkaz, že bratr, který odmítl naše napomenutí a neposlechl ani Církve, má nám být "jako pohan a celník". To znamená, že člověk, který dává vytrvale veřejné pohoršení, má být stíhán jakýmsi společenským bojkotem, jehož správný způsob ovšem závisí na různých okolnostech. Nelze proto stanovit v této věci žádná přesná pravidla pro všechny doby a případy. Jisto však je, že i některé sotva doporučitelné výstřelky takového společenského bojkotu jsou zdra-
vější nebo alespoň snáze omluvitelné než dnes všeobecný sklon považovat některá těžká porušení mravního řádu, která nejsou stíhána pozitivním zákonem, za věc čistě soukromou, která nikomu nebrání, aby se s provinilcem nadále přátelsky stýkal jako s uctyhodným člověkem. Takové chování je vlastně projevem lhostejnosti k duchovnímu dobru bližního, rovná se zpravidla schvalování jeho provinění a jest tedy spíše projevem nelásky než snášenlivosti, která je na místě jen tam, kde se jedná o lehké přestupky nebo nějaké obtížné, po případě nezaviněné vlastnosti bližního. Společenský bojkot jest ovšem nespravedlivý, směřuje-li proti lidem, kteří svou vinu odpykali, své pochybení napravili a nedávají příčiny k závěru, že se napravili jen "na oko". K takovým lidem se musíme chovat tak, abychom jim usnadnili setrvání na dobré cestě, tedy podle okolností ještě laskavěji než ke "spravedlivým, kteří nepotřebují pokání."

9.4. U p ř í m n o s t a p o k r y t e c t v í .

Logická pravda spočívá ve shodě poznání /myšlení/ se skutečností a jejím opakem je omyl. Mravní pravda čili pravdivost spočívá ve shodě mezi myšlením a jeho vyjadřováním slovy nebo jakýmkoliv jiným způsobem, jimiž si lidé sdělují své myšlenky a přání. Opakem mravní pravdy je lež čili uvážený a chtěný rozpor mezi smýšlením a vyjadřováním za účelem oklamání bližního. Má-li lež kromě omylu za účel také jiné poškození bližního, nazýváme ji zlovclnou. Lež, kterou vysloví člověk, aby se uchránil nějaké škody nebo získal nějaký prospěch, třebaš spravedlivý, nazýváme lží z ncuze. Konečně je možno lhát také jen ze žertu.

Všeobecně nutno prohlásit každou lež za jednání odporující rozumné lidské přirozenosti a tedy mravně zlé a hanebné. Lež odporuje individuální lidské přirozenosti, protože znemožňuje vlastní účel vyjadřovací schopnosti, jímž jest sdělování myšlenek. Člověk, který lže, zavádí sám u sebe neshodu mezi myšlením a vyjadřováním a tedy jakýsi rozpor ve svém vědomém životě. Tak jako je lidský rozum určen k poznávání skutečnosti, podobně je lidské vyjadřování zařazeno k jejímu sdělování. Člověk, který lže, však

úmyslně brání v poznávání pravdy a napomáhá omylu.

Lež však odporuje i společenské lidské přirozenosti, neboť poškopává vzájemnou důvěru, bez níž jest pospolitý život nemožný. Jest tedy lež mravně zlá a zavržitelná, i když nepůsobí jinou škodu kromě oklamání.

Na druhé straně je jisto, že nejsme povinni vždycky říkat pravdu, kdykoliv jsme dotazováni. Někdy jsme dokonce povinni ze spravedlnosti nebo z lásky zatajit pravdu, na jejíž sdělení nemá tazatel právo nebo je-li obava, že by se sdělené skutečnosti zneužilo ke zlému. Poněvadž v takových případech by se často mlčení nebo odepření odpovědi rovnalo prozrazení nebo doznání nějaké skutečnosti, jsme oprávněni zatajit pravdu tím způsobem, že dáme sice pravdivou odpověď, již však tazatel přikládá jiný smysl, takže se pravdu nečová.

Tomuto postupu se říká zámka /restrictio mentalis/ a spočívá v tom, že se užije slov v určitém významu, v němž se jich také užívá, který však tazatel přehlédne nebo neočekává a vykládá si je proto v jiném významu. Ne dozví se tedy z naší odpovědi to, co se nemá dovědět. Taková zámka není lži, protože ten, kdo jí užívá, skutečně vyjadřuje, co si myslí, třebaš připouští, aby tazatel chápal odpověď v jiném významu. Kdyby však onen "druhý význam" byl naprosto neobvyklý nebo neužívaný v obecné mluvě, kdyby tedy někdo na příklad odpověděl na otázku, zda byl v Paříži, kladně a myslil by tím "jen v představivosti", nelíšila by se taková "zámka" od lži, protože slova "byl jsem tam" znamenají pouze fyzickou přítomnost.

Jak už bylo řečeno, je dovoleno takto zamlčet pravdu jen tehdy, nemá-li tazatel právo dozvědět se jí nebo má-li odpovídající spravedlivý důvod k jejímu zatajení. Zneužívání zámky není dovoleno, protože by se takto ohrožovala důvěra mezi lidmi stejně jako lži. Někdy je ovšem velmi těžké najít vhodnou odpověď, která by nebyla lží. Obyčejně je k tomu zapotřebí jisté bystroti a pohotovosti, která většině lidí schází nebo je zklame v ne nadálé tísní. Proto se nám někdy jeví lež jako dovolená pomoc v nouzi. Většina lidí by na příklad souhlasila, že není nic špatného obelhat pronásledovatele a tak jej svést se stopy nevinné oběti. S hlediska mravně filosofického sice nemůžeme ani takovou lež z nouze beze všeho prohlásit za mravně nezávadnou, avšak nutno uznat, že provinění jest v takovém nebo podobném případě objektivně nepatrné a subjektivně zpravidla žádné. Totéž lze říci povšechně i o tak zvané lži ze žertu. Jisto je, že ani nejvýznačnější moralisté se neshodují v hodnocení některých zvláštních a krajních případů. I svatý Augustin, který zavrhuje každou lež, doznává, že v této věci sotva kdy nabudeme plné jistoty a ve svém pojednání "Contra mendacium" výslovně praví, že řešení takových zvláštních případů "unavuje i nejučenější".

Pravdomluvnosti je příbuzná "věrnost ve slově", která činí člověka svědomitým v plnění toho, co slíbil, i když se k takovému plnění nezavázal skutečnou smlouvou, již by dal někomu právo požadovat a vymáhat toto plnění.

Pravdomluvnost se někdy nazývá upřímností, která sice úzce souvisí s pravdomluvností, avšak její pojem je užší. Upřímnost můžeme nazvat pravdomluvností o sobě, neboť spočívá v tom, že

člověk dovede připustit nebo doznat i takovou pravdu, která je mu nějak na újmu, buď proto, že mu neslouží ke cti nebo mu přináší nějaké zlo. Mluví se o "upřímném" doznání viny nebo nějaké slabosti. Upřímný je také člověk, který dovede říci pravdu z lásky k bližnímu, i když ví, že se tím nezavděčí. Proto se mluví o upřímném čili nezištném přátelství a podobně. Upřímnost předpokládá pokoru.

Opakem upřímnosti je pokrytectví, které spočívá v tom, že člověk mluví nebo se chová tak, aby byl pokládán za lepšího než ve skutečnosti jest čili "pokrývá" své špatné vlastnosti a pohnutky na odiv stavěnými projevy ctnosti a ušlechtilých pohnutek. Poněvadž upřímnost souvisí s pravdomluvností a pokrytectví jest vlastně jistým druhem lži nebo neomluvitelného zakrývání skutečnosti, nutno i u této ctnosti a jí odporující neřesti uvážit totéž co u pravdomluvnosti, že totiž člověk není vždycky povinen býti "upřímný" a někdy dokonce nesmí odhalovat své nectnosti a slabosti a že tedy není každé takové zatajování pokrytectvím.

Člověk rozhodně není povinen bez dalšího vyjevovat bližním své skryté chyby a tajné hříchy už proto, že takovými tajnými poklesky neztrácí právo na dobrou pověst, o němž budeme jednat v příští kapitole. Kromě toho taková "upřímnost" bez rozumového důvodu vždycky odporuje buď pokoře a skromnosti nebo lásce k bližnímu a někdy i spravedlnosti. Pokoře odporuje taková falešná upřímnost tehdy, je-li jejím důvodem pošetilá snaha a touha učinit se zajímavým doznáním a líčením některých vlastních neřestí. Člověk, který se bez spravedlivého důvodu přiznává ke svým tajným pokleskům, jedná také bezohledně vůči bližním, na které taková "otevřenost" působí podle okolností buď trapně - jako by člověk stávil na odiv zmrzačení nebo vředy - nebo je zarmucuje nebo konečně pohoršuje, to jest uvídí v pokušení dopustit se podobného činu. Upřímné doznání a vyjevení vlastních chyb a poklesků je přípustné a někdy i povinné, je-li to vhodný nebo nutný prostředek k jejich nápravě a náhradě způsobené škody nebo je-li to jinak na prospěch bližního.

Podobně nemá co činit s pokrytectvím jednání člověka, který se chová k bližnímu tak, jak to ukládá spravedlnost a láska, jakož i zvláštní poměr k dotyčnému, třebaš jeho nálada nebo nižší, smyslová citovost neodpovídají těmto projevům nebo se dokonce proti nim bouří. Takové jednání, třebaš neodpovídá hnutím nižší citovosti, jest naopak dokonale upřímné a dokonce zvlášť záslužné, pokud odpovídá alespoň správné a dobré vůli, neboť v tom případě pravdivě vyjadřuje skutečné mravní smýšlení a chtění.

Upřímnost a pravdomluvnost tedy nezahrnují ve svém pojmu ani pošetilou prostoduchost ani prostorečnost ani bezohlednost. Potlačování a skrývání nezřízených a nespravedlivých hnutí nechuti a nevole z lásky k bližnímu rozhodně pak není pokrytectvím. Zvláštní jemnocit v těchto věcech jest mravním základem a důvodem tak zvaného dobrého chování a hlavní známkou onoho typu vzdělaného a dobrého člověka, jehož podle Angličanů označujeme slovem "gentleman". Takový je člověk, který nikdy bez vážného objektivního důvodu neuvádí bližního do rozpaků.

10. L i d s k á p r á v a

Každý člověk jako jednotlivec má vůči všem ostatním lidským jedincům především právo, aby nebyl rušen v činnosti, jíž plní povinnosti k sobě samotnému. Toto právo nebo tato práva jsou původní čili vrozená /čl.5.6./, neboť jejich důvodem /titulem/ jest samotná existence jejich podmětu, lidské osoby. Povinnosti, které má člověk sám k sobě, ovšem nejsou právní, ale dávají člověku právo vůči jiným lidem, totiž právo požadovat, aby nebyl v plnění těchto povinností rušen. Porušením práva nebo právní povinnosti se rozumí svévolný zásah, jímž jest člověk zkrácen ve svém právu. Zásah však není svévolný, děje-li se jako výkon nějakého silnějšího nebo důležitějšího práva. Na příklad právo na dobrou pověst znamená také, že nikdo nesmí bez vážného důvodu rozhlašovat ani tajné poklesky bližního, o nichž se snad dověděl. Je-li však takovým tajným přečinem způsobena škoda, kterou je pachatel povinen nahradit a nelze-li vymoci náhradu jinak než veřejnou žalobou, musí právo na dobrou pověst ustoupit silnějšímu právu a povinnosti k náhradě škody. Samozřejmě nelze šetřit "dobré pověsti" pachatele zločinu, který musí býti stíhán v zájmu veřejném.

V kapitole o právu bylo řečeno, že každá povinnost zakládá zároveň právo zavázaného, aby nebyl ve výkonu této povinnosti rušen. V této kapitole však se budeme zabývat jen právy člověka jako jedince vůči jiným lidským jedincům, tedy právy, která mají základ v tak zvané spravedlnosti směnné a chrání svobodu a nezávislost lidské osoby, aby každý člověk mohl nerušeně užívat toho, co jest jeho vlastní.

10.1. H l a v n í p ř e d m ě t y a d r u h y l i d s k ý c h p r á v .

Člověku jako rozumné bytosti jsou "vlastní" jistá dobra, jichž nezbytně potřebuje k životu důstojnému člověka. Tato dobra jsou jednak vnitřní, tělesná a duchovní a vnější, která se zase dělí na hmotná a duchovní. Vnitřním dobrem člověka jest tělesný život a zdraví, jakož i život a zdraví duchovní, to jest rozumové a mravní. Vnější dobrem člověka jest majetek čili vlastnictví hmotných věcí, svoboda, čest a dobrá pověst. Podle toho rozlišujeme různá zvláštní lidská práva:

1. Především má každý člověk nepochybně právo na život, zdraví a tělesnou neporušenost. Dopouští se tedy bezprávi každý, kdo mimo případ sebeobranu nebo výkonu veřejné moci tělesně ublíží jinému člověku, zmrzačí jej, zabije nebo mu brání v péči o zdraví.

2. Člověk jest bytost rozumná a má tedy právo na nerušený duchovní a mravní život. Toto právo porušuje a bližního poško-

zuje často více než "tělesný násilník" ten, kdo jej přímým sváděním, donucováním nebo špatným příkladem uvádí do nebezpečí mravního pádu a kdo mu vštěpuje falešné nauky, zejména náboženské a mravní. Zvláště nebezpečné je šíření takových nauk mezi mládeží a nezkušenými lidmi. K ochraně proti takovému bezpráví, proti němuž jest ohrožený často bezmocný, jsou povoláni především rodiče a vychovatelé a někdy je nezbytný i zásah veřejné moci. Jest proto zvláštní zvrhlost, když tito činitelé zanedbávají své povinnosti nebo dokonce zneužívají svých práv a moci k ničení duchovního zdraví těch, kteří jsou svěřeni jejich péči.

Do této skupiny lidských práv patří i právo na osobní soukromí a tajemství, týkající se na příklad svědomí, rodinného života nebo korespondence. Toto právo je porušováno všetečným slíděním a vyzrazováním cizích tajemství, zejména, děje-li se prostředky, které jsou už samy o sobě špatné /krádeží, násilím nebo podvodem/. Soukromý život a osobní tajemství jest součástí lidské osobnosti a musí býti respektovány jako ostatní lidská práva na život tělesný i duchovní. Jak bylo naznačeno v úvodě, musí ovšem někdy i toto právo ustoupit právu silnějším.

3. Co znamená čest a dobrá pověst, bylo vyloženo v čl.8.6. Cti a dobré pověsti člověk nutně potřebuje k normálnímu životu soukromému i veřejnému a má právo požadovat ode všech ostatních,, aby se vyzdržovali všeho, čím by mohla být jeho čest a dobrá pověst porušena. Osobní nebo stavovská čest se porušuje jakýmkoliv zlovolným projevem opovržení. Proti dobré pověsti bližního se hřeší bezdůvodným podezíráním, ukvapeným odsuzováním, pomluvou čili vyprávěním smyšleného provinění a utrhaním na cti čili bezdůvodným vyzrazením skutečného tajného provinění.

Není tedy dovoleno bez vážného důvodu "odhalovat" a zveřejňovat cizí tajné poklesky už proto, že takové jednání těžce poškozuje pokojné lidské soužití. Kromě toho bývá i nezasloužená dobrá pověst pro člověka někdy tak důležitá, že by její ztráta znamenala pro něho újmu snad větší než odpovídá jeho skutečnému zavinění. V mnoha případech bývají takovým "odhalením" poškození i nevinní, na příklad příslušníci rodiny.

4. O právu člověka na majetek, to jest na vlastnictví hmotných věcí, pojednáme ve zvláštním článku. Toto právo se porušuje hlavně krádeží, loupeží, podvodem nebo zlomyslným poškozením, tedy vesměs činy, které jsou stíhány veřejným právem.

5. Lidé jsou si rovni svou přirozeností a proto nikdo nemá jako jedinec moci nad druhým člověkem. Taková moc může vyplývat jen z postavení, které někdo zaujímá jako nositel nebo zmocněnec autority, která řídí společnost. Pokud tedy člověk neporušuje práva jiných lidí, jest vůči všem ostatním lidským jedincům svobodný, nikdo mu nesmí překážet v užívání vlastních schopností, hmotných statků, v řízení rodiny, ve sledování hlasu svědomí, ve vyznávání a výkonu náboženství, a to ani tehdy, kdyby si v těchto věcech počínal špatně a nesprávně. Zdá se však, že nelze popírat právo kteréhokoliv jiného člověka, aby zasáhl, může-li zabránit nějakému cizímu špatnému činu, třeba naprosto "soukromému", na př. sebevraždě.

Lidská svoboda ovšem podléhá mnoha jiným omezením. Člověk rozhodně není "svoboden" od mravního zákona. Rovněž společenský

život ukládá člověku mnohá omezení. Poukazujeme na to, co už bylo o tomto předmětu řečeno v čl. 3.3. K otázce svobody a autority, se vrátíme ve druhé části Etiky, kde také vyložíme, co znamená svoboda hospodářská, náboženská, svoboda svědomí a jakým podléhá omezením.

10.2. O t r o c t v í .

Legitimní omezení lidské svobody, jaká ukládá přirozený mravní řád nebo pozitivní zákon v zájmu obecného dobra, nečiní člověka "nesvobodným". O stavu nesvobody, služebnosti čili otroctví můžeme mluvit teprve tehdy, když jest člověk nucen nebo zavázán /zákonem nebo smlouvou/ trvale pracovat pro nějakého pána za pouhé živobytí nebo za odměnu nepatrně převyšující náklady na živobytí. Tento stav nesvobody rozhodně odporuje lidské přirozenosti a přirozenému zákonu, je-li otrok pokládán za pouhý nástroj a věc svého pána, který s ním může nakládat jako s každým jiným majetkovým předmětem. Tak tomu bylo často ve starověku, zejména v pohanském Římě.

Stav nesvobody, v němž jest otroku zaručen výkon základních lidských práv, požívá-li tedy otrok svobody svědomí, nemůže-li býti od pána beztrestně zabit nebo zmrzačen a nesmí-li s ním pán disponovat tak, aby mu znemožnil manželství a rodinný život a zejména smí-li otrok také nabývat soukromého majetku a má možnost a právo vykoupit se, jest sice také otroctvím, tedy stavem, který ani za těchto předpokladů nelze pokládat za vhodný pro člověka, avšak vysloveně neodporuje přirozenému zákonu. Tento stav totiž může vzniknout také z titulu naprosto spravedlivého. Především není pochybnosti o tom, že se člověk může zavázat k doživotním službám za živobytí a ochranu, jak se často dalo ve středověku. Nelze také pokládat za nemravné otroctví uložené jako přiměřený trest za nějaké provinění, tedy jako doživotní odsouzení k nuceným pracím bez ztráty ostatních svobod. Takto byli na příklad postihováni zajatci z řad barbarských národů /Turků, Sarcenů a pod./, kteří kdysi podnikali zhoubné nájezdy a války proti národům křesťanským.

Kdekoliv se vyskytovalo otroctví jako uznaná instituce, byl tento stav pokládán za dědičný čili narození z otrockých rodičů se pokládalo za spravedlivý titul otroctví. S tímto názorem naprosto nelze souhlasit, zejména když se odůvodňuje podle obdoby přirozeného přírůstku nebo plodů nějaké věci, které samozřejmě připadají vlastníku takového předmětu, stromu nebo zvířete. Člověk se rodí se všemi svými lidskými právy, není ani majetkem rodičů ani eventuelní pán jeho rodičů nemá bez dalšího práva na jeho pracovní sílu. Dědičnost otroctví lze připustit jedině tehdy, přistupuje-li ke skutečnosti narození z otrockých rodičů ještě nějaký jiný důvod. Takový důvod byl na příklad u otroctví uvaleného na příslušníky nějakého barbarského národa, neboť náprava způsobených škod a bezpečnost civilisovaných národů vyžadovala, aby i potomci zajatců-otroků byli po delší čas udržováni ve stavu služebnosti.

Dědičnost otroctví může být trpěna také tehdy, není-li postaráno o to, aby děti otroků mohly najít zaměstnání a obživu jako svobodní lidé. Jinak by se totiž jejich osvobození rovnalo odsouzení k žebrotě nebo k smrti hladem. Dědičnost otroctví lze dočasně připustit i tehdy, když nelze zrušení otroctví jako instituce provést najednou bez nebezpečí hospodářského a politického rozvratu.

Proto Církev, která vznikla a vyrostla v pohanské, otrocké společnosti, nikdy neprohlásila otroctví samo sebou za nemravné, ale požadovala, aby páni uznávali v otroku lidskou důstojnost, po případě je milovali jako křesťané a podle toho s nimi nakládali. Celá nauka Církve odporuje otroctví i v jeho nejmírnější podobě a proto není divu, že se otroctví postupně zmírňovalo až vymizelo tou měrou, jak křesťanské zásady přecházely "do krve" dědiců římské civilizace. Kromě toho Církev přímo pracovala ke zmírnění a postupnému odstranění otroctví tím, že vymáhala pro otroky uznání jejich lidských a křesťanských práv, favorisovala propouštění z otroctví, přijímala otroky do duchovního stavu a když po objevení Ameriky bylo bezdůvodně znovu zavedeno otroctví v koloniích, vystupovali už papežové a misionáři energicky a přímo proti tomuto zlořádu.

Hlavním činitelem při vzniku otroctví, kterážto instituce byla pokládána od nepaměti za zcela přirozenou a nezbytnou v každé společnosti na vyšším stupni hmotné kultury, byla nemajetnost a bída čili nerovnoměrně rozdělené vlastnictví, k němuž takřka nutně dochází všude tam, kde nejsou lidské chtivosti postaveny účinné zábrany. Otroctví má tedy původ konec konců v mravní nedokonalosti člověka. Nepřekvapuje proto, že se tuto instituci podařilo na čas úplně vykořenit jen v oblasti naší civilizace jejíž duši se stala katolická víra a mravouka. Podařilo se to také proto, že Církev pokládá vlastnictví za nezadatelné lidské právo, které je také zárukou lidské svobody. Proto Církev všude působila ve prospěch pokud možno rovnoměrného rozdělení vlastnictví, aby totiž převážná většina členů společnosti vlastnila alespoň nějaké výrobní prostředky, zejména půdu. Kdyby se starověký zemědělský otrok nezměnil ve středověku v téměř svobodného sedláka, kdyby průmyslová výroba v městech nebyla organizována v cechovních korporacích, které měly zabránit soustředění kapitálu v rukou několika jedinců, nemělo by osvobození otroků smyslu, neboť by jen zaměnili otroctví za úděl proletáře.

Zvrat v tomto vývoji nastal až po reformaci, která nejen osvobodila, ale přímo povzbudila chtivost bohatých a mocných tohoto světa, kteří začali loupeží církevního majetku a skončili vyvlastněním ostatního. Připravili tak podmínky pro vznik kapitalismu průmyslového. Kde byl poprán "osvobozujícím" silám reformace volný průběh, jest stav podobný jako v Anglii, kde vlastní výrobní prostředky jen 1/20 celkového počtu obyvatel. Úděl moderního průmyslového proletariátu a jeho "sociální zabezpečení" v kapitalismu i v socialismu pochopitelně připomíná starobylé nevolnictví téměř ve všem; kromě oficiálního názvosloví.

10.3. Právo na soukromé vlastnictví.

Vlastnictvím nazýváme panství nad hmotnou věcí a právo nakládat s ní jako se svou. Vlastnické právo znamená právo vlastníka, aby nebyl od druhých rušen v užívání a volném nakládání se svou věcí. Vlastnictví se netýká jen užitků věci, ale celé její podstaty. Vlastník má tedy právo věc, která mu patří, libovolně změnit, zcizit, ba i zničit, pokud snad těmito úkony neporušuje právo jiného. Vlastnictví konečně znamená, že nějakou věcí jest oprávněn nakládat pouze ten, komu věc patří, že tedy vlastník má právo vyloučit každého druhého z užívání, držení a jakéhokoliv rozhodování o věci a nakládání s ní. Vlastnictví tedy není totéž co pouhé držení čili fyzické ovládnutí věci s úmyslem mít ji jako svou. Může se stát, že "držitelem" věci není vlastník, ale zloděj. Vlastnictvím rovněž není právo nakládat s věcí jen za účelem získání jejích užitků. Takové právo má na příklad nájemce domu nebo pozemku.

Pojem soukromého vlastnictví vyznačuje rozdíl oproti vlastnictví společnému. Společná věc nepatří jednotlivým členům společnosti jako takovým, ale jako členům společnosti. Mohou proto nakládat se společnou věcí jen společně, to jest v dohodě a věc nemůže přejít do vlastnictví jednoho z nich nez svolení ostatních. Je-li podmínkou vlastnického práva stát, obec nebo jiný podobný trvalý a přirozený společenský útvar, nazýváme takové vlastnictví veřejným. Proto se i společné vlastnictví, jehož podmínkou jest soukromá společnost jedinců, vzniklá svobodnou smlouvou, nazývá spoluvlastnictvím a pokládá se za vlastnictví soukromé oproti vlastnictví obecnímu nebo státnímu.

Společné vlastnictví nazýváme pozitivním, je-li nějaká společnost skutečným nositelem vlastnického práva, takže k převodu společné věci do soukromého vlastnictví jedince je zapotřebí souhlasu společnosti. V širším a negativním smyslu nazýváme společným vlastnictvím věci, které ve skutečnosti nepatří nikomu, jichž se tedy kdokoli může zmocnit a uvést je do svého vlastnictví. Toto poslední rozlišení nás přivádí k jádru otázky vlastnictví jako přirozeného práva.

Je jisto, že hmotné věci, které slouží lidským potřebám čili statky, jsou v jistém smyslu společné, neboť tu jsou pro všechny lidi a o žádné hmotné věci nelze tvrdit, že by měla nějaký zvláštní vztah k určitému člověku spíše než k jinému. Otázka jest, zda jsou hmotné statky společné pozitivně, takže se nemohou stát soukromým majetkem jednotlivce bez souhlasu ostatních nebo zda jsou společné pouze negativně, totiž určeny pro všechny tak, aby každý člověk mohl některé uvést do svého vlastnictví a mohl tak práva vůči všem ostatním, aby nebyl rušen ve výkonu panství nad svými věcmi.

Není sporu o tom, že člověk, který má povinnost pečovat o sebe a o svou rodinu, má také právo zmocňovat se za tím účelem hmotných věcí, držet je a užívat jich a vyloučit z jejich držení a užívání všechny ostatní, zejména když takových věcí skutečně sám užívá nebo je spotřebuje. Vyskytly se však názory, podle nichž nemá člověk právo na soukromé vlastnictví k podstatě některých statků nemovitých, na příklad pozemků nebo vůbec statků výrobních, které by měly být ve vlastnictví veřejném a spravovány státními úředníky.

Avšak člověk má přirozené, nezadatelné právo nabývat vlastnictví všech statků, movitých i nemovitých, spotřebních i výrobních, má právo na trvalé a soukromé vlastnictví statků všeho druhu. Instituce soukromého vlastnictví je přirozená, neboť má základ v samotné lidské přirozenosti a jedině tato instituce umožňuje člověku, aby účinně a správně pečoval o své potřeby. Instituce soukromého vlastnictví jest tedy jedním z nezbytných předpokladů zdravého a normálního života lidského jedince, rodiny i občanské společnosti.

Pouze právo nabývat soukromého vlastnictví jest v dokonalém smyslu "přirozené", poněvadž jeho titulem jest samotná existence jeho podmětu, lidského jedince. Nabývání konkrétních vlastnických práv k určitým věcem už není bezprostředně přirozené, neboť vyžaduje zvláštního svobodného a tedy podmíněného úkonu, jako jest třeba osvojení věci ničí nebo koupě věci patřící někomu jinému. Těmito zvláštními tituly konkrétních vlastnických práv se budeme zabývat v příští kapitole. V tomto článku se omezíme na dokaz, že instituce soukromého vlastnictví je přirozená, že tedy každý člověk má vrozené právo nabývat vlastnictví statků spotřebních i výrobních, movitých i nemovitých.

Tento důkaz má základ ve skutečnosti, že bez soukromého vlastnictví k hmotným věcem nemohou lidé pečovat o své potřeby způsobem, který by plně odpovídal jejich rozumné a svobodné přirozenosti. Proto:

a/ Člověk jako rozumná bytost jest schopen sám poznávat své přítomné i budoucí potřeby a způsob jejich uspokojení, jest tedy také schopen postarat se o sebe podle vlastního uvážení a rozhodnutí. Každý normální dospělý člověk pokládá za samozřejmé, že v věci o sebe a o svou rodinu by neměl být závislý na vůli a moci někoho jiného. Fysicky jest ovšem možné, aby většina lidí hospodářsky závisela na nepatrném počtu vlastních výrobních prostředků, po případě i spotřebních statků nebo aby takto závisela na orgánech státních. Takový stav jest však nedůstojný člověka, nepřirozený, škodlivý a tedy nežádoucí. Společnost takto zřízená byla by společností otrockou se všemi hmotnými a duchovními nespečími a nevýhodami tohoto stavu věci pro lidskou osobnost.

b/ Bez soukromého vlastnictví by nebyl možný spořádaný a poctivý život společnosti. Dokonalý život lidské společnosti, totiž kultura a civilisace, předpokládají dalekosáhlou dělbu práce a tedy existenci mnoha různých povolání a zaměstnání, z nichž každé má své obtíže i výhody a některá se jeví snadnější, žádoucíjší a čestnější než jiná. A je to zase instituce soukromého vlastnictví, která nejlépe zaručuje potřebnou stálost rozdělení společnosti na různá povolání při zachování svobodné volby stavu a povolání. Ve společnosti, kde je soukromé vlastnictví rovnoměrně rozděleno, kde tedy převážná většina občanů má soukromý majetek žije se svobodnou, nikoli námezdnou prací, rodí se většina lidí už v určitých sociálních podmínkách a od mládí si zvykají na ně. Mnoho mladých lidí, zejména na venkově a v řemeslnických rodinách nastupuje ochotně povolání po otci nebo si volí povolání podobnou sociální úroveň. Výjimečně schopným jedincům zpravidla nejsou kladeny žádné nepřekonatelné překážky, aby si mohli zvolit povolání vyšší nebo takové, k němuž mají náklonnost. Kromě toho lidé zpravidla mnohem lépe pracují, mají-li naději, že

svou prací zlepšit své majetkové poměry nebo že nabudou alespoň skrovného jmění. Ve společnosti takto uspořádané jest tedy mnohem méně nespokojenosti a závisti než tam, kde o povolání a odměnách za práci rozhodují státní orgány.

c/ Existenci přirozcného práva na soukromé vlastnictví možno ukázat také následující úvahou. Člověk má nepochybně právo nakládat s výsledkem své práce jako se svým vlastnictvím, neboť jeho pracovní výkon jest jakýmsi jeho plodem. Zpracuje-li na příklad látku, která nikomu nepatří, v nějaký hodnotný výrobek, nabývá nepochybně i vlastnictví látky, která je neoddělitelná od přímého plodu jeho práce. Jsou-li jeho výrobky potřebné jiným lidem, má jejich původce nepochybně právo požadovat za ně přiměřenou protihodnotu a jest jen správné a patřičné, domůže-li se takto určitého majetku a blahobytu.

Právo na soukromé vlastnictví, tedy nevzniká teprve z pozitivního zákona, jak učili Rousseau, Montesquieu, Kant a právní pozitivisté vůbec, neboť je téže povahy jako právo na život, svobodu a ostatní vrozená lidská práva. Positivní zákon tato práva netvoří, ale má je pouze přesněji určovat a chránit.

Tím ovšem není řečeno, že právo nabývat soukromého vlastnictví a konkrétní vlastnická práva k určitým věcem jsou naprosto neomezená. Především nemohou a nesmějí odporovat prvotnímu účelu všech hmotných statků, které tu jsou pro všechny lidi. Soukromé vlastnictví jest jen nejvhodnější způsob jak mohou statky člověku sloužit. Výkon vlastnických práv nikdy nesmí odporovat prvotnímu určení hmotných statků, které tedy zůstávají v jistém smyslu negativně "společné", i když jsou v něčím soukromém vlastnictví. To znamená, že:

a/ každý člověk má právo ve stavu nouze zmocnit se i cizích statků, pokud jich nutně potřebuje k odstranění zla, které bezprostředně ohrožuje na příklad jeho život a zdraví. Ve stavu nouze smí člověk i zničit nebo poškodit cizí majetek a stejně může jednat i ve prospěch ohroženého bližního, nemůže-li mu sám jinak pomoci. Zda a pokud je člověk v takových případech povinen k náhradě, závisí na okolnostech.

b/ Všichni, kdo mají majetek, jsou povinni z lásky podporovat ze svých přebytků bližní, kteří takové pomoci potřebují.

c/ Nabývat vlastnictví jest právem všech lidí, není tedy přípustno, aby jednotlivci svévolně zneužívali toho práva tak, že by znemožnili mnoha jiným nabytí vlastnictví. Podobně nespravedlivé jest veškeré vykořisťování v obchodě, když se pomocí monopolů a podobných praktik bezdůvodně, jen ze ziskuchtivosti, zvyšují ceny zboží, zejména nezbytných životních potřeb, které se pak stávají mnoha lidem nepřístupné.

d/ Soukromé vlastnictví konečně podléhá pozitivnímu zákonodárství, které má v zájmu obecného dobra přesněji upravit jeho výkon, ukládat vlastníkům daně a v případě nutnosti, je-li totiž obecné dobro obdobně ohroženo jako lidský jedinec nacházející se "ve stavu nouze" uložit i vyvlastnění soukromého majetku, zpravidle ovšem za náhradu. Positivní zákonodárství také má dbát, aby hmotné statky sloužily svému prvotnímu účelu, musí tedy bránit příliš nerovnoměrnému rozdělení vlastnictví.

10.4. O b r a n a p r á v .

Vlastností většiny práv, zejména těch, které mají základ ve spravedlnosti vzájemné /směnné/ - a k těm patří i tak zvaná základní lidská práva - jest vynutitelnost. To znamená především, že každý člověk je oprávněn hájit dobra, která jsou obsahem těchto základních práv, proti nespravedlivému útoku. Obrana práva zahrnuje zmaření nespravedlivého útoku i nápravu práva už porušeného, tedy náhradu škody a trest.

Mravní moc k obraně svých práv mají především jednotliví lidé, kteří jsou podmětem práv. V občanské společnosti jest ochrana práv zásadně svěřena zvláštním činitelům k tomu povoláním, kteří ji mohou vykonávat účinněji než jednotlivci - mohou na příklad chránit i slabé proti silným - a také zpravidla lépe než jednotlivci, totiž bez osobní zaujatosti, která vede poškozené snadno k překročení rozumných mezí při vymáhání náhrady a trestání. Jedním z důvodů existence občanské společnosti právě jest, aby se každý, komu bylo ukřivděno, mohl dovolat ochrany a zadostiučinění u nestranné občanské autority. Není-li však možno dovolat se občanské autority a moci, smí každý člověk bránit svá práva soukromým zákrokem. V tomto článku budeme jednat o soukromé obraně proti nespravedlivému útoku. O soukromé náhradě škody způsobené porušením práva, která jest někdy nutná a dovolená i v občanské společnosti, budeme mluvit v příští kapitole.

Ve spořádané a dobře organizované občanské společnosti nelze zpravidla přiznat soukromým osobám, které se brání proti nespravedlivému útoku, aby současně útočníka potrestaly a vynutily na něm náhradu škody. V některých případech, zvláště když není možno vydat osobu rušitele práva úřadům, nelze upírat poškozeným právo umírněně potrestat útočníka. Je i v zájmu veřejné bezpečnosti, aby byl útočník ihned při pokusu o bezprávi nějak potrestán.

Soukromé stíhání vrahů a jiných těžkých zločinců od poškozených nebo jejich příbuzných, rozhodně není na místě ve spořádané občanské společnosti. Tak zvaná krevní msta, jaká je obvyklá u některých přírodních národů, je přípustná jen tam, kde není veřejné autority, která by byla schopna účinně stíhat vraha.

Soukromá obrana, o níž v tomto článku jednáme, jest vždycky mravně dovolená a někdy i přikázaná, pokud se při ní užije nutných a vhodných prostředků. Tedy:

1. Při obraně života, zdraví, tělesné neporušenosti, osobní svobody a majetku proti nespravedlivému útoku jest dovoleno užití všech vhodných a nutných prostředků, i kdyby jejich užití mělo za následek usmrcení útočníka. Nesmí se ovšem užít většího násilí než jakého je zapotřebí k účinnému zmaření útoku. Není tedy dovoleno, aby bránící se zabil útočníka, ač by jej mohl snadno zneškodnit jiným způsobem. Naproti tomu nemusí být bránící se příliš úzkostlivý, zejména kdyby přílišnou ohleduplností ohrozil svou bezpečnost. Není tedy na příklad povinen pečlivě mířit revolverem, aby snad nezasáhl útočníka nebezpečně.

2. Obrana musí být úměrná útoku a důležitosti bráněného statku. Je tedy podle okolností dovoleno třeba i zastřelit lupiče, který se staví na odpor, není však dovoleno sestřelovat

se stromů chlapce, kteří vnikli do cizí zahrady, aby si pochutnali na zakázaném ovoci. Nepatrnost hrozící škody však není směrodatná pro omezení prostředků obrany, ohrožuje-li nespravedlivý útok současně ještě nějaký jiný důležitý statek. Není tedy dovoleno zastřelit prchajícího zloděje, abychom dostali nazpět ukradený kapesník, jsme však oprávněni bránit se do krajnosti proti násilníku, který nám chce vzít třeba jen kapesník, poněvadž současně napadá naši osobní svobodu.

3. Proti spravedlivé obraně není spravedlivé obrany. Odražený útočník se může bránit jen tehdy, když by napadený zřejmě chtěl vykročit z uvedených mezí spravedlivé obrany. Směl by se tedy například bránit kapsář, kterého by bdělá "oběť" chytila za ruku sunoucí se do její kapsy a snažila se ho za to probodnout nožem.

4. Důvodem spravedlivé obrany jest ohrožené dobro, jehož se člověk nesmí dobrovolně vzdát. Kdo se brání proti nespravedlivému útoku na takové dobro, jedná v podstatě podle téže mravní povinnosti, která mu ukládá, aby pečoval o sebe a bránil svůj život a ostatní důležité statky proti každému nebezpečí, které není povinen podstupovat, ať už je zdroj tohoto nebezpečí osobní nebo neosobní, tedy přírodní živel, zvíře nebo lidský útočník. Nezáleží tedy na tom, že je snad útočník nepřičetný a tedy mravně neodpovědný. Tak jako smí člověk bránit sám sebe, smí a někdy i musí bránit nespravedlivě napadeného bližního.

10.5. .O b r a n a c t i a s o u b o j .

Čest a dobrá pověst jsou sice statky důležité a někdy dokonce takřka životně důležité a přece obyčejně není mravně přípustno vynutit si soukromým zákrokem šetření těchto práv a jejich nápravu, byla-li porušena. Fysické násilí nebo dokonce zabití rozhodně nejsou ani vhodné ani dovolené prostředky obrany cti a dobré pověsti. Spočívá-li útok na čest v pomluvě, utrhání na cti nebo slovní urážce, tu ani zranění nebo usmrcení útočníka od napadeného nijak nedokazuje nepravdivost pomluvy nebo bezdůvodnost urážky a kromě toho je taková "obrana" nepřiměřeně krutá. Proti urážce slovy je zajisté možno bránit se rovněž slovy a rozhodně je dovoleno uvést urážejícího v posměch a umlčet ho pohotovou odpovědí, pokud to ovšem člověk dovede a má k tomu příležitost. Proti urážce skutkem je zajisté dovoleno bránit se přiměřeným vynaložením fyzické síly. Chce-li nám třeba někdo s urážlivým úmyslem narazit klobouk na uši, smíme ho odstrčit a teprve kdyby nás dále napadal, smíme se bránit do krajnosti. V tom případě totiž bráníme nejen svou čest ale i osobní svobodu.

Ztrestá-li uražený urážejícího tělesně, je to zajisté psychologicky pochopitelné a někdy možno takový zákrok omluvit i mravně, má-li podle okolností povahu poněkud drsného "bratrského nabomenutí". Naprosto nelogický a pošetilý způsob obrany cti však jest souboj, jak byl do nedávna obvyklý skoro v celé Evropě.

Soubojem rozumíme soukromé a smluvené utkání jednotlivců, zpravidla smrtícími zbraněmi. Liší se tedy souboj jak od utkání ve vlce tak i od nahodilé rvačky, i kdyby tato utkání probíhala zev-

ně zcela podobně jako ujednaný souboj. Ve starověku byl u civilizovaných národů soukromý souboj naprosto neznámý. Jen někdy docházelo k souboji veřejnému, mezi představiteli dvou nepřátelských vojsk, což byla jakási náhražka všeobecného utkání v bitvě. Proti takovému souboji, k jakému podle pověsti nastoupil i svatý Václav proti Radslavovi, se nedá se stanoviska mravního nic vážného namítat, zejména, je-li pohnutkou k němu šetření mnoha životů, které by jinak přišly nazmar v bitvě všeobecné.

Moderní souboj k vyřizování "čestných záležitostí" vznikl nepochybně ze soudního souboje starých Germánů a Galů. Základní myšlenkou takového souboje mezi žalobcem a obviněným bylo přesvědčení, že nadpřirozené mocnosti dopřejí vítězství tomu, kdo má pravdu nebo právo, když je nelze jinak objektivně vyšetřit. Tento zvyk se udržel i po obrácení Germánů a Galů na křesťanství dlouho do středověku a patřil mezi tak zvané "ordálie" nebo "boží soudy". Církvi se konečně podařilo vymýtit tento zvyk jako důkazní prostředek před soudem, neboť jej pokládala právem za pokoušení Boha, je-li muž takto člověk předpisoval, že se musí projevit způsobem, který člověk uznal za vhodný. Nepodařilo se však vymýtit souboje mezi šlechtou, jejíž příslušníci se od dob feudálních pokládali za jakési malé suverény a byli zvyklí vyřizovat si své spory bojem. Když feudalismus zmizel v pravém středověku, ustaly sice feudální boje, ale šlechta pěstovala soukromé souboje dále. Od 15. století se omezuje souboj jen na tak zvané "čestné záležitosti". Původní náboženský, třebaš pochybený, myšlenkový podklad rytířského souboje upadl v zapomenutí a snad se zdál pozdějším svobodomyšlným šlechticům 18. století také poněkud zastaralý. Byly proto vymyšleny nové "rozumové" důvody pro obhájení neomluvitelného starého zvyku. Tyto důvody jsou "zadostučinění" a "obrana cti".

Zadostučinění při poškození cti a dobré pověsti neznamena nic, není-li nápravou křivdy, které se urážející dopustil. Taková křivda může být napravena jen výslovným uznáním, odvoláním a omluvou provinilce nebo odsouzením urážejícího od nestranné autority, soudem nebo účinně projevěným míněním veřejnosti. Je velmi těžko chápat jako "zadostučinění" souboj, v němž se urážejícímu dává možnost, aby k první křivdě připojil beztrestně další a zabil nebo porenil uraženého. Obhájcové souboje ovšem tvrdí, že zadostučinění spočívá v tom, že uražený - bez ohledu na výsledek souboje - nabývá ztracené cti tím, že projeví statečnost a stává se hodným i úcty svého protivníka. To by snad bylo logické v případě, kdyby urážka spočívala v obvinění ze zbabělosti, avšak i v tom případě je souboj nepřipustný. Není totiž mravně dovoleno projevovat statečnost vydáváním života v nebezpečí bez vážného důvodu. Obvinění ze zbabělosti pak rozhodně není důvodem, aby člověk dokazoval jeho nesprávnost tím, že se do krve popere s urážejícím nebo že jinak vydá svůj život v nebezpečí. Taková reakce na urážku je nad to pošetilá a svědčí o nadměrné ješitnosti nebo i pýše. A což když došlo k souboji pro jinou urážku, protože na příklad vyzvaný prohlásil, že měl poměr s manželkou vyzývajícího. Dokazuje vítězství uraženého, že šlo o pouhou pomluvu a dokáže snad jeho porážka, že uražený je alespoň statečný a že tedy muži tak statečnému nemohla být manželka nevěrná?

Souboj se dále líčí jako nutná obrana cti. Nejde však o obranu, nanejvýš o velmi pošetilý pokus o nápravu učiněné křivdy. Uražený nad to tím, že poskytuje urážejícímu stejnou možnost, mu vlast-

ně přiznává rovná práva a stejnou čest. Je to stejně pošetilé jako kdyby oloupený dostihl zločince a nabídl mu poctivý boj s tím, že může beztrestně odejít, zvítězí-li. Obhájcové souboje ovšem namítají, že odmítnutí vyzvání na souboj nebo opomenutí takového vyzvání může znamenat pro příslušníky určitého stavu nebo sociálního prostředí ztrátu cti a postavení. V tomto smyslu tedy je nutno vyzývat na souboj a přijímat vyzvání jako prostředek k "ochraně cti". Prvotním účelem souboje ovšem jest zadostučinění za urážku a očekává se, že nevinně uražený přece snad zvítězí. Tento prostředek jest však naprosto nevhodný a špatný sám o sobě. Zachování dobré pověsti a cti ve svém prostředí sice mají duelanti také na mysli, nejsou to však ani bezprostřední ani hlavní důvody souboje. Čest a dobrá pověst ostatně nesmí býti hájena prostředky naprosto nevhodnými a zavržitelnými.

Úvaha o souboji má dnes už jen ten smysl, že je nutno v etice ukázat mravní povahu i některých dobře známých, třebaž už nepraktikovaných zvyklostí. Nelze litovat toho, že zvyk tak pošetilý a zločinný, jako soukromý souboj pro porušení cti a dobré pověsti, téměř všude v Evropě vymizel. Méně potěšitelné jest, že příčinou vymizení souboje nebylo moudré pochopení skutečného smyslu cti a statečnosti, ale naprosto bezectné smýšlení a zbabělost jako následky racionalismu a materialismu.

11. V z n i k p o d m í n ě n ý c h p r á v a p o v í n n o s t í

V 6.článku 5.kapitoly jsme rozdělili práva také na "nezcizitelná" /nezadatelná/ čili vrozená a "zcizitelná" čili podmíněná. O první skupině práv jsme pojednali v předchozí kapitole. Nyní pojednáme o hlavních způsobech vzniku podmíněných práv a právních povinností, které nevyplývají přímo z lidské přirozenosti, ale vyžadují zvláštního důvodu čili titulu, jímž jest nejčastěji dobrovolný úkon jednotlivce nebo souhlasný projev vůle dvou stran čili smlouva.

11.1. N a b ý v á n í v l a s t n i c t v í .

Právo na vlastnictví jest, jak bylo dokázáno v článku 10.3. jedním z vrozených lidských práv. Avšak vznik vlastnického práva k určité věci vyžaduje zvláštního titulu. Způsoby nabývání vlastnictví se dělí na původní, jako je osvojení si věci, jež nikomu nepatří a odvozené, jimiž přechází vlastnictví od jednoho podmětu na druhý; děje se tak zpravidla smlouvou nebo jednostranným projevem vůle původního vlastníka, jako při posledním poručení.

A/ Hlavním a všeobecným titulem nabytí vlastnictví jest osvojení čili okupace věci, které dosud nikomu nepatřila. Osvojení spočívá v tom, že člověk naloží s věcí tak, aby bylo zřejmo, že ji trvale vyhrazuje svému užívání s vyloučením ostatních. Obvyklými známkami osvojení jsou různé úkony jako fyzické uchopení věci, její uschování, uzavření, označení, ohraničení nebo obdělání /pozemku/ a podobné. Takové zřejmé známky osvojení je zapotřebí, aby druzí byli povinni šetřit nově nabytého vlastnického práva.

Osvojení jest všeobecně uznávaný původní způsob nabytí soukromého vlastnictví k věcem, které jsou původně určeny k tomu, aby lidem takto, totiž jako soukromé vlastnictví, sloužily. Monalisté, kteří popírají legitimitu soukromého vlastnictví k určitým druhům statků, na příklad k pozemkům, opírají svou teorii o zjištění, že u přírodních a primitivních národů bývají pozemky, to jest loviště a pastviny a někdy i pole, ve společném vlastnictví kmene. Tento původní stav jest, jak se zdá, důkazem, že "vývoj" nutně spěje k jeho obnově.

Jisto je tolik, že se společným vlastnictvím se setkáváme dosud u statků, jejichž užívání neurčitým počtem lidí nevyžaduje prakticky žádného obdělávání nebo udržování. Tak se vyskytovaly u nás dlouho obecní pastviny. Důvod primitivního "komunismu" jest zřejmě týž. Loviště zřejmě nejde dobře rozdělit na zvláštní části mezi jednotlivé členy nebo rodiny kmene. Kromě toho nevyžaduje žádné "společné péče". Jakmile však se jedná o stat-

ky, které vyžadují zvláštní a osobní péče a udržování, ukazuje se, že "quae communiter geruntur, communiter negliguntur" a tak přechází i půda, jakmile se začne soustavně a pečlivě vzdělávat, do vlastnictví soukromého nebo rodinného. Není tedy divu, že dnes i lesy, které dříve byly jen lovištěm a nalezištěm různých plodin a dřeva, jsou dnes z velké části v soukromém vlastnictví, protože vyžadují pečlivého obhospodařování, nemají-li být zničeny.

Je ovšem velmi pravděpodobné, že původně často docházelo k rozdělování statků, zejména půdy, do soukromého vlastnictví na základě dohody mnoha zájemců nebo dokonce za řízení veřejné moci, jako třeba ještě při kolonizaci amerického západu. Tyto skutečnosti nebo dohady však vůbec nedokazují, že by se lidé směli zmocňovat věcí nikomu dosud nepatřících jen na základě pozitivního práva. Právo na soukromé vlastnictví jest, jak už bylo dokázáno v předchozí kapitole, přirozené a přirozeným právem jsou dány i způsoby jeho nabývání a výkonu. Pozitivní zákon i tu jenom zpřesňuje v zájmu veřejném všeobecné normy práva přirozeného.

Právní věda a pozitivní zákony často uvádějí "zpracování" jako zvláštní titul nabytí vlastnictví k věci dosud nikomu nepatřící. Ve skutečnosti jest zpracování jen zvlášť výrazným projevem osvojení si věci. Právní věda činí toto rozlišení jen proto, že pozitivní právo musí řešit případy, kdy někdo vědomě nebo nevědomky zpracoval cizí látku. Obvykle se takové případy řeší tak, že se vlastnictví ke zpracované věci přiřkne tomu, jehož podíl /látko nebo zpracování/ je rozhodující pro hodnotu zpracované věci. Druhý se musí spokojit přiměřenou náhradou.

Zpracování samozřejmě není jediný legitimní důvod nabytí vlastnictví. Není pravda, že jen práce dává všem věcem jejich hodnotu. Pravda je, že u mnoha věcí je hodnota určována převážně prací, která do nich byla vložena, jiné mají převážně jen hodnotu svého materiálu a některé mají hodnotu pro člověka bez jakéhokoliv lidského přičinění, na příklad ušlechtilý kov nebo pozemek vhodný k pastvě. Proto je naprosto nemožné a je také nesmyslné pokoušet se vyjadřovat směnnou hodnotu věcí jen prací.

Ani přirozený přírůstek nebo plody věci nejsou zvláštním titulem nabytí vlastnictví k takovému přírůstku, který přirozeně a samozřejmě patří vlastníku věci a ten ho nabývá z téhož titulu, z něhož má vlastnictví samotné plodné věci.

B/ Věc, která již někomu patří, může přejít do vlastnictví někoho jiného zásadně jen se svolením původního vlastníka a ovšem také nabyvatele. Proto se převod vlastnictví z osoby na osobu obyčejně uskutečňuje smlouvou, ať už jde o darování nebo koupi. I dědictví má ráz smlouvy potud, že nikdo nemůže býti nucen k přijetí nějakého majetku z pozůstalosti. Dědictví i odkaz musejí býti přijaty. Je tedy i tu zapotřebí souhlasu příjemce, třebaš jeho projev nespadá časově v jedno s projevem vůle zůstavitelovy. Nabývání vlastnictví dědictvím, ať už na základě poslední vůle nebo bez ní, je zcela přirozené. Poslední porřízení jest zcela přirozený a legitimní způsob nakládání se soukromým vlastnictvím a rovněž přechod majetku, o němž nebylo řízeno pro případ smrti na zůstavitelovy příbuzné, především na děti, přirozeně vyplývá už z povahy a účelu rodinného společenství. Tento přirozený nárok dětí, po případě ostatních příbuzných, na pozůstalost po zemřelých rodičích a příbuzných je tak silný, že jej zůstavitel smí pominout jen z

určitých vážných důvodů. Podle těchto zásad upravuje každý pozitivní právní řád přesně dědickou posloupnost, zejména stanoví, že děti a jiní příbuzní nesmějí být v poslední vůli opomenuti. Přesná pozitivně právní úprava přirozených zásad dědické posloupnosti jest u této instituce zvláště potřebná, aby se předešlo nedorozumění a sporům o platnost posledního pořízení a rozdělení pozůstalosti.

Nabývání, převod a pozbývání vlastnického práva, jakož i jeho výkon, podléhají vůbec přesnější úpravě pozitivním zákonem proto, že taková přesnost a jasnost je prvním předpokladem pokojného užívání soukromého vlastnictví. Proto jest také vyřizování majetkových rozepří jedním z úkolů veřejné moci a jedním z důvodů existence občanské společnosti a autority. Rozhodnutí občanské autority má proto někdy povahu titulu vlastnického práva. Rozsudek, jímž se vlastnictví k věci přiznává jedné ze stran ve sporu, ovšem netvoří právo, ale nalézá je, rozhoduje, na čí straně je "více práva" k věci, nebo k jinému předmětu sporu.

Někdy však zákon výslovně stanoví zvláštní titul nabytí vlastnictví, jako když prohlašuje "vydržení", to jest bezelstné užívání věci po určitou delší dobu, za důvod nabytí vlastnictví věci. Právo skutečného vlastníka nevykonávané po určitou dobu se současně "promlčuje". Tato instituce, třebaš vypadá na první pohled jako čistě libovolný výtvar pozitivního práva, má přece základy v přirozeném právu, neboť se snaží zcela správně dát jistotu poctivému držiteli, který po dlouhou dobu bezelstně vykonával všechna práva a povinnosti vlastníka, že nebude zbaven věci, nemůže-li prokázat, kterým konkrétním úkonem jí nabyt nebo na žádost skutečného vlastníka, který po dlouhou dobu své právo a povinnosti nevykonával nebo snad o ně vůbec nedbal.

Vlastnické právo prostě zaniká - bez převodu na někoho jiného - dobrovolným vzdáním se věci čili opuštěním a také ztrátou věci bez naděje na opětné nalezení. V tomto posledním případě už mravní moc nad věcí nemá účelu. Proto se věci opuštěné nebo kdysi dávno od někoho ztracené, takže není možno vypátrat ani vlastníka ani jeho právní nástupce, pokládají právem za věci nikomu nepatřící a podléhají osvojení.

11.2. S m l o u v a .

Součástí lidské svobody jest svoboda zavazovat se, to jest zříkat se svého práva ve prospěch někoho jiného nebo mu dávat právo, aby vymáhal, co mu bylo slíbeno. Protějškem této svobody jest svoboda přijímat ve svůj prospěch sliby a závazky jiných lidí. Převod práva i podstoupení závazku tedy předpokládá souhlas obou stran, zavázané i oprávněné a tento souhlas se nazývá smlouvou. Smlouvami se převádějí a zřizují práva vlastnická a jiná věcná práva, smlouvami se lidé zavazují k činnosti ve prospěch druhého, smlouvou upravují své vzájemné vztahy, smlouvou vzniká i manželství. Předmětem smlouvy tedy může býti každé právo nebo věc, jíž člověk smí svobodně nakládat, nikoli tedy tak zvaná práva vrozená, jichž se člověk nesmí vzdát bez porušení závažné mravní povinnosti.

Platnost smlouvy, totiž vznik nebo převod nějakého práva, nezávisí na pozitivním zákoně. Smlouva je závazná, i kdyby byla uzavřena mezi dvěma lidmi, kromě nichž by na světě nebylo jiných. Občanská autorita ovšem zcela právem předepisuje někdy určitý způsob uzavírání smluv a odmítá spolupůsobit při vymáhání plnění smluv, které nebyly uzavřeny v předepsané formě. Účelem tohoto pozitivního ustanovení jest, aby smlouvy byly uzavírány jasně a nemohly být snadno uváděny v pochybnost. Nesplní-li tedy někdo jasnou smlouvu pod záminkou, že nebyla uzavřena v zákonem předepsané formě, prohřešuje se proti spravedlnosti. Samotná lidská svoboda a právo podstupovat i přijímat závazky, rovněž nezávisí na ustanovení pozitivního práva, poněvadž je součástí přirozeného, vrozeného lidského práva na vlastnictví a svobodu vnější činnosti. Vzájemným podstupováním a přijímáním závazků a převáděním práv si lidé navzájem pomáhají a přispívají k tomu, aby každý mohl dobře a pokojně užívat časných statků a dober.

Podmínky platnosti smlouvy vyplývají už z jejího pojmu a účelu:

1. Souhlas musí býti vnitřní, svobodný a musí býti zřejmý projevem. Svoboda souhlasu je pochybná v případě omylu a vynucení souhlasu strachem.

a/ Rozhodně je neplatná smlouva v důsledku omylu o podstatě nebo podstatné vlastnosti věci, pokládá-li kupec na příklad kopii uměleckého díla za originál. Rovněž je neplatná smlouva v důsledku omylu o její povaze, chce-li na příklad jedna strana prodat a druhá se domnívá, že jde o darování.

Omyl týkající se nahodilé vlastnosti předmětu nebo jeho hodnoty, která se poněkud liší od předpokládané, nemá za následek neplatnost smlouvy, leč by šlo o nějaký způsob darování, tedy o úkon závislý zcela na blahovůli dárcově. Zjistí-li dárce, že darovaný předmět měl vyšší hodnotu, než jakou zamýšlel darovat, může dar odvolat. Byla-li však jedna strana uvedena druhou stranou v omyl o hodnotě věci, může žádat zrušení oboustranné čili úplatné smlouvy, jako je na příklad koupě. Poškozený má totiž právo na náhradu, která v tomto případě spočívá ve zrušení nespravedlivého výsledku smlouvy.

b/ Strach sám o sobě nečiní smlouvu neplatnou podobně jako nezavazuje člověka odpovědnosti. Strach, není-li takový, že zbavuje člověka rozvahy a užívání rozumu, jen zmenšuje svobodu lidského jednání, ale neničí ji. Byl-li však někdo donucen ke smlouvě nespravedlivým vyhrožováním od druhé smluvní strany, má právo požadovat zrušení smlouvy podobně jako ten, kdo byl druhou stranou oklamán o předmětu smlouvy.

2. Předmět smlouvy musí být možný a dovolený, neboť k nemožnému nebo nepočestnému se nikdo nemůže platně zavazovat.

3. Osoby uzavírající smlouvu musejí být způsobilé nakládat svými právy, tedy příčetné a dospělé. Positivní zákon obyčejně stanoví určitý věk, kdy se člověk stává "zletilým" a způsobilým platně se zavazovat bez poručníka nebo opatrovníka.

Smlouvy se dělí především na jednostranné a dvoustranné podle toho, zda se zavazuje jen jedna strana vůči druhé nebo zda se zavazují obě strany navzájem. Jednostranné smlouvy o majetkových nebo penězi zhodnotitelných předmětech se nazývají bezplatnými,

dvoustranné úplatnými.

Hlavní druhy bezplatných smluv jsou:

1. Slib, jímž se někdo jednostranně zavazuje vůči druhému ze spravedlnosti, že něco učiní nebo opomene. Obdařený musí slib přijmout. Slib učiněný bez úmyslu právně se zavázat není smlouvou, jeho nesplnění tedy neporušuje spravedlnost, ale jen věrnost. /Viz kap. 9.čl.4./

2. Darování čili převod vlastnictví na někoho jiného zdarma. Slib a darování jsou smlouvy jednostranné. Následující jsou dvoustranné:

3. Půjčka spočívá v bezplatném propůjčení věci někomu jinému k užívání se závazkem vrátit ji podle dohody majiteli.

4. Depositum je smlouva schovací, jíž se přijímá cizí věc k opatrování se závazkem vrátit ji po určité době nebo na požádání.

5. Zmocňovací smlouvou uděluje jeden člověk druhému plnou moc, aby jeho jménem a v jeho zastoupení podnikl nějaké jednání. Byla-li smluvena odměna za opatrování věci nebo vyřizování záležitostí, nabývají příslušné smlouvy rázu smlouvy úplatné a dvoustranné.

Hlavní úplatné a tedy dvoustranné smlouvy jsou:

1. Koupě a prodej, jejímž předmětem jest převod vlastnictví věci za její peněžní hodnotu. Je-li protihodnotou věci jiná věc, jedná se o směnu.

2. Nájemní smlouvou se propůjčuje užívání věci vlastníkem někomu druhému na určitou dobu a za určitou náhradu.

3. Pracovní smlouvou člověk prodává svou činnost jinému. Dělí se na smlouvu o dílo, smlouvu služební a námezdní.

4. Společenskou smlouvou se zavazuje více lidí k příspěvkům věcným, peněžním nebo pracovním za účelem provedení nějakého podniku a současně se stanoví podíly na zisku z tohoto podniku, které případnou jednotlivým členům.

5. Smlouva záruční spočívá ve slibu třetí osoby, že zaplatí věřiteli za dlužníka, kdyby tento nemohl včas zaplatit. Někdy se ručitel zavazuje vedle hlavního dlužníka a solidárně s ním. Věc odevzdaná věřiteli jako záruka zaplacení dluhu se nazývá zástavou. Závazek, jímž se věřiteli vyhraňuje jako záruka nějaká nemovitost dlužníkovou nebo ručitelovou, se nazývá hypotekou. Nemovitost sloužící jako záruka se obvykle neodevzdává věřiteli k užívání, ale hypotekární zatížení se jen úředně zaznamenává /v pozemkových knihách/.

6. Odvážnými smlouvami se nazývají takové, jejichž předmět závisí na nějakém nejistém výsledku. Patří sem smlouvy pojišťovací, sázky, loterie a hry.

7. Zápůjčka je odevzdání spotřebního statku do vlastnictví druhého, který se zavazuje po určité době vrátit věc téhož druhu a hodnoty.

Podrobnější úvahy zasluhují 3 otázky týkající se smluvních práv, a sice otázka spravedlivé ceny při úplatné smlouvě o věcech, otázka spravedlivé odměny za námezdnou práci a úrokování peněžních zá půjček.

11.3. Spravedlivá cena .

Morální úvaha o spravedlivé ceně se týká především kupní smlouvy, její závěry však platí obdobně pro všechny ostatní úplatné smlouvy, zejména pro smlouvu o dílo, která se z pracovních smluv nejvíce blíží kupní smlouvě o věci, zvláště když pracovník zhotovuje objednané dílo z vlastního materiálu. Cenou věci se rozumí její směnná hodnota, která se obyčejně vyjadřuje v penězích. Rozeznáváme cenu čistě smluvní /pretium conventionale/, cenu obecnou /pretium vulgare/ a cenu zákonnou /pretium legale/. Cenu posledně jmenovanou stanoví někdy občanská autorita ve veřejném zájmu, aby se zabránilo lichvářskému zvyšování cen zboží, když mimořádná hospodářská situace dává příležitost k takovému zneužití. Zákonitá cena bývá obyčejně stanovena podle poslední obecné ceny věci, jak se ustálila za normálních hospodářských podmínek. Lze ji proto všeobecně považovat za spravedlivou, pokud je spravedlivá obecná cena věci, která byla vzata jako základ pro stanovení ceny zákonné.

Cena čistě smluvní vyplývá výlučně z dohody smluvních stran, jejímž předmětem jest věc mimořádná, která nemá obecné obchodní ceny, jejíž cena se nedá stanovit jinak než svobodnou a bezelstnou dohodou smluvních stran. Takto se stanoví cena mnoha uměleckých děl nebo starožitností, o které má zpravidla zájem jen velmi omezený okruh lidí. Proto se taková cena někdy nazývá cenou zvláštní obliby. Smlouvenou cenu možno rovněž všeobecně uzнат za spravedlivou.

Nejdůležitější z hlediska mravního jest spravedlivá cena věcí, které se mezi lidmi běžně směňují, poněvadž to jsou většinou věci všem lidem potřebná. Obecná cena takových věcí vzniká z rozmanitých příčin, jako jest užitečnost nebo vzácnost věci, nabídka a poptávka, práce vložená do věci a podobné. Tuto obecnou neboli tržní cenu věci určuje, jak patrně, jakési přirozené spolupůsobení různých příčin, které jednotliví lidé málokdy mohou značně ovlivnit. Proto je možno pokládat obecnou cenu věci za spravedlivou. Obecná cena dosti často kolísá v jistém více méně stálém rozmezí, vlivem zvláštních vlivů místních a časových, takže můžeme mluvit o obecné ceně nejnižší, nejvyšší a střední.

Vcelku se dá říci, že spravedlnost není porušena, nepožaduje-li prodávající více než nejvyšší obecnou cenu věci a nenabízí-li kupující méně než její obecnou cenu nejnižší. Z hlediska obchodníka, to jest člověka, který se živí tím, že kupuje věci, aby je zase prodal zájemcům nebo z hlediska výrobce, je spravedlivá cena, která kryje náklady na věc a umožňuje prodávajícímu slušný zisk. Za slušný zisk nutno považovat takový, který dovoluje obchodníku nebo výrobcí, aby mohl žít i se svou rodinou způsobem přiměřeným jeho stavu a během doby dosáhl jisté zámožnosti. Právo na takový zisk vyplývá už z povinností člověka k sobě a k vlastní rodině /viz čl.8.2./ a je také nutný pro obecné dobro, jakožto počestná pohnutka k pracovitosti a svědomitosti.

Lidská chtivost často ohrožuje spravedlivost obecné ceny tím, že využívá mimořádných podmínek a příležitostí k neúměrnému zvyšování cen a bezdůvodnému obohacování. V moderním hospodářství takto působí zejména soukromé monopoly a kartely. Cena takovými machinacemi vytvořená sice neztrácí hospodářský ráz obecné ceny,

je však nespravedlivé se strany výrobců a prodávajících, kteří ji neúměrně zvyšují za účelem nekalého zisku.

V této souvislosti bude vhodné zmínit se o jednom typicky moderním nešvaru v obchodě, který spočívá v umělém a podvodném vyvolávání poptávky po zboží špatném, zbytečném, někdy i škodlivém a v každém případě předraženém. Dociluje se toho tak zvanou reklamou, z níž se stalo samostatné odvětví podnikání a dokonce jakási věda příbuzná psychologii. Stará zkušenost říká, že dobré zboží se chváří samo. Potřebuje-li tedy nějaké zboží reklamy, aby se vůbec prodávalo, je to už samo o sobě dokladem, že je to zboží zbytečné a v každém případě to znamená, že velkou část jeho ceny představují náklady na jeho "úspěšný prodej".

G.K.Chesterton vystihl svou obvyklou jasnozřivostí a jemným humorem mravní povahu moderní reklamy, srovnává metody moderního úspěšného prodavače s metodami hada v ráji:

"V onom starobylém dramatu byl pouze jediný herec, který měl opravdové nadání pro úspěšný prodej. Zdá se, že odbyl zboží následkem správné kombinace slibů a chvály. Věděl vše o reklamě, ba dokonce i vše o veřejnosti, třeba se tehdy ještě neobracel na veřejnost příliš širokou. Použil nejen hesla "jezte více ovoce", ale ohlásil dokonce, že každý zákazník, který si koupí jeho zvláštní druh ovoce, bude hned jako Bůh. To je přesně totéž, co se dnes slibuje kupujícím každého patentovaného léku, posilujícího přípravku nebo medicínálního vína. Zdá se tedy nesporné, že předstihl svou dobu. Je divné, že lidé, kteří začali s jablkem a skončili s vitamíny a hormony, se ještě nestali jako bohové. Ještě podivnější je - a pravděpodobně je to výsledek zlomyslných kněžských podvrženin pozdějšího data - že záznam končí zvláštní poznámkou, podle níž ten, který zahájil tak slavně kariéru úspěšného prodavače, byl odsouzen plaziti se po břichu a jísti prach země."

11.4. P r a c o v n í s m l o u v a .

Pracovní smlouvou se směňuje lidský pracovní výkon za nějakou věcnou hodnotu nebo za peníze. Jsou tři hlavní druhy pracovní smlouvy a sice:

1. zmíněná už smlouva o dílo,
2. smlouva námezdná a
3. smlouva o námezdné služebnosti.

Poslední dvě smlouvy se liší tím, že u prosté námezdné smlouvy je přesně určen druh práce, pracovní doba a pracovní řád, kdežto u námezdné služebnosti je pracovník povinen vykonávat práce, které mu zaměstnavatel uloží. Příkladem prosté námezdné smlouvy jsou smlouvy, jaké uzavírají dělníci v průmyslových podnicích. Domácí služebnost je na příklad poměr čeledína k hospodáři nebo domácího služebnictva k hlavě domácnosti.

Zvláštností pracovní smlouvy oproti ostatním úplatným smlouvám jest okolnost, že se tu směňuje lidská práce za peníze nebo jinou věcnou hodnotu. Avšak směnná hodnota lidské práce rozhodně nemůže a nesmí být určována jen oněmi více méně neosobními činiteli, které působí na tržní cenu zboží. Práce jest nerozlučně

spjata s lidskou osobností a jest současně prostředkem, jímž si člověk zpravidla zjednává početné živobytí a hmotné zabezpečení přiměřené jeho stavu a povolání. Tato skutečnost nesmí býti opomenuta při stanovení odměny za práci, ať už se jedná o cenu díla nebo mzdu. Z námezdné pracovní smlouvy, již se zakládá trvalejší vztah mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem, vznikají proto také mezi smluvními stranami zvláštní práva a povinnosti ze spravedlnosti i z lásky, o nichž pojednáme dříve než přistoupíme k pojednání o spravedlivé mzdě, která je nejdůležitějším právem zaměstnance a nejdůležitější povinností zaměstnavatele.

Práce v nejširším smyslu je pro každého člověka nutná a povinná /viz čl.8.4./. Člověk, který je tak majetkově zabezpečen, že nemusí pracovat pro výdělek, není zproštěn povinností pracovat, může si však svou práci svobodněji volit než ten, kdo je nucen pracovat, aby mohl být slušně živ. Pracovat za účelem obživy může člověk na vlastním majetku a s vlastními prostředky /kapitálem/ nebo na cizím majetku a s cizími prostředky za mzdu. Práce na vlastním majetku a s vlastními prostředky, jako je práce sedláka nebo řemeslníka nebo i člověka, který prodává své výkony podle smlouvy o dílo, jest člověku nejpriměřenější a nejčestnější a je současně nejlepší zárukou obecného blaha, pracuje-li co možno velká většina občanů na svém a po svém.

Avšak ani námezdná práce není nečestná, naopak má svou vlastní hodnotu i čest, třebaš nižší než práce na vlastním majetku a ve smlouvě o dílo. Námezdná práce je pro jistou část lidí nutností, protože v důsledku nerovnosti lidských schopností a lidské nedokonalosti není možné tak dokonalé rozdělení majetku, aby se každý člověk mohl živit prací na svém a po svém. To je pravidlem v každé civilisované společnosti.

Některé nezdravé zjevy moderní průmyslové civilizace, zejména existence početné třídy dělnického proletariátu, zavdaly podnět k ukvapeným závěrům, podle nichž pracovní smlouva námezdná, to jest ujednání, jímž člověk užívá svých tělesných a duševních sil ve prospěch jiného za pouhou mzdu, nikoli za podíl na zisku z podnikání, jehož se takto účastní, jest člověka nedůstojná a proto zásadně nespravedlivá. Podle toho by měla býti námezdná pracovní smlouva vesměs nahrazena smlouvou společenskou. Tento požadavek jest však zřejmě přemrštěný. Především se lidé najímají i na práce, které nejsou hospodářsky výnosné, jako jsou na příklad práce domácího služebnictva. Za druhé společenská smlouva neznamená jen podíl na zisku, ale i podíl na ztrátě. Pokud není zaměstnanec ochoten ručit celým svým jměním za možné ztráty v podnikání, stejně jako majitel podniku, nemá práva domáhat se podílu na zisku. Konečně práce zaměstnanců, ať už dělníků nebo kancelářských pracovníků není jediným zdrojem směnné hodnoty vyrobeného zboží. Někdy je podíl zaměstnancovy práce na docíleném výnosu podnikání značný, jindy nepatrný. Nabude-li zaměstnanec svými schopnostmi a skutečným svým pracovním přínosem pro podnik nebo dílnu významu, který se nedá srovnávat s významem samotného majitele a podnikatele, jsou tu mravní předpoklady pro uzavření společenské smlouvy, což se stává, když podnikatel přijímá osvědčeného a dlouholetého zaměstnance za společníka.

Tím ovšem nepopíráme, že námezdní smlouva by měla býti zdokonalována jistými prvky smlouvy společenské a že moudrost, láska

i slušnost vyžaduje, aby námezdní pracovníci byli zvlášť odměňováni /premiemi a pod./, když se výnos podniku zvyšuje. Nelze však mluvit všeobecně o právu námezdních pracovníků na podíl ze zisku podniku, leč snad v některých výjimečných případech. Avšak i v takovém případě nejde o přísné právo, ale nanejvýš o požadavek slušnosti /aequitas/.

Poměr mezi zaměstnavatelem a domácím služebnictvem nebo čeledí jest mnohem těsnější než poměr mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem podle prosté námezdní smlouvy. Čeleď a domácí služebnictvo vstupuje totiž do zaměstnavatelovy domácnosti a proto se tu vzájemná práva a povinnosti podobají těm, které upravují vztahy mezi hlavou rodiny a jejími ostatními členy.

Mnohem volnější je poměr mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem podle prosté námezdní smlouvy, neboť mimo stanovenou pracovní dobu je zaměstnanec naprosto svým pánem. Přesto jsou zaměstnanci pro zaměstnavatele bližšími bližními než cizí lidé, už proto, že pro něj pracují. To znamená, že zaměstnavatel je z lásky povinen pomáhat svým zaměstnancům v duchovní i hmotné nouzi více a spíše než cizím. Nestará-li se někdo jiný o duchovní a mravní dobro zaměstnanců, jsou k této péči z lásky zavázáni zaměstnavatelé. Ze spravedlnosti jsou zaměstnavatelé po této stránce povinni jen netrpět v podniku pohoršení, svádění a příležitost ke zlému. Zaměstnanci, kteří obtěžují a pohoršují ostatní svým chováním, jako třebas hrubostí nebo oplzlým tlacháním, je nutno propustit nebo jinak zabránit jejich špatnému vlivu.

U čeledi a domácího služebnictva není ani druh práce ani pracovní doba přesně vymezena. Zaměstnavatel však hřeší proti spravedlnosti, když své zaměstnance, ať již domácí nebo obyčejné námezdníky, přetěžuje prací a zejména, když jim takto znemožňuje nebo ztěžuje plnění povinností náboženských a rodinný život. Domácí námezdnost jest rozhodně sama o sobě společensky a mravně hodnotnější než námezdnost obyčejná, třebas ukládá více povinností a ponechává méně volnosti. Mzda se tu vyplácí převážně ve formě zaplacení, což je důsledkem toho, že domácí pracovník vstupuje do zaměstnavatelovy domácnosti. Tím však se stává čeledín nebo domácí služebník jaksi účasten společenského postavení svého zaměstnavatele. Jeho život a práce jest, přes téměř všeobecné opačné mínění, mnohem svobodnější a čestnější než duchamorná práce v moderním průmyslovém podniku.

Zaměstnavatelé jsou konečně povinni ze spravedlnosti pečovat o snesitelné zdravotní podmínky a bezpečnost zaměstnanců v dílnách a na jiných pracovištích. Zaměstnanci jsou zase povinni vykonávat uloženou práci svědomitě a usnadňovat zaměstnavatelům se své strany plnění jejich povinností, péče o duchovní a hmotné blaho zaměstnanců. Zaměstnanci mají také z lásky a pozornosti prokazovat zaměstnavatelům úctu už proto, že tito v mnohém nad ně vynikají. Nejdůležitější povinností zaměstnavatele jest ovšem placení spravedlivé mzdy, o níž pojednáme nyní.

11.5. S p r a v e d l i v á m z d a .

Zásadně je spravedlivá mzda, která odpovídá hodnotě vykonané práce. Lidská práce však má, jak už bylo řečeno na počátku předchozího článku, sama o sobě hodnotu jako prostředek ke slušnému životu pracujícího. Pracující muž však musí podle přirozeného řádu uživit svou práci nejenom sebe, ale i rodinu, kterou má právo založit. Jest tedy nejnížší hranice spravedlivé mzdy za sebejednodušší práci, která nicméně zcela zaujímá pracovní schopnost zdravého a dospělého muže, /takže pracovní výkon nemůže být prodlužován nebo jinak stupňován bez ohrožení jeho zdraví a duchovního dobra/ mzda tak vysoká, že dovoluje slušné životní pracovníka a jeho průměrně početné rodině. Taková rodinná mzda přísluší všem dospělým, zdravým a průměrně výkonným mužským pracovníkům jako skutečným nebo možným hlavám rodin. Předpokládá se ovšem střídmost v životosprávě a šetrné hospodaření, jakož i to, že manželka a děti podle svých sil a možností pomáhají v domácnosti nebo i výdělečnou prací.

Právo na rodinnou mzdu se opírá především o základní povinnost každého člověka pečovat o slušné životní vlastní, jakož i rodiny, kterou má nebo hodlá založit. Svobodnému pracovníku dává rodinná mzda možnost ušetřit si alespoň nějaký obnos dříve než se ožení a založí rodinu. Rodinná mzda je nezbytná i v zájmu obecného dobra. Každý jednotlivý pracující muž jako skutečný nebo budoucí otec rodiny má totiž pro celou společnost také význam jako jedna ze záruk nových pracovních sil, které budou tím hodnotnější, čím schopnější bude jeho rodina, aby je řádně vychovala. Čím dostatečnější budou hmotné prostředky rodiny a čím lidštější bude její sociální postavení, tím větší bude i naděje, že noví pracovníci budou i mrávně lepší a společenské a hospodářské poměry v důsledku toho pevnější a klidnější.

Rodinná mzda jest pouze nejnížší hranicí spravedlivé mzdy. Za pracovní výkony hospodářsky nebo společensky hodnotnější, užitečnější, za výkony, které předpokládají delší a namáhavější práci nebo zvláštní nadání a dovednost, jakož i za výkony zvláště namáhavé, škodlivé nebo nebezpečné, přísluší pochopitelně odměna přiměřeně vyšší.

V některých případech může být bez porušení spravedlnosti snížena mzda i pod nejnížší hranici mzdy rodinné, je-li na příklad výkon zaměstnancův trvale a značně podprůměrný v důsledku nějaké přirozené vady nebo když byl někdo přijat do práce z pouhého milosrdenství, když tedy jeho práce vlastně není zapotřebí. Zaměstnavatel také může navrhnout zaměstnancům snížení mzdy pod nejnížší /rodinnou/ hranici, kdyby vyplácení plných mezd bylo v důsledku hospodářské tísně pro podnik nemožné. Zaměstnanci ovšem mají v tomto případě právo rozvázat pracovní smlouvu. Samozřejmě se také zaměstnanec může dobrovolně spokojit s mimořádně sníženou mzdou, nepotřebuje-li jí k obživě, protože je jinak zabezpečen a záleží-li mu na zaměstnání z jiného důvodu, třeba aby nabyl cviku a zkušeností.

V takových případech - samozřejmě kromě posledně uvedeného - musí vypomoci zaměstnancům, kteří se musejí spokojit s nedostatečnou mzdou, soukromá nebo veřejná dobročinnost, tedy, není-li jiné možnosti, stát a doplnit nedostatečnou mzdu do výše mzdy rodinné.

Snížená pracovní způsobilost ve stáří nebo v nemoci a následkem úrazu má být vyrovnána dostatečně hojnou mzdou, tedy úsporami z doby svěžích sil. Pro mnohé zaměstnance jest dnes nejschůdnější způsob takového zabezpečení starobní a nemocenské pojištění, které by ovšem mělo mít ráz kooperativního a korporativního spoření.

Podobným způsobem by měly být zajištěny dostatečné příspěvky mimořádně početným rodinám. Člověk má zajisté povinnost pečovat o slušné živobytí jakkoliv početné vlastní rodiny. Člověk odkázaný na námezdnou práci tedy má právo, aby jeho mzda za svědomitou a plně hodnotnou práci stačila ke splnění této povinnosti. Na druhé straně však nelze vždy spravedlivě požadovat od jednotlivých zaměstnavatelů, aby platili svým jednotlivým zaměstnancům mimořádně vysoké mzdy jen z toho důvodu, že mají mimořádně početné rodiny. Není také vždycky možná, aby otec početné rodiny dostal práci tak dobře placenou, aby mohl svou velkou rodinu dobře uživit. Je proto vhodné, aby takovým rodinám byly vypláceny mimořádné podpory z fondu, do něhož by přispívali zaměstnavatelé podle vhodného klíče, totiž podle počtu zaměstnanců, výše vyplácených mezd a podobně. Tyto příspěvky by pak měly ráz mzdy, která by se ovšem vyplácela jen těm, jimž by sloužila jako doplnění rodinné mzdy na výči danou jejich zvláštní potřebou. Při tom by nebyl zaměstnanec nucen doprošovat se vyšší mzdy nebo lépe placeného zaměstnání u neochotných nebo nepřilíš zámožných zaměstnavatelů a zaměstnavatel by měl vědomí, že o zvýšené potřeby takového zaměstnance je postaráno a to jeho přičiněním.

Ženám přísluší z titulu pracovní námezdné smlouvy rozhodně mzda osobní, to jest taková, která umožňuje osobní slušné živobytí. Na rodinnou mzdu nemá žena nárok, protože její práce nemá za účel živit také rodinu, jako práce mužova, nemá proto ani tu- též sociální hodnotu, nehledíc k tomu, že pracovní výkon ženy obvykle a přirozeně nedosahuje ani výše ani jakosti pracovního výkonu mužova. Přirozeným posláním ženy jest býti matkou rodiny a práce v domácnosti je pro normální ženu nejvhodnější a nejžádoucnější. Proto by měly ženy námezdně pracovat jen výjimečně a dočasně, pokud se totiž nevzdají a vždycky jen v povoláních a zaměstnáních pro ně vhodných. Je-li ovšem žena v postavení, že musí sama svou námezdnou prací živit svou rodinu, pak jí rozhodně přísluší i nárok na rodinnou mzdu stejně jako muži. Potřebné přídavky by však měly býti vypláceny z téhož pramene jako mimořádné příspěvky námezdně pracujícím otcům početných rodin, poněvadž jejich povaha, účel, právní důvod, jakož i důvody pro zachování uvedeného postupu při jejich získávání a vyplácení jsou tytéž.

11.6. P e n ě ž n í z á p ů j č k a .

Zápůjčka /mutuum/ je smlouva, kterou jeden dává druhému spotřebitelnou věc s podmínkou, že mu ve smluvené době vrátí věc téhož druhu a jakosti. Příjemce tedy může se zapůjčeným nakládat jako se svým vlastnictvím, musí však ve stanovené době vrátit jinou věc v témž množství, druhu a jakosti. Tím se zápůjčka liší od půjčení /commodatio/ a pronájmu, jejichž předmětem jsou věci nespoteřebitelné. Zápůjčka je sama o sobě smlouva bezplatná, takže vypůjčitel není povinen vrátit více než obdržel. Uskutečnění zápůj-

ky ovšem předpokládá, že jeden potřebuje určitého množství spotřebitelných věcí právě více než druhý. Tato okamžitá potřeba a užitek, který někdo má z věcí obdržených zápůjčkou, však vyplývá jen ze zvláštních podmínek toho, kdo si vypůjčuje. Proto nemůže ten, kdo zapůjčil věc, požadovat nazpět více než dal pod záminkou, že "prodává" užití věci dané zápůjčkou. Spotřebitelné věci se totiž nedá zpravidla užít jinak než tím, že se spotřebuje. Kdo by tedy při zápůjčce odedloval víno, které půjčil sousedovi k uctění návštěvníka a jeho "užití", kdyby tedy požadoval nazpět totéž množství, které poskytl, jako vrácení zápůjčky a ještě něco navíc jako poplatek za "užití", chtěl by vlastně tutéž věc dvakrát.

Někdy je však takové odškodnění věřitele spravedlivé a sice tehdy, když mu poskytnutí zápůjčky způsobilo nějakou újmu, která může spočívat

1. ve skutečné škodě /*damnum emergens*/,
2. v ušlém zisku /*lucrum cesans*/ nebo
3. v nebezpečí ztráty zápůjčeného /*periculum sortis*/,

což je také legitimní důvod ke smluvení náhrady. Všechny tyto druhy újmy nastávají na příklad v následujícím případě: Obchodník zapůjčí kolegovi z ochoty určité množství vzácného zboží a vymění si od něho náhradu pro případ, že by tento nevrátil vypůjčené včas a sice z těchto důvodů:

1. Obchodník je závázán dodat dotyčné zboží v určité době svému zákazníkovi a kdyby je nedodal, protože kolega, jemuž je zatím zapůjčil, by mu je včas nevrátil, musil by platit konvenční pokutu, přišel by o výdělek a kromě toho je tu nebezpečí, že ten, kdo zboží zápůjčkou obdržel, nebude si moci v dohledné době opatřit totéž množství zboží téže jakosti, aby je vrátil.

Nejčastějším předmětem zápůjček jsou peníze a proto otázka, zda je či není dovoleno požadovat kromě vrácení zápůjčeného ještě nějakou náhradu, prakticky zní, je-li mravně dovoleno brát úroky ze zápůjčených peněz. Pokud jsou peníze pouhým prostředkem k nákupu spotřebitelných věcí, neliší se peněžní zápůjčka po mravní stránce od zápůjčky takových spotřebitelných věcí a bylo by proto dovoleno požadovat úrok jen tehdy, když by tu byl některý z důvodů k náhradě, jak byly vypočteny v předchozím odstavci. Poněvadž za dnešních hospodářských poměrů je možno z každé částky peněz, uložené v peněžní ústavě, dostávat úrok, doznává každý, kdo půjčuje jinému peníze bezúročně, jisté újmy, uchází mu totiž zisk z úroků, které by mohl dostat z téhož obnosu, kdyby jej ponechal nebo uložil v peněžní ústavě. Smí proto každý, kdo půjčuje peníze za jakýmkoliv účelem, požadovat spravedlivě takový úrok, jaký by sám byl obdržel za tutéž částku a dobu v peněžní ústavě. Teprve když někdo využívá tísně druhého a vynucuje si neúměrně vysoký úrok ze zápůjčených peněz, dopouští se hříchu proti majetku bližního, který se nazývá lichvou. Lichva je tedy snaha docílit užitku ze zápůjčené věci, která je sama o sobě nebo vzhledem k okolnostem neplodná nebo přináší užitek nepoměrně menší, než za jaký si lichvář dává platit a sice bez jakékoliv vlastní práce, nákladů nebo nebezpečí. Typickým případem lichvy je požadování neúměrně vysokých úroků z peněžní zápůjčky dobře zajištěné a poskytnuté člověku, který je v takové tísně, že je ochoten za okamžitě poskytnutou zápůjčku slíbit vysoký úrok. Druhým nejčastějším typem obětí lichvářů bývají lidé lehkomyšní a rozmařilí, kteří si takto opatřují peníze na účet budoucího majetku, na příklad dědictví.

U všech civilisovaných národů pohanských bylo požadování lichvářských úroků zákonem dovolováno nebo alespoň trpěno a jen tu a tam nějaký filosof nebo moralista, jako Platon, Aristoteles a u Římanů oba Catonové a Seneca, poukazoval na nemravnost tohoto počínání. Židům bylo ve Starém zákoně zakázáno brát úroky od soukmenovců, nikoli od pohanů, u nichž to bylo zavedeným zvykem. Teprve katolická církev rozhodně a všeobecně odsoudila a zakázala lichvu. Tento zákaz se původně vztahoval na jakékoliv úroky, protože v době, kdy byl vydán - a vlastně po celé známé dějiny až do nejnovější doby - byly peníze vskutku jen prostředkem směny a jen ve výjimečných případech přinášely užitek. Peněžní zápůjčky byly vesměs poskytovány ke spotřebě, nikoliv k podnikání. Peníze vložené do nějakého hospodářsky výnosného podniku, ovšem poskytovaly i ve středověku slušný zisk, který však nebyl chápán jako úrok, ale jako podíl na zisku ze společenské smlouvy, čímž také vskutku byl a jest dosud, ať už se nazývá úrokem, rentou nebo dividendou. Peněz totiž lze užít a dnes se tak děje mnohem častěji než ve starověku a středověku, k pořízení plodné věci, ba i k založení vysoce výnosného průmyslového nebo obchodního podniku. V takových případech si teď, kdo peníze za tím účelem poskytl, samozřejmě může vyhradit podíl mnohem vyšší než je obvyklá úroková míra, poněvadž i zápůjčka má v těchto případech ráz společenské smlouvy nebo "pronájmu" peněz, jejichž pomocí jiný docílí zisku.

11.7. S v é p o m o c .

Povinnosti, které vznikají ze smlouvy, mají povahu právní, jsou tedy podle okolností i vynutitelné. Svépomoc jest však přípustná jen tehdy, není-li veřejné autority, na kterou by se mohl věřitel obrátit, aby mu dopomohla k jeho právu. Avšak i v občanské společnosti může se někdy věřitel uchýlit ke svépomoci a odškodnit se z dlužníkovy majetku za škodu, kterou utrpěl tím, že dlužník odpírá plnění, k němuž je podle smlouvy zavázán. Nesmí se tak ovšem stát zřejmě a veřejně, poněvadž by tím byl ohrožen veřejný pořádek, tedy dobro obyčejně důležitější než to, které je liknavostí dlužníkovou ohroženo. Proto se taková svépomoc nazývá tajným odškodněním a spočívá v tom, že věřitel využije možnosti nebo příležitosti tajně, to jest bez vědomí dlužníkovy, vzít si z jeho majetku tolik, kolik odpovídá jeho pohledávce. Aby byla taková svépomoc vůbec mravně přípustná, musí tu býti překážka, která činí vymáhání pohledávky cestou práva, to jest dovoláním se veřejné moci, mravně-nemožným. Takovou překážkou by na příklad byly neúměrné náklady spojené s legálním vymáháním pohledávky nebo nebezpečí, že dlužník bude věřitelovou žalobou popuzen k nepřátelskému zákroku proti věřiteli. Dále musejí býti splněny ještě tyto podmínky:

1. Vymáhaná povinnost musí býti právní, tedy ne pouze z jakési slušnosti nebo z lásky.

2. Předmět povinnosti musí býti jistý a určitý, neboť v pochybnostech je silnější postavení skutečného držitele. Povinnost, jejíž existence nebo obsah nejsou zcela jisté, nemůže tedy býti

důvodem k tajnému odškodnění, dokud není určena cestou práva, tedy soudem nebo jiným příslušným úřadem.

3. Je-li předmět plnění nějaká věc, smí si věřitel jako odškodnění vzít pokud možno zase věc téhož druhu a jakosti.

4. Nesmí být poškozen ani dlužník ani třetí osoba. Nesmí se tedy na příklad postupovat tím způsobem, že se dlužníkuv zaměstnanec přemluví, aby se zmocnil nějaké části dlužníkova majetku za účelem tajného odškodnění věřitele, aby se tedy dopustil činu, za který by mohl být trestně stíhán. Dlužník nesmí být poškozen zejména tím, že by zaplatil pohledávku později ještě dobrovolně. Musí proto věřitel, který dosáhl uspokojení tajným odškodněním učinit opatření, na příklad vhodným záznamem v obchodních knihách, aby pohledávka nebyla už vymáhána od jeho právních nástupců. Je také radno zároveň zbavit dlužníka vědomí, že je dosud něco dlužen a že je vědomě a nespravedlivě v prodlení /mala fide/, na příklad právně relevantním prohlášením o prominutí dluhu.

Zvláštním druhem svépomoci, který se často uplatňuje v moderním hospodářském životě, je stávka čili hromadné zastavení práce od zaměstnanců za účelem dobytí lepších podmínek pracovní smlouvy. Odvetou za uskutečněnou nebo hrozící stávku je výlučka čili hromadné propouštění zaměstnanců z práce. V této souvislosti se omezíme na krátký výklad o mravní povaze tohoto prostředku svépomoci.

Především nutno zdůraznit, že jako každá svépomoc, je i stávka dovolena jen tehdy, když není možno pokojnou a legální cestou docílit spravedlivé dohody. Sama o sobě je stávka zajisté dovolena, pokud se jí neporušuje spravedlivá pracovní smlouva a pokud se jí nevymáhá nic nespravedlivého. Není nespravedlivé, žádají-li zaměstnanci po vypršení pracovní smlouvy nějaké nové smluvní výhody, jeví-li se tyto výhody, na příklad zvýšení mzdy nebo zkrácení pracovní doby, alespoň jako požadavky slušnosti a domáhají-li se těchto výhod třeba i stávkou.

O výluce platí obdobně totéž. Jako obrana proti nespravedlivé stávce je zajisté dovolena a není dovolena jako obrana nespravedlivých podmínek pracovní smlouvy.

- Je jasno, že v mnoha případech nebude vždycky snadné rozhodnout, zda jsou určité požadavky při sjednávání nebo obnovení pracovní smlouvy spravedlivé nebo alespoň slušné a je-li vhodné domáhat se jich stávkou. Z toho důvodu a také proto, že stávky a výlučky rozvracejí skoro vždycky veřejný pořádek a sociální mír, je záhodno, aby tu byly nezávislé veřejné instituce, které by předcházely stávkám zprostředkující mezi zaměstnanci a zaměstnavateli při sjednávání tak zvaných kolektivních pracovních smluv a které by v krajních případech také rozhodovaly, zda je v daném případě stávka účelná a dovolená nebo ne.

12. M a n ž e l s t v í „ a r o d i n a

V úvodu k 6. kapitole jsme uvedli důvody, pro které zařazujeme pojednání o manželství a rodině do etiky individuální. Existence pohlaví, tedy skutečnost, že člověk existuje buď jako muž nebo jako žena, není zvláštností člověka. Avšak u člověka, který je živočichem rozumným, není rozdíl pohlaví jen tělesný, ale zasahuje i duševní stránku. Možno tedy říci, že táž lidská přirozenost tělesně duchovní se uskutečňuje ve dvou obměnách, mužské a ženské. Proto také vztah mezi mužem a ženou není určován výlučně plozením, třeba s touto funkcí podstatně souvisí. To je patrné už z toho, že každý člověk dovede rozlišovat mezi pouhou pohlavní touhou a láskou a že jen u člověka probouzí pohlavní život to, co se nazývá rodinným duchem. Jen lidská dvojice je schopna zahrnout do své smyslně duchovní lásky i dítě, které jest jejím plodem, takže duchovní spojení mezi manželi a jejich dětmi trvá nadále i když dítě dosáhne úplné zralosti a když ustává i pohlavní soužití manželů. Místo rozchodu rodičů a jejich potomků a opětného ponoření každého z nich do stádního života celku, jaké je pravidlem u zvířat, trvají lidské rodinné vztahy i nadále a velká přirozená síla těchto svazků zůstává základem a poutem zdravé organické jednoty lidské společnosti, národa a státu.

Rozdíl mezi mužem a ženou není, jak už bylo řečeno jen organický a fyziologický, ale i duševní. To znamená, že tytéž lidské duševní a duchovní kvality jsou u muže a ženy seskupeny a odstupňovány zvláštním způsobem, takže vznikají dvě odlišná uskutečnění lidské přirozenosti, dvě její obměny, z nichž jedna nemá to, co má druhá. To je nejhlubším důvodem vzájemné přitažlivosti pohlaví. Možno říci, že ani muž ani žena sami o sobě nepředstavují dokonalé uskutečnění lidské přirozenosti, a proto se i osobní, jednotlivý lidský život dokonale rozvíjí a uskutečňuje teprve v soužití muže a ženy. Takové životní společenství se nazývá manželstvím.

12.1 P ů v o d a ú č e l m a n ž e l s t v í .

Instituce manželství má zřejmě původ v samotné lidské přirozenosti. Iení tedy manželství plodem teprve pozdějšího a vyššího stupně kulturního vývoje, nevzniká ani ze svobodné vůle muže a ženy, kteří uzavírají manželství, v tom smyslu, že by vzájemná práva a povinnosti manželů závisela zcela na jejich svobodné dohodě. O manželské smlouvě pojednáme ve zvláštním článku.

Evolucionistický názor na manželství předpokládá, že člověk se vyvinul ze zvířete, že tedy se jeho pohlavní život na počátku nelišil od pohlavního života vyšších zvířat. Ponenáhlu se prý manželské soužití upevňovalo, až se došlo přes různé druhy polygamie k monogamii, která bude vystřídána "vol-

nou láskou", o jejíž přirozené následky bude pečovat stát. Je to tedy podobné schéma jako pro "vývoj" náboženství: stav beznáboženský, různé formy pověry a polytheismus, monotheismus a konečně zase bezbožectví, tentokrát "vědecké".

Pro tuto theorii není ani v historii ani v ethnologii nejmenšího dokladu. Naopak manželství a rodina u primitivních národů se blíží křesťanskému pojetí a praxi, podobně jako náboženství těchto národů je poměrně čistý monotheismus. Na tyto souvislosti bylo poukázáno ve Filosofii náboženství. Skutečnosti tedy spíše svědčí o tom, že různé zvláštní formy manželství, zejména i polygamie, souvisejí s úpadkem mravnosti a náboženství. U moderního rozvratu manželství a rodinného života jest tato příčinná souvislost zcela zřejmá.

Původ manželství čili trvalého životního společenství muže a ženy nutno hledati v jeho podstatném a přirozeném účelu. Co odpovídá tomuto účelu jako nutný prostředek, jest zřejmě požadavkem samotné lidské přirozenosti. Manželství jest zřejmě jediným způsobem pohlavního života, - jehož účelem jest zachování lidského pokolení -, který odpovídá povaze a důstojnosti člověka jakožto rozumné bytosti. Trvalého manželského svazku vyžaduje také dlouhé období vývoje a dospívání dítěte a mladého člověka. Jediné manželství zaručuje řádnou péči o výživu a výchovu dětí. Řádné plnění tohoto úkolu předpokládá u rodičů vzájemnou lásku, přátelství a úctu, což už samo o sobě znamená ochotu a vůli k trvalému životnímu společenství.

Hlavním a nejzřejmějším účelem manželství jest tedy pložení a výchova dětí způsobem odpovídajícím rozumné lidské přirozenosti. Tím se stává manželství základem lidské rodiny a lidské společnosti a v tom spočívá také jeho přínos k obecnému dobru a význam pro společnost.

Druhým účelem manželství jest osobní blaho manželů, které spočívá v požívání vzájemné lásky tělesné i duchovní, ve vzájemné podpoře a pomoci. Manželské soužití jest zkrátka přirozeným doplněním individuálního lidského života. Tento druhý účel manželství se docela dobře spojuje s účelem prvním a jen v důsledku zřejmě zvrácenosti může býti sledován s vyloučením prvního. Avšak i sám o sobě jest tento druhý účel tak významný, že odůvodňuje uzavření a trvání manželství i tehdy, když splnění prvotního účelu není fysicky možné. Neplodnost tedy není ani překážkou manželství ani důvodem ke zrušení manželského společenství.

Poněvadž i v lásce mezi manžely je duchovní složka hlavní a nejdůležitější, není důvodem k rozchodu manželů ani okolnost, že manželé spolu již pohlavně nežijí buď pro přirozené vyhasnutí pohlavní touhy v důsledku vysokého věku nebo proto, že se z nějakého rozumného důvodu a se vzájemným souhlasem zdržují pohlavního soužití. V takových případech se druhotný účel manželství stává jediným a postačitelým důvodem jeho trvání. Pohlavní soužití totiž není všeobecnou povinností všech lidí a je-li v jistých případech život bez manželství mravně dovolený nebo dokonce žádoucí, je tím spíše dovoleno, aby se manželé zdržovali pohlavního soužití z obdobných důvodů, jaké vedou jednotlivé lidi k setrvání ve stavu bezmanželském. O tom ještě pojednáme ve zvláštním článku.

12.2 L á s k a a p ř á t e l s t v í m e z i m u ž e m a ž e n o u .

Tak jako v každém lidském činu rozlišujeme mezi účelem samotného úkonu /finis operis/ a úmyslem jednajícího /finis operantis/, podobně i u manželství rozlišujeme mezi jeho přirozeným účelem a pohnutkami, které vedou lidské dvojice k uzavírání manželství. Je jasno, že samotný objektivní účel manželství by málokterého člověka pohnul k uzavření manželství, kdyby tu nebylo mocné přirozené a vzájemné přitažlivosti mezi mužem a ženou, tělesné i duševní. Je tedy zcela přirozené, uzavírají-li lidé manželství proto, že jsou do sebe zamilovaní a nemyslí přitom příliš na jeho objektivní účel. Podobně je zcela přirozené a zdravé, když člověk jí a pije, aby ukojil zdravou chuť a nemyslí přitom na zažívání a obnovu svého organismu. Nezřízenost začíná až tehdy, když člověk vědomě staví počitek z jídla a pití na první místo tak, že ohrožuje jeho přirozený a objektivní účel. Podobně i pohlavní nezřízenost začíná tehdy, když člověk sleduje pohlavní rozkoš s vyloučením přirozeného účelu pohlavního života. Jest tedy základním pravidlem pohlavního života, že není dovoleno nic, co je neslučitelné s přirozeným účelem pohlavního života.

Láska mezi mužem a ženou předpokládá jejich pohlavní založení, vztah, který je dán tím, že mužská přirozenost je přiměřena ženské a naopak. Avšak co jest něčemu přirozené jest jeho dobrem a budí touhu a lásku /Ontologie 4.3/. Pohlavní založení jest tedy první příčinou lásky. Poněvadž však teprve poznané dobro budí zalíbení a touhu, jest druhou a bližší příčinou zamilování poznání, a to především zrakové. Jakmile určitý mužský jedinec pozná se smyslovým zalíbením určitou ženu nebo naopak, probouzí se smyslová náklonnost.

U člověka však bývá - na rozdíl od zvířete - smyslovým zalíbením probuzena zpravidla i duchovní, přátelská náklonnost k předmětu smyslové touhy a ta brzdí a tlumí pohyb smyslnosti. Toto tlumení smyslnosti duchem dává pohlavní lásce onen zvláštní půvab, který se nazývá romantikou lásky, který je nejsilnější u první lásky. Duchovní přátelství se pokouší vtisknout svůj ráz lásce tělesné. To je u člověka psychologický přírodní zákon, který nemohou popřít ani materialisté, nechtějí-li popírat zřejmou skutečnost.

Smyslná láska pudí k tělesnému spojení a vyvolává jakousi "extasi", totiž "vystoupení ze sebe", poněvadž nutí zamilovaného, aby neustále myslil na milovanou osobu. Pozornost, napjatá v tomto určitém směru pak odvádí zamilovaného od všeho ostatního. Proto jsou nepokoj a roztržitost, zapomínání na sebe, zaslepenost a zmatenost zřejmými známkami zamilovanosti. Smyslná láska je konečně žárlivá, neboť nesnese, aby to, co hledá ve svém předmětu, bylo porušeno tím, že milovaná osoba náleží ještě někomu jinému. Takové společenství s někým jiným znamená v tělesném ohledu porušení spojení s milovanou osobou a tím i rozkoše.

Základem smyslové lásky jest zřejmě podobnost nerovnosti mezi mužem a ženou. Základem přátelství jest naopak podobnost rovnosti lidské přirozenosti. Člověk jako takový jest tedy přirozeně nakloněn přátelství s jiným člověkem. Avšak

ke vzniku skutečného a uvědomělého přátelství je zapotřebí, podobně jako ke vzniku lásky, zvláštního poznání a zalíbení, které jest však u přátelství povahy jen duchovní. Předmětem přátelské náklonnosti jest duchovní "já" milované osoby, které se odhaluje především rozmlouváním, duchovním poznáním charakteru a trvalým soužitím. Pohlavní náklonnost vzniká z toho, že jedno pohlaví má to, co nemá druhé, kdežto přátelství vzniká z rovnosti ve vlastnění těchto zvláštností, tedy z rovnosti v citění a charakteru, vzdělání, stavu a snažení. To má za následek duchovní blahovůli mezi přáteli. Dokonalé přátelství musí býti pochopitelně vzájemné a nezištné.

Rovněž u přátelství můžeme mluvit o sjednocení, extasi a žárlivosti. Sjednocení jest tu ovšem povahy duchovní. Extase smyslné lásky jest konec konců sobecká, kdežto přátelská láska nutí člověka, aby "vystoupil ze sebe" pro dobro druhého a obětoval pro něj popřípadě dobro vlastní. Rovněž žárlivost přítele jest jiná než žárlivost milence. Přítel "horlí" pro přítele, to jest, vystupuje proti všemu, co ohrožuje jeho dobro. Co se naopak příteli líbí a co mu prospívá, to mu přeje, jen když je to opravdové dobro, tedy i jiné přítele. Sobecká žárlivost smyslné lásky naopak často ohrožuje dobro milované osoby a působí jí bolest.

Jak už bylo řečeno, vyvolává smyslová náklonnost mezi mužem a ženou zpravidla u těch, které ovládne, ušavbu jednotící silou také stejné chtění a citění a vede tedy k přátelství. Nevznikne-li přátelství, je to vinou buď nedostatečného duchovního založení na obou stranách nebo příliš rozdílné duchovní zaměření. Poněvadž u ženy jest zpravidla tělesná stránka těsněji spojena s duchovní, kterou tedy silněji ovlivňuje, vede u ženy smyslná náklonnost rychleji a snáze k přátelství než u muže. Tato skutečnost jest patrně důvodem úsloví, podle něhož žena miluje převážně duši, kdežto muž tělem.

Vzájemné ovlivňování mezi tělem a duchem působí u lidí, že smyslná náklonnost podněcuje touhu po obdobném duchovním sjednocení s milovanou osobou. Tím se vysvětluje spontánní touha opravdových milenců po vzájemné úctě a po výslovném a oboustranném slibu věrnosti. Přátelství pak duchovně sjednocuje muže a ženu v každém věku i když ustane smyslná touha.

Muž nenajde v mužském přátelství a v povolání příležitost k uplatnění oněch vloh, které mu poskytuje žena, která je s ním spojena po celý život a rodina. Je to příklad činnosti svobodné vlády v nejlepším smyslu toho slova. Muž také obyčejně nenajde nikde jinde onen zájem o své nejvnitřnější záležitosti, jaký mu projevuje ženská duše, která mu stojí v manželství po boku. Právě tak a ještě větší měrou je tomu u ženy. Všeobecně platí, že činnost v povolání mimo manželství a přátelství s jinou ženou nikdy v žene neuspokojí náklonnost, která ji pudí k soužití s přátelsky milovaným mužem. Zvláštní schopnost muže býti každému něčím se uplatní v povolání. Avšak zvláštní schopnost ženy býti jistému malému kruhu vším, se může rozvinout a uplatnit jen ve společnosti muže a dětí.

Zneuznává-li se význam přátelství pro manželství, poskytuje se tím dočasně více volnosti smyslnosti, na druhé straně však zůstávají neuspokojeny nejhlubší duševní potřeby

pohlaví. Manželství jako celoživotní společenství muže a ženy jest tedy zdůvodněno jak svým objektivním účelem, totiž plozením a výchovou dětí, tak i psychologicky, totiž přirozeným tělesně duševním pohlavním založením muže a ženy.

K těmto dvěma účelům, z nichž první je možno nazvat objektivním a druhý subjektivním, neboť má na zřeteli osobní blaho manželů, se uvádí ještě třetí, a sice spořádané a člověku přiměřené ukojení pohlavního pudu. Jak patrné, jest tento účel vlastně zahrnut ve druhém, má však přece některé zvláštní aspekty, a proto je nutno pojednat o něm zvlášť.

Neklid žádostivé mohutnosti možno uspokojit trojím způsobem, to jest, pokud možno rychlým dosažením žádoucího dobra. Je také možno některé pudy uklidnit potenciálně, to jest tím, že se mohutnost pudu v zárodku oslabí nebo potlačí. Pud tak přichází do klidu ve svém kořeni. Konečně je možno užít mírného aktuálního ukájení až ke konečnému uspokojení samé mohutnosti. Je to způsob složený z obou prvně jmenovaných.

Pohlavní pud možno uspokojit všemi třemi způsoby. Pouhé aktuální ukájení však vede k příliš častému požívání rozkoše. Podobá se nápoji, jehož požití rychle vzbuzuje novou žízeň. Je-li takové aktuální ukájení pohlavního pudu povýčeno na jediný cíl pohlavního života, činí to pohlavní žádostivost skutku nekonečnou a neukojitelnou, vede to k častému střídání partnerů, k výstřednostem, zvrácenostem a konec konců k těžkým škodám na zdraví a samozřejmě k hlubokému mravnímu úpadku.

Potenciální uspokojení pohlavního pudu čili zdrženlivost od pohlavní rozkoše a soustředování duchovní pozornosti na toto zdržování, je docela dobře možné a při správném způsobu života dokonce zdraví prospěšné.

Monogamní a trvalé manželství umožňuje třetí způsob ukojení, který je složen z obou předchozích. V manželství je totiž aktuální ukájení pudu spojeno se všemi jeho přirozenými následky fyziologickými i duševními, jako jsou těhotenství, porod, obrácení duchovně smyslového zájmu na výživu a výchovu dětí, zvyk a shodné zaměření manželů k jiným cílům a v neposlední řadě i duchovní přátelství. To všechno udržuje pohlavní pud v jistých hranicích, usnadňuje jeho ovládnutí rozumem a nakonec vede k uklidnění samotné mohutnosti. Tento způsob je tedy pro člověka všeobecně nejpřirozenější, neboť vede k pozvolnému absorbování smyslné lásky duchovním přátelstvím.

Předchozí rozbor nám umožňuje také odpověď na často kladenou otázku možnosti čistého přátelství mezi mužem a ženou, při čemž se samozřejmě nemyslí na lásku rodinnou a příbuzenskou, jako třeba mezi matkou a synem nebo bratrem a sestrou. Podle známých psychologických skutečností a ze zkušenosti je možno odpovědět, že takový vztah čistého přátelství mezi osobami různého pohlaví všeobecně není možný bez nějakého spojení se smyslností, která takové přátelství předchází, provází nebo se později probouzí. Výjimky jsou ovšem možné, ale jen za mimořádných okolností jako je společná životní práce, velký rozdíl věkový, vyšší názorové společenství nebo mimořádně zduchovnělý charakter obou přátel různého pohlaví.

12.3 Právní povaha manželství.

Není sporu o tom, že vzájemné povinnosti manželů jsou povahy právní, poněvadž jim odpovídají nároky druhé strany, třebaž většina těchto práv, s výjimkou snad jen nároků majetkových, není přímo vynutitelná. Jediným možným důvodem vzniku těchto vzájemných práv a povinností jest svobodné rozhodnutí osob uzavírajících manželství. Manželství tedy vzniká smlouvou, třebaž obsah této smlouvy nepodléhá svobodné vůli stran, ale je dán přirozenou povahou a účelem manželství. Je tedy manželství, uzavřené pod nějakou podmínkou, kterou se vylučuje některý přirozený účel manželství, už tím neplatné.

Od ostatních občansko-právních smluv se manželská smlouva dále liší tím, že přesný obsah a způsob plnění vzájemných povinností a výkon práv nemůže býti přesně určen, poněvadž závisí do značné míry na lásce, povaze a vzájemném osobním vztahu obou stran a na životních okolnostech. Také trvání manželství nemůže býti smlouvou vymezeno, neboť jde o závazek, který je už svou povahou celoživotní.

Jinak musí míti manželská smlouva všechny obecné náležitosti platné smlouvy. Je tedy neplatná pro nedostatek schopnosti i jen jedné ze stran, smluvně se zavazovat, v důsledku omylu týkajícího se osoby nebo její vlastnosti, která byla výslovně prohlášena za podmínku, pro nespravedlivé donucení a podobně. Z povahy manželství dále vyplývá, že je neplatný snatek, který se pokoušejí uzavřít ti, kteří jsou již vázání předchozím platným manželstvím. Rovněž předcházející a trvalá nemohoucnost /impotentia coeundi/ je překážkou uzavření platného manželství, poněvadž znemožňuje i druhotné přirozené účely manželství.

Podle všeobecného přesvědčení je také vyloučeno a neplatné manželství mezi pokrevními příbuznými v přímé linii a mezi sourozenci. Odporuje zajisté lidské přirozenosti a je tedy nemravné manželství a jakýkoliv erotický vztah mezi lidmi, kteří jsou už spojeni svazky neméně těsnými a závažnými, které nadto ještě povstaly z manželství. Taková spojení se proto právem pokládají za urážku manželství, které jest základem pokrevenských vztahů, tedy za něco rovnocenného cizoložství a nazývají se krvesmilstvím.

Zájem manželů i společnosti vyžaduje, aby všeobecné zásady přirozeného práva o manželství a jeho uzavírání byly v duchu přirozeného zákona podrobněji upraveny pozitivním zákonem. Týká se to zejména formy uzavírání snatku, překážek manželství, které je někdy nutno rozšířit, rozhodování sporů o platnosti manželství nebo o okolnostech, které odůvodňují rozchod manželů /rozvod od stolu a lože/, úprava majetkových poměrů mezi manžely, kteří se rozešli, jakož i stanovení konkrétních práv a povinností rozvedených manželů vůči dětem. Positivní zákon musí míti vůbec možnost i k zásahu do manželství a rodiny, jsou-li vážně ohrožena jistá práva a dobra, která má střežit a poskytovat svým členům společnost manželská a rodinná.

Vzájemná práva a povinnosti mezi manžely se dají vymezit jen velmi všeobecně a rámcově, poněvadž, jak už bylo řečeno, jejich výkon závisí do značné míry na osobním vztahu manželů a na zvláštních okolnostech každého jednotlivého manželství. Všeobecně se tedy dá říci, že manželé mají vůči sobě přísnou právní povinnost chovat se tak, jak toho vyžaduje povaha jejich svazku, který je dán jeho přirozeným účelem a jehož pou- tem má být láska a přátelství. Konkrétně se vyžaduje od man- želů, aby spolu bydleli a sdíleli "stůl a lože" a zachovávali si věrnost. Poněvadž každá společnost, tedy i společnost tak malá jako je manželská dvojice, nemůže žít bez autority, je autorita nutná i v manželství a jejím nositelem jest muž pro své přirozené vlastnosti a schopnosti. Je samozřejmé, že vý- kon této autority je určován jednak všeobecným mravním řádem a také zvláštním poměrem mezi manžely, totiž láskou a přátel- stvím.

12.4 R o d i ě a d ě t i .

Manželství je základem rodiny, to jest přirozené společ- nosti manželů a jejich dětí. Nejblíže vlastním účelem rodi- ny jest výchova dětí čili pečlivé a ustavičné vytváření pod- mínek a poskytování prostředků k řádnému vývoji dítěte v do- spělého člověka po stránce tělesné i duchovní, tedy rozumové, mravní a náboženské.

Dítě potřebuje ke svému normálnímu a zdravému vývoji pé- če obou rodičů. Žádná organizace a instituce nemůže nahradit mateřskou výchovu, která se dovede bez naučeného pedagogické- ho umění skoro instinktivně vcítit do dětské duše a tak nahra- dit všechny nedostatky umění a úvahy láskou a vytrvalostí. Matka nejlépe dovede probudit praktický rozum dítěte a být mu vůdkyní v oblasti, kde se duchovní stýká s tělesným, tedy v oblasti citů a praktického rozumu, pokud se vztahují na nej- bližší věci.

K tomu, aby se vyznalo v oblasti věcí duchovních a odleh- lých, potřebuje dítě vyjasnění theoretického rozumu a účinné- ho spolupůsobení vůle. Ani tu žádná organizace nedovede nahra- dit přirozené otcovské působení, které takřka instinktivně připravuje dospívající dítě pro další duševní životní boj v lidské společnosti.

Osiřelému dítěti může často dokonale nahradit matku dobrá a oddaná žena, ať už je to příbuzná, chůva nebo nevlast- ní matka. Mnohem těžší je zpravidla najít náhradu za otce. To je také jeden z důvodů, proč nemanželské děti nemohou být bez dalšího pokládány za zcela normální a - ceteris paribus - za rovnocenné s dětmi manželskými a proč se vyžaduje manželský původ jako podmínka pro některá zvláště významná duchovní po- volání.

Otec i matka působí na dítě různým způsobem, a proto se musí výchovné vlivy obou rodičů harmonicky doplňovat v jed- notné spolupráci. Jednotu rodičovské autority připravuje a trvale utváří dobrý přátelský vztah mezi manžely. Je-li při-

rozeným nositelem autority v manželství a rodině muž a otec, neznamená to, že v jednotlivých případech nemůže právě v oněch vlastnostech a schopnostech, které jsou nezbytné pro správný výkon autority, vynikat žena nad muže, matka nad otce. Je-li tomu tak, je to šťastná okolnost pro manželství a rodinu, když totiž žena dovede nahradit nedostatky svého manžela, avšak je záhodno, aby v takovém případě žena korunovala svou duchovní převahu tím, že ji nedá pocítit ani manželovi ani nedá znát dětem, že je to vlastně ona, která v rodině vede a rozhoduje.

- Nedostatek dobré rodinné výchovy nelze zpravidla ničím nahradit a děti, kterým se takové výchovy nedostalo, bývají tím zpravidla poznamenány na celý život. Pro normální duševní vývoj dítěte je nezbytně zapotřebí lásky a péče, jaké dovedou poskytnout jen rodiče, jejichž přirozená pudová náklonnost k dětem jest ještě utvrzována, zesilována a řízena rozumem a vůlí. Proto děti z rozvedených a rozvrácených manželství trpí podobnými nedostatky jako děti nemanželské. Jedinou rovnocennou náhradou rodičovské výchovy jest výchova v rodině, která opuštěné nebo osiřelé dítě přijme a miluje jako vlastní.

V civilisované společnosti spolupracuje na výchově dětí škola, která však může s úspěchem budovat jen na základech položených rodinnou výchovou a v souladu s touto výchovou. Poněvadž rodičovská výchova je nezbytná pro normální vývoj člověka, jest přirozenou povinností a právem rodičů. Učitelé a ostatní vychovatelé tedy jsou jen spolupracovníky a zmocněnci rodičů. Poněvadž veřejné školy a instituce nemohou nahradit rodinnou výchovu, nesmí státní moc omezovat přirozené právo rodičů k výchově vlastních dětí nebo je dokonce porušovat. To platí zejména o duchu školní výchovy, o němž mají právo rozhodovat jen rodiče. Jedině soulad mezi dobrou rodinnou výchovou a školou zaručuje konec konců i zdravý život občanské společnosti.

Rodičovská autorita - jako každá lidská autorita - je omezená svým cílem, má tedy svou oblast danou přirozeným mravním řádem a tuto oblast nesmí překročit bez závažných škod pro ty, kteří jsou jí bezprostředně podrobeni i pro celou společnost. V různých dobách a u různých národů pozorujeme tendence a zvyklosti, jimiž bývá rodičovská autorita nesprávně rozšiřována nebo zužována. Děti jsou samozřejmě povinny rodičům úctou a poslušností ve věcech domácího života a řádu, který nesmí ignorovat ani dospělé děti, žijící dosud ve své rodině. Rodiče však nemají práva rozhodovat bez dítěte ve věcech jako je třeba volba povolání nebo manžela. V těchto věcech mohou jen radit. Tento úkol rádců a pomocníků mají rodiče vůči svým dětem vlastně po celý život, pokud děti jejich rady a pomoci potřebují, a dospělé děti jsou naopak povinny postarat se o rodiče, když tito jejich pomoci a podpory potřebují.

Moderní doba, jak se zdá, nepřeje příliš rodičovské autoritě. Úcta a poslušnost k rodičům se zřejmě pokládá za něco nedemokratického a mnohé moderní filosofické a politické teorie rodičovskou autoritu přímo podkopávají. Neblaze působí v tomto směru i sentimentální a pošetilé moderní uctívání dětství a mládí. Dokladem toho, že tato sentimentální nemá nic společného ani s rozumem ani s láskou, jest

skutečnost, že ti, kteří jí podléhají, zpravidla současně nevidí nic nenáležitého v umělých potratech ze "sociálních" a obdobně nicotných důvodů, přiznávají tedy rodičům právo rozhodovat tedy o životě a smrti dítěte. Nezáleží na tom, že jde o dítě nenarozené, neboť "nasciturus pro jam nato habetur". Tato zásada římského práva vyjadřuje, že nenarozené dítě jest již podmětlem jistých práv, podobně jako dítě nezletilé. Rozhodně má i nenarozené dítě právo na život a ostatní původní, nezczizitelná lidská práva. Moderní potratářská praxe se materiálně nijak podstatně neliší od pohanské perversity, která dovolovala utrácet nebo odkládat slabá a neduživá novorozenata nebo přiznávala otci právo rozhodovat o tom, má-li být novorozené dítě ponecháno na šivu nebo ne, prodávat děti do otroctví a pod. Moderní hygienické i méně hygienické potratářství daleko převyšuje počtem obětí i starověký kult Molocha, jemuž se ostatně dosti podobá svou démonickou zvráceností.

Umělý potrat jest jasný a zřejmý zločin proti lidskému životu, příbuzný vraždě a jako takový by měl být občanskou autoritou stíhán. Skutková podstata zločinu vyhnání plodu tu ovšem není, nastane-li, třebaš nepředvídaně, potrat v důsledku nutného léčení, jemuž se podrobí těhotná žena. Potrat je tu zlý výsledek, který je toliko připouštěn při sledování jiného dovoleného cíle ve smyslu zásad uvedených v čl. 1.5. Jsou i případy, kdy ani přímé operativní odstranění plodu nemá ráz nedovoleného potratu, když totiž je to jediný prostředek k záchraně života ženy, a když by plod nemohl zůstat naživu a být donošen i kdyby se od tohoto zákroku upustilo. To je zřejmé v případě tak zvaného mimoděložního těhotenství. Jsou-li snad ještě nějaké podobné případy, kdy například během těhotenství nebo porodu je možno zachránit život matky jen na úkor života dítěte, bylo by možno hájit dovolenost lékařského zákroku, který má za následek vyhnání nebo odejmutí plodu, a to podle zásad vyslovených ve 2. článku 9. kapitoly. Rozhodně však pouhá možnost ohrožení života a zdraví těhotenstvím není postačitelým důvodem pro jeho "přerušeni", tím méně ostatní, tak zvané "sociální" a podobné záminky, které mají zakryt hlavní pohnutku k umělým potratům, totiž cynickou necht k převzetí povinností a obětí, které jsou přirozeným a normálním důsledkem pohlavního soužití muže a ženy. Tedy ani nemanželský původ dítěte a nepříjemné následky, které mohou rodičům vzejít z narození takového dítěte, umělý potrat neospravedlňují a neomlouvají. Pokud pak jde o ty "zdravotní" důvody, je jisto, že stále žije velký počet lidí, kteří se šťastně narodili a byli od rodičů vychováni proto, že jejich matky nedbaly rady přepečlivého lékaře a nesvolily k "přerušeni" těhotenství.

12.5. P r o b l é m y p o h l a v í .

V Ontologii a ve Filosofii náboženství jsme uvažovali o tak zvaném problému zla, který se nám jeví jako nepochopitelný nesouzvuk v harmonii vesmíru. Člověk trpí zlem fyzickým i mravním a zdá se, jako by tato kletba, o níž nás poučuje

nadpřirozené zjevení, že je následkem pádu prvního člověka, lpěla a soustřeďovala se hlavně v lidském plození. Ve svých vlohách a prvních podnětech dává příroda člověku tušit harmonické působení smyslné náklonnosti a přátelství ve vztahu muže a ženy a vzbuzuje očekávání, že manželství je rájem harmonicky sladěných rozkoší. Zpravidla však brzo zakusí, že manželství není rájem, že ráj je pro člověka ztracen všude, tedy i zde.

Už samotné pohlavní založení je podrobena různým poruchám, jako je předčasný, nadměrně vyvinutý nebo zase nedostatečně vyvinutý pohlavní pud nebo zaviněné i nezaviněné zvrácenosti pohlavního citění. Smyslná láska trpí odbojnými sklony své přirozené síly a vede často k pošetilé zamilovanosti, neuváženým slibům, jindy zase k hrubému chování a dokonce ke zločinům. Na druhé straně zase bývá smyslná náklonnost proměnlivá a nestálá.

Lidské přátelství, a tedy i přátelství mezi mužem a ženou, které provází smyslnou náklonnost, bývá zatíženo sobectvím a snadno se zvrhá v tyranství muže nebo ženy.

Samotný fyziologický proces plození a rození je navštěvován bolestmi a nemocemi všeobecnými i zvláštními, zejména ženskými a konečně i občasným rozšiřováním nakažlivých pohlavních chorob.

Rodinný život je ztěžován zvláštními pedagogickými obtížemi tělesné i duševní výchovy dětí a zejména nepříznivými hospodářskými poměry, což vede k umělému omezování porodu a k přenechávání výchovy dětí cizím lidem. Všechny tyto obtíže a nedostatky, jednotlivě i ve spojení s jinými, vedou dosti často k odcizení mezi manžely, k jejich rozchodu a rozpadu rodiny.

Některé myslitelce, jako byli zejména zakladatelé budhismu, manicheismu a podobných pesimistických teorií, svedly bolesti a nesnáze provázející lidské plození k všeobecnému a ovšem zcela falešnému protipřirozenému závěru, že všechno neštěstí lidstva pochází z plození. Prohlásili proto pohlavní rozkoš, která pudí k plození, za kořen zla a odsuzují manželství a zejména rození dětí takřka jako zločin.

Neudržitelnost a zvrácenost pesimismu jest sice zcela zřejmá i v této oblasti lidského života, nelze však popřít, že pro uvedené obtíže, jimiž každý člověk a každé manželství více nebo méně trpí, stává se pohlavnost a manželství problémem. Prvním předpokladem pro správné vyřešení tohoto problému jest přesvědčení, k němuž vede prostý zdravý rozum i filosofický rozbor, že totiž podstatou věcí není a nemůže býti zlo, ale dobro, že zlo sice "existuje" jako nedostatek patřičné dokonalosti, že však je nutno odporovat mu a přemáhat je, neboť není ani absolutně nutné ani nemá - možno-li se tak vyjádřit - práva na existenci.

Je tedy právem a povinností člověka, aby svým rozumem a vůlí čelil i v této oblasti všem nebezpečím a potížím, které se mu tu stavějí do cesty. Pudovost je zajisté normální projev živočišného života. U zvířete jest činnost pudová řízena samotnou mohutností. Tak tomu není u člověka, který může a musí ovládat a řídit své pudové náklonnosti rozumem

a vůlí, neboť jinak by se pudová činnost často minula svého přirozeného cíle nebo probíhala v rozporu s vlastním a nejvyšším duchovním cílem člověka. Etika pohlavního života a manželství tedy spočívá v tom, že člověk bojuje v této oblasti proti daným nebo i zaviněným nepříznivým okolnostem a využívá přirozených okolností dobrých k duchovnímu cíli.

Největší překážkou normálního, to jest člověku jako rozumné bytosti přiměřeného života pohlavního jest skutečnost, že pohlavní pud se jen nesnadno podřizuje vedení rozumu a vůle, že vůle snadno ztrácí nadvládu nad smyslnou žádostivostí. Tato skutečnost ovšem není "abnormální" ve smyslu patologickém, přesto ji však člověk pocituje jako něco nenáležitého a ponižujícího, jako projev porušení samotné své přirozenosti. Lidské vědomí nebo přesněji svědomí na to odpovídá tím, že vyvolává v člověku pocit studu.

Veškeré pokusy vysvětlit stud jako pouhý předsudek, vytvořený vlivem náboženství, politiky nebo výchovou, nemohou přesvědčit samostatně myslícího člověka, který dovede číst ve svém nitru, že tu vlastně není zač se stydět. Podobně žádný sebeučenější deterministický výklad nedovede zbavit člověka vědomí mravní odpovědnosti a viny. Stud má zřejmě kořeny mnohem hlubší než pouhý předsudek vzniklý vlivem prostředí. Projevuje se zcela podobně jako činnost mravního svědomí a vskutku také úzce souvisí s tímto svědomím. Stud není pochopitelný jinak než jako projev schopnosti lidského ducha budit pocit nelibosti, jakmile se u člověka projeví slabost, odporující přirozenému a náležitému panství ducha nad tělesnými silami. Proto se také stud neprojevuje jenom v oblasti pohlaví. Člověk se může stydět například i za svou neobratnost nebo nevědomost. Souvislost studu v pohlavním životě se svědomím není popřena skutečností, že stud může býti - podobně jako svědomí - v některých směrech nebo všeobecně, kulturními vlivy vstupován až do směšnosti nebo otupen až k necitelnosti.

Není sporu o tom, že stud v oblasti pohlaví slouží jako přirozená ochrana před příležitostmi, které by mohly tak podráždit smyslnost, že by vůle ztratila nadvládu nad žádostivostí, zejména když by pohlavní vzrušení a ukájení v daném případě odporovalo mravnímu zákonu.

Následný pocit studu je vyvolán vědomím porážky vůle. Je to vlastně bezprostřední praktický rozumový soud, podmíněný náklonností a vnitřním přesvědčením, který vyvolává pocit nelibosti nad nepořádkem v duchovně tělesném stavu člověka.

"Stydlivost je tajemství přírody, které nás nutí udržovat v mezích velmi bezuzdnou náklonnost, která snadno vybočuje z mezí, i když se na první pohled vždycky dá srovnat s dobrými mravními vlastnostmi, poněvadž odpovídá volání přírody. Je proto stydlivost velmi nutným doplněním zásad rozumových, neboť není jiného případu, kde by náklonnost tak pohodově a sofisticky vymýšlela pohodlné zásady, jako zde. Současně však slouží k tomu, aby zahalovala tajemným závojem i ty nejvhodnější a nejnutnější cíle přírody, aby jejich příliš obecná známost nevzbuzovala opovržení nebo při nejmenším lhostejnost, v důsledku podívané na konečné cíle pudu, na něž jsou naštěpovány nejjemnější a nejživější náklonnosti

lidské přirozenosti." /Kant: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen/.

Proti slabosti ducha vůči pohlavní rozkoši se ostatně v člověku vzpírá také vrozený krasocit, i když pocit studu jest již otupen. Nedobrovolný pocit směšnosti i úmyslný nečudný vtíp týkající se pohlaví, jsou vlastně a původně více méně podvědomým vybitím estetického odporu k absurdnímu. Pohlavnost ovšem sama o sobě není ani neslušná ani směšná. To je naprosto zřejmé tam, kde pohlavnost přirozeně zaujímá první místo, tedy u rostlin, u nichž právě pohlavní oblast často rozvíjí nepopsatelnou nádheru. Květy jsou vlastně pohlavní orgány, a přece nebudí v člověku ani stud ani mu nepřipadají groteskní, ale naopak vyvolávají pocit něčeho vznešeného a líbezného. Pohlaví /plození/ je totiž nejvyšším životním projevem rostliny.

U zvířete zaujímá pohlaví až druhé místo jakožto součást vegetativního života, který je u zvířete základem a podmínkou vyššího života sensitivního, smyslového, jímž se zvíře specificky liší od rostliny a který vlastně činí živočicha živočichem. Proto také pohlavní orgány zvířete jsou vzhledem k jeho celkovému zjevu velmi nenápadné nebo dokonce zcela skryté. Ani pohlavní úkony zvířat nemají v sobě nic neslušného nebo absurdního. Pocitují-li je někteří lidé jako nestoudné nebo směšné, čte se tak jen v důsledku srovnávání s pohlavním životem lidským.

U člověka však pohlaví ustupuje až za tělesnou a duchovní individualitu. Proto se pocituje jako zahanbující a směšné - nehledíc k mravní stránce - každé nezaviněné i zaviněné podlehnutí ducha pohlavní rozkoši, a proto také ušlechtilí lidé skrývají pohlavní život před veřejností.

Dnes je dosti obvyklá nestydatost v podobě nahoty, odůvodňované hygienicky nebo esteticky, která však překračuje zřejmě požadavky hygieny, sportu a s estetikou nemá nic společného, neboť se ve skutečnosti jedná jen o umělé a zbytečné vydražďování pohlavnosti. Obnažování, které je nutné v zájmu léčení, při práci nebo při sportu je docela dobře sluchitelné s požadavky praktičnosti a slušnosti, to jest, dá se provádět za okolností a způsobem, které neurážejí stud. Spojují-li se však takové činnosti a příležitosti, které jsou samy o sobě nutné nebo dovolené, se společenským stykem a zábavou obou pohlaví, je to nešvar, který nepatří ani k výkonu zdravotní péče, povolání ani pěstování atletiky.

Veřejné obnažování lidí obou pohlaví se hájí hlavně třemi důvody. Především se bez důkazu tvrdí, že lidé původně chodili bez šatů. Na druhé straně se zase, opět bez důkazu, tvrdí, že vývoj směřující k zahalování pivočích i druhotných pohlavních znaků, je nepřirozený a nemravný. Volná láska a pohlavní promiskuita, k nimž veřejné obnažování nutně vede, se jednou prohlašují za pokrok, po druhé se velebí jako "návrat k přírodě".

Jiní prohlašují pěstování nahoty za prostředek k získání a udržení tělesné krásy a ke zvýšení estetického požitku. Ve skutečnosti se oškliví lidé nestanou krásnými tím,

Ne budou chodit veřejně nazí a krásní tím neudrží svou krásu. Nelze si také představit, že by se způsobil nebo zvýšil estetický požitek, kdyby všichni lidé odložili šaty. Proto se zdánlivé důkazy podávají jen pomocí mladých urostlých žen a jejich fotografiemi.

Třetí důkaz se odvolává na výchovu k cudnosti. Zvyknou-li si obě pohlaví dívat se na sebe bez šatů, dosáhne prý se opět mravní čistoty a prostoty dětství. Přitom se ovšem zaměňuje cudnost, která spočívá v přirozeném ovládnutí pochodů plazení s otupělostí pohlavního citění a ochablostí pohlavních vztahů, která je následkem pěstování nahoty.

K tomu nutno dodat, že pohlavní pud je u člověka již od přirozenosti silný, takže každé jeho zbytečné a umělé vydražďování, jen k vůli rozkoši, je pro člověka nebezpečné. Proto je každé takové jednání nenavravné a předměty, které slouží k něčemu takovému, jsou také nenavravné. Tedy i v oblasti výtvarného umění je nahota oprávněná jen pokud slouží k vyjádření jistých estetických ideí a pokud nemá pohlaví za předmět takovým způsobem, že to vzbuzuje v normálním původci a pozorovateli takového díla pohlavní vzrušení, které popřípadě úplně převládá. Tu se stává model i umělecké dílo zbytečným pohlavním dráždidlem a tím také přestává sloužit umění. Totéž platí obdobně o dílech literárních.

Rovněž pseudovědecké literární publikace, v nichž se zbytečně a podrobně rozebírá pohlavní rozkoš, jsou vlastně zastřenou pornografií. Lidé totiž nejsou tak tupí, aby se jim musilo podrobně radit, jak stupňovat pohlavní rozkoš v zájmu zdokonalení manželského soužití. Velké rozšíření takové literatury svědčí jednak o nízké ziskuchtivosti na straně dotyčných autorů a vydavatelů a jednak o všeobecném a nezdravém rozmáhání smyslnosti, která jest jedinou příčinou poptávky po takových knihách. Je hodně politování, že se dnes téměř obecně pokládá podrobné studium pohlavní rozkoše za výchozí předpoklad šťastného manželství.

Poučování o pohlavním životě zajisté nelze vylučovat z výchovy. Takové poučování je jistě nutné, musí se však dít individuálně a s ohledem na dětskou psychu. Proto by mělo vycházet především od rodičů. Školní a šablonovité nebo hrubé a příliš podrobné poučování může snadno zranit zdravý pud dítěte a způsobit, že smyslnost ztratí schopnost podněcovat duchovní náklonnost, která vede k životnímu přátelství mezi mužem a ženou. Je také nesmysl, předpokládá-li se, že poučováním se odstraní všechny pohlavní poklesky nebo předstírá-li se, jakoby pohlavní život byl nejdůležitější oblastí lidského bytí. Všechno zajisté ve světě i v lidském životě nějak spolu souvisí, avšak mnohem častěji se uskodí duchu a tím i tělu, soustřeďuje-li se pozornost na pohlavní oblast, než když se od ní odvádí.

12.3 N e c u d n o s t a n e p ř i r o z e n o s t .

Poněvadž pohlavní pud, podobně jako pud sebezáchovy, není u člověka neodolatelný, podléhá lidské chování v pohlavním

životě mravnímu hodnocení a posuzování. Člověk jedná nemravně a proti své přirozenosti, kdykoliv zahajuje pochod plození jako zvíře, poddává se slepě a bezohledně pudu, bez ohledu na rozumovou úvahu. Přirozený pochod plození začíná u člověka vědomým a dobrovolným pohlavním vzrušením a končí výchovou dětí. To znamená mimo jiné, že je člověka nedůstojné a tedy nemravné, zahajovat pochod plození mimo manželství. Necudný a nemravný jest také každý dobrovolný pohlavní úkon, počínajíc od představy a žádosti, který se provádí tak, aby nebyl přirozeným článkem pochodu plození. Je lhostejno, dopustí-li se člověk takového jednání na počátku pochodu plození nebo na jeho konci, děje-li se tak myšlenkou nebo skutečnou rozlukou manželství.

Nejčastější případy necudnosti spočívají v tom, že člověk na počátku pochodu plození vybavuje smyslnost z její přirozené spojitosti s duchovním přátelstvím s určitou osobou druhého pohlaví a s dalšími složkami plození a dává jí průchod zcela izolovaně, čili sleduje pohlavní rozkoš pro ni samu, bez vztahu k jejímu cíli nebo s vyloučením jejího přirozeného cíle.

Smyslová a rozumová paměť a schopnost abstrakce umožňují, aby v člověku, který se bez odporu a bez rozvahy poddává hnutím smyslnosti, zůstal sklon k častému opakování nezřízených pohlavních úkonů a z tohoto sklonu se snadno vyvine zvyk, ohrožující tělesné zdraví a spořádaný duševní život. Člověk si idealisuje smyslnou rozkoš, která se mu pak jeví jako nejvyšší dobro, k němuž směřuje jako k poslednímu a nejvyššímu cíli. Nemravnost takového jednání však neplyne teprve ze škodlivých následků, ale z toho, že se tu částečné a podřízené dobro pokládá za dobro naprosté, prostředek za cíl. Ostatně duchovní následky bezuzdného oddávání se smyslnosti jsou pro člověka mnohem těžší a osudnější než oslabení a nemoci těla, jimiž materialistická etika jediné zdůvodňuje umírněnost v oblasti pohlavní rozkoše. Nejhorším a nejnebezpečnějším následkem necudnosti je oslabení ducha a zatemnění rozumu.

Jakmile si totiž člověk zidealisuje pohlavní rozkoš a sleduje ji jako nejvyšší dobro, zatlačuje se svého duchovního obzoru skutečné nejvyšší dobro a ideál, podle něhož se má jeho rozum řídit v důsledku své přirozené náklonnosti. I když toto oslabení ducha neotupuje pro všechny vyšší radosti, přece s ním u většiny lidí souvisí velmi úzce ztráta zájmu o ideální světový názor, ideální smýšlení a obětavé činy. Největší nebezpečí však je v tom, že člověk takové oslabení ducha jen velmi zřídka napraví.

Pohlavní rozkoš je už svou přirozenou silou překážkou užívání rozumu, neboť jako každý silný zájem poutá pozornost a odvrací od ostatní činnosti. Kdo tedy odlučuje tuto rozkoš od jejího přirozeného cíle, aby se jí mohl snadno a často těšit, soustřeďuje svou představivost a myšlení na oblast čistě pohlavní, odvrací se od úvah, nutných pro spořádaný život a v důsledku toho pak trpí ztráty na majetku a na dobré pověsti. Silná a často opakovaná rozkoš dále spotřebuje mnoho tělesných sil, čímž je nepřímo oslabována i činnost rozumu, který je alespoň zevně závislý na dobré dispozici těla. Proto se lidé oddaní smyslnosti dopouštějí často různých bláznovství, která mají špatné následky pro zdraví i společenský řád.

Zneužívání pohlavní rozkoše směřuje proti rozumu konečně také tím, že ruší přirozené souvislosti. Neohrožují se tím ovšem rozumové poznatky theoretické, ale užívání rozumu v praktických případech mravního života. Tím si můžeme také vysvětlit většinu zuřivých a vytrvalých útoků na "zastaralou" morálku a pokusy o ztotožnění etiky s medicinou.

Jsou-li duchovní síly člověka plně postaveny do služeb smyslnosti, začne lidský duch uvádět celé svoje okolí ve vztah k pohlavní rozkoši, podobně jako člověk duchovní uvádí všechno ve vztah k Bohu. Smýšlení duchovního člověka ovšem je zcela realistické, neboť odpovídá skutečnému zaměření celého vesmíru k jeho původu a poslednímu cíli, kdežto smýšlení a životní praxe člověka oddaného smyslnosti svědčí o převrácení skutečného pořadí a hierarchie hodnot. Člověku, který si zidealisoval pohlavní rozkoš, všechno slouží jako prostředek k jejímu dosažení. Věci, které samy o sobě nemají žádný vztah k plození, jsou tu pomocí asociace a srovnávání zatahovány do oblasti pohlavní, což zase svedlo některé myslitele k teoriím, podle nichž se všechny životní projevy vysvětlují sublimací pohlavního pudu nebo potlačováním pohlavních komplexů.

Sledování pohlavní rozkoše bez souvislosti s ostatními složkami lidského plození je už samo o sobě zvrácené a nepřirozené. Tato zvrácenost, kterou můžeme nazvat zvráceností prvního stupně, v dalším vývoji snadno vede ke zvrácenosti druhého stupně, která spočívá v tom, že se přirozený předmět pohlavní rozkoše mění v protipřirozený. Psychologickým základem těchto úchylek jest asociativní a kombinační schopnost ducha a nestálost smyslné náklonnosti, která tíhne ke střídání předmětů a touží po změně.

Je-li smyslnost již od mládí pěstována ze zvyku sama pro sebe, ztrácí schopnost podněcovat přátelství, což má za následek, že předmětem žádosti už není určitá osoba druhého pohlaví, ale všeobecně a abstraktně vše, co pohlavně dráždí. Následkem toho se považuje druhé pohlaví už jen za nástroj rozkoše nebo za prostředek k dosažení jiných výhod. Muž nevidí a nehledá v ženě životní družku, ale nanejvýš partnerku, nezbytnou k pohlavní rozkoši. Rozmáhá-li se tato metoda mezi muži, svádí to i ženy prostřednictvím takto vyvolaného společenského ovzduší, aby kráčely stejnou cestou, třeba mají od přirozenosti větší sklon k pohlavnímu přátelství než muži. Potom už nehledají v muži životního druha, ale dárce peněz a požitků, nezávisle na manželství, které se pak pochopitelně pocituje jako tísnivé. Odtud pramení boj proti dosavadní podobě monogamního a trvalého manželství a proti jeho ochraně státními a církevními zákony. S ochabnutím duchovní náklonnosti ke druhému pohlaví mizí rytířskost, úcta a něžný ohled a na jejich místo nastupuje lehkomyšlnost, nestoudnost, přesytenost, cynismus, oplzlost a vypočítavost. U některých povah se dostavuje i pohrdání druhým pohlavím, smyslný i duchovní erotický pesimismus.

Zvrácená kultura pohlaví má konečně za následek neukojitelnost žádostivosti. Povyšuje-li se totiž vytrvale prostředek na cíl, následuje z toho užívání prostředku bez konce, jak už bylo vyloženo ve druhém článku. Vzniká typ tak zvaného požívačného člověka, který opomíjí nebo ruší manželství a jehož

žádostivost nepomíjí ani ve stáří. Když jsou tělesné síly vyčerpány, zůstává idealisovaná žádostivost neukojená a neukojitelná a vybíjí se chlípnou představitivostí. To je zvrácenost třetího stupně, která spočívá ve zneužívání smyslů a fantasie a ve znešvařování těla.

12.7 Omezování porodů.

Člověk může uměle zasahovat do pochodu plození i po přirozeném spojení pohlaví, a sice zabránováním početí nebo vyhnáním plodu. Toto jednání je výsledkem snahy pěstovat smyslnou lásku tak, aby se současně obešly starosti spojené s narozením a výchovou dítěte a nepříjemnost zdrženlivosti. Pro tuto zřejmě nepřirozenou a nemravnou praxi se dnes uvádějí ještě pozitivní důvody:

Pohlavní pud, který je sám o sobě velmi silný, se moderním způsobem života ještě posiluje, neboť moderní životní názor přivodil zvýšení půvabů ženy, zejména tělesnou kulturou a oděvem. Kromě toho jest zapotřebí, aby věrnost manželů čili jejich duchovní přátelství bylo neustále posilováno úkony smyslné lásky. Kdyby se za těchto okolností nijak nezasahovalo do pochodu plození, byla by žena častým těhotenstvím příliš vystavována domácím námahám a starostem, což by bylo pro erotické vztahy manželů velmi nevýhodné. To je rozhodující u lidí bohatých, kde žena holduje sportu a společenskému životu. U manželů zápasících o živobytí přichází zase v úvahu další důvod hospodářský, neboť častými porody by byla ohrožena životní úroveň rodiny, ztížena výchova dětí a tím nepřímo i vlastní životní společenství manželů.

Na tyto vývody odpovídáme: Člověk zajisté může a má uvážlivě kultivovat i plození, to jest snažit se o vytvoření takových vnitřních i vnějších /rodinných/ poměrů a podmínek, které napomáhají zdravému a přirozenému rodinnému životu a usnadňují výchovu dětí. Cílem tohoto úsilí je přirozená, normálněpočetná rodina. Příliš velký počet dětí vsutku není žádným ideálem, neboť zpravidla velmi ztěžuje jejich řádnou výchovu. Záměrně a uměle uskutečňovaný pořadavek jednoho nebo nanejvýš dvou dětí je ovšem ještě horší už proto, že je uskutečňován z pohnutek sobeckých a špatnými prostředky. Výchova jedináčka nebo dvou dětí má také svoje obtíže a nebezpečí, která jsou - za jinak stejných podmínek - mnohem větší než ty, které se vyskytují u nadměrně početných rodin.

Prostředky pravé a přirozené kultury lidského plození jsou dvojí, vnější a vnitřní. Vnější spočívají v práci, která má zajistit rodině slušnou životní úroveň, jakož i v činnosti politické, jejímž cílem je vytvoření takových hospodářských a sociálních poměrů, které by prospívaly rodinnému životu. Součástí této politiky jest také právní ochrana manželství a rodiny. Po stránce vnitřní se pak člověk smí a podle okolností také někdy musí bránit příliš velkému růstu rodiny, ovšem způsobem, který jediné odpovídá člověku jako rozumné bytosti, totiž ovládnutím pohlavního pudu čili občasnou a dočasnou zdrženlivostí.

Umělá "kontrola porodů" uskutečňovaná zabraňováním početí nebo "přerušováním" těhotenství, vede jako každé oddělené pěstování jednotlivých složek plození bez ohledu na ostatní, k velkým škodám a má v zápětí citelné následky pro muže i ženu. Domnělé výhody odděleného pěstování smyslné lásky se nedostaví, neboť duchovní přátelství, které je nejdůležitějším poutem mezi mužem a ženou, sice může býti podníceno smyslnou náklonností, avšak dále musí žít na vlastní pěst. Věrnost, která musí býtí udržována pohlavní rafinovaností, je už proto odsouzena k smrti.

Omezování porodů vyplývá zpravidla z epikurejského životního slohu a vede tedy k opomíjení přirozených starostí a námah, které jsou spojeny s narozením a výchovou každého dítěte. Vlastní živná půda přátelství, totiž vzájemné doplňování manželů v rodinném životě, společné nové starosti a úkoly ve službách rodině - tu chybí. Zdravý odklon od čisté smyslnosti a jejich postupné utlumení a výstředání novými životními cíli, se nedostaví, protože tu chybí přirozené objekty. Životní společenství lidí smyslně zlostejnělých je bezobsažné a ploché. Pocituje se už jen peněžní souručenství a obě strany hledají rozptýlení mimo manželství. Ovládání smyslnosti, které se považuje v manželství za nemožné, se nevyžaduje ani mimo manželství, ale shovívavě se omlouvá, protože je zevně bez nebezpečí a bez následků.

Nelze popírat obtíže úsilí zvládnout nepříznivé sociální poměry prací a politikou a pohlavní žádostivost zdrženlivostí. Přece však jest a zůstane velký rozdíl mezi lidskou slabostí a radikálním popíráním správných norem a prostředků v theorii i praxi.

Ovládání pohlavní žádostivosti se ostatně zdá nemožné jen takovým manželům, kteří dlouholetým zneužíváním manželství nebo i zneuznáváním jeho pravého cíle dospěli k oslabení duchovního pouta přátelství a oddanosti společným úkolům. Člověk se však vždycky může rozhodnout pro ideál prakticky ztracený. Tím, že jej uzná, obrátí se k němu theoreticky a pak užívá i praktických prostředků, které jej ponenáhlu opět dovedou k cíli.

12.8 V o l n á l á s k a a k o n v e n ě n í m a n ž e l s t v í .

Poslední částí pochodu plození je rodičovská výchova dětí, která předpokládá živelní a objektivní přátelství mezi mužem a ženou. Jedině takové přátelství umožňuje objektivní dobra rodinného života, totiž životní společenství manželů k blahu potomstva a uspokojení vlastních fysických a psychických sklonů. Takové přátelství jest v každém případě objektivní - nchledíc na jeho subjektivní sílu - neboť v něm je jen druhému přeje objektivní dobra manželství. Člověk však může porušit a vyloučit i toto objektivní přátelství, které začíná plně působit teprve na konci pochodu plození. Dáje se tak třemi způsoby: tak zvanou volnou láskou, uzavřením tak zvaného konvenčního snatku z rozumu nebo rozlukou manželství.

V tak zvané volné lásce rozeznáváme tři stupně. Nejnižší z nich je vlastně čistě smyslný vztah mezi pohlavími, bez jakéhokoliv přátelství. Živnou půdou pro takovou volnou lásku je materialismus a duchovní tupost. Vyšší stupeň volné lásky je smyslný vztah spojený s přátelstvím toliko pro užitek nebo pro potěšení. Není zde tedy ani pravého přátelství subjektivního, tím méně objektivního. Na obhajobu tohoto druhu volné lásky se uvádí proměnlivost a nestálost smyslové náklonnosti, vzhledem k níž se veřejný slib věrnosti a zákonem chráněné trvalé manželství považují za tíživé a dokonce nemravné. V tom mají zastánci volné lásky částečně pravdu, neboť takové epikurejské smýšlení znamená, že tu nejsou předpoklady pro manželství v pravém smyslu. Vydávat takový volný poměr za manželství by bylo asi stejně pošetilé jako požadovat, aby se napadený choval k lupiči podle obdoby norem mezinárodního práva, upravujícího vztahy mezi dvěma civilisovanými státy ve válečném stavu.

Nejvyšší stupeň volné lásky je smyslná náklonnost spojená se subjektivním přátelstvím. Vzniká z ní často celoživotní poměr, který se zevně podobá manželství a který se proto také nazývá manželstvím "na divoko". Přes oboustrannou upřímnou blahovůli olupují však takoví lidé sebe i jiné o některá objektivní dobra, jimiž jsou povinni sobě navzájem, potomstvu a společnosti. Na obhájení takového poměru se uvádí domnělá posvátnost lásky vnitřně procítěné, vzhledem k níž prý jsou všechny překážky nemravné, i kdyby samy o sobě byly sebe větším dobrem. Proto se ruší svémocně všechny sociální, fyzické, psychické a jiné překážky, jako třeba nezletilost, blízké příbuzenství, náboženské nebo manželské sliby, příslušnost k náboženskému vyznání a jiné. Živnou půdou pro takové jednání je krátkozraký, individuálně omezený světový názor, slabost vůle nebo vášně, to vše často ve spojení s vlivy společnosti.

Manželství, které člověk uzavře bez objektivního přátelství, se nazývá konvenčním sňatkem z rozumu. Takové manželství nemusí být nutně nešťastné, chybí mu však dokonalost. Vnější okolnosti, klidná povaha a rozum manželů, chrání takové manželství od silných otřesů, které by jinak doveďlo překonat jen objektivní přátelství. Slib věrnosti, který může být jinak dán jen z objektivního přátelství, býval často skládán s ohledem na původ nebo jiné společenské vztahy. V takovém manželství se prvního a třetího účelu /viz čl.2/ dosahuje spíše působením přírody, náhody a štěstí. Druhého účelu se nedosahuje, protože bez objektivního přátelství si dva lidé nemohou poskytovat pomoc, jaké je zapotřebí vzhledem k životnímu cíli jednotlivého člověka. Z těchto důvodů by se tak zvaná konvenční manželství naprosto neměla schvalovat a všichni povolání činitelé by měli dospívající mládeži a hlavně kandidátům manželství zdůrazňovat pravou dokonalost manželství, která spočívá v harmonickém spojení všech duchovních a tělesných složek pohlavního založení člověka.

V dokonalém manželství jest smyslná náklonnost uspokojena tělesným spojením muže a ženy a duchovní náklonnost jejich sjednocením v pravém, objektivním přátelství. Toto jest jediný zdravý předpoklad pro zahájení pochodu plození. V oblasti plození jest nejbližším účelem smyslné lásky dítě a

nejbližším cílem duchovního přátelství vzájemná podpora muže, ženy a dítěte. Toto jest zase jediný zdravý předpoklad pro nejtěsnější a nejživotnější lidské společenství, pro rodinu.

Při vší harmonii jest však duševní náklonnost vyšší než smyslná, jak to odpovídá poměru mezi duchem a tělem. Proto jest manželství, v němž vládne jen tak zvaná platonská láska, lepší než takové, které žije jen ze smyslnosti. Z téhož důvodu jest nemravné uzavírat manželství bez přátelství. Naproti tomu se naprosto srovnává s mravností manželství uzavřené za vědomého souhlasného vzdání se tělesného spojení, je-li pohnutkou takového rozhodnutí pravé, objektivní přátelství.

Čest manželského stavu spočívá tedy právě v tom, že se manželé zavazují slibem věrnosti a k plnění povinností, které přirozeně vyplývají z jejich životního společenství a z účelu manželství. Manželé jsou hodni úcty, ne proto, že budou nutně nešťastni, ale že jsou ochotni snášet spolu nejen dobré, ale i zlé. Podobně čest vojenského stavu nespočívá v tom, že voják je kandidátem jisté smrti, ale že je hotov i zemřít, vyžaduje-li toho plnění povinností.

Této čti je účastno i nedokonalé, tak zvané konvenční manželství, o němž jsme právě mluvili, pokud ti, kteří uzavřeli manželství z nesprávných pohnutek, plní všechny povinnosti, které na sebe vzali. Podobně nelze upírat stavovskou čest vojáku, který snad vstoupil do armády z jiných a méně ušlechtilých pohnutek než je vlastenectví, přitom však je ochoten plnit všechny povinnosti svého stavu.

Hanebnost volné lásky tedy spočívá v tom, že je to snaha vybrat si z pohlavního života jen to příjemné a vyloučit jeho přirozený účel a povinnosti pro obtíže takových povinností a vlastního účelu pohlavního života. Mezi manželstvím a konkubinátem jest tedy obdobný rozdíl jako mezi příslušností k armádě a marodérstvím. Pokud pak jde o rozluky manželství, o níž budeme pojednávat v následujícím článku, je to věc podobně hanebná - máme-li zůstat u zvoleného přirovnání - jako deserce.

12.9 R o z l u k a m a n ž e l s t v í .

Není nic neobvyklého, ba je to velmi lidské, vznikne-li během času mezi manžely ochlazení vzájemné náklonnosti, které se může vystupňovat až v odpor. Nejsnáze k tomu dojde, žije-li manželství jen ze smyslnosti. Ochabne-li tento vztah vlivem návyku, nemoci nebo jiných starostí, bývá pocítováno zevně vnucené soužití jako nepříjemné břemeno, zvláště je-li současně překážkou spojení s jinou milovanou osobou. Takové krise se sice dají překonat moudrostí a bliženskou láskou, protože vsak takové řešení předpokládá slechetné smýšlení a vyžaduje mravního úsilí, jeví se lidem, jejichž smýšlení a jednání je určováno především smyslností a vnějšími životními radostmi, každý odpor jako nepřekonatelný. Z toho důvodu požadují snadnou a rychlou rozluky manželství, aby nebyli připravováni o erotické požitky a jiná dobra. V okolí stejně smýšlejícím nacházejí jejich důvody pro usnadnění manželské rozluky

a umožnění nového sňatku ochotný souhlas.

Upřímné přátelství mezi manžely sice může přetrvat ochlazení smyslné náklonnosti a udržet manželství přes různé nehody a zkoušky, přece však nemůže vždycky zabránit rozluce manželství, je-li pouze subjektivní, přeje-li tedy druhému jen to, co se druhému líbí bez ohledu na to, je-li to pravé, objektivní dobro. Takto miluje sám sebe i zločinec, pošetilec, slaboch nebo krátkozraký člověk a škodí nesmírně sám sobě. Takto milují své děti i pošetilí a slabí rodiče a přece je správně nevychovávají pro život. Není-li přátelství mezi manžely objektivní, nepřeje-li tedy jeden druhému objektivní dobrou manželství a nejsou-li spojení oddaností společnému, objektivnímu cíli manželství, může nastat případ, kdy jeden druhému řekne:

"Vidím, že naše manželství vyžaduje obětí. Nechci, abys se k vůli mně vzdával většího štěstí v lásce a trpěl mou slabostí a nezdary. Rozejdeme-li se, může se ti dařit lépe. Právě moje upřímné přátelství mne vede k tomuto kroku." Nebo se řekne: "Vidíme, že se k sobě nehodíme, a přece žijeme jenom jednou a krátce. Proč bychom si byli navzájem na obtíž k vůli nějakému vnějšímu poutu, jemuž neodpovídá vnitřní jednota? Právě naše přátelství vyžaduje otevřenosti a důsledného jednání."

Takové smýšlení jest sice možné, téměř nikdy však není jeho projevení upřímné. Přesto je mnozí, na jejichž případ se vůbec nevztahuje, chtějí uplatňovat všeobecně a pokoušejí se pomocí literatury, divadla a filmu získat širokou veřejnost pro co největší právní usnadnění manželské rozlučky předstírajíce, že tím bojují za lidská práva. Jejich dokazování postupuje asi takto:

"Kde je nepřekonatelný odpor, tam je porušen celý vztah mezi manžely a tím je zničena dobrá výchova a rodina. Proč by tedy takoví manželé měli zůstat spojení a proč se má zevně vnučenou nerozlučitelností ještě zhoršovat vnitřní rozklad manželství?"

Před manželstvím se dá duchovní náklonnost snadno oklamat smyslnou náklonností a zlákat ke slibu vernosti, který později vede k lítosti a k oboustranné neupřímnosti. Jak je pak možno od tak mnoha lidí očekávat hrdinnou lásku k bližnímu, když se nejživotnější pud domáhá ukojení? Jak mnozí lidé objeví ke své hrůze teprve později pravou "polovinu své duše", když už jsou zevně spoutáni zákonem. Ci mají všichni čekat s manželstvím, až naleznou a vyzkoušejí svůj ideál? Nesnažili by se lidé v manželství mnohem pečlivěji udržet si náklonnost druhého, kdyby věděli, že stačí jeho nevole, aby byl svazek zrušen? Tu by jistě přestala hrubost a bezohlednost, kdyby tyran už nebyl ukolébáván do zbabělé jistoty železnou ochrannou mříží zákona."

Vedle důvodů vnitřních se uvádějí i vnější, které se berou z dobových poměrů, například přebytek a hospodářská samostatnost žen, vystupňovaná erotická vůle k životu, operativní a preparativní pokroky v lékařství, volnější životní názory společnosti.

Tyto důvody však neobstojí před vlastní povahou a účelem manželství, který nemůže být splněn jinak než v monogamním a celoživotním svazku muže a ženy. /Viz čl. 1. a 2./ Tato skutečnost poskytuje mravnosti a pozitivnímu právu dostatečný důvod, aby nerozlučitelnost manželství byla stanovena jako norma a zrušení manželství bylo omezeno jen na zvláštní, zcela výjimečné případy.

Požadavek nerozlučitelnosti vyplývá dále ze skutečnosti, že člověk je vzhledem ke své smyslnosti a obtížím, které se skoro vždycky vyskytnou, snadno náchylný k tomu, aby nedbal posledních cílů manželství nebo aby alespoň sledoval spíše některý z jeho vedlejších cílů na úkor cíle hlavního. Vnější obtíže snadno uvádějí v pokušení odvrhnout břemeno vzájemné pomoci a snášení.

Je-li rozlučka snadná, budou se lehkomyšlně uzavírat manželství, v nichž se pak bude praktikovat onanismus, poněvadž plození dětí se bude každý vyhýbat pro nejistou budoucnost manželství. Tím jen vzrůstají příležitosti a pokušení, vedoucí k rozluce takových manželství bez povinností. Z takového ovzduší vznikají stále pokračující "reformy" manželství a stále nové, čím dál pošetilejší a zvrhlejší návrhy, jako manželství na zkoušku, manželství dočasné, komarádské a jiné.

Námítky proti staré formě manželství se dovolávají určitých ojedinělých případů, které nijak nemohou býti směrodatné pro zákony, platící všeobecně. Jiné případy, uváděné jako důvod k usnadnění rozlučky, se pak dají vyřešit k dobru člověka i společnosti mnohem lépe setrváním v manželství nebo rozvodem od stolu a lože, samozřejmě bez možnosti uzavřít nový snatek. Je naprosto nesprávné tvrzení, že nerozlučitelnost manželství pravidelně tlumí u manželů ochotu vyhovět si a snášet jeden druhého a podporuje bezohlednost a nebdalost. Ve skutečnosti jest tomu právě naopak. Bezohlednost a neochota ke vzájemným ústupkům a snášenlivosti je nappak nejvíce podporována možností snadné rozlučky a nového sňatku.

Svědčí tedy jen o sofistice ne právě nejbystřejšího rozumu, svaluje-li se odpovědnost za neštěstí mnoha manželství a zločinné jednání mnoha manželů na nerozlučitelnost manželství. Boj za ustálení rozlučky tedy není bojem za lidská práva, ale bojem za usnadnění dvou křiklavých bezpráví. První křivda postihuje potomstvo, které má, jak bylo řečeno, přirozené právo na rodinný domov. Toto právo nesmějí rodiče porušovat pro nějakou sobeckou lásku. Druhá nespravedlnost spočívá v tom, že zpronevěřilý manžel jest ještě odměňován možností uzavřít nový snatek, který více odpovídá jeho požadavkům a velmi často se mu také umožňuje, aby učinil nešťastným ještě dalšího člověka, totiž osobu, s níž uzavře nový snatek.

Pro věřícího křesťana přistupuje ještě další důvod, že totiž Kristus prohlásil opuštění rodičů a sjednocení manželů v jedno tělo za spojení Bohem ustanovené, které člověk nemá rozlučovat. Poněvadž je dále křesťanské manželství veliké tajemství s ohledem na Krista a Církev, jest také z toho důvodu nerozlučitelné ještě jakožto svátost, podobně jako mystické manželství mezi Kristem a pokřtěnými.

Křesťan se dovídá u příležitosti uzavření manželství a zpravidla již mnohem dříve o pravých, objektivních dobrech manželství, a proto se jeho subjektivní přátelství velmi snadno mění v objektivní a proto si již předem přeje životního společenství a věrnosti v zájmu nejvyšších dober. Svátostná milost a další křesťanský život pak tuto vůli vnitřně posilují. Pohrdání tímto pojetím manželství a boj proti němu tedy plynou z individualismu, materialismu a hedonismu nebo - prostě z nedostatku víry, která to pohlouzení bývají zastírána pokryteckým mluvením o zastaralosti, nemožnosti, o nezdravých a štěstí ničících účincích křesťanského pojetí manželství...

12.10 M r a v n í d ů v o d y p r o ž i v o t b e z m a n ž e l s t v í .

Manželství je zřejmě instituce, která slouží také obecnému dobru, a proto ani vzájemná práva a povinnosti manželů ani trvání a platnost manželství nemohou být určovány soukromou dohodou manželů. Manželství nicméně nemůže vzniknout jinak než svobodnou smlouvou. Člověk je tedy rozhodně naprosto svobodný ve volbě manžela. Jest však člověk svobodný také v tom smyslu, že není mravně vázán uzavřít manželství vůbec?

Především je jisto, že vlastní tělesný nebo duševní stav může být dostatečným důvodem k tomu, aby se člověk zdržel plnění a tedy i manželství. Pozná-li člověk z vlastní zkušenosti nebo na základě lékařského dobrozdání, že není schopen normálního a zdravého manželského soužití, může být podle okolností i povinen vzdát se manželství. Může se také stát, že se člověk vlivem různých vnějších okolností nesetká s osobou, k níž by pocítil dostatečně silnou náklonnost, jaká by jediné měla lidi pudit k uzavření manželství. Rovněž není nic nesprávného, zříká-li se člověk manželství proto, že není schopen uživit rodinu.

Naopak je zavržitelné, zdržuje-li se člověk manželství jen proto, aby mohl užívat smyslných rozkoší mimo manželství a nebyl při tom zatěžován jeho starostmi a povinnostmi. Neméně zvrhlé je, opomíjí-li člověk manželství na základě světového názoru, který považuje tělo, jeho rozkoše a zachovávání za něco špatného samo o sobě, jak to hlásá buddhismus a některé manichejské sekty.

Není sice přímo špatné jednání, svědčí však o malicherném sobeckém smýšlení, vyhýbá-li se člověk manželství jen proto, že se obává starostí a námah, které s sebou přináší každé manželství a rodina. Takoví lidé si chtějí vybudovat jakýsi malý ráj z krátkých každodenních radostí a příjemností, ztrácejí však vyšší radosti, vyplývající z plnění povinností, z práce pro druhé, z přátelství a lásky, nehledíc k plnění společenských a Božích stanovených úkolů, které člověka v životě očekávají. Takový člověk se sice neprohřešuje pozitivním jednáním, ale může se prohřešovat opomíjením dobra, kterého je schopen.

Avšak i když odezíráme od případů právě vypočtených a třebaž je lidské pokolení svou přirozeností zařízeno tak, aby se udržovalo plozením, přece nutno říci, že jednotlivý člověk vzhledem ke své duchovní osobnosti nepodléhá absolutní mravní závaznosti, aby se osobně přičinoval o zachování druhu plozením.

Člověk jest tedy rozhodně svoboděn zvolit si povolání odpovídající jeho sklonům a společenským poměrům. Když si tedy člověk zvolí takové pole působnosti a takové cíle, pro něž by plození se svými přirozenými následky a povinnostmi bylo překážkou z důvodů vnitřních nebo vnějších, smí se v takových případech pro duchovní cíle vzdát pro svou osobu plození a tedy i manželství. Takové rozhodnutí však musí odpovídat vlastnímu fysickému a mravnímu stavu, jakož i všeobecným podmínkám a poslednímu cíli člověka vůbec. Přirozené podmínky a pohnutky jen zřídka povedou k celibátu. Nadpřirozené, tedy náboženské pohnutky zase shromažďují mnoho jedinců ve zvláštním stavu. Důvodem a pohnutkou celibátu kněží a řeholních osob je nejužší spojení s Bohem buď pro kněžskou službu nebo pro osobní zdokonalení.

Manželství vyžaduje právě u věřícího křesťana velmi úzkého spojení manželů a oddanosti rodině. Avšak kněžské a řeholní povolání předpokládají nejužší spojení s Bohem a kněžství nadto ještě nejvnitřnější a nejduchovnější oddanost lidským duším, což vyžaduje už z důvodů psychologických a pedagogických, aby se člověk věnoval takovému povolání pokud možno s plnou a nerozdělenou silou. Pro své povolání jest stav kněžský a řeholní, zvolený na základě zvláštní milosti povolání, dokonce vyšším a posvátnějším stavem v křesťanském společenství, než manželství.

Moderní nevěrec nechápe, jak může Církev takřka jedním dechem hlásat posvátnost manželství a současně prohlašovat vzdání se manželství pro kněžskou službu nebo pro osobní dokonalost, za něco vyššího a dokonalejšího. Zejména je pro moderního agnostika nepochopitelný význam, jaký křesťanství připisuje pohlevní neporušenosti. V tomto směru je moderní člověk mnohem tupější než jeho pohanští předkové, kteří jaksí neurčitě, ale velmi silně cítili, že panenství je něco tajemně vznešeného a krásného, co má význam pro celou společnost a je tedy hodné zvláštní úcty. Je to patrné z instituce Vestálek ve starém Římě a z podobných institucí u méně civilisovaných pohanských národů.

Avšak i moderní společnost, odcizená křesťanské civilizaci, si zachovala přece jakýsi zbytek přirozeného lidského ocenění pohlavní neporušenosti, jak patrné z moderního uctívání dětství a dítěte. Toto uctívání, přesto že nabylo forem jakési pošetilé modloslužby a existuje současně s uznáváním dovolenosti umělého potratu, má přece zdravý a přirozený základ. Dětství je vskutku něco nesmírně půvabného, co mizí při prvním náznaku probouzejícího se pohlaví. Nejhlubším kořenem tohoto přirozeného uctívání pohlavní nevinnosti a neporušenosti jest více méně jasné vědomí, že lidský pohlavní život je nějak záhadně porušen, že má v sobě jakousi základní nezřízenost, o níž jsme mluvili v 5. článku.

3.	Občanská autorita čili státní moc	30
3.1	Povaha a rozsah státní moci	30
3.2	Hlavní složky státní moci	33
3.3	Zákonodárství	34
3.4	Soudnictví	35
3.5	Trestní pravomoc státu	39
3.6	Vláda a správa	43
4.	Státní zřízení	45
4.1	Ústava monarchická a republikánská	45
4.2	Parlamentarismus a vláda politických stran	48
4.3	Změny státního zřízení a vlády	51
4.4	Dobrá státní zřízení	53
4.5	Pravice a levice	56
5.	Staré i nové problémy a úkoly státu	59
5.1	Stát a náboženství	59
5.2	Církev a stát	61
5.3	Rovnoprávnost žen	64
5.4	Stát a hospodářství	68
5.5	krise soudobé společnosti	73
5.6	Mezinárodní vztahy	77
6.	Filosofie dějin a politika	81

Opravte si v E t i c e I. : -

str. 5, odst. 3., řádek 9. odspodu, 4. slovo má znít "úkor"
 str. 6., 3. odst., 4. řádek, 6. slovo zní "vázně"
 str. 7., 4. odst., předposlední řádek, 6. slovo zní "poznání"
 str. 12., 5. řádek, 6. slovo zní "a" místo "jak"
 str. 18., 3. odst., 4. řádek, 7. slovo zní "zřejmé"
 str. 24., 5. odst., ve 3. řádku škrtnout 4. slovo "o"
 str. 28., 5. odst., 4. řádek poslední slovo věty zní "Bohu"
 str. 39., 5. řádek odspodu, 5. slovo zní "zařízení" místo "zřízení"
 str. 47., odst. b) 1. slovo posledního řádku zní "nezavrhuje"
 str. 63., 4. řádek, za 5. slovo doplnit "stejně"
 9. řádek, 1. slovo zní "možný"
 19. řádek, 6. slovo zní "odpor"
 str. 68., 3. odst., 3. řádek, poslední slovo zní "pudu"
 str. 77., 8. řádek, za 4. slovo doplnit "v" (jistém atd.)
 str. 93., 5. odst., 1. řádek, 7. slovo zní "povinností"
 str. 100., poslední řádek za 6. slovo doplnit "to"
 str. 106., poslední odst., 6. řádek, 8. slovo zní "choutku"
 str. 111., 4. řádek odspodu, 5. slovo zní "síly"
 str. 115., 2. odst., 9. řádek, poslední slovo zní "Toho"
 str. 118., 5. řádek, 3. slovo zní "liberální"
 str. 134., 3. řádek odspodu, 1. slovo (rozdělené) zní "dla"
 str. 161., 4. řádek, škrtnout 2. slovo "tedy".

Sociální etika, státověda a politika.

Slovo "politika" pochází z řeckého podstatného jména "polis", jež znamená "obec" čili antický městský stát, skládající se z vlastního města a jeho zemědělského okolí, který často vykonával nadvládu /hegemonii/ nad několika podobnými "obcemi". Tentýž význam má latinské jméno "civitas", neboť i základem římské říše byl původně jakýsi spolek italských městských států pod nadvládou Říma. Teprve v císařské době staly se městské obce tím, čím jsou v podstatě dosud, totiž samosprávnými částmi vyššího celku, který se dnes nazývá státem.

Slovo "politika" znamená přibližně totéž, co obecné, veřejné, dnes bychom řekli státní záležitosti.

V dnešním užívání znamená slovo "politika" všeobecně činnost, která má nebo by alespon měla mít za předmět obecné dobro občanské společnosti. Pod pojmem "politiky" zahrnujeme tedy všechny projevy občanského, státního života, od výkonu vlády až po úkony jednotlivců nebo skupin, jimiž se vykonává nějaký vliv na řízení veřejných záležitostí. Politická činnost znamená zvláště uskutečňování jistých zásad a požadavků v občanské společnosti, ve státě.

Politika jako vnější činnost však předpokládá - jako každá vědomá a uvážená lidská činnost - rozumové poznání, které jí dává předmět a cíl. Předpokladem politické činnosti jest tedy politická theorie čili zásady a požadavky, které se mají v životě občanské společnosti uskutečňovat. Nemí tedy divu, že názvu "Politika" bylo vskutku použito především a nejdříve k označování toho, co bychom dnes nazvali politickou theorií nebo vědou. Aristoteles tak nazval svůj spis, který je věnován sociální etice a zabývá se tedy onou částí mravní filosofie, která zjišťuje a rozebírá vztahy mezi lidským jedincem a občanskou společností.

Politika tu znamená totéž co filosofická státověda.

Skutečnost, zvaná stát, může býti vědecky uvažována i s jiných hledisek, například s hlediska historického, psychologického nebo s hlediska vládní a správní techniky. Tato zvláštní a nižší hlediska mohou po případě úplně abstrahovat od hlediska mravního a příslušné úvahy se mohou zcela zdržovat jakéhokoliv mravního hodnocení aniž by tím utrpěla jejich vědecká hodnota. Jakmile se však pokoušíme o filosofii státu, jakmile začneme zkoumat samotnou podstatu státu, jeho původ a účel, ocitáme se ihned v oblasti etiky. Státní čili politický život totiž spočívá v uvážené lidské činnosti a nejvyšší, filosofickou vědou o lidském jednání jest právě etika. Filosofická státověda jest tedy nutně součástí etiky. Filosofická státověda, která chce "abstrahovat" od mravnosti, jest tedy už předem odsouzena k ztroskotání neboť se snaží odlučovat to, co spolu pojmově s uvisí.

E T I K A II.

KURS ARISTOTELSKO-TOMISTICKÉ
FILOSOFIE

IX. Etika 2. díl .

O b s a h :

	Strana:
Sociální etika, státověda a politika	1
1. Občanská společnost.	2
1.1 O společnosti všeobecně	2
1.2 Pojem státu	5
1.3 Původ státu	7
1.4 Vznik státu	8
1.5 Účel státu	11
1.6 Princip subsidiarity	13
1.7 Jednotlivec a společnost	15
2. Složení občanské společnosti	18
2.1 Lid a národ	18
2.2 Rodina	21
2.3 Územní složky států	22
2.4 Sdružení států	24
2.5 Stavby a třídy	26

3.	Občanská autorita čili státní moc	30
3.1	Povaha a rozsah státní moci	30
3.2	Hlavní složky státní moci	33
3.3	Zákonodárství	34
3.4	Soudnictví	35
3.5	Trestní pravomoc státu	39
3.6	Vláda a správa	43
4.	Státní zřízení	45
4.1	Ústava monarchická a republikánská	45
4.2	Parlamentarismus a vláda politických stran	48
4.3	Změny státního zřízení a vlády	51
4.4	Dobrá státní zřízení	53
4.5	Pravice a levice	56
5.	Staré i nové problémy a úkoly státu	59
5.1	Stát a náboženství	59
5.2	Církev a stát	61
5.3	Rovnoprávnost žen	64
5.4	Stát a hospodářství	68
5.5	krise soudobé společnosti	73
5.6	Mezinárodní vztahy	77
6.	Filosofie dějin a politika	81

Opravte si v E t i c e I. : -

str. 5, odst. 3., řádek 9. odspodu, 4. slovo má znít "úkor"
 str. 6., 3. odst., 4. řádek, 6. slovo zní "vázně"
 str. 7., 4. odst., předposlední řádek, 6. slovo zní "poznání"
 str. 12., 5. řádek, 6. slovo zní "a" místo "jak"
 str. 18., 3. odst., 4. řádek, 7. slovo zní "zřejmé"
 str. 24., 5. odst., ve 3. řádku škrtnout 4. slovo "o"
 str. 28., 5. odst., 4. řádek poslední slovo věty zní "Bohu"
 str. 39., 5. řádek odspodu, 5. slovo zní "zařízení" místo "zřízení"
 str. 47., odst. b) 1. slovo posledního řádku zní "nezavrhuje"
 str. 63., 4. řádek, za 5. slovo doplnit "stejně"
 9. řádek, 1. slovo zní "možný"
 19. řádek, 6. slovo zní "odpor"
 str. 68., 3. odst., 3. řádek, poslední slovo zní "pudu"
 str. 77., 8. řádek, za 4. slovo doplnit "v" (jistém atd.)
 str. 93., 5. odst., 1. řádek, 7. slovo zní "povinností"
 str. 100., poslední řádek za 6. slovo doplnit "to"
 str. 106., poslední odst., 6. řádek, 8. slovo zní "choutku"
 str. 111., 4. řádek odspodu, 5. slovo zní "síly"
 str. 115., 2. odst., 9. řádek, poslední slovo zní "Toho"
 str. 118., 5. řádek, 3. slovo zní "liberální"
 str. 134., 3. řádek odspodu, 1. slovo (rozdělené) zní "dla"
 str. 161., 4. řádek, škrtnout 2. slovo "tedy".

Sociální etika, státověda a politika.

Slovo "politika" pochází z řeckého podstatného jména "polis", jež znamená "obec" čili antický městský stát, skládající se z vlastního města a jeho zemědělského okolí, který často vykonával nadvládu /hegemonii/ nad několika podobnými "obcemi". Tentýž význam má latinské jméno "civitas", neboť i základem římské říše byl původně jakýsi spolek italských městských států pod nadvládou Říma. Teprve v císařské době staly se městské obce tím, čím jsou v podstatě dosud, totiž samosprávnými částmi vyššího celku, který se dnes nazývá státem.

Slovo "politika" znamená přibližně totéž, co obecné, veřejné, dnes bychom řekli státní záležitosti.

V dnešním užívání znamená slovo "politika" všeobecně činnost, která má nebo by alespoň měla mít za předmět obecné dobro občanské společnosti. Pod pojmem "politiky" zahrnujeme tedy všechny projevy občanského, státního života, od výkonu vlády až po úkony jednotlivců nebo skupin, jimiž se vykonává nějaký vliv na řízení veřejných záležitostí. Politická činnost znamená zvláště uskutečňování jistých zásad a požadavků v občanské společnosti, ve státě.

Politika jako vnější činnost však předpokládá - jako každá vědomá a uvážená lidská činnost - rozumové poznání, které jí dává předmět a cíl. Předpokladem politické činnosti jest tedy politická theorie čili zásady a požadavky, které se mají v životě občanské společnosti uskutečňovat. Není tedy divu, že názvu "Politika" bylo vskutku použito především a nejdříve k označování toho, co bychom dnes nazvali politickou theorií nebo vědou. Aristoteles tak nazval svůj spis, který je věnován sociální etice a zabývá se tedy onou částí mravní filosofie, která zjišťuje a rozebírá vztahy mezi lidským jedincem a občanskou společností.

Politika tu znamená totéž co filosofická státověda.

Skutečnost, zvaná stát, může býti vědecky uvažována i s jiných hledisek, například s hlediska historického, psychologického nebo s hlediska vládní a správní techniky. Tato zvláštní a nižší hlediska mohou po případě úplně abstrahovat od hlediska mravního a příslušné úvahy se mohou zcela zdržovat jakéhokoliv mravního hodnocení aniž by tím utrpěla jejich vědecká hodnota. Jakmile se však pokoušíme o filosofii státu, jakmile začneme zkoumat samotnou podstatu státu, jeho původ a účel, ocitáme se ihned v oblasti etiky. Státní čili politický život totiž spočívá v uvážené lidské činnosti a nejvyšší, filosofickou vědou o lidském jednání jest právě etika. Filosofická státověda jest tedy nutně součástí etiky. Filosofická státověda, která chce "abstrahovat" od mravnosti, jest tedy už předem odsouzena k ztroskotání neboť se snaží odlučovat to, co spolu pojavně s uvisí.

Slovo "politika a všechny jeho gramatické obměny mají dnes velmi špatný zvuk. U většiny lidí pojem politické činnosti se téměř kryje s pojmem intrikánství, vědomého klamání veřejnosti a zastírání nekalých zájmů osobních nebo skupinových pochybnými požadavky obecného blaha. Na vzdory těmto smutným zkušenostem chce následující pojení ukázat, že politika ve svém původním a pravém smyslu, totiž moudré a důsledné uskutečňování správných zásad v životě občanské společnosti, jest - alespon v řádu časném - nejvyšší, nejzáslužnější a nejkrásnější lidskou činností.

1. Občanská společnost

1.1 O společnosti všeobecně.

Jménem "společnost" označujeme každé "množství" lidí, tedy nejméně dva lidské jedince, kteří, na rozdíl od pouhého nahodilého shluku, zástupu nebo davu, mají nějaký společný cíl, jehož se snaží dosáhnout vzájemnou pomocí a součinností. Diváci na sportovním stadionu mají sice společný cíl, totiž shlédnout sportovní utkání, avšak dosažení tohoto cíle není závislé na jejich součinnosti. Proto člověk, který se jde podívat na kopanou, neříká zpravidla, že jde do společnosti, i když pravděpodobně bude obklopen v hledišti nespočetným davem. Naproti tomu člověk, který beseduje s přítelem doma nebo v hospodě, jest ve společnosti, třebaž v nejmenší možné společnosti, poněvadž přátelského porozprávění se dá docílit jen vědomou součinností alespon dvou lidí.

V přesném smyslu ovšem nezýváme společností jen stálé nebo alespon delší dobu trvající spojení více lidí k dosažení nějakého společného cíle. K tomu někdy není ani zapotřebí fysické blízkosti. Rozhodující je součinnost myšlení a chtění. Taková součinnost mezi lidmi však není možná, neuznávají-li členové společnosti jistá vzájemná práva a povinnosti, které se buď stanoví dohodou nebo jsou ukládány vyšším zákonem. Proto se společnost nazývá jednotou "mravní" totiž jsoucna, jehož jednota není "fysická", ale založená na vědomě uznaných vzájemných právech a povinnostech za účelem dosažení určitého cíle, na vědomé a uvážené součinnosti, tedy na lidské činnosti a vztazích, které mají samy sebou povahu mravní. Proto nelze mluvit o pravé společnosti tam, kde je cíl špatný a nespravedlivý. K součinnosti za účelem dosažení něčeho špatného se totiž člověk nemůže mravně zavazovat a také mu nemohou vzniknout žádná práva na věc, která je sama o sobě špatná a nespravedlivá. Komplot k páčání zločinů tedy je nanejvýš karikaturou společnosti, asi tak jako je konkubinát karikaturou manželství.

Metaforicky se společnost pojímá jako organismus, nazývá se někdy "korporací" tedy jakýmsi tělem a v mnoha jazycích, do nedávna i v češtině, se členové nazývají "údy". Podobnost je v tom, že jako v živém organismu různé údy a orgány jsou zařízeny k životnému projevu a k dobru

celku, tak zase ve společnosti jednotliví její členové vykonávají často funkce k témuž společnému cíli. V právní vědě se nazývají společnosti dokonce "osobami", a to "právníckými", na rozdíl od osob "fysických", poněvadž společnost může být, podobně jako jednotlivý člověk, podmětem práv a povinností, a to jak vůči svým členům, tak i vůči jiným lidským jedincům a společnostem.

Tato podobnost svádí mnohé lidi k jakémusi nemístnému pojmovému realismu, takže více méně podvědomě pokládají společnost za jakousi zvláštní realitu, oddělenou od reality jejích členů. Tak například požadují, aby "stát" to a nebo ono zaplatil a neuvědomují si, že vlastně žádají peníze od svých spoluobčanů, kteří platí daně. Nutno si tedy uvědomit, že společnost nemá vlastní reality, že její realita není jiná než realita jejích členů. Přesně metafyzicky vyjádřeno: bytí společnosti spočívá v součinnosti jejích členů, společnost jest tedy ontologicky případkem /accidens/ svěbytných podstat, totiž jednotlivých lidí, kteří ji tvoří. Říká-li se tedy, že členové společnosti jsou její "látkou" a jejich spojení "formou" společnosti, musíme si uvědomit, že tu nejde o tvar podstatný /forma substantialis/, ale jen o případkový /f. accidentalis/, jehož podmětem jsou "fysické" lidské osoby.

Mravní sjednocení lidí, jemuž se říká společnost, však připomíná jednotlivou lidskou osobu ještě v jednom důležitém bodě. Fysická osoba dosahuje svých cílů tím, že vůlí řídí ostatní své mohutnosti k těmto cílům. Takovou řídicí vůli potřebuje i společnost, složená z lidí, kteří často nedovedou stejně dobře postřehnout, jak dosáhnout nejsnáze cíle společnosti, kteří mají o tom zpravidla různé názory už proto, že často skutečně lze téhož cíle dojíti stejně dobře několika způsoby. Mají-li tedy lidé, tvořící společnost, zdárně a úspěšně spolupracovat k dosažení společného cíle, potřebují autority, která by jejich činnost usměrňovala a řídila.

Autorita znamená právo nařizovat a po případě i donucovat. Autorita může být ve společnosti jen jedna, jinak by společnost nebyla jednotou, avšak může být rozdělena mezi více činitelů, jako když se ve státě moc zákonodárná, výkonná a soudní svěřuje různým jedincům nebo korporacím. O tom, kdo je nositelem společenské autority, rozhodují obyčejně ti, kteří společnost zakládají. Někdy je nositel autority určen již samotnou povahou společnosti, jako například otec jest přirozenou hlavou rodiny. Rozsah společenské autority je dán cílem společnosti, a proto jí nepodléhají členové společnosti ve věcech, které nemají vztah k cílům společnosti.

Bezprostředním účelem společenské autority jest řídit společnost k dosažení jejího cíle. Konec konců jest tedy účel společenské autority a samotné společnosti jeden a týž. Proto se také úkony společenské autority právem pokládají za úkony celé společnosti.

Společnost jest spojení jedinců k dosažení určitého cíle, a proto o povaze a dokonalosti té které společnosti.

rozhoduje především její cíl. Jiný jest zajisté cíl společnosti občanské než náboženské a jiná jest povaha společnosti literární a obchodní. Společnosti se však mohou lišiti také jen způsobem a prostředky, jimiž dosahují téhož cíle. Jest tedy společnost tím dokonalejší, čím vyšší a všeobecnější jest její cíl, ale také čím dokonalejší jsou její prostředky a spolupráce jejích členů. Společnost tedy nikdy nemůže býti cílem sama sobě, neboť důvodem jejího bytí jest právě nějaké vnější dobro, jehož má býti součinností členů společnosti dosaženo. Společnost se sice může a má udržovat a zdokonalovat, ne však pro sebe, ale pro svůj cíl.

Nějdůležitější rozlišovací známky, které jsou také rozhodující pro posouzení dokonalosti té které společnosti, jsou tyto:

a/ Společnost jest p ř i r o z e n á , když její povaha vyplývá ze samotné lidské přirozenosti a je-li tedy existence takové společnosti mravně nutná, i když vznik takové konkrétní společnosti podléhá svobodnému rozhodnutí lidí. Opakem takové společnosti jest společnost s v o b o d n á , která sice neodporuje lidské přirozenosti, ale také od ní není nijak vyžadována. Svobodnými společnostmi co do vzniku, cíle a prostředků jsou například různá hospodářská sdružení a dobrovolné spolky. Manželství jest sice svobodné co do vzniku, avšak jeho trvání a cíl jsou dány lidskou přirozeností, patří tedy mezi společnosti přirozené. Přirozená jest také společnost rodinná, a to v plném smyslu, neboť dítě se stává jejím členem se všemi právy a pozdějšími povinnostmi pouhým narozením, tedy nezávisle na rozhodnutí vlastním nebo rodičů.

Společnosti svobodné se také někdy nazývají soukromými ve srovnání s občanskou společností, která se v tomto vztahu nazývá veřejnou, poněvadž sleduje společný a nutný cíl všech, nikoli zvláštní cíle několika jedinců. Obchodní společnost nebo nějaké svobodné zájmové sdružení jsou tedy soukromými společnostmi vzhledem k obci nebo státu.

b/ Společnost je s o b ě s t a č n á /s.perfecta/, je-li schopna vlastními silami dosáhnout svého cíle a není-li tedy v tomto směru závislá na jiné. Není-li tomu tak, je společnost n e s o b ě s t a č n á /s.imperfecta/. Jedním z úkolů rodiny jest řádná výchova dětí. Tento svůj úkol však může rodina dokonale splnit jen tehdy, je-li částí větší společnosti, která je schopna řídit a udržovat školy a postarat se o veřejný pořádek a bezpečnost, zkrátka vytvořit podmínky pro civilisovaný pospolitý život. Jest tedy rodina vzhledem ke státu v poměru nesoběstačné společnosti k soběstačné, neboť potřebuje i ke splnění svých vlastních úkolů spolupráce s ostatními rodinami ve vyšším občanském svazku.

c/ Podobné jest rozdělení na společnosti n e z á v i s l é a z á v i s l é. Jedna společnost může záviset na jiné v plnění všech nebo některých svých úkolů. Závislost může býti také toho druhu, že jedne společnost je už svou povahou zařízena k tomu, aby sloužila jiné vyšší nebo aby alespoň nepůsobila proti ní. Taková závislost zase je přímá,

podléhá-li nižší celek vyššímu už z důvodu svého cíle, který je oběma společností, nižší i vyšší, společný. Takový je například poměr mezi státem a jeho územními částmi /provinciemi, zeměmi apod/, které jsou odvislé od ústřední vlády.

Nepřímá závislost tu jest, podléhá-li nižší společenský svazek vyššímu jen proto, že oba svazky sledují též cíl, ale různým způsobem, při čemž jeden nemůže nahradit druhý. Tak například rodina i stát mají společný cíl, totiž blaho svých členů. Stát však nemůže svým příslušníkům poskytnout to, co jim poskytuje rodina a rodina zase nemůže zajistit svým členům ta dobra, o něž může účinně pečovat jen vyšší společenský svazek rodin, například obec nebo stát. Poněvadž stát pečuje o společné dobro všech rodin, musí jej v tom všechny rodiny podporovat.

d/ Koncčně se dělí společnosti na jednoduché, které se, jako třeba manželství, skládají přímo z jednotlivců a složitě, které se skládají z jednoduchých nebo méně složitých společností. Člověk se často stává členem vyšší, složitější společnosti prostřednictvím své příslušnosti ke společnosti jednoduché nebo méně složitě. Stát například vyrůstá organicky z rodin a z nižších územních a stavovských svazků, jak ještě v jiné souvislosti podrobně ukážeme.

1.2 P o j e m s t á t u .

Filosofický výměr občanské společnosti čili státu může vyplynout jen z přesného rozboru povahy a příčin skutečnosti, kterou takto nazýváme, kterou všichni alespon povšechně známe a v níž žijeme. Tyto úvahy nezbytně musejí vycházet z obecného, předvědeckého pojmu státu, z toho, co prakticky všichni mají na mysli, mluví-li o státu. Takový nejvšechnější výměr občanské společnosti čili státu, který vystihuje všechny přítomné i z historie známé občanské společnosti, zní asi takto:

Stát je trvalé sdružení mnoha rodin pod společnou autoritou, jehož účelem je vytvořit pro všechny slušné životní podmínky, zejména zajistit ochranu práv, bezpečnost a jiná dobra, která se dají získat a udržet jen organisovanou, to jest od uznané autority řízenou společnou činností. Stálé území /teritorium/ tedy nepatří k pojmu občanské společnosti, jinak bychom musili bez dostatečného důvodu upřít ráz občanské společnosti národům, které opustily pod vedením svých náčelníků dosavadní sídla, aby si našli nová, popřípadě i přírodním národům, jejichž kmény nemají pevných sídel, ale potulují se, spolu s jinými ve velké, blíže neohraničené oblasti. I takové kmény, pokud se skládají z více rodin, pořázených dědičným nebo voleným náčelníkům, mají povahu občanské společnosti, která si vytváří organisovanou součinností svých členů alespon nejzákladnější životní podmínky, jaké odpovídají člověku, bytosti rozumné a společenské.

Vždyť už jméno stát, kterého se teprve v 16. století začalo užívat k označení samotné občanské společnosti, znamenalo původně "stav", to jest vládní formu, politické zřízení, ústavu, tedy jakoukoliv formu občanské autority, bez ohledu na to, vykonává-li tato autorita svou funkci nad usedlým obyvatelstvem nebo v určitém, přesně vymezeném území.

Usedlé obyvatelstvo a stálé území však je rozhodně známkou občanské společnosti dokonalé, "civilisované". Slovo "civilisace" znamená původně "zobčanštění" a vyjadřuje tak, že dokonalého stupně lidského pospolitého života lze dosáhnout až ve společnosti, která, jako antická "obec", má stálé území, která má usedlé obyvatelstvo, pěstující všechny základní obory lidské hospodářské činnosti, zemědělství, řemesla, obchod a popřípadě i těžbu nerostů, kde je tedy možný takový stupeň hmotné a duchovní kultury, jaký dnes nazýváme "civilisací".

Na základě všeobecného rozboru povahy a druhů lidské společnosti, který jsme podnikli v předchozím článku, můžeme nyní vytěžit z obecných, každému snadno poznatelných známek občanské společnosti, alespoň první část jejího vědeckého výměru. Občanská společnost čili stát se nám jeví jako společnost soběstačná a nezávislá, jako společnost jiného vyššího druhu než jedno Duché a přirozené rodinné společnosti, z nichž se skládá. Soběstačnost tu znamená, že stát nepotřebuje žádné jiné, vyšší společnosti k tomu, aby dosáhl svého cíle, totiž vytvoření takových společenských životních podmínek, jaké nejsou schopni vytvořit osamocení jednotlivci ani jednotlivé rodiny. Soběstačnost znamená také nezávislost, neboť nepotřebuje-li společnost ke splnění svých úkolů jiné společnosti, není také svou povahou odvislá od nějaké jiné společnosti.

Soběstačnost ovšem neznámá už dokonalost. Přiznáváme-li "soběstačnost" i těm nejprimitivnějším státním útvarům, připouštíme ochotně, že v zájmu zdokonalení lidského pospolitého života je nezbytné, aby se původní patriarchální, rodové a kmenové společnosti spojovaly ve větší celky, aby zaujaly pevné území, přešly k usedlému životu a k účelné dělbě práce a povolání a vytvořily i politické zřízení, jaké odpovídá vyššímu stupni hmotné a duchovní kultury.

Nezávislost tu neznámá, že každá občanská společnost, ať už je to kočovný kmen nebo civilisovaný stát, má nějaké přirozené a nezadatelné právo na politickou samostatnost. Z dějin je známo, že státy upadají do "závislosti" na jiných státech, že jsou pohlcovány a přivtělovány jinými, mocnějšími sousedy, v jejichž říši pak snad trvají dále jen jako pouhé provincie, že se státy spojují v personální unie nebo spolky a tím pozbývají alespoň částečně své suverenity. Tyto změny, které se všeobecně nazývají "ztrátou" nebo na- bytím "nezávislosti" ve skutečnosti ovšem pouze znamenají změnu skutečných držitelů státní moci nebo změnu podnětu "nezávislosti" ve smyslu vyloženém v předchozím článku. Splyne-li někdy států v jeden nebo rozpadne-li se jeden stát, znamená to, že na místo několika "soběstačných a nezávislých" společností nastoupila jich na nebo na místo jedné

takové společnosti několik společností téhož druhu.

1.3 P ů v o d s t á t u .

Zkoumáme-li filosoficky původ státu, nemáme na mysli historické počátky jednotlivých států, ale tážeme se, zda občanská společnost je požadavkem lidské přirozenosti nebo nahodilým lidským objevem a svobodným výtvozem čili zda je stát společenský útvar přirozený nebo svobodný /viz 1.1/. Jednotlivé státy nepochybně vznikají a mění se lidskou činností, avšak samotná instituce občanské společnosti, a to jak co do své povahy tak i co do existence, není nahodilým lidským vynálezem ani výtvozem lidské vůle, neboť k politické organizaci společnosti vedou člověka jeho přirozené základní potřeby a náklonnosti:

a/ Lidé především potřebují účinné ochrany hmotných i duševních a duchovních statků a řádu v pospolitém životě, aby každý jedinec a rodina mohli žít v pokoji a požívat svých práv bez neustálé obavy před nespravedlivým a zlovolným zasahováním násilníků. Taková veřejná bezpečnost, pořádek a pokoj se však nedají nastolit ani udržet bez trvalé součinnosti všech rodin a jedinců pod vedením autority vládnoucí fyzickou mocí, která by účinně bránila práva, stíhala násilníky a objektivně rozhodovala rozepře, jejichž urovnání nelze bez nebezpečí zmatků a porušení dalších práv ponachat soukromé svépomoci.

b/ Lidé potřebují nutně pomoci jiných lidí, aby bez neúměrné námahy a obtíží získali a udrželi si nutná dobra hmotná i duševní. Opatřování potravy, oděvu, příbytku, nástrojů jakož i vyučování, léčení a ostatní podobné služby jsou mnohem snadnější, dokonalejší a přístupnější všem, provádí-li se na základě účelné dělby práce a povclání. Bez takové dělby práce čili bez rozdělení společnosti na různé stavy není možný vyšší stupeň kultury hmotné ani duchovní, avšak takto vzniklé zvláštní stavovské zájmy vyžadují zase vyspělé politické organizace, která by je dovedla účinně vyrovnávat a uvádět v soulad pro obecné dobro. V zájmu všech členů početné lidské společnosti je dále zapotřebí budovat různá všeobecně prospěšná díla a instituce, jako veřejné cesty, školy a mnohá jiná zařízení, je zapotřebí také zabezpečovacích prací proti živelním pohromám a obrany proti možnému nepřátelskému zásahu zvenčí. Tyto práce a díla se však nedají podnikat ani udržet v chodu bez spolupráce všech členů společnosti pod vedením uznané autority. Čím vyšší je stupeň lidské kultury, tím dokonalejší musí být také politická organizace společnosti.

c/ Člověk je puzen svými potřebami a náklonností k soužití s jinými lidmi. Nejpřirozenější a nejužší způsob soužití a vzájemné pomoci se uskutečňuje v manželství a rodině. Avšak tyto nejjednodušší a nejmenší lidské společnosti nutně potřebují pomoci a spolupráce jiných. Z takové potřeby a náklonnosti přirozeně vznikají větší a složitější

společenské útvary, osady, obce a konečně stát. Takový byl nepochybně první původ nejstarších lidských politických útvarů, z patriarchální velkorodiny vznikl postupem času a podle okolností kmen nebo obec a později národ a stát. Etnologie, historie a prostý rozbor plně potvrzují Ciceronův výrok o rodině jako zárodku státu /familia seminarium rei publicae/. Rodina jest však nepochybně instituce přirozená a stejně přirozenou institucí jest tedy i občanská společnost vyvolaná v život přirozenými potřebami rodiny.

d/ Není proto divu, že politickou organizaci nacházíme u všech národů a ve všech dobách. Tato politická organizace je pochopitelně tím dokonalejší, čím jsou národy vyspělejší a vzdělanější. Avšak zjev tak všeobecný nelze vysvětlit jinak než projev samotné lidské přirozenosti.

Stát jest tedy zcela jasně společnost přirozená. Z toho můžeme už teď vyvodit důležité závěry:

1. Všude tam, kde už není možný pospolitý život lidí bez politického zřízení, jest občanská společnost přímým příkazem přirozeného zákona, jemuž se nikdo nesmí vzpírat a politické zřízení, které za těchto podmínek vznikne, se právem ukládá i těm, kteří se činně nepodíleli na jeho vzniku, a není zapotřebí jejich souhlasu. Podobně každý člověk, který se narodil v občanské společnosti již existující, stává se jejím členem se všemi právy a povinnostmi i bez svého souhlasu a je podroben příslušné občanské autoritě pokud žije v její územní oblasti.

2. Přirozený původ státu a občanské autority také jasně vymezuje hranice politické moci. Tato moc se vztahuje jen na to, co je nutné ke splnění úkolů občanské společnosti. Překračuje-li občanská autorita tyto hranice, opouští svůj přirozeně právní základ a její příkazy tu nejsou ani platné ani závazné.

1.4 V z n i k s t á t u .

Jc-li stát společnost přirozená, jc-li člověk přirozeně určen k životu občanskému, musíme se dále tázat, jakými činy se toto přirozené určení uskutečňuje, jakými skutečnostmi vzniká občanská společnost. Stát jest skutečnost mravní a proto i jeho bezprostřední účinné příčiny, to jest lidské úkony a jejich okolnosti, které dávají vznik občanské společnosti, musejí odpovídat přirozenému mravnímu řádu všeobecné a zvláště povaze a účelu státu. Je-li tomu tak, nazýváme tyto činy a okolnosti "legitimními" čili zákonnými a mluvíme proto o "legitimním" vzniku nebo změně státu, o legitimní státní autoritě a podobně.

Theorie o "společenské smlouvě", kterou vyslovil J.J. Rousseau ve svém pojednání "Du Contract social" a již se budeme ještě podrobně zabývat později v jiné souvislosti, způsobila, že dnes mnozí pokládají výslovnou dohodu za jediný legitimní způsob vzniku státu a svobodnou velbu za

jediný legitimní způsob označení nositele státní autority.

Ochotně připouštíme, že takový způsob vzniku státu je jistě legitimní a nepochybně mnohé státy takto vznikly. Jako příklad se uvádí zejména smlouva, kterou uzavřeli angličtí puritáni, kteří se roku 1620 vystěhovali do Ameriky na lodi Mayflower a smlouva, kterou byl založen r.1849 stát Kalifornie. Rozhodně je však nesprávné prohlašovat tento způsob vzniku státu za jedině legitimní. Mnoho a snad většina států vznikla skutečností a za okolností, kdy se "souhlas" množství, projevil nanejvýš mlčky, to jest podrobením se danému politickému řádu a kromě toho jsou možné i jiné legitimní způsoby vzniku státu, při nichž naprosto není zapotřebí souhlasu nebo přesněji, kdy je "souhlas" totiž skutečné podrobení se politickému řádu mravní povinností.

Podle toho, co víme o skutečném vznikání politické organizace, se zdá že nejčastěji se "vyvinula" občanská společnost z jedné rodiny, jejíž potomci vytvořili postupně patriarchální velkorodinu. Z patriarchy se stal náčelník kmene a tato již politická organizace pak dalším spojováním kmenů /usedlých i kočovných/ vzrostla v útvar, který odpovídá pojmu civilisovaného státu. Jakmile se však objevila potřeba politické organizace, nebylo tu zpravidla jiné osoby, která by přicházela v úvahu pro funkci náčelníka, kromě hlavy patriarchální rodiny, rodu nebo kmene, již byli ostatní příslušníci už povinni úctou a poslušností jako členové rodiny, rodu nebo jako služebníci. Politická autorita, která takto vznikla, rozšířením otcovské a rodinné autority na autoritu občanskou, závisí na souhlasu podřízených právě tak málo jako autorita otcovská na souhlasu dětí.

Jindy mohla vzniknout a také často vznikla občanská společnost z množství služebníků nebo osadníků, kteří vzdělávali pozemky některého nezávislého velmože. Jakmile se ukázala potřeba politické organizace byl tento velmož jediným v úvahu přicházejícím mužem pro úřad hlavy občanské společnosti složené z rodin, které byly dosud na něm závislé jen hospodářsky jako jeho služebníci. Ani tu nebylo zapotřebí nějakého souhlasu ovládaných, po případě byl jejich souhlas, vzhledem k daným okolnostem, mravní povinností.

Moment souhlasu, třeba s projeveného jen mlčky, je výraznější tam, kde se hlavou vznikající politické organizace stal muž, který už požíval mezi lidmi, spojenými příbuzenskými i jinými, třeba s sousedskými svazky, zvláště ní vážnosti pro své vynikající schopnosti, jako vůdce v nebezpečí vnějšího útoku, jako rádce nebo náboženský vůdce. Avšak i v takovém případě bylo zpravidla mravní povinností všech uznat takového muže i za politickou vrchnost.

Státy vznikaly konečně také dosti často, a pravidelně se zvětšovaly násilím, to jest válečnými výboji. O vzniku tímto způsobem mluvíme však jen v případě, když byly tako-

vým výbojem sloučeny kmeny se zárodky politické organizace v dokonalejší politický útvar. I takovýto násilný vznik nebo rozšíření státu může být podle okolností zcela legitimní, zejména když je cílem výboje učinit konec nesvárům mezi kmeny obývajícími určité území a nastolit v něm pokoj a řád, jaké jsou podmínkou dobrého lidského soužití.

Avšak i když takový násilný zásah nebyl mravně odůvodněn, když lze pokládati násilné založení nebo rozšíření státu za nespravedlivé a toho, kdo se takto zmocnil vedení občanské společnosti za uchvatitele, může se stát, že občanská společnost vzniklá takovým nelegitimním způsobem se stane legitimní a uchvatitelská státní moc se stane legitimní autoritou. Tento případ nastane, když je po jisté době už nemožný návrat k původnímu stavu, takže nelegitimně vzniklý politický řád jest jediný a jeho vyvrácení by způsobilo společnosti velké škody. Důvodem této dodatečné "legitimace" není ovšem původní nespravedlivý čin, jehož mravní povaha se nemůže měnit vlivem později nastalých okolností, ale požadavek obecného dobra, které by velmi utrpělo odstraněním řádu, třebaš byl tento řád kdysi nastolen nespravedlivým činem. Jestliže nezákonně vzniklá vláda dobře plní svůj úkol a pečuje o obecné dobro a není-li možno nahradit ji bez velkého nebezpečí pro obecné dobro vládou původní, jest tu dokonce mravní povinnost podrobit se stávající vládě a neusilovat o návrat k původnímu stavu.

Skutečné a možné legitimní nejbližší příčiny vzniku občanské společnosti zpravidla nepůsobí ojedinele a odděleně. Při vzniku jednotlivých občanských společností spolupůsobí téměř vždycky několik příčin různých druhů. Skutečné okolnosti, které si vynucují založení politické organizace, mohou být potvrzeny výslovným souhlasem nebo smlouvou, stát legitimně založený se může šířit spravedlivými a nespravedlivými válkami, jejichž výsledky se snad ukáží později jako blahodárné a podobně.

Ať už však vznikla občanská společnost z jakékoliv bezprostřední účinné příčiny, nutno si uvědomit, že tyto příčiny, zejména i výslovný souhlas, netvoří občanskou společnost a její vládu, ale pouze určují její konkrétní látku /osobní a územní rozsah/ a konkrétní podmět politické autority. Povaha občanské společnosti, její existence, účel, jakož i existence a rozsah politické autority jsou dány lidskou přirozeností a nemohou tedy být žádným lidským činem ani dobrovolným souhlasem nebo dohodou lidí popírány, potlačovány nebo měněny. Podobně jako nesmí být libovolně zasahováno do instituce manželství a rodiny, které jsou rovněž co do své povahy a účelu dány lidskou přirozeností a mají základ v přirozeném řádu.

1.5 Účel státu.

Filosofický výměr státu jako přirozené a soběstačné společnosti nutně musí být doplněn zjištěním jejího účelu, který je důvodem bytí této společnosti. Teprve známe-li účel státu, můžeme vědět, co je to stát, jaká je oblast státní autority, jak má být stát složen a jaká má být jeho činnost.

Je-li stát společenským útvarem přirozeným, to jest vyžadovaným lidskou přirozeností, jejími základními potřebami a náklonnostmi, musí mít všechny státy jeden a týž cíl, alespoň pokud pojmáme tento cíl abstraktně. Tomu neodporuje skutečnost, že státy usilovaly o tento cíl v různých dobách a různých kulturních podmínkách různými prostředky. Jednotlivé státy mohou mít také různé další přidružené cíle, které možno chápat jako jejich historické úkoly a poslání. Existenci takového společného cíle nelze popírat ani z toho důvodu, že se jednotlivé státy více méně odchylojí od jeho sledování a že ho nedosahují všechny stejně dokonale. Podobně nemůžeme popírat, že každý jednotlivý lidský život má týž smysl a nejvyšší cíl, pod záminkou, že někteří lidé zřejmě jednají, jakoby takového cíle nebylo nebo že sledují cíle zřejmě špatné. Uvažujíc o účelu státu, máme na mysli prozatím jeho cíl nejbližší a bezprostřední a tvrdíme, že tímto nejbližším cílem státu jest obecné dobro.

Všichni lidé, až na několik zatvrzelých empiristů, se shodují v tom, že stát má nějaký společný cíl a dokonce nikdo vážně nepopírá, že tímto cílem je obecné dobro, nazývané také veřejným blahem, veřejným zájmem a že toto veřejné, obecné dobro jest jakýmsi nejvyšším zákonem, podle něhož mají občané žít a spolupracovat a jímž se má řídit i státní autorita. "Salus rei publicae suprema lex", říkali už Římané. Rozdíly v mínění nastávají až tehdy, když se má přesně vymežit, v čem spočívá toto obecné dobro a jaký jest tedy vztah tohoto obecného dobra k soukromému dobru a blahu občanů.

Správný výměr obecného dobra objevíme nejsnáze, tážeme-li se, které jsou asi pohnutky, které pudí lidské jedince a rodiny k politické organizaci, proč drtivá většina lidí dává přednost životu v civilisovaném státě před primitivismem přírodních národů nebo před životem na pustém ostrově po vzoru Robinsona Crusoe a proč i toto románové dobrodružství vrcholí kolonizací ostrova, tedy založením občanské společnosti? Odpověď je snadná. Lidé se sdružují ve vyšší, politické společenské útvary proto, že mimo ně, bez organizované vzájemné součinnosti a vzájemné pomoci nemohou žít jako lidé, nemožou dosáhnout ani té nedokonalé blaženosti, která je na tomto světě možná.

Obecné dobro, které je bezprostředním cílem státu tedy není nic jiného než souhrn podmínek, které urožňují jednotlivým lidem, aby účinně a úspěšně mohli sledovat vlastní, osobní dobro a blaho, které nelze vytvořit a

udržet jinak než trvalou a spořádanou spoluprací. To, co bylo řečeno o jedinci a jeho osobní blahu, platí obdobně o blahu a prospěchu rodin jakož i jiných, více méně svobodných, ale nesoběstačných lidských sdružení.

Nejdůležitější podmínky soukromého blaha jednotlivců a rodin, tedy nejdůležitější složky obecného dobra jsou tři: a sice právní řád, obecně prospěšné instituce a zařízení a konečně spořádaná výroba a směna statků čili spořádané poměry hospodářsko-sociální.

Právním řádem, který je první a nejdůležitější součástí obecného dobra, nerozumíme tu jen souhrn pozitivních právních předpisů vydaných občanskou autoritou, ale všeobecně takový stav společnosti, v němž je postaráno:

1. o ochranu práv jednotlivých členů, zejména osobní svobody a vlastnictví, a to jak proti útokům vnějších nepřátel, tak i proti přehmatům spoluobčanů;
2. o vydávání a dodržování všeobecně závazných pozitivních zákonů, jimiž se přesně určují obecné zásady přirozeného práva a konečně
3. o nutná omezení jinak legitimní svobody jednotlivce v zájmu dobrého soužití všech příslušníků společnosti.

Vyšší kulturní a civilisovaný život není možný bez mnoha různých zařízení a institucí, které zpravidla nelze uskutečnit a udržovat jinak než součinností mnoha lidí za jednoho nejvyššího vedení. Taková zařízení a instituce jsou například veřejné cesty, pošty, nemocnice, školy a jiné podobné. Budovat a udržovat tato zařízení, která jsou další důležitou složkou obecného dobra, jest rovněž úkolem státu nebo nižších politických útvarů, z nichž je stát zpravidla složen, totiž obcí, okresů, zemí apod.

Hospodářská činnost, totiž výroba a směna statků za účelem osobního hmotného zabezpečení jednotlivce a jeho rodiny jest přirozené a zásadně součástí úsilí o soukromé blaho a jest proto věcí jednotlivců a jejich svobodných sdružení. Avšak tato činnost, která spočívá v civilisované společnosti na dalekosáhlé dělbě práce, vyvolává různost povolání, stavů, tříd a tedy i různost osobních, stavovských a třídních zájmů, jejichž naprosto svobodné a nekontrolované sledování snadno může vést ke zneužívání hospodářské moci, tedy k nespravedlnostem a v důsledku toho k porušování sociálního míru a pořádku. Je tedy zapotřebí usměrňovat a vyrovnávat protichůdné hospodářské zájmy ve smyslu spravedlnosti a sociálního míru a to je třetím nejdůležitějším úkolem občanské společnosti, občanské autority a tedy významnou složkou obecného dobra.

Jak patrné, není obecné dobro totéž co soukromé blaho jednotlivce, není ani součtem osobních, soukromých dober, ale dobrem zvláštním, které je ovšem zařízeno k soukromému blahu všech členů společnosti jako prostředek k cíli. Obecné dobro jest tedy souhrn podmínek, které slouží veřejně, to jest každému členu společnosti a usnadňují mu

sledování vlastního blaha a blaha jeho rodiny. Je také zřejmo, že obecné dobro zahrnuje v sobě různá dobra vnější a časná, třeba ne pouze hmotná. Tak zvaná dobra duševní a duchovní, jako jest osobní zdatnost, ctnost a štěstí nelze získat jinak než osobním přičiněním jedince, avšak obecné dobro, tedy výsledky společenské součinnosti nepřímě napomáhají jedincům i k dosažení osobní dokonalosti a blaženosti.

Vztah dobra obecného k soukromému jako prostředku k cíli se vyjadřuje tím, že se obecné dobro označuje jako "veřejný prospěch" občanů. Obecné dobro tedy není cílem samo o sobě, jeho cílem není ani prospěch a sláva státu nebo národa jako takového. Dokonalost státu je pro občany a jejím měřítkem je úspěch v obstarávání společného dobra občanů. Občanská společnost čili stát jest tedy přirozená a soběstačná společnost, jejímž cílem jest společné dobro občanů.

1.6 P r i n c i p s u b s i d i a r i t y .

Falešné názory o účelu státu buď neprávem zužují pojem obecného dobra nebo jej zase nesmyslně rozšiřují a v důsledku toho příliš rozšiřují oblast státní moci na úkor svobody jednotlivce.

Theorie, které nesprávně omezují obecné dobro, se nazývají souhrnně liberalismem, poněvadž v podstatě tvrdí, že jediným účelem státu jest ochrana práv jednotlivých občanů. Přitom prý stát nesmí omezovat osobní svobodu jednotlivce více než je nutno, aby i ostatní mohli požívat stejné svobody. Liberalismus možno částečně vysvětlit jako reakci na státní absolutismus 18. století. Prvním teoretikem liberalismu byl asi Locke, jehož zásady však rozvinul a propracoval teprve Kant. Liberalismus jest v podstatě mravní autonomismus, který jsme vyložili a vyvrátili v Etice /3.3/. Na mravní kořeny a praktické důsledky liberalismu poukážeme ještě později v jiné souvislosti. Nyní si povšimneme pouze liberalistické teorie, podle níž jest stát povolán jen k tomu, aby chránil soukromá práva jedinců, zejména svobodu.

Nepopíráme, že ochrana práv jako součást právního řádu jest prvním a nejdůležitějším úkolem občanské společnosti, poněvadž tohoto dobra naprosto nelze dosáhnouti jinak a jinde než v občanské společnosti. Soukromé úsilí je tu naprosto neschopné a nepostačující. Z toho však neplyne, že obecné dobro spočívá jen v ochraně soukromých práv. Kdyby se stát omezil jen na tuto činnost a důsledně zanedbával své ostatní úkoly, jak byly vypočteny v předchozím článku, nedalo by se o něm říci, že plní svůj úkol a byl by brzo nucen starat se i o ostatní složky obecného dobra. Ve skutečnosti také žádný civilisovaný stát, ba ani libe-

ralistický stát 19. století se neomezoval jen na ochranu práv. Liberalistický stát se ovšem snažil pokud možno popřát co nejvíce prostoru svobodě hospodářské, ale i to vedlo k těžkým poruchám hospodářským a sociálním, které si vyžádaly účinných zásahů do národního hospodářství a poměrů pracovních.

Liberalismus a demokratismus 19. století nesprávně předpokládá, že člověk jest od přirozenosti nezkažený a že potřebuje jenom neomezené svobody, aby se stal dokonalým. Skutečnost je ovšem jiná a také je dostatečně známo, že z absolutní svobody, to jest z nevázanosti, nemůže vzejít sociální soulad, ale jen rozvrat. Proto je každý stát nucen omezovat svobodu občanů v podobném smyslu, v jakém ji omezuje mravní řád a často je nucen v zájmu obecného dobra omezit v některých směrech i legitimní individuální svobodu.

Moderní reakce na zla, která vyvolal v občanském životě liberalismus, upadla do opačné krajnosti, vedla k politické theorii a praxi, které podřizují téměř všechny oblasti lidské činnosti státnímu poručnictví k nemalé škodě osobní svobody a odpovědnosti. V tom se shodují všechny novodobé politické theorie.

Sklon pokládat stát za cíl o sobě a občany za pouhé prostředky k dosažení cíle státu nebo národa, byl téměř obecný v pohanství starověku. Dokonce i Aristoteles prohlašuje občana takřka za úplné vlastnictví obce. Příčinou toho bylo zřejmě zatmění a téměř úplné vymizení transcendentního monotheismu. Stát převzal i řízení náboženského kultu a v myslích většiny lidí nastoupil na místo Boha jako nejvyšší zákonodárce a poslední cíl člověka. Výrazem toho bylo i zbožňování panovníků, obvyklé od pradávna v Asii a později zavedené i v římské říši.

Tytéž důsledky měl v politické theorii i novověký odvrát od křesťanství k idealistickému nebo materialistickému monismu. Hegel prohlašuje stát za nejvyšší projev pantheistického absolutního bytí a stává se tak duchovním otcem moderních totalitních států. Těmž poblouzení propadají i mnozí "demokratičtí" theoretikové, kteří prohlašují stát za nejvyšší pramen práva a "lid" za jediný zdroj státní moci, který svobodně rozhoduje o všem i o rozsahu státní moci a právech jednotlivců.

Tyto nauky činí z člověka pouhý prostředek "obecného dobra", které už není společným dobrem občanů, ale cílem samo o sobě a spatřuje se v moci a velikosti státu, národa nebo v "pokroku" lidstva.

Všechny tyto falešné theorie sociálně filosofické a nesnesitelné politické poměry, které jsou následkem pokusů o jejich uskutečňování, mají po stránce rozumové základ ve falešné metafysice a neméně falešné muce o člověku, jeho skutečné povaze a jeho posledním cíli. Těmito falešnými předpoklady metafysickými, psychologickými a etickými jsme se podrobně zabývali v předchozích svazcích.

Není tedy zapotřebí znovu je vyvracet, zvláště když je možno poukázat na jejich všeobecně známé a pocítované katastrofální následky.

Výrazem správné politické theorie, zejména skutečného vztahu mezi jedincem a společností, mezi dobrem soukromým a veřejným, individuálním a obecným /sociálním/, jest tak zvaný "princip subsidiarity" což znamená asi totéž co "zásada podpůrnosti". Tato zásada vyjadřuje, že společenská činnost je přirozeně potřebná k tomu, aby "podporovala" a doplňovala soukromou činnost jednotlivce a napomáhala mu v jeho úsilí o vlastní dokonalost čili blaženost. To znamená, že účelem občanské společnosti jest opatřit a trvale učinit veřejně přístupnými všechny nutné a vhodné prostředky a podmínky osobního blaha občanů, které si jednotlivci sami nedovedou opatřit jinak než trvalou spořádanou součinností.

Princip subsidiarity vyjadřuje skutečný účel společnosti vůbec a zejména společnosti občanské. Dá se ho proto také dobře použít k vymezení oblasti činnosti soukromé a společenské, k určení oblasti a hranic státní autority a ke zdůvodnění organické výstavby civilisovaného státu z rodin a nižších politických svazků. Proto se budeme tohoto principu v dalších úvahách často dovolávat.

1.7 J e d n o t l i v e c a s p o l e č n o s t .

Závěr předchozích úvah vyznívá v tom smyslu, že obecné dobro, které je bezprostředním účelem státu, jest vlastně společné dobro občanů a že tedy stát je tu pro občany, nikoli občané pro stát. A tu se zdá, že tento závěr odporuje obecnému přesvědčení, že celek jest přece něčím vyšším než jeho částí, i když jsou to části svébytné a že tedy dobro a dokonalost celku jest větší než dobro a dokonalost částí. Každý proto ochotně uznává, že jednotlivec musí přinášet oběti pro dobro celku. Vždyť i Tomáš Akvinský opakuje v Sumě "contra gentiles" několikrát myšlenku, že "dobro obecné jest větší, lepší a božstější než dobro jedince".

Smysl tohoto výroku, který vyjadřuje to, co všichni lidé více méně jasně pocítují jest asi tento: Všechno stvořené nějakým konečným způsobem napodobuje a vyjadřuje nekonečnou dokonalost boží. Avšak žádná konečná věc, už proto, že je konečná, i když byla sebe dokonalější, nemůže v sobě zahrnovat všechny možné dokonalosti. Nerost, i když má nižší stupeň bytí než živý organismus, má přece některé vlastnosti dokonalější, například trvanlivost a větší odolnost proti fyzikálním vlivům. Proto příroda jako celek, sestávající z věcí a bytostí různých druhů a stupňů dokonalosti, jest dokonalším projevem nekoneč-

né boží dokonalosti než sebedokonalejší tvor sám o sobě. Rovněž přirozenost druhová jest lépe a dokonaleji vyjádřena a uskutečněna v mnoha jedincích, kteří mají různé individuální dokonalosti, neboť i jedna druhová přirozenost se dá uskutečnit mnoha způsoby a různé individuální dokonalosti se nedají sloučit v jediném představiteli druhu. To je nejvyšší metafysický důvod, proč je stvořený vesmír jako celek dokonalejší než kterákoliv jeho část a proč je druh, souhrn jedinců téže přirozenosti více než kterákoliv, třebaš svébytná část tohoto celku. To však neznámá, že všechny části vesmíru jsou stejně hodnotné, že by ty méně dokonalé nesloužily dokonalejšímu a nedosahovaly právě tím svého cíle, nepřispívaly právě tímto způsobem k dokonalosti celku.

Podobně jest tomu i v lidské společnosti. Nesmí se však zapomínat na to, co platí o každém celku, tedy i o jednotě řádu, jakou jest lidská společnost, totiž, že dobro celku a dobro jeho částí se navzájem podmiňují. Nemá dobré, dokonalé a šťastné společnosti bez dobrých, dokonalých a šťastných jednotlivců. Člověk jest svou povahou určen ke společenskému životu více než většina ostatních živočichů. Člověk jest sice bytost rozumná a svobodná, má tedy vlastní hodnotu, pro kterou nemůže býti nikdy pouhým nástrojem a prostředkem k cílům jiného člověka, ba ani společnosti, avšak i k tomu, aby se vyvinul ve skutečnou osobnost, potřebuje jiných lidí, potřebuje společnosti.

Pro stanovení správného poměru mezi lidským jedincem a společností, a tedy i pro rozsah povinnosti jedince vůči společnosti, je směrodatná skutečnost, že člověk nedosahuje svého posledního cíle jen jako představitel druhu a skrze tento druh, ale jako jedinec, jako osobnost, vlastní vědomou a dobrovolnou činností. Duchovně mravní osobnost jest nejvyšší lidskou hodnotou. Nejbližším úkolem člověka jest vyrůst v osobnost a tohoto cíle dosahuje člověk vlastní činností za pomoci společnosti, a to za pomoci vzájemné. To znamená, že člověk duchovně a mravně roste nejen vlastní imanentní činností, nejen pomocí jiných, kterou přijímá, ale i pomocí, kterou poskytuje jiným lidem jednotlivě i celé společnosti.

Tím je dána zřetelná a pevná hranice, kterou nelze překročit bez katastrofálních následků pro jednotlivce i společnost. K témuž výsledku můžeme dojít také úvahou, která poněkud jiným způsobem a jinými pojmy vyjadřuje totéž: Společnost, tedy i stát, se skládá z lidí, spočívá v jejich vědomé součinnosti. Podléhá tedy jak činnost státu /občanské autority/ tak i vzájemný poměr mezi jedincem a společností mravnímu řádu. Prvním, nejdůležitějším a často jediným hlediskem, podle něhož musejí býti posuzovány jak činnost státu tak i požadavky kladené v zájmu obecného dobra na občany, zkrátka veškerá politická činnost, jest hledisko mravní, jemuž tedy nesmí odpovídat žádný požadavek pouhé prospěšnosti nebo účinnosti.

Z toho, co bylo řečeno o dobru a dokonalosti celku, které jsou v jistém smyslu nadřazeny dobru jednotlivce, také vyplývá, proč mezi všemi lidskými činnostmi se nejvíce hodnotí právě ty, které jsou zaměřeny k dobru obecnému, proč je spravedlnost v širším smyslu takřka synonymem lidské mravní ctnosti a dokonalosti vůbec. Ostatně nepřímo úkon každé ctnosti prospívá společnosti, neboť člověk, který pracuje na své osobní dokonalosti, který je dobrý, už tím přispívá k dokonalosti a dobru celku. Aktuálně se však zaměřují úkony ostatních ctností k obecnému dobru teprve úkonem spravedlnosti, kterou jsme v Etice definovali jako spravedlnost sociální /legální/.

Nyní jest také jasno, proč jsme v úvodu nazvali politickou činnost, jejíž vlastním předmětem jest obecné dobro, nejkrásnější, nejvyšší a nejzáslužnější lidskou činností v řádu časném.

2. Složení občanské společnosti

Na počátku předchozí kapitoly jsme nazvali souhrn těch, kteří tvoří občanskou společnost "látkou" této společnosti. Tato "látka" společnosti, která se nazývá "lidem" - ovšem ve smyslu politickém, nikoli ve smyslu sociálním, kde "lid" znamená převážnou většinu průměrných občanů na rozdíl od duchovní, sociální nebo hospodářské elity - není prostým souhrnem jedinců, ale skládá se většinou z rodin a menších společenských útvarů, které mají více méně ráz přirozený, a které proto nazýváme organickými částmi občanské společnosti. Jednotlivec není zpravidla příslušníkem státu bezprostředně, ale jako člen rodiny a řady jiných nižších společenských svazků a útvarů územních, stavovských a někdy i národních. Těmito organickými částmi občanské společnosti, které ukážeme jako společenské svazky přirozené, odpovídající přirozeným lidským potřebám, se budeme zabývat v následujících částech. Složením občanské společnosti tedy rozumíme skutečnost, že dokonalý, to jest soběstačný a svrchovaný politický útvar, který nazýváme státem, organicky vyrůstá z přirozených nižších společenských útvarů a důvodem jeho existence jest "obecné dobro" jakého nemohou zmíněné nižší společenské útvary dosáhnout vlastními silami a prostředky. Úkolem této kapitoly tedy bude odvodit z "principu subsidiarity" povahu státu jako složeného a složitěho společenského útvaru. Zneuznávání této přirozené složitosti vede v politickém životě ke zhoubným důsledkům, které se projevují podle okolností jako státní absolutismus, nezdravý centralismus nebo totalitarismus.

2.1 Lid a národ.

Pojmy "lid" ve smyslu politickém a "národ" se často zaměňují. Někdy "národ" znamená totéž co "stát", když se například mluví o vztazích mezinárodních, ač by se mělo vlastně říkat "mezistátní". Přece však se dosud všeobecně správně rozlišuje mezi "národem" ve smyslu politickém, kde znamená totéž co občanstvo jednoho státu nebo prostě stát a "národem" jako souhrnem lidí, kteří jsou - bez ohledu na státní příslušnost - spojeni společným původem, jehož výrazem jsou jisté zvláštnosti tělesné i duševní a kulturní, zejména však společný jazyk. Ani tato poslední známka není zcela všeobecná. Národy tak výrazně odlišné jako Angličané a Irové, mluví týmž jazykem. Srbové a Chorvatí se liší jen náboženstvím a odlišným politickým vývojem a přece představují dva navzájem velmi "uvěd mělé" národy.

Vedle států národnostně jednolitých je i dosti států v nichž žije více národů, při čemž často převládá jeden a ostatní jsou buď malé nebo představují pouhé menšiny, žijící v jistých částech státního území nebo rozptýleně mezi převládajícím národem. A tu vzniká otázka, jak se má stát chovat k různým národům, které tvoří jeho "lid" a zda mají různé národy jako takové jistá politická práva vůči státu.

Především je jisto, že národní zvláštnosti jsou přirozené a zejména tak zvané kulturní národní statky jsou v pravém smyslu "dobrem občanů", takže nelze spravedlivě žádat na lidech, aby se těchto zvláštností, které patří takřka k jejich přirozenosti, vzdávali a nelze omluvit, jsou-li jich násilím zbavováni ve jménu pochybných požadavků státní jednoty. Rozhodně má tedy každý menšinový národ nebo národní menšina nárok na vlastní kulturní život, pokud jsou jeho kulturní zvláštnosti vskutku jen zvláštním projevem obecné lidské kultury. Zejména má právo na vlastní jazyk, jeho kulturu /literaturu/ a užívání v životě soukromém a ve veřejném životě potud, pokud je to slučitelné s jednotou státní správy a s požadavky soužití se spoluobčany jiného jazyka. S tímto právem nikterak není v rozporu právo státu zavést společnou "úřední" řeč. Rozsah jejího užívání se má řídit podle skutečných potřeb a okolností. Národnost může být popřípadě i důvodem k jisté samosprávě, rozhodně alespoň v záležitostech kulturních, ale i k jisté samosprávě politické - zejména v rámci územním - jaká je ve státě zavedena.

Příslušníci různých národů v jednom státě mají vůbec zásadně rovná občanská práva, neboť všichni jsou týmž způsobem částmi občanské společnosti a týmž způsobem přispívají k obecnému dobru. Tuto rovnost neporušuje existence některých zvláštních historických práv jednoho národa. Tak například v českém státě, který byl od pradávna národnostně smíšený, požívala čestina jistého výsadního postavení na sněmu a při korunovaci. Rovněž není proti spravedlnosti, nepožívají-li plných občanských práv a plné samosprávy národy, které dosud nejsou toho schopny pro svou nízkou kulturní úroveň, nebo je-li takové omezení občanských práv důsledkem politického podrobení, které bylo na národ uvaleno z jeho viny. Takové skutečnosti a okolnosti však nikterak neopravňují vládnoucí nebo vítězný národ /stát/, aby uměle udržoval podřízené národy na nízké kulturní úrovni a tedy v neschopnosti získat si předpoklady pro nabytí plných politických práv ani neomlouvá zbytečné prodlužování stavu politické podrobenosti, je-li možno bez nebezpečí obnovit normální mírové soužití s poraženým národem nebo upravit jeho postavení jako rovnocenné a plnoprávné součásti státu.

Láska k vlastnímu národu jest součástí lásky k bližnímu jako její rozšíření, které nikterak nezabavuje člověka povinností chovat se spravedlivě ke všem lidem, tedy

i k příslušníkům jiných národů. Zásady přirozeného mravního řádu platí obdobně i pro vzájemný vztah národů a států. To znamená, že:

1. Láska k národu má za předmět především společné kulturní statky, zvláště jazyk a literaturu, neboť povaha lásky jest určována druhem a způsobem spojení, aby každý miloval druhého více vzhledem k tomu, co je spojuje.
2. Jest tedy vhodné a správné, miluje-li člověk svou národnost a všechny, kteří k ní patří, více než ostatní, ovšem za jinak stejných okolností, neboť
3. kromě příslušnosti k národu jsou tu ještě jiná a mnohem závažnější pouta a důvody k intenzivnější bliženecké lásce, například společné náboženství nebo vlast.
4. Je tedy naprosto špatné opovrhovat jinými národy, nenávidět je, neprávem osočovat a na druhé straně bezdůvodně vyvyšovat vlastní národ a neuznávat nebo zastírat jeho nedostatky a viny.

Z toho je také patrné, že tak zvaný princip sebeurčení národů, podle něhož každý národ má právo na vlastní stát, je naprosto pochybný. Národnost není ani jediným ani nejvyšším důvodem vzniku a existence státu. Národnost sice sama o sobě přispívá k jednotě občanské společnosti a ve státě národnostně jednotném jest jistě jaksi samo sebou dobře postaráno o zachování svébytnosti a kultury národa. Tak zvané národní hodnoty však nejsou totéž co obecné dobro a veřejná prosperita občanů, která předpokládá také vhodné území, nejen co do velikosti, ale i co do tvaru, zeměpisné polohy a přírodního bohatství, společenství náboženství, mravů, institucí, zvyklostí a historického vývoje. Všechny ostatní složky obecného dobra dohromady a mnohé z nich i samy o sobě jsou zpravidla silnějšími pohnutkami k založení občanské společnosti než pouhé národní společenství, dokonce mohou dát vznik pravému vlastenectví čili lásce ke společnému dobru, spíše než pouhý nacionalismus, který se často zvrhá v kosmopolitní imperialismus.

Nacionalismus, jehož plodem jest i princip sebeurčení národů, znemožňuje vznik a trvání životaschopného a spořádaného státu na území obývaném několika národy, zvláště když jsou tyto národy malé a nesídlí v jasně ohraničených územích, vyvolává pohraniční spory mezi státy, jejichž hranice se nedají bez zjevných nespravedlností uvést v soulad s hranicemi národnostními, vede k různým a nesmyslným "výměnám" obyvatelstva, na druhé straně pak zdůvodňuje každý imperialistický úchvat pod záminkou národního sjednocení. K tomu přistupuje ještě velmi široký pojem "národnosti", která se dá jednou určovat podle jazyka, jindy podle původu, ostatně téměř vždycky pochybného, nebo podle "vědomí", které se dá téměř vždycky uměle vyvolat.

Národnost jest zkrátka jedním z činitelů, které vytvářejí "lid" nebo "národ" ve smyslu politickém, totiž

vhodnou "látku" života schopné, soběstačné a nezávislé občanské společnosti. Téměř nikdy samotná národnost k tomu nestačí.

2.2 R o d i n a .

O původu a poslání rodiny jsme pojednali v poslední kapitole Etiky a o postavení rodiny v občanské společnosti jsme se už zmínili v kapitole předcházející. Víme, že rodina a stát jsou rozdílné svou povahou i posláním, občanská společnost tedy není jen rozšířená rodina, třebaž mnohé primitivní politické svazky vznikly nepochybně z patriarchální velkorodiny. Bezprostřední účel rodiny je osobní blaho manželů a jejich dětí, kdežto účelem státu je veřejné blaho občanů /1.5/.

Rodina vzniká z bezprostředních, přirozených sklonnů a potřeb lidského jedince a jejím počátkem jest svobodné rozhodnutí dvou lidí uzavřít manželství. Účel rodiny jest dán požadavky řádné výchovy potomstva, přirozenou hlavou rodiny jest otec a rozsah otcovské a rodičovské autority jest dosti přesně vymezen už samotnou povahou a posláním rodiny. Stát naproti tomu může vzniknout několikerým způsobem, nositel státní autority bývá určován svobodnou dohodou nebo nahodilými okolnostmi /1.4/ a rovněž rozsah občanské součinnosti a oblast státní moci jsou různé v různých dobách a v různých kulturních poměrech.

Rodina jest rozhodně instituce starší než stát, je bezprostředněji a naléhavěji vyžadována lidskou přirozeností než stát. Rodina je tu co do své povahy, poslání, práv a povinností před státem a nezávisle na něm. Musí tedy stát uznávat její zřízení, činnost a práva a smí vyžadovat od rodin jen to, co je nutné k obecnému dobru. Rodina tedy není odvislá od státu přímo /1.1/, ale jen nepřímou, neboť nezávisí na občanské společnosti co do svého vlastního účelu ale jen vzhledem k vyššímu a všoobecnějšímu cíli občanské společnosti. Zejména tedy nesmí stát omezovat práva rodičů na výchovu dětí, nesmí rušivě zasahovat do vnitřního řízení rodinných záležitostí, nesmí rušit přirozenou dědickou posloupnost a vůbec má svým zákonodárstvím chránit rodinu a její poslání.

Rodinu lze přirovnat k buňce živého organismu. Jako je rozklad buněk mnohem zhoubnější pro život organismu než ztráta nějakého údu, podobně i občanská společnost, její dokonalost a životaschopnost závisí především na morálním zdraví a pevnosti rodiny. Rodina je také jediné prostředí, které umožňuje občanům přežít špatnou vládu a všechny krise občanské společnosti. Není proto divu, že všechny zvrhlé politické theorie se snaží potla-

čovat práva rodiny a přivodit její rozklad. Zdravá a pevná rodina jest mimo jiné také nejspolehlivější zárukou pravé občanské svobody. Proto také moderní totalitní stát, který zbavuje občany téměř všech legitimních svobod, ochotně trpí nevázanosti v pohlavním a rodinném životě.

2.3 Ú z e m n í s l o ž k y s t á t u .

Určité území sice nepatří k pojmovým známkám občanské společnosti /viz 1.2/, rozhodně však jest integrální částí státu civilisovaného, s uscdlým obyvatelstvem. Dokonalejší stupeň lidského pospolitého života vyžaduje, aby alespoň většina příslušníků občanské společnosti měla pevná sídla, zaujímající určité území, oddělené jasnou hranicí alespoň od území sousedních civilisovaných států. Poloha, podnebí a přírodní ráz území do značné míry určují způsob života a povahu obyvatelstva. Podobně působí na povahu lidí i způsob, jímž využívají přírodního bohatství, zabývají-li se pastevectvím, zemědělstvím nebo řemeslem, průmyslem a obchodem. Jiná je mentalita venkovanů a jiná městského obyvatelstva. Území, půda, na které obyvatelé státu žijí a pracují, tvoří proto jakýsi celek s "lidem", podobně jako zahrada nebo pole tvoří celek se stromy a plodinami, které tam rostou.

Tento úzký vztah mezi lidmi a půdou, na které žijí a kterou tím nebo oním způsobem vzdělávají a z ní žijí, se nesmí ani v politickém životě příliš uvolňovat a zneuznávat libovolnou abstrakcí. Není například postaráno o skutečné "zastoupení" lidu, jsou-li vysíláni do parlamentů representanti určitého počtu jednotlivců bez ohledu na to, zda tito jednotlivci sídlí ve městě nebo na venkově, zda jsou to sedláci, řemeslníci nebo obchodníci či dělníci. O tom však budeme uvažovat ještě až později v příslušné souvislosti.

Lidé se nesdružují ani neusazují ke společnému životu jakýmkoliv způsobem. Obyčejně se více rodin usadí na jednom místě a vytvoří tak osady, vesnice nebo města, jejichž velikost a ráz odpovídá zaměstnání obyvatel. Zemědělské osady jsou zpravidla málo početné, zato však prostorově rozsáhlé, počítáme-li k osadě i pozemky, které její obyvatelé obdělávají. Města jsou zase sídlem řemeslné a průmyslové výroby, která se dá zpravidla pěstovat v prostorách nepoměrně menších než "výroba" zemědělská a kromě toho tento způsob zaměstnání podporuje a někdy i předpokládá soužití velkého počtu rodin na jednom místě, v jedné obci, která tak nabývá zvláštního rázu, pro který ji nazýváme městem.

Městské a zemědělské osady se navzájem hospodářsky doplňují a město se stává snadno hospodářským, kulturním a nakonec i politickým střediskem okolních zeměděl-

ských osad, po případě jádrem soběstačné a svrchované občanské společnosti, městského státu, jaký převládal například ve Středomoří až do vzniku římské říše.

Nutno tedy pokládat takové osady, zemědělské i městské obce, za přirozené územní složky státu, i když mnohé nevznikly spontánně a dlouhým vývojem, nýbrž byly "založeny" nebo "osídleny" na příkaz nějakého panovníka nebo feudálního velmože. Pospolitý život v osadách, ve vesnicích a městech, jest totiž člověku na vyšším stupni kultury vskutku "přirozený". Lidské rodiny zpravidla nevyhledávají osamělá sídla, ani se nehromadí do neurčita, ale usazují se ve skupinách, i bez ohledu na příbuzenské vztahy, prostě proto, aby si navzájem mohly poskytovat pomoc. Velikost a ráz těchto osad jsou pak určovány zaměstnáním převážně většiny obyvatel. S "obcemi" se tedy setkáváme ve všech dobách a u všech národů vedoucích usedlý život.

Proto se i v civilisovaném státě pokládají obce, zejména městské obce, za přirozené části občanské společnosti a ponechává se jim jistá samospráva, aby mohly vlastními prostředky a orgány pečovat o tu část veřejného blaha svých obyvatel, na kterou jejich síly stačí. To je zajisté velmi přirozené a vhodné, neboť mnohé společné zájmy obyvatel obce se dají spravovat mnohem obezraleji, vhodněji a účinněji od místní "vlády" než od vlády ústřední. Místní samospráva tak ulehčuje ústřední autoritě občanské společnosti práci tím, že přebírá část jejich povinností, které dovede plnit snáze a lépe. Místní samospráva se také právem pokládá za hráz proti přílišnému a neodůvodněnému centralismu, který vede k nadměrnému a škodlivému omezování legitimní svobody a volnosti občanů.

Ve velkém a dobře organisovaném státě nepodléhají jednotlivé obce zpravidla přímo ústřední politické autoritě, ale tvoří spolu s jinými obcemi a osadami zemědělskými větší správní, po případě i samosprávné území, které se nazývá okresem, krajem, zemí nebo provincií. Na vznik, povahu, funkci, počet a hierarchii těchto územních složek státu působí různé vlivy přirozené, geopolitické a historický vývoj. Někdy dochází k rozdělení státu na menší územní složky až později nebo se staré zřízení nahraňuje novým, které lépe odpovídá skutečným nebo domnělým požadavkům obecného dobra. Ráz, velikost, počet a funkce těchto územních složek státu, od obcí až po země nebo provincie, se pochopitelně mění podle měnících se hospodářských, kulturních a politických poměrů a podmínek, avšak vždy a všude je tu možno s prospěchem užívat principu subsidiarity. Nižším územním složkám státu jest záhodno ponechat k obstarávání onu část obecného blaha, kterou tyto nižší územní složky mohou vlastními silami obstarat stejně dobře nebo i lépe než územní složka bezprostředně nadřízená.

Centralisace a totalita moderního státu není přízni-

vá místní samosprávě a decentralisaci a prosazuje se pod záminkou vyšších zájmů státu a národa, popřípadě i "vědeckého" řízení společnosti. S pohrdáním se mluví o "lokálním patriotismu" obcí, zemí a jiných více méně přirozených územních složek občanské společnosti, jakoby tento "lokální patriotismus" narušoval jednotu státu. Někdy to snad vskutku bylo. V celku se však dá říci, že každý patriotismus jest už svou povahou "lokální". Neučiní-li proto z člověka oddaného a loyálního občana jeho láska k rodině, rodnému místu, obci a kraji, pak je těžko objevit a ještě těžší vytvořit nějakou jinou, stejně mocnou pohnutku občanské loyality. Člověk jest totiž přec jen jinak založen než mravenec nebo včela. Nelze tedy očekávat, že jeho vztah k občanské společnosti, který vyrůstá, právě tak jako tato společnost sama, ze vztahu k rodině, k místu a kraji, kde se narodil, dospěl a popřípadě i zestárnul, může býti snadno a s prospěchem nahrazen nějakou nacionalistickou "duší úlu".

2.4 S d r u ž e n í s t á t ů .

Všechny složky státu, o nichž jsme dosud mluvili, mají ráz společenských útvarů nesoběstačných, a proto alespoň zevně závislých na společnosti větší a širší, na společnosti občanské, která je už sama schopna vytvořit všechny podmínky veřejného blaha svých příslušníků. Vzhledem k tomuto cíli, totiž k obecnému dobru, jsou všechny menší a užší společenské svazky územní a rodinné, částmi občanské společnosti, která jest už vzhledem k tomuto cíli soběstačná a nezávislá na nějaké jiné společnosti. Tato soběstačnost a nezávislost státu se nazývá také svrchovaností /suprematia, suverenita/. Svrcovanou se nazývá zejména občanská autorita, která není závislá na občanské autoritě jiné, na vládě jiného státu. Od této nezávislosti a svrchovanosti vnější, ve smyslu mezinárodním, se liší svrchovanost vnitřní, která je vlastností nejvyšších představitelů občanské autority vůči představitelům podřízeným, tedy např. panovníka nebo ústřední vlády vůči správcům nebo místním "vládám" provincií, zemí a ostatních územních složek státu. Svrcovanost pochopitelně neznámá, že samostatný a nezávislý stát a jeho vláda nejsou podřízeny žádným vyšším zákonům ani neznámá, že není takový stát vázán žádnou smlouvou nebo že mu nemohou býti uloženy jisté povinnosti a omezení, například v důsledku prohrané války.

V životě států a národů mohou nastat různé okolnosti, pro které jednotlivé státy už nemohou zajistit svým občanům některé důležité části obecného dobra, například bezpečnost proti vnějším útokům nebo se ukáže možnost

povznést obecné dobro součinností s jiným státem nebo s více státy. Tak dochází ke sdružování států, které sice zachovávají své zvláštní bytí, ale řeší některé své úkoly v dohodě a ve spolupráci s jinými státy nebo ponechávají určité záležitosti k rozhodování a spravování společným orgánům. To znamená, že se vzdávají pro vlastní nebo společný prospěch jisté části své politické svrchovanosti nebo alespoň svobody samostatného rozhodování v určitých otázkách nebo případech.

Taková sdružení států se vyskytují v mnoha podobách a obměnách, a to podle míry a stupně spojení a spolupráce tedy podle míry omezení svrchovanosti jednotlivých států tvořících sdružení. Někdy jsou státy spojeny pouze dohodou o řešení některých záležitostí, které se týkají obou států, a tu se jedná a nejvolnější způsob sdružení, totiž o spojení, jehož důvod a předmět může být nahodilý a dočasný. Jsou-li státy spojeny jen osobou panovníka, mluvíme o personální unii, která rovněž může být jen nahodilá a dočasná. Někdy se však ukáže taková personální unie jako trvalá záruka míru, spojení, hospodářské prosperity a jiných výhod pro všechny zúčastněné státy a tak se původní, snad jen nahodilá personální unie mění v konfederaci čili spolek států, který ovšem může vzniknout i svobodnou smlouvou.

Konfederace jest už skutečné soustátí, v němž si ovšem jednotlivé státy zachovávají svou svébytnost. Mají pouze společnou nejvyšší hlavu, nejvyšší autoritu, která je svrchovaná v určité oblasti, například ve vojenství a zahraniční politice a spravuje tuto oblast z hlediska a v zájmu celé konfederace. Takovým spolkem států bylo např. Švýcarsko do r. 1848, "Der Deutsche Bund" v letech 1815-1866, takové byly počátky i podunajské monarchie Habsburské.

O spolku států možno říci, že tvoří jednotu "per accidens" v níž si každý stát zachovává svébytnost, existuje "per se". U státu spolkového neboli federálního jest tomu již naopak. Jest to jeden stát "per se", v němž si jednotlivé spolkové státy zachovávají jistou autonomii, takže se jejich postavení někdy téměř neliší od postavení provincie nebo podobné územní složky velkého a jednotného státu. Takovými spolkovými státy jsou např. USA, Brazílie od r. 1891 a Německo od r. 1871.

Někdy je velmi těžko říci, kde končí spolek států a začíná spolkový stát, čili kde členské státy sdružení pozbývají své suverenity a stávají se pouhými provinciemi. Všeobecně se dá pokládat za "samostatný" každý stát, který si zachoval alespoň některou podstatnou část svrchovanosti, například určitou zákonodírnou moc, správní a soudní svrchovanost apod.

Zvláštní případ omezení svrchovanosti jest protektorát. Mocnější stát se tu zavazuje chránit stát slabší před vnějším nepřítelem a za to si vyhrazuje od chráně-

ného státu právo řídit jeho zahraniční politiku a po případě ještě nějaké výhody. Jiný podobný případ je suzerenita. Spočívá v tom, že stát nezávislý a svrchovaný ve svých vnitřních záležitostech, jest povinen jinému, mocnějšímu státu vojenskou pomocí a nějakými dávkami z důvodu ochrany, které stát takto závislý požívá od svého suzeréna. V takovém poměru bylo kdysi Bulharsko a Egypt vůči Osmanské říši.

Princip subsidiarity představuje velmi závažné a důležité vodítko také pro úpravu jakéhokoliv sdružení států. Zejména z něj vyplývá zásada, aby personální unie a konfederace států nebyly z nicotných nebo jen ze zdánlivých důvodů jednoty měněny ve smyslu centralistickém, při čemž by historicky osvědčené svébytné státní útvary byly snižovány na pouhé provincie, jak se dále například v Rakousku po r. 1948. Konfederace může být stejnou a za jistých okolností i lepší zárukou obecného dobra sdružených států než jednoduchý a jednotný stát.

Centralisace vždycky působí zhoubně, překračuje-li jisté meze, zejména pak v soustátí, jehož složky se liší povahou, jazykem a historickým vývojem.

2.5 Stav y a t ř í d y .

V občanské společnosti na vyšším stupni kultury a hospodářství se lidé věnují rozmanitým povoláním a zastávají různé společenské úkoly, takže se společnost dělí na různé stavy a třídy nebo vrstvy. Stavem /Berufsstand/ nezýváme příslušnost k určitému povolání, a tak mluvíme o stavu selském, lékařském, vojenském, soudcovském a podobně. Vedle tohoto rozdělení společnosti, které bychom mohli nazvat "vertikálním", se dělí společnost současně "horizontálně" na vyšší a nižší třídy podle společenského významu a postavení. Stav y i t ř í d y představují rovněž organické složky a části občanské společnosti, třeba různým způsobem.

1. Stav spojuje občany téhož povolání a společné funkce. Jest tedy naprosto přirozené a přiměřené, aby se příslušníci téhož stavu, téhož povolání, organizovali ve společnost za účelem sledování společných zájmů. Příslušníci téhož povolání mají podobné potřeby a proto samovolně tíhnou ke spojení a spolupráci. Stavovské organizace jsou užitečné, ba nutné jak pro dobro jednotlivých stavů, tak i pro dobro obecné.

Úkolem stavovské organizace jest dbáti o dobrou odbornou a mravní úroveň svých příslušníků, zejména májí dbát o stavovskou čest a poctivost a bránit nekalé soutěži mezi svými příslušníky. Stavovské organizace také napomáhají k tomu, aby skutečné potřeby jednotlivých stavů byly poznány a zveřejněny, čímž se dostává

státnímu zákonodárství a správě vodítka, jak tyto zájmy hájit a uvádět v soulad s obecným dobrem.

O přirozenosti a vhodnosti stavovské organizace svědčí také to, že ve všech civilisovaných společnostech byly stavy nějak organizovány a ještě zřetelněji zmatek, do něhož uvrhlo společnost odstranění stavovské organizace řemeslné výroby - pod falešnou zámlkou pokroku - a její vystřídnání kapitalistickou "volnou soutěží". Ukázalo se proto brzo nutným vytvořit různá "společества", "komory" a odborové organizace.

Stát rozhodně musí uznávat organizované stavy jako přirozené a organické části svého lidu a ponechat jim potřebnou samosprávu. Stát ovšem nemůže stavovské organizace sám budovat, neboť pak by se staly nanejvýš orgány státní správy. Musí se proto omezit na to, že povzbuzuje vznik takových organizací a vykonává vrchní dozor nad jejich činností.

2. Rozdělení společnosti na nižší a vyšší vrstvy nebo třídy je důsledkem nerovnosti individuálních lidských vlastností a schopností jakož i nestejně společenské důležitosti jistých funkcí, postavení a povolání. Rozdělení třídní může do značné míry odpovídat hierarchii stavů podle jejich společenského významu, jak tomu například bylo ve středověku, kdy se společnost dělila na stavy duchovní, šlechtický, měštanský /řemeslnický/ a selský /dosud neorganizovaný a spravovaný šlechtou jako bezprostředně nadřazenou občanskou autoritou/ :

Společenské rozdíly však často dělí i příslušníky téhož stavu, vyskytují se i mezi lidmi, kteří jsou spojeni týmž nejvyšším úkolem a posláním. Soudce, soudní zřízenec, policejní úředník i popravčí mistr například pracují v témže oboru státní správy, slouží témž nejvyššímu úkolu, totiž zachování právního řádu a bezpečnosti, avšak jejich služby nejsou stejného významu, nevyžadují stejně vynikajících schopností, a proto jest tu jasný rozdíl například mezi soudcem a soudním zřízencem. Podobně lékař, ošetřovatelka a různí ostatní zaměstnanci nemocnice slouží lidskému zdraví, patří tedy k témž "stavu" v širším smyslu, a přece k různým společenským vrstvám. Ještě nápadnější je to v průmyslové výrobě, kde třídní rozdíl mezi dělníkem a podnikatelem byl vystupován dokonce v třídní protiklad.

Takové třídní protiklady jsou rozhodně nezdravé a naprosto nejsou nutné. Rovněž je naprosto nezdravé a svědčí o velkém mravním i hospodářském rozvratu společnosti, rozhoduje-li o společenském postavení a hodnotě člověka hlavně a především jeho majetek. Je sice zcela správné a přirozené, aby příslušníci společensky významnějších povolání a ti, kteří zastávají důležité funkce ve společnosti, byli hospodářsky zabezpečeni a těšili se jisté zámožnosti, avšak hlavním a rozhodujícím důvodem pro zařazení do jisté společenské vrstvy jest osob-

ní přínos člověka k obecnému dobru, význam a důležitost jeho společenské funkce. O hodnotě tohoto přínosu a důležitosti společenské funkce pak rozhodují hlediska duchovní a mravní.

Tak zvané vyšší společenské vrstvy, v nichž se scházejí často i příslušníci různých stavů a povolání, nejsou a nemohou být jako takové "organisovány", leč jen na podkladě a v rámci stavovské příslušnosti. Přesto však mají nepopíratelný ba v mnohém ohledu blahodárný vliv a význam pro celou společnost. Vyšší vzdělání, rodinná tradice, jakož i způsob života, umožněný mezi jinými také jistou zámožností, má za následek, že se v tak zvaných vyšších vrstvách společnosti vyvíjejí a udržují jisté kultivované formy jednání a vystupování, které nepřímou, ale účinně usnadňují, zjemňují a zpříjemňují lidské soužití. Tyto životní formy a způsoby pak přejímají a napodobují všechny ostatní společenské vrstvy a čím více se tak děje, tím lépe pro ně a celou společnost. Tento vývoj, totiž zušlechtování čili "pošlechtování" společnosti neustále pokračoval, dokud Evropa byla vědomě křesťánskou. Ctižádostí měšťanů i sedláků bylo, chovat se jako šlechtici. Už samo slovo "zdvořilý" znamená člověka, který se chová jako "dvořan", jako by se pohyboval na dvoře pánovnickově. Ani v socialistické společnosti neznámá žádnou lichotku, řekne-li se o někom, že se choval jako pacholek /čeledín/ nebo že mluví jako dlaždič.

Francouzská revoluce se svými ideály volnosti, rovnosti a bratrství nebo smrti, kterýžto poslední požadavek uskutečnila úspěšněji než všechny ostatní, přivedla obrát ve smýšlení i v politické skutečnosti. Začalo se odstraňováním "výsad" šlechtických a skončilo se zničením všech společenských, korporativních opor jednotlivce, čili atomisováním společnosti na "občany", kteří tu stojí izolováni a osamoceni vůči všemocnému státu, jehož každý počin jest ospravedlněný a dovolený jako projev posvátné a svrchované vůle lidu.

V oblasti každodenního lidského soužití jsme dnes dospěli tak daleko, že se za projev a doklad společenské rovnosti už nepokládá jen "nenechat se komandovat", ale pokud možno "komandovat" jiné. Průvodčí na veřejných dopravních prostředcích komandují cestující, učitelé obecných škol komandují /spíše než vyučují/ děti i jejich rodiče, technici se cítí povoláni vládnout národům a státům, dokonce i příslušníci povolání tak výrazně a v nejušlechtilejším smyslu služebného jako jsou lékaři a dokonce ošetřovatelky, komandují nemocná někdy i zdravé. V zájmu spravedlnosti nutno dodat, že mnozí nemocní se zase snaží komandovat lékaře a ošetřovatelky.

Avšak i tento postoj, pokládáný za projev sociálně uvědomělého demokratismu, jest vlastně slabomyslným napodobováním toho, co moderní polovzdělanec pokládá za

nezbytné vlastnosti někdejších vyšších společenských vrstev, totiž zpupné vystupování a vyžadování služeb. Je to snobské napodobování falešných vzorů.

Skutečnost jest ovšem zcela jiná. Společenská hodnota člověka spočívá konec konců v hodnotě služby, kterou prokazuje druhým a celé společnosti. Tuto pravdu značně zatemněnou ve staletých pohanství, znovu jasně vyslovil Ježíš Kristus a křesťané se ji snažili uskutečňovat, i když ne vždy se stejným zdarem. Proto se papež nazývá "servus servorum Dei" a proto se ani křesťanští králové nestyděli za hesla podobající se heslu Jana Lucemburského "Ich dien".

Proto i společenská nerovnost různých stavů a povolání vyplývá z nerovnosti služeb, které poskytují a proto má také každé povolání vlastní čest. Proto se úcta, projevovaná příslušníkům vyšších stavů v podstatě neliší od vděčnosti, která má být úměrná velikosti a hodnotě přijaté služby, bez ohledu na to, zda je taková služba předmětem hospodářské směny a tedy ocenitelná v penězích nebo vymyká-li se takovému hodnocení. Zaplatím-li ševci přiměřeně za dobře ušité boty, neznamená to, že už nejsem povinen vážít si jeho stavu čili být mu vděčen za to, co pro mne svým uměním udělal. Ještě více si vážím lékaře, který mně spravil zlomenou nohu, i když to udělal "na nemocenskou" a nejvíce si patrně musím vážít těch, kteří se starají o obecné dobro, abych mohl žít jako civilizovaný člověk.

Vděčnost však má býti i součástí poměru vyššího k nižšímu, nadřazeného k podřazenému, toho kdo dává a slouží, k tomu, který přijímá a je mu slouženo. Ježíš Kristus řekl, že "blaženější jest dáti než bráti", poněvadž ten, kdo dává, kdo prokazuje druhému dobro, nějakou službou, se podobá Bohu, největšímu a neštedřejšímu dárci. Proto má býti ten, jemuž vzdělání, povolání a postavení ve společnosti umožňuje prokazovat významné služby, býti vděčen i těm, kteří tyto služby přijímají a tak mu alespoň trpně umožňují požívat cti a blaženosti dávání. Vědomí těchto skutečností a vztahů, jest rozhodně nejlepší zábranou proti sebepřecenování a pohrdání těmi, jejichž společenské postavení je skutečně nebo zdánlivě méně významné.

Nerovnost společenských funkcí je skutečnost, a to skutečnost nutná a dobrá, poněvadž je projevem řádu. Pořadí čili hierarchie společenských funkcí a tím i stavů a povolání, je pouhým důsledkem hierarchie hodnot, jimž to nebo ono povolání a stav přímo nebo především slouží. Platí tedy i zde konec konců absolutní a nezměnitelné pořadí dober duchovních, duševních a hmotných, nutných užitečných a příjemných.

Proto každé "volání" po odstranění stavovských a třídních "výsad", pokud takové "výsady" jsou pouhým nutným důsledkem zvláštní společenské funkce a její hodnoty, jest konec konců jen výkřikem satanské vzpoury proti Řádu.

3. O b ě a n s k á a u t o r i t a č i l i s t á t n í m o c

Má-li množství lidských jedinců a rodin vytvořit občanskou společnost, má-li se tedy z nich stát mravní celek spojený určitým účelem, musí býti vázáni jistými právy a povinnostmi, jejichž souhrn jest utvářejícím prvkem, tedy "tvarem" občanské společnosti. Stát vzniká z množství jedinců a rodin, vázaných obecnou povinností zákonné spravedlnosti, spolupracovat k obecnému dobru a právem požívat jeho výhod.

Tato spolupráce na obecném dobru a jeho spořádané požívání však nutně vyžaduje autority, která by je řídila. Úkolem státní moci jest rozdělovat úměrně mezi všechny příslušníky společnosti, tedy ve smyslu tak zvané "podílné" spravedlnosti /čítka 4.3/ břemena nutná k dosažení obecného dobra a zajišťovat všem požívání výhod tohoto společného dobra.

V následujících **článcích** budeme uvažovat o rozsahu a hlavních složkách státní moci. O nositelích této moci, o jejím nabývání a pozbyvání, tedy o státním zřízení a jeho změnách, budeme pojednávat v kapitole další.

3.1 P o v a h a a r o z s a h s t á t n í m o c i .

Státní moc jest zřejmě nezbytnou složkou občanské společnosti, která by bez ní nemohla dosáhnout svých cílů. Existence a rozsah státní moci jsou dány účelem státu, tedy koncem konců požadavky rozumné a společenské lidské přirozenosti. Stát, popřípadě nositelé státní moci, mají tedy všechna práva, která jsou nutná k tomu, aby občanská společnost splnila svůj úkol. Tato práva tedy přísluší státní moci podle přirozeného zákona. Poněvadž Bůh jest původcem rozumné a společenské lidské přirozenosti, pochází i občanské zřízení a státní moc koncem konců od Boha, jest jakýmsi odleskem moci a autority boží. Občané jsou tedy ve svědomí povinni poslouchat občanské autority. Tato povinná poslušnost však nesahá dále než účel státu, který nemá právo nařizovat občanům nic, co se nevztahuje k obecnému dobru, jaké je stát podle své povahy povolán a schopen vytvořit.

Zejména nesmí státní moc vydávat žádné příkazy a zákazy, které jsou v rozporu s přirozeným mravním zákonem nebo s pozitivně, nadpřirozeně projevou vůlí boží. Nemá

tedy rozdílu mezi mravností "soukromou" a "veřejnou" v tom smyslu, že obecným dobrem se nedá omluvit žádný o sobě špatný čin, jak to hlásal zejména Macchiavelli /1469-1527/ ve svém spise "Il principe".

Mravnost pochopitelně nepodléhá státní moci v tom smyslu, že nemůže býti státní mocí přímo vynucováno to, co záleží především ve vnitřním smýšlení lidského jednotlivce. Dobrý mravní život občanů jest ovšem zřejmě nezbytný i k dosažení obecného dobra, které je účelem státu. Proto stát musí působit na dobré mravy občanů, ovšem jen nepřímo a prostředky, které odpovídají povaze státní moci. Děje se to především tím, že brání zlu, pokud se projevuje navenek a působí veřejné pohoršení. Rovněž je povinností státu vytvářet v rámci péče o dobro obecné podmínky, které usnadňují občanům dobrý mravní život. Vláda, která předstírá, že jí záleží na mravnosti a přitom trpí nebo dokonce násilně vytváří hospodářské a sociální podmínky, které přímo podkopávají mravní život, jedná pokrytecky a zločinně.

Podobný jest státní vztah moci k náboženství. Soukromý náboženský život jest, stejně jako osobní mravní život, mimo oblast a dosah státní moci. To však neznamená, že státu by mělo být náboženství lhostejné. Přírozené náboženské pravdy úzce souvisí s mravností, náboženství a mravnost jsou proto nezbytným základem také obecného dobra. Stát tedy musí alespon bránit veřejným útokům na přírozené i nadpřírozené náboženské pravdy, které jsou rozhodně také dobrem občanů, tak jako se snaží potírat ostatní zločiny a útoky na práva svých občanů. O poměru státu k náboženství, zejména k Církvi, jakož i o tak zvané občanské náboženské snášenlivosti, pojednáme podrobně v kapitole o moderních politických problémech. Tam také pojednáme o vztahu státní moci k národnímu hospodářství a proto se v tomto článku omezíme na zásadní poznámku o státu a vlastnictví. K dokonalosti státu patří, jak bylo vyloženo /2.3/, také určité stálé území, na němž stát vykonává svou svrchovanou vládu. V různých dobách a u různých národů se tato státní svrchovanost na vlastním území chápala a vykládala jako vlastnické právo k tomuto území, čímž se popíralo jakékoliv pozemkové vlastnictví občanů, kteří podle toho drželi půdu jaksi jen z milosti státu. Tak tomu bylo v mnoha východních despotických státech.

Feudalismus, který se všeobecně rozšířil v západní Evropě v době od tak zvaného "stěhování národů" do počátku středověku /11.stol./, také, ovšem až dodatečně, vymyslel teorii, podle níž jest panovník "vrchním" vlastníkem veškeré půdy, z níž většinu však uděluje "léncem" velmožům za různé služby, zejména vojenské, a ti zase svým "vasalům" za podobné služby. Vznikla celá stupnice lenní držby a závazků. Nejvýše byl král, o něž se říkalo, že má 7 štítů a nejnižše svobodní držitelé statků, kteří už neměli vasaly a "něli" tedy jen jeden štít.

Feudalismus vznikl v důsledku zhroucení západořímské ústřední vlády a danové soustavy. Noví správci provincií, jímž se říkalo "králové", poněvadž původně byli náčelníky barbarských kmenů, sloužících jako pomocné oddíly v římské armádě, udíleli z nedostatku jiných prostředků půdu svobodným občanům a tím je odměňovali za vojenské a jiné služby. Tento "lenní" poměr byl dědičný. Jejich příkladu následovali ostatní menší vclmožové a majitelé latifundií. Takto se po několik století svrchovanost politická prolínala s práven soukromým, s vlastnictvím nebo dědičnou držbou pozemků. Poněvadž vasalové, ba ani nevolníci nejnižších svobodných držitelů půdy, nesměli býti libovolně zbavováni své držby, pokud zachovali povinnou věrnost svému "seniorovi" a poněvadž tato lenní držba byla dědičná, umožnil feudalismus téměř všem obyvatelům západní Evropy znovu dědičné držení a užívání pozemků, které byly dříve v plném vlastnictví římských velkostatkářů. Z otroků, kteří vzdělávali tyto latifundie, se stali polosvobodní, to jest k "hrouďě připoutaní" poddaní, jejichž povinnosti k vlastníku pozemků byly přesně stanoveny a kteří kromě toho měli také v dědičném užívání jistou výměru pozemků. Feudalismus tak umožnil nové, rovnoměrnější rozdělení půdy a přes své nedostatky umožnil vznik svobodného selského stavu.

Není důvodu, proč by stát a kterákoliv jeho územní složka /obec, země apod./, nemohli a neměli vlastnit pozemky a jiné statky, podobně jako jednotliví občané a různé "právnícké osoby" soukromé. Avšak samotná politická svrchovanost státu na určitém území naprosto není totožná s vlastnictvím tohoto území. Stát má zajisté právo zasahovat různým způsobem do vlastnictví občanů a omezovat v zájmu obecného dobra volné nakládání vlastnictvím, například vybíráním daní, úpravou dědičného práva, předpisy o lesním hospodářství apod. V krajní nutnosti smí stát dokonce i vyvlastnit soukromý majetek, naprosto však nemá neomezené právo volně nakládat soukromým majetkem občanů.

Veřejné vlastnictví má rovněž sloužit obecnému dobru, a proto se má omezovat na takové statky, které pro svou povahu přímo slouží obecnému dobru. Úkolem občanské autority není hospodaření, totiž výroba a směna statků, ale vrchní dozor nad hospodařením občanů. Občanská autorita, která se příliš zatěžuje hospodářským podnikáním, ztrácí svou nezávislost a nestrannost nebo tíhne k despotismu a totalitě, neboť ke své moci politické připojuje ještě moc hospodářskou.

Závěrem k tomuto všeobecnému nastínění rozsahu státní moci je nutno připomenout, že i v této otázce a ve všech jejích částech poskytuje spolehlivé vodítko princip subsidiarity, z něhož tu vyplývá pravidlo: "Veřejná, politická autorita má právo zasahovat jen tam, kde soukromé možnosti a prostředky nestačí k vytvoření podmínek, jejichž souhrn nazýváme obecným dobrem. Ústřední vláda jako nejvyšší instance občanské autority nemá obstarávat to, co lze rovnou stejně dobře, ba lépe obstarat její polřízené složky a

orgány čili "vlády" místní, obecní, zemské, provinční apod. V oblasti veřejného vlastnictví pak platí, že je zbytečné, aby stát, to jest ústřední vláda, přímo vlastnila a spravovala statky, které lépe slouží obecnému dobru, jsou-li ve veřejném vlastnictví a správě nižších územních složek státu.

3.2 H l a v n í s l o ž k y s t á t n í m o c i .

Státní autorita musí být jen jedna, neboť jinak by nebyla zachována jednotota společnosti. Mluví-li se proto o dělení státní moci, myslí se tím buď rozlišování mezi jejími složkami, mezi různými funkcemi státu nebo rozdělení státních funkcí mezi různé podmínky, jednotlivé osoby nebo korporace. Montesquieu /1689-1755/ jest původcem dnes už vžitého rozlišování státní moci na zákonodárnou, soudní a výkonnou. Zákonodárství znamená vydávání obecných norem čili zákonů, soudnictví spočívá hlavně v rozhodování rozepří a ukládání trestů provinilcům podle platných zákonů. Výkonnou mocí sene rozumí jen provádění zákonů, ale všechny ostatní úkony státní moci kromě zákonodárství a soudnictví, tedy i tak zvaná vnitřní správa, zahraniční politika a vojenství. Proto se tak zvaná "výkonná moc" vhodněji nazývá mocí vládní.

Uvedené rozlišování různých složek státní moci je odvodněno věcně i logicky, nesmí se však zapomínat, že všechny tyto složky jsou částmi jedné a téže občanské autority a že není žádného jednotlivého úkolu státu a předmětu jeho péče, k němuž by neměly vztah všechny tři hlavní složky státní moci nebo alespoň moc zákonodárná a vládní.

Jiná jest otázka, zda tyto tři hlavní složky státní moci mají být rozděleny mezi různé podmínky, mají-li být vykonávány od různých činitelů. Proti takovému rozdělení nelze nic namítat, neboť dělba práce jest nutná i v politickém životě společnosti na vyšším stupni kultury. Kromě toho vyžadují různé státní funkce od svých nositelů různé schopnosti, které se jen vzácně vyskytují pohromadě u jednoho člověka.

Od francouzské revoluce se však dějí pokusy o takové rozdělení tří jmenovaných složek státní moci, aby každá z nich byla pokud možno nezávislá na ostatních. Konkrétně se tím chce dosáhnout nezávislosti soudů a zákonodárného sboru na vládě, která se naopak pokud možno podřizuje volnému sněmu nebo parlamentu. Takovým rozdělením se sice zabrání některým zneužitím, například ovlivňování soudního rozhodování vládou, avšak důsledně se takové rozdělení provést nedá a také to není žádoucí. Je správné, mají-li soudcové zaručenu nezávislost v rozhodování podle platných zákonů. Avšak i soudcové musejí být nějak ustanovováni a je těžko představit si jinou instituci, která by je jmenovala, než zase "výkonnou moc" čili vládu. Kromě toho si musí vládní moc ponechat konečné rozhodování i v jistých záležitostech

soudních, například udílet milost.

Může-li býti soudnictví ve státě vykonáváno zvláštním stavem, který alespon ve své vlastní činnosti nepodléhá přímo jiné moci než platným zákonům, není takové oddělení dobře možné mezi mocí zákonodárnou a vládní. Vždyt zákonodárství i "výkonná moc" jsou více méně rovnocenné složky státní moci a mají tentýž cíl, k němuž směřují jen různými cestami a prostředky. Nemohou tedy postupovat "nezávisle" a "odděleně" nýbrž v úzké spolupráci. Nejvyšší rozhodování v obou těchto oblastech státní moci tedy musí býti svěřeno jednomu podmětu, jímž je buď hlava státu, tedy představitel nejvyšší moci vládní nebo více méně "lidové" shromáždění, jemuž se říká sněm, zákonodárny sbor nebo parlament. Uprava tohoto poměru mezi mocí zákonodárnou a "výkonnou" jest rozhodující známkou té které ústavy neboli státního zřízení, o nichž budeme mluvit v příští kapitole.

3.3 Z á k o n o d á r s t v í .

Přirozený mravní zákon jest každému člověku známé a přístupné pravidlo jednání. Avšak pospolity lidský život se ze třech důvodů neobejde bez podrobnějšího rozvedení a přesnějšího určení přirozeného zákona, tedy bez zákonů pozitivních. Jak bylo už podrobně vyloženo v Etice /3.2/, jest přirozený zákon naprosto jasný jen ve svých všeobecných zásadách. Jeho aplikace na zvláštní poměry a případy vyžaduje často hluboké rozumové úvahy, které nejsou všichni lidé schopni a na jakou většina lidí ani nemá čas. Mnoha zásadám přirozeného zákona lze vyhovět různými způsoby, avšak pospolity život a řád mezi lidmi vyžaduje, aby byla zvolena jedna určitá možnost. Mnohé důležité předpisy přirozeného zákona vyžadují účinné sankce; aby je lidé zlí nemohli snadno a beztrestně přestupovat.

K vydávání takových pozitivních zákonů je povolána především občanská autorita a tato činnost jest jedním z důvodů její existence. Proto jest zákonodárná moc jednou z hlavních složek státní moci. Rovněž už v Etice /3.6/ byly vypočteny a zdůvodněny podmínky platnosti a závaznosti pozitivního zákona /3.6/. Takový platný pozitivní zákon, to jest zákon vydaný povolanou autoritou v oblasti její působnosti a opírající se přímo nebo alespon nepřímě o zákon přirozený, tedy zákon, jehož obsah a předmět^{je} spravedlivý, počestný a fysicky splnitelný, zavazuje občany ve svědomí. Positivním zákonem tu rozumíme nejen to, co nazývá zákonem právní věda, ale i všechny ostatní obecné předpisy, vydané kterýmkoliv povoláním orgánem státní moci, tedy i tak zvaná vládní nařízení a správní opatření.

Aby zákony dobře splnily svůj úkol, musí býti v každém případě jasné a určité, nesmějí vyvolávat právní nejistotu nebo - jde-li o zákony trestní - působit jako léčka.

Zákony nemají dále být vydávány lehkovážně a bez nutné potřeby, aby nebyla zbytečně omezována legitimní svoboda občanů a pozitivní právní řád nebyl příliš spleťitý a nepřehledný.

Jak patrně, klade zákonodárci velké požadavky na zákonodárce, kteří musí znát obecné potřeby a vhodné prostředky k jejich uspokojení a musí také mít dobrou vůli. Zákonodárná činnost tedy vyžaduje lidí moudrých, vzdělaných, zkušených, svědomitých a dobrých.

Dobré zákonodárství jest zřejmě neobyčejně důležité samo o sobě a také z toho důvodu, že velmi usnadňuje výkon moci soudní a správní. S tohoto hlediska jest zcela na místě, uvádí-li se zákonodárství jako první hlavní složka státní moci.

3.4 S o u d n i c t v í .

Účelem soudní moci jest obnovovat porušený právní řád. Právní pořádek může být porušen především tím, že se nějaké soukromé právo stane pochybným, sporným nebo nejasným a jest tedy zapotřebí autoritativně rozhodnout spor, pochybnost nebo nějaké právo "postavit na jisto". V takových případech zpravidla není zjevného zlého úmyslu porušit právní řád nebo něčí právo. Právní řád však může býti porušen také vědomým bezprávím, nějakým zlým činem. A tak se soudnictví dělí na občanské, které rozhoduje spory a "staví na jisto" nejasná nebo pochybná soukromá práva a soudnictví trestní, které ukládá tresty za úmyslné porušení právního řádu. Oběma druhům soudnictví je společné to, že vyšetřují záležitost, rozhodují o ní a pečují o výkon tohoto rozhodnutí. Podstatou a vlastním úkolem soudní moci jest rozhodování, a proto se i trestní řízení soudní někdy provádí nazpůsob sporu mezi soukromým či veřejným žalobcem a obviněným. Vyšetřování skutkového stavu a výkon rozsudku v občanském řízení soudním provádí zpravidla také soud, kdežto v trestním soudnictví mohou býti některé vyšetřovací úkony jakož i výkon rozsudku svěřeny i jiným státním orgánům, například policii.

Obojí soudnictví, občanské i trestní, jsou nutnou součástí státní moci. Obecné dobro vyžaduje, aby spory mezi občany byly rozhodovány autoritativně a objektivně, neboť každý spor a právní nejistota poškozují svobodu a blahobyt občanů. Je jasno, že takové rozhodování nemůže býti ponecháno činitelům, kteří nemají potřebné autority, zejména nedovedou prosadit právo proti silnějšímu. Trestní soudnictví je nutné, poněvadž bez trestních sankcí by byli řádní a pokojní občané vydáni na milost a nemilost lidem zlým a nesvědomitým. Ani stíhání provinilců nemůže býti v občanské společnosti svěřeno soukromníkům, zejména ne těm, kteří byli trestným činem poškozeni, poněvadž ke spravedlivému po-

souzení trestní záležitosti jest zapotřebí objektivita, zdravého úsudku, zkušenosti a znalosti právního řádu, tedy vědomostí a vlastností, které zpravidla nemají nebo jimi nevládnou ti, kteří byli trestným činem poškozeni. Je tedy nutno i trestání provinilců svěřit osobám zvláště k tomu povoláním a školeným, tedy soudcům.

Soudcovská moc a její výkon se dají poměrně snadno a v rozsáhlé míře oddělit od ostatních složek státní moci, což jest jednou ze záruk soudcovské nezávislosti a tedy objektivita rozhodování. Jiné prostředky jsou například soudcovská kolegia /senáty, poroty/, jimž se svěřují zejména závažné záležitosti sporné i trestní, aby tak součinností více osob bylo zabráněno povrchnímu, lehkomyšlnému nebo stranickému rozhodování, dále veřejnost soudního řízení, které má být ústní, to jest bezprostřední, aby spisy a záznamy sloužily jen k zachycení toho, co se před soudem mluvilo a jedná, konečně pak rozdělení soudů na vyšší a nižší, aby bylo možno dovolat se proti rozsudku nižšího soudu ještě rozhodnutí nějakého soudu vyššího.

Z všeobecné platnosti přirozeného zákona vyplývá také požadavek, aby všichni občané zásadně podléhali týž zákonům a týž soudům. Tuto zásadu neruší zvláštní soudy pro případy vyžadující zvláštních znalostí a zkušeností, jako jsou například soudy obchodní nebo pracovní ani zvláštní soudy stavovské /např. vojenské/, které soudí přestupky proti zvláštním povinnostem toho kterého stavu nebo rozhodují spory mezi příslušníky téhož stavu, týkající se stavovských záležitostí.

Ve státě s vyspělou a složitou civilisací rozhodují soudy podle platných pozitivních zákonů, které prostě aplikují na jednotlivé případy. Jest věcí zákonodárců, aby zákony byly spravedlivé a rozumné. Soudci tedy nepřisluší posuzovat při výkonu svého povolání vhodnost zákonů, nesmí však rozhodovat podle zákona zřejmě nespravedlivého. Nemůže-li takový zákon právně přípustným způsobem obejít, je ve svědomí povinen odmítnout rozhodnutí nebo se i vzdát svého úřadu.

Někdy však soud může a má rozhodovat i podle přirozeného práva nebo, jak říkali Římané, podle slušnosti /aequitas/. Stává se totiž, že se zákon nedá aplikovat na některé zvláštní případy. Jindy by vyhovění literě zákona odporovalo jeho duchu pro zvláštní okolnosti určitého případu. Například všeobecný zákaz držet a nosit zbran bez povolení jistě nemění postihnout trestními následky toho, kdo se ozbrojil, poněvadž se ocitl v nebezpečí a nemohl si včas opatřit potřebné povolení. Je-li zapotřebí rozhodnout soulně případ, na který není v zákoně pamatováno, má soudce, jak bylo řečeno, rozhodnout podle "slušnosti", čili podle přirozeného právního cítění. Některé pozitivní zákoníky dokonce výslovně tento postup soudci ukládají. V trestní věci se ovšem soudce nesmí vyslovit ani o vině ani o trestu bez pozitivního zákona, neboť není-li pozitivního zákona zakazujícího určité jednání pod trestem, i kdyby šlo o jednání odporující

přirozenému řádu, není tu před pozitivním zákonem ani viny ani trestu. Rovněž musí soudce upustit od odsuzujícího rozsudku a uložení trestu, je-li vina pochybná, není-li dostatečně prokázána. V občanském soudním řízení však soudce musí rozhodovat o pochybnostech podle mínění pravděpodobnějšího nebo alespon ne podle méně pravděpodobného, neboť tu jde převážším o to, aby byla odstraněna právní nejistota.

Tyto rozdíly vyplývají z povahy a účelu soudního řízení sporného, občanského a trestního. Občanské soudnictví má za přímý předmět soukromé dobro, ovšem v zájmu dobra obecného. Proto je občanský soud činný jen tehdy, když je dovolán, proto také navrhování důkazů ponechává stranám a pokládá za "nesporné" to, v čem obě strany souhlasně vypovídají. Rozhoduje na základě údajů a důkazů stran, které zpravidla mohou také uzavřít smír, když se jedná o tak zvaná práva zcizitelná, jichž se člověk může platně i zcela vzdát.

Občanskému soudnictví se podobá i tak zvané soudnictví správní, jímž zde rozumíme rozhodování sporů mezi různými složkami veřejné správy nebo projednávání sporů vyplývajících ze vztahu občana ke společnosti, tedy o záležitostech danových, státní příslušnosti a podobně. Rovněž tak zvané trestní řízení správní pokládáme v této souvislosti za část trestního soudnictví.

Účelem trestního soudnictví jest na prvním místě ochrana společnosti před zlyhací činy, jimiž se porušuje právní řád, zejména bezpečnost osobní a majetková. Trestní soudnictví chrání převážším tak zvaná zcizitelná lidská práva /Etika 11.1/. Je tedy záhodno, aby trestní soud nevyčkával ve stíhání trestných činů, až bude o to požádán od poškozeného, nýbrž musí stíhat trestné činy z úřední moci, při čemž je lhostejno, vyjde-li popul od soudu samotného nebo od jiného státního orgánu pověřeného vyhledáváním trestných činů. Jen některé delikty se stíhají toliko na obžalobu poškozeného nebo jen s jeho zmocněním. Jsou to obyčejně takové trestné činy, jejichž veřejné projednávání by mohlo být poškozenému z různých důvodů trapné, a proto se soudní řízení nezahajuje bez jeho žalosti. Zásada, podle níž má trestní soud stíhat delikty z vlastní iniciativy aniž by vyčkával žaloby poškozeného, se nazývá zásadou inkvisiční.

Druhá zásada, vyplývající z účelu trestního soudnictví, se nazývá zásadou "materiální" pravdy. To znamená, že trestní soud se nesmí spokojit s tím, co o trestném činu vypovídají shodně obžalovaný a žalobce, ale musí hledat objektivní skutečnost, při čemž ani doznání obžalovaného nemusí být pro soud závazné a rozhodující. Před trestním soudem také není možné nějaké "narovnání", leč jen o náhradě škody. Podle zásady materiální pravdy ostatně rozhoduje a postupuje někdy i občanský soud, nejedná-li se totiž o práva majetková, ale například o platnost manželství, svéprávnost a podobná, tedy o předměty, jimiž strany nemohou nakládat libovolně.

Spravedlivý rozsudek, to jest rozhodnutí soudní, jímž

se spravedlivý zákon správně aplikuje na určitý případ, jest ve svědomí závazný právě tak jako spravedlivý pozitivní zákon. Je-li však rozsudek zřejmě nespravedlivý, nezavazuje nikoho ve svědomí. Obyčejně se však člověk musí alespon navenek podrobit i takovému rozsudku, kdyby totiž jinak vzniklo velké pohoršení nebo zmatek.

V této souvislosti je nutno zmínit se také o oné instituci trestního práva, která se kdysi nazývala právem "útrpným" a která se dnes, alespon v theorii, zavrhuje jako barbartví. Moderní trestní řády neposkytují soudům žádný prostředek k tomu, aby obviněný nebo odsouzený byl donucen vyjevit skutečnosti související s jeho trestným činem, které jest ze pravdivosti povinen vyjevit. V praxi se ovšem takových donucovacích prostředků obecně užívá, děje se tak ale zpravidla v rámci policejního vyšetřování a neoficiálně, což pochopitelně snadno může vést ke zneužívání.

Soud však rozhodně má míti možnost vynutit na zločinci výpověď o skutečnostech, které je pachatel trestného činu povinen sdělit a které není možno zjistit jiným způsobem. Musí tedy především jít o skutečnost, kterou je pachatel povinen vyjevit. Nelze proto vynucovat doznání viny, neboť nikdo není právně ani mravně povinen vydat se dobrovolně trestnímu stíhání. Kdo se však dopustil trestného činu nebo vůbec jakéhokoliv zlého skutku, je právně povinen napravit škodu, kterou způsobil. Je tedy dovoleno vynucovat na zločincích například výpověď o tom, kam skryli lup nebo i prozrazení spolupachatelů, je-li obava, že takoví spolupachatelé, kteří unikli zatčení, budou dále ohrožovat společnost svou trestnou činností. Musí býti dále jisto, tedy dokázáno jinými prostředky než doznáním obviněného, že obviněný takovou skutečnost ví a nechce ji dobrovolně vyjevit.

Tomuto postupu není na překážku okolnost, že doznání, třebaš vynucené doznání, takových skutečností nepřímou znamená doznání viny. Pachatel, který nenapravit, pokud je v jeho silách, následky svých trestných činů dříve než upadl do rukou soudu, nemá právo odmítat výpověď, která napomáhá k nápravě křivdy nebo náhradě škody, pod záminkou, že by tím nepřímou doznal viny.

Jinak ovšem doznání, ani dobrovolné doznání, nezbavuje soud povinnosti vyšetřit všemi dostupnými prostředky skutečnost /zásada materiální pravdy/ neboť člověk se může mýlit i v otázce svého zavinění a příčinné souvislosti mezi svou činností a trestným výsledkem.

Vlastně by se mělo takovým donucováním zakročovat jen proti usvědčenému zločinci. Často je však nebezpečí v prodlení, takže by účelu vynucené výpovědi nebylo dosaženo, kdyby se čelalo až do právoplatnosti rozsudku o vině. Je tedy jistě přípustno v takových případech zakročit proti obviněnému již během vyšetřování, jsou-li splněny uvedené podmínky. V každém případě má takové donucovací řízení vést soud, nikoli policie a donucovací prostředky mají býti pokud

možno takové, aby nezanechaly u toho, kdo je jim podroben, trvalé zlé následky, například zmrzačení.

Právoplatný rozsudek povolaneho soudu zavazuje ty, jichž se týká, ve svědomí právě tak jako platný pozitivní zákon, neboť rozsudek není nic jiného než aplikace obecného předpisu na určitý případ. Rozsudek zřejmě nespravedlivému, ať už civilnímu nebo trestnímu, není ovšem nikdo ve svědomí vázán se podrobit, ledaže by podle okolností vzniklo jeho odporem pro něj nebo pro společnost ještě větší zlo, například veřejné pohoršení nebo zmatek. To platí o rozhodnutích občanského soudu. U trestního rozsudku je tomu poněkud jinak.

Spravedlivě odsouzený je rozhodně povinen ve svědomí k náhradě škody, kteroužto povinnost má ostatně už podle přirozeného zákona, nelze však tvrdit, že je ve svědomí povinen podrobit se spravedlivému trestu. Nehřeší tedy, vyhne-li se trestu nějakým způsobem, který nepřelstavuje další zlý čin, tedy například útekem. Podobně není viník povinen sám se ulat soudu, ani klyž jest z jeho činu někdo jiný nevině podezříván. Doznat se, třeba i takovým způsobem, aby se vyhnul zatčení, jest viník povinen tehdy, když sám vědomě způsobil, aby byl někdo jiný nevině podezříván. Člověk totiž může napravit zlo, které spáchal, také jiným způsobem než tím, že se vylá světské spravedlnosti a často také jiné závažné důvody, například ohled na nevinnou vlastní rodinu, mluví pro to, aby se vyhnul trestnímu stíhání jakýmkoliv dovoleným způsobem, což ho zřejmě nezprošťuje povinnosti k náhradě škody. Tomuto pojetí dávají výraz i pozitivní trestní zákony, které sice uvádějí loznání mezi polehčujícími okolnostmi, avšak ani útek ani nedoznání nepokládají zpravidla za okolnosti přitěžující, tím méně za další trestné činy. Dopašený uprchlý vězeň jest ovšem zcela spravedlivě trestán za svůj útek, avšak i zákon, který tento trest ukládá, má ráz pouze penální, to jest nezavazuje ve svědomí k ničemu jinému než k tomu, aby se člověk podrobil trestu, jemuž se nemůže dovoleným způsobem vyhnout.

Soudnictví má být v každém případě tak zařízeno, aby se každý občan bez zbytečných průtahů a nákladů mohl dovolat spravedlnosti a aby trestní soudy pohotově a rychle stíhaly trestné činy, samozřejmě se vsí svědomitostí a za šetření práva obviněného na řádnou obhajobu.

3.5 T r e s t n í p r a v o m o c s t á t u .

Účelem trestního soudnictví jest stíhat v zájmu obecného dobra zlé činy podle platných zákonů. Státní moc popohitelně nemůže stíhat všechny špatné činy, třeba každý nějak, alespon nepřím, poškozujee obecné dobro, ale jen ty, které jsou "veřejné". Podle stupně zloby a škodlivosti se dělí trestně stíhané činy na zločiny, přečiny a po případě

ještě přestupky. Trestem se rozumí fyzické zlo, které se ukládá viníkovi a které má být úměrné jeho vině. Není v lidské moci, aby tu byla zachována vždy dokonalá úměrnost mezi vinou a trestem, a proto stačí, aby tu byla zachována alespoň přibližná úměrnost, jak vyplývá ze samotného účelu trestní pravomoci státu.

Hlavním důvodem trestní pravomoci státu a hlavním účelem trestů jest ochrana obecného dobra zadostučiněním, ukládaným provinilci za porušení právního řádu, jímž se současně odstrašují ostatní možní provinilci od páchání podobných zlých činů.

Druhotným účelem trestu může být také odstranění nebezpečných jednotlivců z občanského života, jakož i náprava provinilců. Tyto druhotné účely však nesmějí mařit hlavní a prvotní účel trestu ukládaného státní autoritou. Jest však vždycky možno a nutno dbát toho aby trest pokud možno neztěžoval nebo alespoň nevyklučoval nápravu provinilce. Tento požadavek jest zvláště důležitý při trestání mladistvých nebo nahodilých provinilců, kteří totiž spáchali zlý čin za okolností, které nesvědčí o tom, že by byli trvale náchylní k páchání takových činů, ale spíše jen podlehlí okamžitému pokušení.

Zcela pochybné jsou tedy různé "relativní" theorie o účelu trestu, které podle okolností uznávají jen některý z vedlejších účelů, jako třeba nápravu viníka nebo ochranu společnosti před nebezpečnými jedinci, popřípadě i některý z obou hlavních účelů trestu, totiž nápravu porušeného právního řádu a odstrašení, nepřikládají však k účelům ostatním.

Avšak ani tak zvaná "absolutní" theorie, kterou zastávají zejména Kant, Hegel, Fichte a Beccaria /1738-1794/, není správná. Podle této theorie jest totiž trest naprosto nutný následek zločinu. To znamená, že trest jest jakýmsi účelem sám o sobě. Avšak trest jakožto fyzické zlo nikdy nemůže být cílem sám o sobě, ale jen prostředkem k nějakému dobru. Ani Bůh netrestá jen proto, aby trestal, tím méně smí tak jednat člověk.

"Tak zvaná "sociologická škola", která se opírá o názory Lombrosovy /+1909/, pojímá zločinnost jako nutný projev jistých fyziologických zvláštností. Se zločinci tedy nutno jednat v podstatě jako s nemocnými, před nimiž má být společnost chráněna tím, že budou "léčeni" a nevléčitelní "isolováni". Jak patrně, vyplývá tento názor z falešného pojetí lidské svobody a mravní odpovědnosti, po případě z naprosto nepřesvědčivé víry, že se člověk nemůže dopustit zločinu jinak než je-li "nepříčetný" v důsledku svého zvláštního fyzického založení nebo "typu". O těchto otázkách jsme pojednali v Psychologii, a proto se už nebudeme zabývat názorem, který tam byl vyvrácen v souvislosti s jinými podobnými.

Trest má být úměrný vině. Proto se ukládají tresty různých druhů a výše podle povahy zlého činu a jeho okolností.

Rozlišují se tresty majetkové /pokuty a konfiskace/, tresty tělesné, tresty na svobodě a trest smrti. Způsob trestání je různý v různých dobách a u různých národů. Dnes se všeobecně upouští od dříve obvyklých krutých trestů tělesných, zdá se však, že se v této mírnosti zachází příliš daleko, takže právě ty nejtěžší zločiny jsou dnes trestány naprosto nedostatečně a tresty za ně ukládané nejsou schopny zastrášovat.

Je zcela pochopitelné, že nutnost užívat trestů je pro lidskou společnost v jistém smyslu zahanbující, neboť svědčí o lidské zlobě a nedokonalosti. Lidé si ovšem uvědomují, že dobří by měli být šťastní a zlí nešťastní, avšak zejména ušlechtilé lidi trápí pomyšlení, že lidská společnost mnohem snáze dovede činit zlé nešťastnými než dobré šťastnými. Nemá-li člověk, který o těchto věcech uvažuje, dost pokory a zdravého rozumu, začne se bouřit proti "kruté" trestní spravedlnosti, zejména proti trestu smrti, prohlašuje zločinnost za nemoc nebo pouhý důsledek neutěšených společenských poměrů a jinými, ještě hloupějšími způsoby se snaží nebrat na vědomí zřejmé následky "pádu člověka", o němž mluví zjevené náboženství.

Je jasno, že tato sentimentalita jest, nehledíc k ostatnímu, velmi krutá k obětem zločinů, neboť nedostatečný trest jest často přímým povzbuzováním k páčání zla. Ve skutečnosti nelze nazvat krutým ani upřílišeným žádný trest, který dostatečně, vzhledem k místním a dobovým poměrům, odstrašuje od páčání zlých činů. Proti starobylým, vskutku ukrutným trestům, však lze právem namítat, že výkon takového trestu jaksi poskytuje i toho, kdo jej, třeba spravedlivě, vykonává, neboť k výkonu takového trestu jest zapotřebí jisté otrlosti, která se snadno zvrhá v bezcitnost a skutečnou ukrutnost. Středověcí lidé, kteří schvalovali tehdejší kruté tresty, dávali průchod tomuto citění alespoň tím, že se štítili těch, kteří je vykonávali. Nutno tedy připustit, že žádný trest by neměl být takový, aby jeho výkon vyžadoval u vykonavatelů nadměrnou otrlost, po případě bezcitnost a ukrutnost.

Rozhodně však je žádoucí, aby tak zvané tresty na svobodě byly odstupňovány. Pouhé "odnětí svobody" je jistě dostatečný trest za lehčí přečiny. Za skutečné zločiny, jako loupeže, krádeže a různé druhy násilí, by však měl býti ukládán žalář, po případě "těžký" žalář asi ve smyslu rakouského trestního zákona před novelisací z roku 1852. Jedině takový trest je spravedlivý a účinný, který působí u toho, kdo jej prodělal a kdo se ho může stát hodným, spasitelnou bázem.

Z toho důvodu může být velmi vhodný i tělesný trest.

V moderní době se množí námitky proti trestu smrti, který se odedávna pokládá za jedině spravedlivé zadostučinění a za jedinou účinnou ochranu společnosti, pokud se jedná o některé nejtěžší zločiny, zejména vraždu. Zbavovat stát práva ukládat trest smrti znamená zbavovat jej jediného účinného prostředku k ochraně občanů před nespravedlivými útoky na život a jiná podobně důležitá práva.

Námitky proti trestu smrti jsou vesměs nicotné. Někteří neschvalují tento trest proto, že není způsobily napravit zločince. Avšak náprava zločince jest, jak jsme dovodili, jen druhotným účelem trestu, který nesmí znemožnit jeho hlavní účel, totiž ochranu právního řádu a odstrašení od zločinu v zájmu obecného dobra. Ostatně trest smrti nikterak nevylučuje a neznemožňuje nápravu zločince, který má příležitost litovat a kát se. Jak víme ze slov Kristových ke kajícímu lotru, může cesta z popraviště vést přímo do ráje.

Jiní namítají, že moment odstrašení znamená, že se člověka užívá jako pouhého prostředku k cílům společnosti, což není přípustné. Při trestu smrti však nejde o nic takového. Důstojnost lidské osobnosti nemůže chránit před spravedlivým trestem toho, kdo sám tuto důstojnost svými činy poskvrňuje. Ostatně, jak už bylo řečeno, i odsouzenec má v moci přijat a vytrpět trest tak, aby znovu získal ztracenou lidskou důstojnost a mravní dokonalost.

Námitka, že nevině popravenému již nemůže býti dáno zadostučinění za nespravedlivě vytrpěný trest, by se dala vznést proti každému trestu, neboť nevina odsouzeného může vyjít najevo třeba až po jeho smrti, dlouho po odpykání trestu. Odsouzení nevinného není bohužel u žádného lidského soudu vylučeno. To však nesmí být záminkou k upuštění od potrestání, ať jde o jakýkoliv trest. Ostatně nemohou-li lidé dáti zadostučinění a náhradu nevině odsouzenému, může se jich dostat takto postiženému od Boha, a to je rozhodující.

Všechny tyto a podobné námitky vycházejí vesměs z nastroje pozemského a materialistického smýšlení, pro něž je tento život jediným a nejvyšším dobrem. Lidé takto smýšlející se někdy bouří při pouhém pomyslení, že by někomu mohl být vzat život, zejména, že by se to mohlo přihodit jim. Tím dokazují, že se dovedou velmi dobře vcítit do postavení vraha, odsouzeného k trestu smrti, nedovedou se však vcítit do postavení jeho nevině oběti. Jejich sentimentalita jest tedy konec konců vlastně krutá a bezcitná.

Trestní soudnictví jest zajisté nutností, třeba ne-příjemnou nutností. Kromě toho bývají i nejtěžší trestné činy někdy spáchány za okolností, které sice podle všeobecného zákona nejsou rozhodující, k nimž tedy soud nemůže přihlížet tak, aby mohl odůvodnit osvobození obžalovaného, které však přece svědčí o tom, že trestný čin nebyl s

spáchán z pohnutek "nizkých a nečestných", jak je tomu například u zločinů spáchaných v prudkém hnutí mysli, které zavinil ten, kdo byl zločinem postižen, svým nespravedlivým jednáním nebo zlomyslností. V takových a podobných případech se udílí odsouzenému milost, to jest úplné nebo částečné odpuštění trestu.

Lidské tresty za spáchané zlé skutky často jsou příliš mírné vzhledem k objektivní i subjektivní zlobě určitého skutku. Spravedlivý soud je vyhražen ve všech případech Bohu. Jindy zase se nedá lidský pozitivní zákon aplikovat na určitý trestní případ bez zřejmé nespravedlnosti. Soud jest i v takových případech vázán zákonem, avšak jest věcí nejvyššího představitele státní autority, aby v takových případech udělil odsouzenému milost. Udílet milost jest nezadatelným právem a jedním z nejdůležitějších a nejkrásnějších úkolů nejvyšší občanské autority, a to nejen v oblasti trestního práva, ale ve všech oblastech výkonu státní moci. Nejkrásnějším přívrastkem mocného a vládnoucího jest "milostivý". Výrazem tohoto přesvědčení jest například i název španělského ministerstva spravedlnosti, který zní "Ministerio de Gracia y Justicia".

3.6 V l á d a a s p r á v a .

Vlivem špatně chápané theorie o "dělení" státní moci se vládní moc, eufemisticky nazývaná mocí "výkonnou", jejíž součástí je také správa čili administrativa, pokládá za nejméně důležitou a jaksi podezřelou, třebaš nezbytnou část státní moci. Petrně proto, že tuto část státní moci nemůže vykonávat lid ani přímo ani prostřednictvím svých representantů, totiž členů nějaké sněmovny nebo parlamentu. Vláda a správa může býti úspěšně vykonávána jen monarchicky, to znamená, že nositelé a vykonavatelé různých vládních a správních úkolů musejí býti konec konců podřízeni právě ve výkonu svých funkcí jednomu nejvyššímu představiteli státní moci, který jest takto hlavou občanské společnosti. Vládní moc jest tedy nejdůležitější součástí státní moci, jest vlastně totéž co státní moc. Dovedeme si představit jednoduchou občanskou společnost bez psaných zákonů i bez zvlášť školeného stavu soudcovského, avšak bez tak zvané "výkonné" moci, bez "vlády" nemůže žádný stát vzniknout ani existovat.

Výkonná moc čili vláda tedy není onen zbytek státní moci, který zbuše po oddělení zákonodárství a soudnictví, ale první a nejdůležitější součástí státní moci. Jest to moc, která přímo řídí občanskou společnost k obecnému dobru, která tedy musí mít vliv i na zákonodárství a tím ne přímo i na soudnictví, které konec konců musí kořnit ve vládní moci. Vláda a správa jest ona část státní moci, která spojuje všechny funkce státu v organický celek. I v oblasti zákonodárství a soudnictví, at už jsou tyto

Dvě funkce sebe dokonaleji "oddělené" a nezávislé, musí vláda mít postavení nejvyššího rozhodčího. Není-li tomu tak, nastává rozklad státní moci a tím i občanské společnosti.

Vládní moc se nazývá "výkonnou", pokud provádí ony zákony, které upravují vzájemné vztahy mezi občany a státem. Nejdůležitější obory této "veřejné správy" jsou správa finanční, která obstarává hmotné prostředky k plnění úkolů státu, správa vojenská a policie. Dnes se slovem "policie" myslí hlavně a především tak zvaná bezpečnostní policie, která bdí nad veřejným pořádkem a bezpečností života a majetku občanů a které je proto také svěřeno vyhledávání trestných činů a pátrání po jejich pachatelích. V širším smyslu znamená policie veškerou péči o vnitřní záležitosti občanské společnosti jako celku, tedy především řízení všeobecně prospěšných zařízení, sloužících dopravě, obchodu, průmyslu, školství, zdravotnictví, zemědělství atd. Policejní a jiné správní orgány také stíhají menší přestupky proti veřejnému pořádku nebo porušení povinnosti se strany občanů v příslušné oblasti veřejné správy, například přestupky danové, přestupky proti předpisům zdravotním apod.

Mnohé a rozmanité úkoly vlády a správy vykonávají ve vyspělém státě osoby zvláště pověřené, které se nazývají úředníci a jejich působíště, popřípadě obor činnosti a oprávnění, se nazývají úřady. Úředníci tvoří nepochybně zvláštní stav, který zaujímá čestné a významné postavení v občanské společnosti, poněvadž jejich povoláním jest služba občanům a obecnému dobru. Zapomíná-li se na toto vlastní poslání úřednictva, degeneruje úřednický stav v kastu, která se uzavírá před ostatními, vidí ve své činnosti cíl a ne prostředek k obecnému dobru a mění se proto nakonec v nehybný a obtížný aparát. Z úředníků se stávají byrokrati.

Překračuje-li bezpečnostní policie meze svého poslání a snaží-li se pod záminkou veřejného pořádku a bezpečnosti zasahovat zbytečně do soukromého života občanů a omezovat oblast legitimní svobody jednotlivce, zvrhá se občanská společnost v policejní stát. Stát, v němž si armáda osobuje hlavní a rozhodující postavení a vliv na vnitřní i zahraniční politiku, překračujíc takto své poslání strážkyně státu proti vnějšímu i vnitřnímu nepříteli, se rovněž zprohlašuje svému úkolu a stává se státem militaristickým.

Hlavním a nejdůležitějším úkolem vládní moci však jest řízení vnitřní i zahraniční politiky, to jest působit skrze všechna odvětví správy vnitřní, zákonodárství a soudnictví, vojenství a diplomacie k obecnému dobru občanské společnosti. Vláda jest tedy uměním, které ovšem má také svoje theoretické základy a zásady, o nichž pojednáme v kapitole o činnosti státu a v kapitole o moderních politických problémech.

4. S t á t n í z ř í z e n í

4.1. Ú s t a v a m o n a r c h i c k á a r e p u b l i k á n s k á .

Ústavou nebo státním zřízením nazýváme hlavně způsob, jímž je občanská autorita rozdělena mezi různé podměty čili nositele a způsob, jak jsou tyto představitelé státní autority povoláváni ke svým funkcím či úřadům. Vzhledem k počtu nositelů vládní moci rozlišujeme státy monarchické a oligarchické, podle toho, stojí-li v čele státu jedna osoba, na příklad král nebo několik nejvyšších úředníků, jako byli třeba konsulové ve starém Římě nebo eforové ve Spartě. Oligarchií se také nazývá zřízení, v němž, bez ohledu na státní formu, rozhoduje o vnitřní i zahraniční politice státu několik vlivných osob nebo rodin.

Podle toho, jak jsou vládní činitelé povoláváni ke svým funkcím, dělíme státy na demokratické a aristokratické. V demokracii volí vládu všichni občané, přímo nebo nepřímo, v aristokracii je politická moc spojena s příslušností k určitému stavu nebo třídě, obyčejně vynikající bohatstvím. S tohoto hlediska můžeme pokládat za "aristokracii" i dědičnou monarchii, neboť tam je nejvyšší vládní moc spojena s příslušností k určité rodině, k dynastii, která se pokládá, alespoň politicky, za "nejlepší", to jest jediné povolanou k vládě.

Ve skutečnosti státní zřízení nikdy není dokonalým uskutečněním toho kterého typu. V monarchiích i v republikách se vyskytuje aristokracie, vrstva, která má větší politickou váhu než ostatní občanstvo; dědičná monarchie může být omezena demokraticky voleným parlamentem a demokraticky zvolená hlava státu může mít větší politickou moc než leckterý král.

Historická zkušenost ukazuje, že trvalou prosperitu a pokojný život zaručují národům jak státní zřízení demokratické, v němž se uplatňuje zásada volební, tak i zřízení královské čili dědičné monarchie. Oligarchie a aristokracie, ať už oficiální nebo faktické, bývají vládní formy přechodné a málokdy uspokojivé.

Příčinou tohoto zjevu jest, že oba principy, totiž požadavek silné a trvalé ústřední a nejvyšší autority, jak je uskutečněn v dědičné monarchii, jakož i princip demokratický, totiž účast všeho občanstva na politickém životě, jsou zdravé a nutné, takže se vlastně neobejdou jeden bez druhého. Ani ta nejabsolutnější monarchie nemůže prosperovat bez jisté územní a stavovské samosprávy a na druhé straně i pro tu nejširší demokracii platí zásada, kterou vyslovil už Homér, že totiž není dobré vláda mnohých, ale jeden má být vládcem, byť byl tím nejdemokratičtější způsobem volen. Dějiny také ukazují, že demo-

kracie i královské vlády vznikaly stejně spontánně a že o tom, která z obou vládních forem se uskutečnila, rozhodoval způsob života dotyčné společnosti. Pastevce národy s patriarchálním zřízením přirozeně tíhnou k vytvoření dědičné monarchie, malé společnosti svobodných rolníků si vytvořily zpravidla vládu demokratickou.

Dějiny také ukazují, že demokracie jest na trvalo úspěšná jen v malých občanských společnostech. Jakmile stát vzroste územně, bývá i demokracie nahrazena monarchií, obyčejně dědičnou monarchií. Kromě příčin rázu "technického", jako jest potřeba silné a trvalé ústřední autority pro správu územně rozsáhlého a kulturně vyspělého, tedy sociálně složitého státu, hraje tu úlohu také prvek psychologický a mravní. Volba nejschopnějších jest totiž možná jen v malých společnostech, kde není možno vytvářet uměle iluze o schopnostech kandidátů, jako se děje v moderních státech pomocí tisku a jiných prostředků propagandy.

Obě soustavy, demokraticko-republikánská i monarchická, královská, mají své zvláštní výhody i nevýhody, které se obvyčejně vypočítávají takto:

Nespornou výhodou dědičné monarchie jest, že ve státě takto řízeném je lépe postaráno o pokoj, stálost a kontinuitu v politickém životě než v jakémkoliv jiném zřízení, neboť v dědičné monarchii není státní moc předmětem stranického usilování a bojů. Také protichůdné zájmy různých stavů a tříd se dají snáze a lépe vyrovnávat a smiřovat pod vedením nezávislé autority, jakou představuje dědičný panovník. V monarchii jest dále větší úcta k autoritě, neboť dědičná moc panovníka, nezávislá na "vůli lidu", nabývá zvláštní důstojnosti, která se sděluje i ostatním nižším nositelům státní moci, soudcům a úředníkům. Monarchie konečně sama sebou nejlépe zaručuje jednotu občanské autority. Tato výhoda monarchie souvisí s tím, že královská vláda představuje účinnou záruku sociální spravedlnosti. Je historickou zkušeností, že v silné monarchii nebyli chudí nikdy vydáni útisku bohatých a mocných tak jako v různých republikách, aristokratických i demokratických.

Nevýhodou a nebezpečím dědičné monarchie jest možnost potlačování patřičné občanské svobody zneužíváním královské moci, zejména když se vykonává spíše v pochybném zájmu dynastie než v zájmu občanské společnosti. Toto nebezpečí jest pochopitelně velmi zdůrazňováno a přeháněno od všech odpůrců monarchie, kteří se snaží líčit i evropský, křesťanský typ monarchie podle vzoru asyrsko-babylonské despotie. Při tom se zapomíná, že panovník, který má skutečnou moc, si obvyčejně současně uvědomuje, že se jeví svému národu jako jedině odpovědný za všechna svá rozhodnutí, což je znamenitou brzdou libovůle a ukvapenosti.

Další nevýhodou monarchie jest možnost neschopného panovníka. Tato nevýhoda však není zvláštností monarchie, neboť v žádném jiném zřízení není lepší záruky, že se dostanou k moci nejlepší a nejschopnější. V monarchii se tato nevýhoda dá zmírnit vhodným nástupnickým řádem, který vylučuje neschopné, jakož

i odpovědnou výchovou a přípravou budoucího panovníka.

Za výhodu republikánsko-demokratického zřízení se prohlašuje zejména lepší záruka politické svobody a účasti občanstva na řízení státu, což je důležité zvláště v moderní době, kdy stát ukládá občanům taková danová a jiná břemena, o jakých se minulým věkům ani nesnilo. Demokracie jest také sama sebou příznivější volnému šíření zpráv a veřejnému projednávání státních záležitostí. Tato veřejnost však nemusí býti vždycky na prospěch věci, neboť současně umožňuje demagogické překrucování skutečností, jakož i podněcování nacionálních vášní, stavovského sobectví a třídní nenávisti, což je velmi nebezpečné, jedná-li se o věci, které většina prostého občanstva není schopna správně chápat a hodnotit.

Ve prospěch demokracie se také uvádí, že vytváří typ uvědomělého a činorodého občana, který se po všech stránkách příznivě liší od typu "poddaného" královské vlády. I tu se podvědomě přenáší rozdíl mezi občanem athénským a poddaným "velikého krále" perského do křesťanské Evropy. Jakýsi rozdíl mezi "občanem" republiky a "poddaným" krále však vskutku existuje. Demokratické zřízení vskutku nutí občany více než život pod královskou vládou, aby se zajímali o veřejné věci. Tento zájem jest pro řádné občany příkazem sebezáchovy, neboť mnohem silnější zájem o veřejné věci projevují přirozeně všechny rozvratné živly, které demokracie nemůže odkázat do patřičných mezí tak účinně jako vláda královská.

Průměrný občan, ať už žije v demokracii nebo v monarchii, zejména pak občan, který má úspěch ve svém povolání, nemá zpravidla velký zájem o politiku, pokud ho stát příliš neobtěžuje. Proto rozumné demokratické vlády zavádějí volební povinnost, aby dobří občané byli nuceni alespoň ve volbách uplatnit svůj vliv. Život v demokratické republice tedy vskutku dává příležitost k osvědčování jistých ctností, podobně jako stálé ohrožení loupežným přepadením nutí řádné občany k bčelosti.

Zjevné stinné stránky demokracie jsou menší úcta k autoritě, stranické boje, nestálost vlády a korupce, která je nutným průvodním zjevem v každé soustavě "zastupitelské" demokracie čili parlamentarismu. Kromě toho přílišné zdůrazňování svobody vede k bezohlednosti v hospodářském životě a přílišné zdůrazňování rovnosti k nivelisaci ducha a vzdělání, jakož i k nedůvěře ke všem schopným a vynikajícím lidem. Tohoto zla se nedovedly zbavit ani úctyhodné starořecké demokracie, které vypovídaly své nejlepší politické vůdce a chovaly se krutě k vynikajícím myslitelům, jako byl Sokrates.

Z tohoto srovnávání výhod a nevýhod obou soustav, monarchické a demokratické, vyplývá závěr, že výhody demokracie spočívají hlavně v tom, že znemožňují nevýhody monarchie, čili že dobrá demokracie je lepší než špatná monarchie. Naproti tomu nelze říci, že by dobrá demokracie byla sama o sobě lepší než dobrá monarchie. Nanejvýš je nutno připustit, že v ojedinělých případech funguje demokracie tak dobře, že není důvodu, aby se pomýšlelo na její nahrazení monarchií. O hodnotě státního zřízení konec konců rozhoduje hodnota občanů a proto se nedá jednoznačně a absolutně říci, že obou typů státního zřízení prohlá-

sit za lepší. Zdá se však, že pro většinu národů se nejlépe hodí soustava dědičné monarchie, šetřící principu subsidiarity. Vysvitne to z dalších úvah, během nichž také ukážeme, že moderní parlamentarismus, jehož školským a odstrašujícím příkladem jest francouzská tak zvaná třetí republika, jest soustava naprosto zvrhlá:

4.2. P a r l a m e n t a r i s m u s a v l á d a p o l i t i c k ý c h s t r a n .

Požadavek účasti všeho občanstva na řízení veřejných věcí není zvláštností demokracie, rozdíl jest tu jen ve stupni a formě této účasti. Ani ten nejabsolutnější monarcha se neobejde bez nějaké "korunní rady" čili bez skupiny osob, které ho informují a pomáhají alespoň radou a návrhy při řízení státu. S institucí a názvem parlamentu se setkáváme v evropských dějinách poprvé právě ve středověkých monarchiích, a sice v malých královstvích, která vznikla na severu Pyrenejského poloostrova po maurské okupaci. Je to zcela pochopitelné všude tam, kde se vláda občanské společnosti pokládá za to, čím vskutku jest, totiž za řízení rozumných a svobodných lidských bytostí ke společnému cíli. Tak jako otec zpravidla nerozhoduje o důležitých rodinných záležitostech bez předchozí porady s dospělými členy rodiny, podobně i hlava občanské společnosti musí znát mínění svých poddaných a snažit se získat jejich souhlas a podporu při všech důležitých vládních rozhodnutích. Za tím účelem svclávali panovníci občas vynikající představitele země, hlavné proto, aby se s nimi dohodli o výši a způsobu vybírání daní.

V demokracii ovšem jest princip účasti občanstva na vládě proveden do důsledků. To znamená, že všichni občané jsou povoláni k tomu, aby hlasováním rozhodovali o všech důležitých věcech řízení státu, především o zákonech a osobách, jimž mají býti svěřeny nejvyšší úřady, tedy výkonná moc. Jak už bylo řečeno, tato soustava se dosti dobře osvědčovala v malých občanských společnostech a dosud se dobře osvědčuje ve Švýcarsku. Ve velkých a lidnatých státech je ovšem tato přímá vláda lidu nemožná. Když tedy došlo za velké francouzské revoluce k pckusu o znovuzavedení demokracie, nenapadlo zprvu nikoho, aby byla odstraněna instituce dědičného panovníka jako "výkonné moci" a za splnění demokratických ideálů se považovalo zřízení veleného zákonodárného sboru.

Moderní demokratická theorie a praxe se ovšem velmi rychle rozvíjely, až se dospělo k názoru, že "lid jest jediným zdrojem" státní moci, že může a má přímo nebo prostřednictvím zvolených zástupců, jimž se začalo říkat poslanci, rozhodovat pokud možno o všem co souvisí i nesouvisí s řízením občanské společnosti. Hlavou státu se stal ve skutečnosti parlament.

Demokratická politická theorie ovšem má nepochybné jednu velmi zdravou a ušlechtilou pchnutku. Jest to důvěra ve zdravý rozum a zdravou lidskou přirozenost, od níž se očekává, že konec konců zvolí to správné nebo alespoň se vzepře zřijmé

zvrácenosti. To je správně potud, že vskutku jen velmi malá menšina lidí si žádá věci zřejmě špatných a zvrácených. Lze proto očekávat, že většina lidí bude soudit správně alespoň pokud jde o nejvšeobecnější mravní zásady. K dobrému řízení občanské společnosti - stejně jako k dobrému životu osobnímu - jest však zapotřebí trochu více. Je nutno správně vyvozovat důsledky ze všeobecných zásad a zejména správně aplikovat na konkrétní případy. A tu se velmi zmenšuje počet lidí, kteří jsou takových úvah a postřehů dokonale schopni, zejména pokud jde o řízení občanské společnosti. A v tom právě spočívá nebezpečí moderní demokratické ideologie.

V důsledku toho, co bylo právě řečeno, však ochotně připouštíme, že za jistých podmínek může být rozhodování většiny vhodné a správné. Je tomu tak tehdy, když se jedná o rozhodování nějaké otázky ve stejnorodé společnosti a je-li tu všeobecná touha, aby dotyčná otázka byla rozhodnuta. Dále se musí jednat o věc, která je všem dostatečně známá a týká se všech nebo téměř všech a tímž způsobem. Většina konečně musí být převážná, ne tedy jen těsně nadpoloviční. Jen za těchto podmínek možno pokládat výsledek hlasování za projev "všeobecné vůle" a hlas obecného zdravého smyslu.

V politickém životě to znamená, že hlasování jest řádným způsobem rozhodování o společných věcech v malých a nižších územních a stavovských složkách občanské společnosti, z nichž každá má obstarávat všechny záležitosti, které může vlastními silami obstarat. Má-li se hlasováním rozhodovat o věcech týkajících se celé občanské společnosti, pak by mělo být hlasovací právo omezeno na ty, kteří podávají záruku, že mají dostatek vědomostí a odpovědnosti, aby mohli v dané záležitosti projevit mínění. Konečné rozhodnutí však musí býti vyhrazeno hlavě státu. Podobné zásady platí i pro volbu veřejných činitelů. Je jistě větší naděje, že si vesnice zvolí za starostu schopného člověka, než že si občané mnohamilionového státu všeobecným hlasováním zvolí schopného presidenta, nebo i jen poslance. Proto se ve všech moderních státech, kde je zavedeno všeobecné volební právo, kde tedy občané volí alespoň členy parlamentu, ustálila praxe, v níž se občané nerozhodují mezi různými osobami jako takovými, neboť je zpravidla nemohou ani povrchně znát, ale jakožto mezi představiteli různých politických stran. V moderním demokratickém státě se tedy nevclí osoby, ale programy politických stran.

Politická strana jakožto skupina občanů, kteří se snaží prosadit určitý požadavek v politickém životě, je samozřejmým a přirozeným zjeven v každém státním zřízení. Nebylo by tedy samo sebou nic nezdravého, kdyby občané měli možnost vyslovit se ve volbách pro ten nebo onen názor nebo "program" tím, že by odevzdali hlas "straně" která tento program hlásá. V parlamentní demokracii však nejsou politické strany pouhými skupinami občanů, spojených shodným názorem na určité politické otázky, ale pevné organizace zájmových skupin nebo politických ideologií, které často nelze uvést na společnou základnu. Kromě toho existence politických stran, jejichž programy se neshodují ani v základních zásadách o podstatě a úkolech občanské společnosti, které se tedy liší vlastně celým světovým a životním názorem, znamená vlastně latentní - nebo moderně ře-

čeno - "studenu" občanskou válku, která někdy propukne v občanskou válku skutečnou.

Nedojde-li k těmto krajním důsledkům, jest politický život, ovládaný stranami, představujícími odlišné světové názory, a tedy i vnitřní a zahraniční politika státu, výslednicí kompromisů mezi protichůdnými názory a silami, tedy asi tím, co se ve fyzice nazývá vektorem. V nejlepším případě se politickým silám řádu jakž takž daří udržet rozvratné síly v opozici, při čemž je stále nebezpečí, že nepřítel velká většina, o kterou se opírá slušná vláda, bude v nejbližších volbách malým přesunem hlasů změněna v menšinu. Zdravý rozum a lidská přirozenost, od níž očekávali strůjcové moderní demokracie, že vybudují dokonalou občanskou společnost, jakmile se zavede všeobecné volební právo a naprostá svoboda názorů a mínění, jakož i jejich hlásání - na štěstí dosud působí i u národů, které jsou postiženy parlamentarismem. Stačí však právě, tak na to, aby udržela život občanské společnosti na snesitelné úrovni a ani to se vždy a všude nepodaří.

Parlamentarismus, který se prohlašuje za nejlepší cestu ke zjištění a respektování "vůle lidu", nemůže však uskutečnit ani tento, ostatně ne zcela jasný požadavek. Koaliční vláda v demokratické republice bývá zpravidla oligarchií vůdců koaličních stran a její hodnota závisí zcela na hodnotě těchto vůdců. Kromě toho je v parlamentní demokracii docela dobře možné a časté tyranisování většiny menšinou. Někdy je to bezvýznamná strana, které je zapotřebí k vytvoření vládní většiny a která si proto osobuje a také vynucuje neúměrný vliv. Jindy zase je prosazen v parlamentě návrh, pro nějž se třeba vyslovily jen nepatrné většiny v poslaneckých klubech koaličních stran a silné menšiny, které by vlastně měly posílit opozici, hlasují z důvodu stranické kázně, jejíž porušení by mělo pro ně za následek časté zbavení mandátu a tím i poslaneckého platu, proti svému přesvědčení pro dotyčný návrh. Jsou i demokracie, kde v důsledku podivného volebního řádu může dosáhnout převážné většiny "mandátů" a tedy ujet se vlády i strana, která dostala ve volbách menší počet hlasů než kandidáti odpůrců.

Zvrácenost moderní demokratické ideologie spočívá především v tom, že pokládá většinu za svrchovanou autoritu, které přísluší rozhodovat o všem, co se týká života občanské společnosti. To je podstata svobody ve smyslu parlamentarismu. Demokratická rovnost podle této ideologie zase spočívá v tom, že každý jednotlivý občan se pokládá za stejně způsobilého, aby rozhodoval o všech státních záležitostech, to jest, aby mohl spolu s potřebným počtem ostatních vytvořit "většinu". Toto sice vypadá na první pohled docela sympaticky. Bohužel to skutečně znamená, že občan v moderní demokracii je pokládán za příslušníka občanské společnosti přímo, nikoli skrze svou příslušnost k nižším, ale původnějším a nezbytným společenským vztahům, jako jsou rodina, obec a stav. Od těchto společenských pout se snaží demokracie, vzešlá z francouzské revoluce, občany pokud možno dokonale "osvobodit". Proto ruší stavovské korporace, pokud možno omezuje místní samosprávu a zavádí centralismus a konečně napomáhá rozkladu manželství a rodiny, jediné instituce a prostředí, které umožňují člověku, aby přežil špat-

nou vládu. Tím ovšem zbavuje občana všech přirozených společenských opor a vydává jej bez ochrany na pospas státnímu absolutismu. Jediný společenský organismus, který stojí v parlamentní demokracii mezi jednotlivými občany a státem, jest politická strana, v níž nacházejí občané politické přístřeší, to jest vykupují si členstvím a podporou ve volbách blahovůli těch, které pozvedli k přímé účasti na státní moci. Útloucivější demokraté pak jsou spokojeni, je-li těchto stran pokud možno hodně, aby nemohlo dojít k "diktatuře".

Ve skutečnosti vládne i v parlamentní demokracii oligarchie vůdců tak zvaných koaličních stran, která je zpravidla anonymní. Její rozhodnutí se totiž často kryjí jako usnesení vlády nebo parlamentu a také vždycky neдрží skutečnou moc ti, kteří vystupují na veřejnost jako nositelé nejvyšších státních funkcí.

4.3. Změny státního zřízení a vlády.

Státní zřízení se může měnit především zákonitě, to jest změnou ústavy, která může býti po případě i nahražena ústavou odlišnou, jako každý pozitivní zákon /viz Etika, 3.6./, jeví-li se taková změna prospěšná nebo nutná v zájmu dobrého řízení státu.

V tomto článku však budeme uvažovat o možnosti násilného odstranění špatné vlády, po případě i nevhodné ústavy a zřízení vlády, po případě i ústavy nové, tedy o předpokladech, které činí státní převrat čili revoluci podnikem mravně dovoleným nebo dokonce nutným a žádaným.

Není sporu o tom, že občané mají právo usilovat o odstranění vlády špatné, která zneužívá své moci k nesnesitelnému bezpráví nebo svou neschopností zavinuje rozvrat občanské společnosti. Z těchto důvodů se mohou domáhat příslušné změny nevhodné ústavy. Pokud lze docílit nápravy bez násilí, to jest zákonnými zákroky příslušných činitelů, peticemi, demonstracemi a tiskovou kampaní, není dovoleno sahati k násilným prostředkům. Teprve, když není jiné možnosti, mají občané jako celek nebo část občanů, která je nespravedlivě a nesnesitelně utiskovaná, právo na revoluci. Toto právo se opírá o podobné důvody jako právo jednotlivce užít násilné svépomoci k sebeobraně nebo ve stavu krajní nouze. Obdoba mezi právem jednotlivce na sebeobranu a právem občanů na revoluci proti špatné vládě však není pochopitelně zcela přesná. Aby byla revoluce mravně dovolená nebo dokonce nutná, musejí býti splněny tyto další předpoklady.

Především je nutno zkusiti zmíněné už pokojné prostředky, leč by bylo za daných poměrů jasno, že takové prostředky nepovedou k cíli. V každém případě je dovolen a někdy i příkazán trpný odpor proti nespravedlivým příkazům a zákazům špatné vlády. Je-li takový odpor důsledný a všeobecný, stačí často ke zlomení tyranie. K ozbrojenému povstání je dovoleno přikročit teprve tehdy, když všechny ostatní prostředky zklamou nebo se předmětem jeví jako naprosto beznadějná. A tu nutno ještě přihléd-

nouti k tomu, je-li tu rozumná naděje na úspěch, poněvadž nezdařená revoluce může často zlo ještě zhoršit. Při tom je jasno, že čím je zlo, jímž špatná vláda ohrožuje společnost, větší, tím větší váhu má při tomto rozhodování odvaha a spoléhání na pomoc boží proti důvodům opatrnosti. Samozřejmě ovšem by bylo trestuhodnou opovážlivostí pokoušet se o revoluci jakkoliv oprávněnou a nutnou naprosto nedostatečnými prostředky a tedy bez stínu naděje na úspěch. Je proto šťastnou okolností, může-li v takových případech zasáhnout armáda.

Účelem oprávněné revoluce jest dosazení lepší vlády nebo obnova řádu. Proto na příklad nelze revoluce zneužívat k vyhlazování politických odpůrců, kteří se neprovinili žádnými zločiny a jejichž chybou byla jen více méně trpná loyaltita ke svržené špatné vládě. Na druhé straně nelze zavrhnout ani usmrcení představitelů tyranické vlády, není-li jiné možnosti, jak se jich zbavit. Toto právo však nelze přiznati jednotlivým občanům jako takovým, zejména nikoli jako pomstu za utrpěné osobní křivdy, ale jen organizovanému množství občanů, jemuž za daných okolností přísluší právo k ozbrojenému povstání.

Alespoň theoreticky můžeme rozlišovat mezi vládou nespravedlivou, tyranickou a vládou toliko nelegitimní, nepovolanou, která se dostala k moci nespravedlivým násilím, avšak nelze jí kromě toho vytýkat nesnesitelný útisk a rozvracení občanské společnosti. I takovou vládu je dovoleno násilím odstranit za ostatních obecných předpokladů, které činí revoluci mravně dovolenou. Občané jsou dokonce povinni klást odpor každému pokusu o uchvácení vlády nepovolanými. Jakmile však se usurpace stala dokonaným činem, omezuje se toto právo nebo povinnost odporu na věci, které se týkají upevnění usurpace. Ve věcech, které se týkají běžného řízení občanské společnosti však jsou občané povinni poslouchat a podporovat i uchvatitelskou vládu, neboť občanský pořádek je příkazem přirozeného řádu, i když se o něj stará vláda nelegitimní. Nelze tedy na příklad uvádět v pochybnost soudní rozhodnutí jedině z toho důvodu, že byla vydána za vlády uchvatitelské. Legitimní vládu, která účinnými prostředky usiluje o návrat k moci, jsou ovšem občané povinni podporovat.

Může se však stát, že návrat legitimní vlády už není možný, když na příklad vymře dynastie nespravedlivě vypuzená nebo když po uplynutí jisté doby už tu není nikoho, kdo by mohl vystupovat jako představitel nespravedlivě svržené vlády. V tom případě i uchvatitelská vláda nabývá legitimacy, pokud řádně plní své úkoly. Důvodem této dodatečné "legitimace" uchvatitelské vlády je skutečnost, že občanská společnost nemůže dlouho žít pod vládou, jejíž právo by bylo možno uvádět v pochybnost, ne jménem nějakého zřejmě existujícího lepšího práva, ale prostě proto, že představitelé nynější vlády nebo jejich právní předchůdci nabyli moci neprávem. Tu by si mohl kdokoliv osobovat moc svrhnout "nepovolanou" vládu, aniž by se cítil nucen prokazovat své právo, což by vedlo k trvalé nejistotě a zmatkům, tedy k rozvratu občanské společnosti. Proto právní instituce promlčení, po případě vydržení, platí obdobně i v oblasti práva veřejného, pokud jde o držení vládní moci.

4.4. Dobrá státní zřízení.

V závěru 1. článku bylo řečeno, že nelze žádnou vládní formu pokládat jednoznačně za nejlepší. Dají se však stanovit všeobecné zásady a předpoklady, které musí každé státní zřízení splňovat, má-li stát řádně plnit své úkoly. První, nejvšeobecnější a nejdůležitější podmínkou jest, aby ústava, pokud je to v lidských silách, zaručovala vládní moc lidem moudrým a dobrým. A tu je hned patrné, že se tohoto cíle dá dosáhnout různými způsoby a že instituce, které se mohou v tomto směru dobře osvědčovat u jednoho národa, se ukážou nedostatečnými u národa jiného, v jiných hospodářských a sociálních poměrech nebo i jen u národa poněkud odlišné mentality a temperamentu. Velkou úlohu tu hraje i tradice a dějinný vývoj.

Dále se dá říci všeobecně, že vládní moc musí býti pokud možno jednotná, nezávislá a osobní. Posledně jmenovaný požadavek znamená, že nejvyšší představitel vládní moci se musí jasně jevit jako jedině odpovědný za svá rozhodnutí, byť i nemusel žádnému jinému ústavnímu činiteli skládat počet ze své činnosti, a že se jeho rozhodnutí nesmějí skrývat za usnesení nějakého sboru nebo shromáždění.

Dlouhá historická zkušenost ukazuje, že jednotlivý člověk jest nejvhodnějším nositelem nejvyšší autority už také proto, že myslí a rozhoduje jako člověk a ne jako představitel určitého typu, tradice a mentality nějaké třídy. Nejlepší lidé, kteří vládnou jako sbor, se téměř necmylně stanou jakýmsi klubem, kde je pravidlem roztržštěná odpovědnost, vzájemné lichocení a nebezpečná pýcha. Taková je každá oligarchie, ať už aristokratická nebo parlamentární. Odpovědnost jednotlivce však jest tak zřejmá, osamocená a slavnostní, že by člověk musil být maniakem, aby mu nevnikla pokora.

Tento monarchický princip může a musí být uskutečněn i v demokratické republice, nemá-li degenerovat v demokracii parlamentární. Tak je tomu na příklad v U.S.A., kde prezident je nezávislý na zákonodárném sboru a jeho ministři nejsou představiteli parlamentní většiny. Monarchický princip však nemůže výlučně udávat ráz celému státnímu zřízení, nemá-li monarchie degenerovat v byrokratický centralismus a absolutismus.

Do jisté míry tu může být vzorem ústava Církve, která jest jasně monarchická a přece vykazuje silné prvky demokratické a aristokratické. Papež jest absolutním monarchou, avšak demokratický prvek je zastoupen tím, že jest volen a že nikdo, alespoň žádný mužský příslušník církve není právně vyloučen z pasivního volebního práva. Aristokratický princip je zastoupen tím, že volba nejvyšší hlavy Církve je vyhražena sboru kardinálů, jehož členy jsou osvědčení a zasloužilí příslušníci duchovního stavu. Příslušníkem tohoto stavu se pak může stát každý, kdo splní předepsané podmínky, především rozumové a mravní, což je opět prvek demokratický.

Podobná kombinace prvku monarchického, demokratického a aristokratického se dá jistě uskutečnit i ve zřízení občanské společnosti. To znamená, že hlava státu by měla být skutečnou hlavou a ne jen kloboukem na hlavě státu, jako prezident parlamentární demokracie. Je-li tato hlava státu volena, pak by měla

být volena doživotně a to ne příliš velkým sborem odpovědných, vynikajících a osvědčených mužů. Demokratický prvek by měl být uskutečněn stavovskou a územní samosprávou podle principu subsidiarity /1.6./, jakož i tím, že podmínkou pro získání úřadu nebo kterékoliv vládní a správní funkce by měla být jen osobní schopnost; tedy ne rodový původ nebo bohatství.

Jak bylo řečeno v 1. článku, jest instituce sněmu nebo parlamentu, totiž shromáždění představitelů a zástupců lidu, výrazem skutečnosti, že vláda občanské společnosti jest řízením svobodných bytostí ke společnému cíli. Takové shromáždění má být místem, kde zástupci občanů volně přednášejí vládě své požadavky, připomínky a stížnosti. Pokud jde o přímou účast na státní moci, nutno rozlišovat mezi jejími hlavními složkami. Především je jisto, že žádné velké shromáždění nemůže přímo ani vládnout ani vykonávat veřejnou správu v užším smyslu. Proto se účast na vládě a správě takového shromáždění může projevovat nanejvýš volbou, to jest povoláním představitelů vládní moci. Výkon soudnictví se pak naprosto vymyká možnostem takového shromáždění. Naproti tomu zákonodárství, které nevyžaduje rychlého rozhodování a naopak předpokládá zralou úvahu, je takřka přirozeným oborem činnosti shromáždění zástupců lidu. Proto se takové shromáždění obyčejně nazývá zákonodárným sborem.

Avšak ani v oblasti zákonodárství nelze přiznat shromáždění zástupců lidu výlučnou moc. Jak bylo vyloženo v článku 3.6. musí být i v zákonodárství vyhrazeno poslední slovo hlavě státu alespoň potud, že se nic nemůže státi zákonem, co hlava státu neschválila. Ostatně takové shromáždění samo o sobě je sotva schopné vypracovat uspokojivý návrh zákona. I v parlamentní demokracii se jeho činnost omezuje na schvalování návrhům které připravili vůdcové vládních stran za součinnosti odborníků.

Aby shromáždění zástupců lidu skutečně reprezentovalo lid, totiž obyvatelstvo státu, musí i jeho složení odpovídat složení obyvatelstva. Společnost jest zajiště celkem složitým a organickým, jehož části se liší především svými sociálními a hospodářskými funkcemi. Kromě toho se dělí společnost také na třídy a často i na různé skupiny národnostní a náboženské. Vzhledem k rozdělení a složení společnosti podle těchto hledisek jest rozdělení podle příslušnosti nebo sympatií k různým politickým stranám, které je směrodatné pro složení parlamentu v moderní demokracii, naprosto povrchní, nahodilé a klamné. Mohou sice existovat a také existují strany stavovské a třídní vedle stran ideových, potom však je v parlamentárním zřízení jejich vliv na řízení občanské společnosti, možno-li to vůbec nazvat řízením, výsledkem měření sil politicky organizovaných stavů nebo tříd. To je však řešení velmi pochybné, neboť zájmy různých skupin občanstva nutno vážit z hlediska obecného dobra a ne prostě mechanicky sčítat a odčítat.

Požadavek organického zastoupení lidu pochopitelně neznámá, že složení sněmu nebo parlamentu musí přesně odpovídat sociálnímu a kulturnímu složení obyvatelstva toho kterého státu. Není to ani možné, už proto, že hranice jednotlivých stavů, tříd, národních a kulturních skupin se mnohonásobně kříží. Není to ani nutné, neboť není žádoucí, aby se v takovém shromáždění rozhodovalo o požadavcích jednotlivých skupin bojovým hlasováním. Stačí proto, jsou-li ve shromáždění zástupců lidu mluvčí všech stavů,

tříd, po případě i národních a náboženských skupin.

K označení členů tohoto shromáždění zástupců lidu, tedy shromáždění, které má zhruba odpovídat organickému složení společnosti, jsou pochopitelně všeobecné volby podle zásad obvyklých v parlamentární demokracii, prostředkem málo vhodným. Jediný schůdný způsob spočívá v tom, že jednotlivé stavovské, odborové organizace jakož i národní a kulturní skupiny vysílají do shromáždění zástupců lidu své delegáty.

Rozhodování takového shromáždění samozřejmě nemůže spočívat na zásadě nadpoloviční většiny, ale má být výsledkem dohody dosažené pod vedením hlavy státu. Povahu zákona nebo rozhodnutí v takovém shromáždění by tedy mělo jen to, na čem se, podle starého rčení "král a stavové souhlasně usnesli".

Nevýhody demokratického zřízení, které se projevují zejména v dobách vnitřních potíží nebo vnějšího ohrožení, vedly už v římské republice k opatření, jímž se svěřovala, alespoň dočasně, takřka absolutní moc ve státě jedné důvěryhodné osobě, která se pak nazývala diktátorem. Dnes se nazývá diktaturou vláda silné osobnosti, která není dědičným panovníkem a dostává se k moci buď ústavní cestou nebo revolucí. Rozumná diktatura může být jediným východiskem z nesnesitelných poměrů, do nichž zavedl stát parlamentarismus.

Proti samotné instituci silné osobní vlády se rozhodně nedá nic rozumného namítat, pokud se tato vláda řídí přirozenými mravními zásadami, které jsou základem i dobrého řízení státu. Tuto podmínku ovšem nesplovaly některé novodobé diktatury, zejména "vůdcovský" režim tak zvané III. říše, který byl v podstatě socialisticko-nacionalistický kolektivismus, jak ostatně zcela nepokrytě přiznával sám název NSDAP. Rovněž italský fašismus byl založen na nacionalismu a imperialismu, tedy na koncepcích, které podřizují jedince zcela zájmům celku.

Nutno ovšem připustit, že některých politických institucí se dá snáze zneužít než jiných, že některé uvádějí lidskou křehkost do pokušení více než jiné. Naprosto se však nedá říci, že instituce silné osobní vlády jest v tomto směru jednoznačně nadřazena demokracii. Naopak, jak bylo ukázáno v předchozích úvahách, jest takové zřízení samo o sobě lepší a jeho zneužití může způsobit podle okolností více zla než demokracie jen proto, že "corruptio optimi pessima". Jediný rozdíl mezi důslednou parlamentní demokracií a špatnou diktaturou je obdobou rozdílu mezi nemocí chronickou a onemocněním akutním.

Konec konců všechno záleží na tom, jak ta která vláda chápe poslání a úkoly státu. Je-li tato koncepce správná, pak je záhodno, aby byla uskutečňována třeba i "diktaturou", není-li jiná cesta schůdná.

Moderní diktatura se obyčejně opírá o nějakou politickou stranu, která požívá dne k moci svého vůdce a jeho program nebo si ten, kdo dosáhl jinou cestou postavení diktátora, dodatečně vytvoří organizací občanů, kteří podporují jeho osobu a program. Bez takové silné politické organizace se dnes neobejde ani tak starobylá vládní forma jako dědičná monarchie.

Diktatura jakožto soustředění veškeré vládní moci v jedné osobě jest v každém případě oprávněná jen jako opatření mimořádné a nouzové, které má pominout, jakmile pominuly mimořádné okolnosti, které si takové opatření vynutily.

4.5. P r a v i c e a l e v i c e .

Každý čtenář novin ví alespoň tolik, že "levice" znamená socialismus nejrůznějších odstínů a "pravicovou" politiku chápe alespoň jako protiklad socialismu a podobných politických tendencí. Jindy se za "pravicovou" označuje politika "konservativní", kdežto "levicová" platí za "pokrokovou".

Označení pravicové politiky jako konservativní a levicové jakožto pokrokové, je odůvodněno alespoň historicky, neboť "levicí" byli poprvé nazváni liberálové v prvním francouzském parlamentě po návratu Bourbonů v r. 1815 a "pravici" jejich odpůrci, konservativci a monarchisté. Levice tedy představovala nový, tedy "pokrokový" směr republikánsko-demokratický, kdežto pravice usilovala o "zachování" starého režimu monarchického. Dnes ovšem liberálové, pokud ještě nějakí zbyli, stojí značně napravo od socialistů, alespoň pokud jde o program hospodářský a sociální. Kromě toho se dnes kromě pravice a levice vyskytují také tak zvané strany "středu", mluví se dokonce o pravém a levém středu a mnohá politická strana má své pravé i levé křídlo nebo alespoň pravé a levé úchylnkáře. Jsou tedy pojmy pravice a levice v politice značně relativní. Přesto se pokusíme vymezit skutečnosti, o něž se opírá toto rozlišování a které tedy jsou směrodatné pro posouzení, zda ten který politický směr nebo program je "levicový" nebo "pravicový". Jak už bylo řečeno, můžeme klidně ztotožnit politickou pravici s konservatismem a levici s pokrokovostí a proto především rozebereme tyto pojmy, jichž se dnes užívá velmi povrchně a zmateně.

Konservatismus doslovně znamená sklon k zachovávání, v politice se tedy tímto slovem označuje věrnost tradici a ochotu bránit ji proti silám, které ji chtějí zvrátit. Tradice v nejúšlechtilejším a tedy nejžádoucnějším smyslu pak znamená především staré osvědčené pravdy, zásady a instituce, které mají základ v rozumné lidské přirozenosti a v odvěké zkušenosti a tvoří tak podstatnou část kulturního dědictví národa. Konservatismus jakožto lpění na tomto kulturním dědictví jest tedy rozhodně správný a žádoucí a osvědčuje se jako síla, která udržuje civilizaci, i když se někdy projevuje také jako zbytečně důsledné lpění na nepodstatných nebo i neudržitelných zjevech minulosti. Důvod toho je jasný. "Lidé, kteří lítují starých časů, to znamená téměř všichni lidé, kteří znají minulost, obyčejně alespoň v duchu, i když ne vnější činností, usilují o návrat ztracených věcí i s jejich čistě dobovým příslušenstvím. Tato snaha jest, jak všichni víme, beznadějná, není však nesmyslná, neboť vzdáti se toho úsilí by znamenalo, že se lidský duch podrobí času čili že se vzdává své svrchovanosti. Nepodaří se nám zajisté obnovit minulost, poněvadž to není možné, avšak zoufalé úsilí obnovit ji jedině udržuje na světě kontinuitu života a

kultury. Vzpomeňme si jen, jak ubohé a opovržení hodné jsou všechny věci, které se honosí tím, že jsou naprosto nové a že za nic nevďčí tradici. Takové věci jakoby neměly žádnou mízu, jsou nechutné a často dokonce bláznivé." /H.Belloc, The Cruise of the Nonna./

Kromě tohoto nezbytného konservatismu, který lpí na starých osvědčených pravdách, zásadách a institucích a který se často snaží uchovat i neudržitelné, poněvadž nepodstatné a dobou podmíněné příslušenství minulosti, se ovšem vyskytuje i konservatismus pochybený, který se snaží uchovat i úpadek věcí a institucí. Všechna lidská díla totiž podléhají sklonu zhoršovat se, nejsou-li pečlivě a uvědoměle udržována, tak jako se zahrada bez neustálé práce zahradníkovy rychle mění v divočinu.

Toto lpění na stavu, do něhož uvedl lidské věci čas, to jest lidská nedbalost a zloba, je ovšem známkou omezenosti, duševní lenosti nebo i zloby těch, kteří mají z takového úpadku nespravedlivý osobní prospěch. Je samozřejmé, že přívrženci tak zvaného pokroku se snaží ukázat každý konservatismus v tomto světle. Takový postoj už ovšem sotva lze nazvat konservatismem, neboť se už nejedná o "zachovávání", ale o porušení věcí a institucí.

Naproti tomu: "Pokrok v moderním, evolucionistickém smyslu prostě znamená, že pozdější je už proto lepší a dokonalejší než minulé. A v tomto smyslu se dnes o pokroku mluví a smýšlí. Pokrokovost v tomto smyslu znamená: "názor, že když jsme se dostali do bryndy, musíme se ještě více do ní zamotat, abychom se do ní hodili. Když jsme se před nějakým časem dali na špatnou cestu, musíme jít kupředu, nikoli dozadu, že když jsme ztratili směr, musíme zahodit i mapu a když jsme se minuli ideálu, musíme na něj také zapomenout," /Chesterton, Co je špatného na světě./

Lidé "konservativní" soudí a utvářejí přítomnost podle minulosti, což poskytuje i jakousi naději, že příznivě ovlivní budoucnost, neboť dávná zkušenost je něco skutečného. Pokrokovost v moderním, evolucionistickém smyslu však znamená útěk do budoucnosti před úpadkovou přítomností, je to tedy spoléhání na to, co ještě není a co si je tedy možno libovolně představovat. Jestliže nová, pokroková politická koncepce, která zavrhuje minulost, zklame, jakmile se začne uskutečňovat, je vždycky možno tvrdit, že budoucnost jakýmsi evolucionistickým zázrakem všechno napraví. Hlavní je setrvat za všech okolností na zvolené cestě a kráčet po ní stále kupředu. Avšak každá theorie, která se má podle svých původců osvědčit teprve v budoucnosti, každé tak zvané náboženství budoucnosti, jest "náboženství několika slabomyslných, kteří žijí v budoucnosti". /Chesterton, Co je špatného na světě./

Z toho je patrné, že pojmy "konservativní" a "pokrokový" nemají smyslu, pokud vyjadřují pouhé tendence, bez ohledu na jejich předmět a cíl. Lidé by zajisté měli být "konservativní" pokud jde o dobro a "pokrokoví" směrem k určitému a správnému ideálu.

Velmi podivně definuje pravicové a levicové smýšlení J. Maritain /Lettre sur l'indépendance, 1935/. Dováďme se tam, že "člověk čistě levicový nenávidí bytí a vždycky dává přednost

tomu, co není, před tím, co jest. Člověk čistě pravicový zase "nenávidí spravedlnost a lásku a vždycky dává přednost nespravedlnosti před nepořádkem /désordre/". Poněvadž "désordre" tu znamená mnohem víc než to, co se v češtině obvykle míní slovem "nepořádek", totiž rozvrat nebo převrácení řádu, můžeme Maritainovu definici vyjádřit také slovy, že pravicově smýšlející člověk dává přednost řádu před spravedlností a láskou.

Vyjadřuje-li se tomista v tom smyslu, jakoby spravedlnost a láska byly v rozporu s řádem, vzniknou oprávněné pochybnosti o jeho tomismu, neboť právě aristotelsko-tomistická etika téměř ztotožňuje pojem řádu a spravedlnosti a popírá, že by požadavky řádu a lásky byly jakýmkoliv způsobem protichůdné.

To ale není všechno. Svou definici pravicového a levicového smýšlení doplňuje Maritain příkladem a označuje Tolstého za "vznešený a krásný typ levicového člověka", kdežto Nietzsche je prý "vznešený a krásný typ člověka pravicového". Kdyby se Maritain omezil při aplikaci své pochybné definice na stejně pochybné myslitele jako byl Tolstoj a Nietzsche a nenazýval "pravicovým člověkem" ve smyslu své vlastní definice také P.Garrigou-Lagrange O.P., mohli bychom snad celou tuto pasáž pokládat za omluvitelný "lapsus mentis". Tvrdí-li však Maritain v důsledku, že P.Garrigou-Lagrange O.P. je člověk, který nenávidí spravedlnost a lásku a raději volí nespravedlnost než porušení řádu, pak jde o něco mnohem vážnějšího, zejména když "lapsus mentis" tohoto druhu není u Maritaina ojedinělý.

Kdo zná filosofický vývoj J.Maritaina, ví, že tento nesporně veliký metafysik začíná podivně a zcestně myslit, jakmile přejde na pole sociální etiky; první takto poznamenaná Maritainova kniha je asi "L'humanisme intégral". Není možno v této souvislosti rozebírat příčiny selhání tohoto velkého filosofa. Zdá se, že Maritain chtěl dodatečně i theoreticky odůvodnit svou neomluvitelnou obhajobu neobhajitelného zákazu Action française od Pia XI., který Pius XII. zrušil ihned po svém nastoupení. Ať už byly mravní příčiny tohoto myšlenkového zvratu u Maritaina jakékoliv, jisto je, že se takto stal jedním ze spoluviníků oné paralysy ducha u mnoha věřících katolíků, která je činí bezmocnými proti modernistickým pomluvám minulosti Církve, proti slabomyslnému horování pro "jednotu lásky" bez jednoty v pravdě, pro něž sám Maritain razil vědecký název "pluralismus" a působí dokonce, že katolíci takto postižení nijak neprotestují proti heslu "desakralisace", kterou, alespoň v oblasti občanské, požaduje i Maritain. O tomto se zmíníme ještě později v jiné souvislosti.

5. Staré i nové problémy a úkoly státu

5.1. Stát a náboženství.

Doměr státu k náboženství je dán skutečností, že stát jest přirozený lidský společenský útvar, jeho vztah k náboženství je tedy obdobný jako vztah lidského jedince. To znamená, že občanská společnost má podobné povinnosti k Bohu jako každý lidský jedinec /Etika, 7.1. a 2./ Liberalistický požadavek, aby stát naprosto opomíjel náboženství, aby byl institucí čistě "laickou", to jest, nepřipouštějící žádný náboženský vliv ve veřejném, politickém životě, jest tedy nesmyslný a obyčejně jest pouhou záminkou k přímému potlačování náboženství. Tak na příklad se tvrdí, že náboženství je soukromou věcí každého jedince, jíž stát nemůže dbát podobně jako se nemůže starat o čistě soukromé záležitosti svých občanů. Poněvadž školství je dnes zpravidla udržováno z veřejných prostředků, mají školy ráz veřejné instituce, nesmí se tam tedy vyučovat věcem tak čistě soukromým jako je náboženství. Tím méně je stát povolán k ochraně nebo dokonce k podpoře náboženských kultů a institucí.

Nehledíc k vědomě falešnému chápání pojmů a vztahů "soukromého" a "veřejného" neliší se logika tohoto svobodomyšlného uvažování od podobně inspirovaných závěrů, podle nichž na příklad i mravnost je věc soukromého mínění, pročez pozitivní zákonodárství se nemusí ohlížet na nějaké mravní zásady a cítit se jimi vázáno nebo že manželství a rodina jsou čistě soukromé záležitosti a proto je stát nesmí nijak chránit. Při tomto zmatení pojmů nepřekvapuje, že výstřední liberalismus pokládá stát za něco zbytečného nebo dokonce škodlivého /anarchismus/ nebo mu nanejvýš svěřuje úlohu ponocného, který se stará o bezpečnost na veřejných místech a zejména chrání majetek nabytý příčinlivými jednotlivci ve svobodné soutěži.

Ve skutečnosti však má, jak už bylo řečeno, občanská společnost podobné povinnosti k Bohu a tedy podobný vztah k náboženství jako jednotliví lidé, z nichž se skládá. Především proto, že Bůh jakožto původce rozumné lidské přirozenosti jest také původcem státu. Kromě toho je náboženství nejdůležitějším dobrem občanů a základem mravnosti, tedy i základem státu. Stát tedy musí respektovat náboženství a podporovat je také z povinnosti k občanům a ve vlastním zájmu.

Konkrétně jsou náboženské povinnosti státu tyto: Především má občanská společnost jako taková, to jest prostřednictvím svých představitelů uctívat Boha při vhodných příležitostech účastí na bohoslužbě. Ve své vlastní činnosti pak nesmí stát náboženství opomíjet, naopak musí je chránit alespoň tím, že trestá činy bezbožnosti a usnadňuje veřejný výkon náboženství. Tak zvaná svoboda vyznání, pokud znamená požadavek, aby stát trpěl výkon a šíření i zvrhlých náboženských nauk a praktik,

tedy náboženská indiference státu, jest jen jiné jméno pro laický, nenáboženský stát ve smyslu liberalismu.

Svoboda svědomí a s ní související svoboda náboženského vyznávání se rozhodně nevztahují na svědomí zřejmě pobloudilé a na náboženství falešné a zvrhlé. To je více méně jasné i liberálům, jak lze alespoň soudit z toho, že na příklad nikdo nevyčítal Angličanům, když potlačovali v Indii čistě náboženský zvyk spalování vdov a nakládali s ctiteli bohyně Kali jako s obyčejnými vrahy. Dokonce se nenašel svobodomyšlný člověk, který by zazlíval vládě U.S.A. původní "pronásledování" mormonů ani to, že je nakonec donutila vzdát se důležité součásti jejich náboženství, totiž mnohoženství.

Vztahy mezi státem a náboženstvím byly zcela jasné a nepředstavovaly žádný "problém", dokud se na světě neobjevilo křesťanství se svou nadpřirozenou a nesmlouvavou naukou a se stejně přesnými a nesmlouvavými a universálními nároky. Mluví-li se proto dnes o poměru státu k náboženství, jedná se především o poměr mezi státem a katolickou církví. Církev se od počátku prohlašovala za společnost, jejímž posláním bylo "učit všechny národy" a vést ty, kteří se stali jejími členy, ke spáse. To znamená, že se prohlašovala za společnost dokonalou čili nezávislou na jiné společnosti vzhledem ke svému vlastnímu cíli, zejména tedy nezávislou v náboženské oblasti na státní moci. Církev se nestavěla proti státu, ale odkazovala občanskou autoritu do příslušných mezí, při čemž neopomíjela zdůrazňovat, že stát, to jest představitel občanské autority, jsou povinni i ve své vlastní činnosti řídit se přirozeným i zjeveným zákonem Božím. To bylo ovšem něco zcela nového, neboť dosud se občanská autorita všude pokládala za povolanou řídit alespoň veřejný výkon náboženství, které stále více nabývalo rázu náboženství národního a státního.

Jedinou výjimkou byl národ izraelský, jehož tradice od počátku uznávala nadřazenost duchovní, náboženské autority nad občanskou a který si i pod římskou svrchovaností dovedl uchovat zvláštní postavení a náboženskou samosprávu, takže od něj ani nebyl požadován náboženský hold osobě císařově. Náboženství Izraele, třeba nadpřirozené, bylo však konec konců také náboženství národní, které sice bylo žárlivě střeženo, ale nebylo předkládáno jako božské poselství všem lidem a všem národům. Proto byli Židé v římské říši nenáviděni jako pobuřující zvláštnost a cizorodá výjimka, byli však alespoň trpěni.

Teprve katolické, to jest obecné, universální náboženství, vzbudilo ve starém světě výbuch nenávisti a pronásledování, neboť rozhodně odmítlo podrobit se ve věcech víry, mravnosti a bohoslužby vedení státu. Protestantismus, který začal jako vzpoura proti autoritě Církve, téměř současně, výslovně nebo mlčky, znovu uznal občanskou autoritu také za autoritu církevní. Mnohde, zejména v Anglii, znamenala reformace vlastně uchvácení duchovní, církevní moci státem.

Katolická nauka hlásá v podstatě nadřazenost autority náboženské, duchovní, nad světskou, občanskou, i když uznává, že občanská autorita je ve své oblasti nezávislá na autoritě Církve. Proto mohlo dojít a také docházelo v dějinách ke konfliktům i mezi Církví a katolickými představiteli státní moci. Život nábo-

ženský a občanský totiž nelze fyzicky oddělovat a někdy není na první pohled zcela jasno, zda dotyčná věc patří do oboru autority duchovní nebo občanské. Proto není možná naprostá odluka mezi státem a Církví, kterou si - mimochodem - představují ti, kteří o ní nejvíce mluví, jako vhodný prostředek k úplnému potlačení Církve. Pokud jsou občané státu zároveň příslušníky Církve, nelze zabránit kontaktu mezi obojí autoritou a záleží jen na okolnostech, zda tento kontakt bude přátelský nebo nepřátelský.

5.2. C í r k e v a s t á t .

Ve "Filosofii náboženství" bylo ukázáno, že přirozené náboženství se v civilisované společnosti zpravidla stává náboženstvím národním, což má za následek, že bohoslužba má ráz občanské, státní funkce a pravomoc náboženská splývá s občanskou. Nadpřirozené, zjevené náboženství naopak přísně odděluje moc duchovní od politické. Mojžíš byl sice duchovním i politickým vůdcem vyvolaného národa, jakmile se však tento národ pevně usadil v zaslíbené zemi, to jest, jakmile vytvořil předpoklady pro dokonalou občanskou společnost, dostalo se mu královské vlády, která byla přesně oddělena od vlády duchovní. V římské říši si pak Židé dovedli vynutit ve jménu svého náboženství ústupky jinde nebývalé. Tak na příklad v Jerusalemě nesměly být obrazy císaře, jemuž se vzdávala božská pocta, ani na odznamech legií.

Církev katolická po první tři století svého trvání bojovala se státem o svou svébytnost a když pak dosáhla uznání, zasahovala do přeměny římské říše ve svaz křesťanských států také tím, že prosazovala svou vlastní koncepci o poměru Církve a státu. To se neobešlo bez konfliktů, protože se i křesťanští králové často snažili zasahovat do záležitostí církevních a náboženských. Podle nauky Církve jest stát, to jest jeho vláda, nezávislý na Církvi v oblasti obecného dobra časného a Církev je zase nezávislá na státní moci ve věcech náboženských. Avšak v tak zvaném veřejném životě je řada věcí, které patří jak do oblasti náboženské tak i do politické. Tak na příklad pozitivní zákony státu mohou odpovídat přirozenému právu nebo mu odporovat a v důsledku toho působit dobře nebo zle jak v oblasti duchovní tak i v oblasti časné. Na takové "smíšené" záležitosti Církev sice nemá přímého vlivu, ale má právo je posuzovat a takto je nepřímě ovlivňovat. Toto právo vyplývá z povinnosti Církve hlásat zjevenou nauku náboženskou i mravní. Proto v duchovních věcech každý člověk v jistém smyslu podléhá autoritě Církve, která je neomylnou strážkyní také přirozeného mravního zákona, jak dovozuje Bonifác VIII. v bulle "Unam sanctam".

Stát, který by bezpodmínečně přijal toto stanovisko Církve, nejenom nic neztrácí ze své autority, ale tato autorita je ještě posilena. "Jako lidský rozum, přijme-li křesťanskou víru, se neobyčejně zušlechťuje a stává se schopným uvarovat se bludu a bojovat proti němu, při čemž zase víra nabývá v

rozumu cenné opory, podobně přátelství a svorný vztah mezi státní a církevní mocí poskytuje oběma neobyčejně cenné výhody. Důstojnost státu se zvyšuje a pokud se dávat vést náboženstvím, zachovává vláda státu požadavky spravedlnosti. Církev pak nabývá k obecnému prospěchu věřících ochrany a záštity." /Lev. XIII. "Arcanum divinae sapientiae"/

Takový přátelský vztah mezi občanskou vládou a Církví má tedy dva aspekty. Státní instituce nabývají jisté "sakrálnosti" a vláda občanské společnosti užívá své moci také k ochraně duchovních statků proti svévolným a zlovolným útokům jednotlivců i skupin. To co jsme nazvali "sakralisací" občanského života a institucí, bylo uskutečněno v evropských státech, které Církev vlastně pomáhala budovat. Avšak tím se nic nezměnilo na občanské povaze těchto institucí. Pouze se jí dostávalo - skrze jejich představitele - požehnání Církve, jehož smyslem bylo doprošovat se boží pomoci, aby dotyčná instituce nebo její představitel dobře vykonával svou časnou funkci, která, jako všechno ostatní v životě křesťana, má alespoň nepřímě pomáhat i dobrou duchovnímu, totiž spásu duší. Nejznámější příklad takové "sakralisace" byl svátostina pomazání králů a celý obřad korunovace.

Prvním činem protestantismu bylo zavržení nejvyšší autority církevní, zrušení hierarchie a odevzdání duchovní moci do rukou světských panovníků, tedy opětné splynutí moci náboženské a politické, jaké bylo pravidlem až do příchodu křesťanství. Jen ojediněle a dočasně strhli reformátoři sami na sebe také politickou moc, jako Kalvín v Ženevě a další štěpení "reformovaného" křesťanstva dalo vznik sektám, které se staví proti státní protestantské církvi jako "dissidenti".

Moderní laický stát, který vznikl ve Francii za Velké revoluce, přijal zásadu odluky či rozluky katolické Církve od státu. Touto rozlukou se ovšem nemíní rozdělení moci duchovní a světské, o níž jsme se na počátku tohoto článku zmínili. Tato odluka měla znamenat oddělení státního a náboženského nebo církevního prvku u občanů. To je ovšem požadavek nejen svrchovaně nespravedlivý, ale také neproveditelný. Věřící katolíci jsou totiž současně občany a nemohou žít mimo občanskou společnost. Buďto by tedy musili emigrovat z takového státu nebo strpět, aby se s nimi nakládalo jako s občany druhého řádu. Tato koncepce odluky státu a Církve je ve shodě s jinou racionalistickou zásadou, která odlučuje pozitivní právo od práva přirozeného. Církev je totiž vůči státu tím, čím je přirozené právo pro pozitivní zákonodárství. Na štěstí pro lidskou společnost nelze odluku práva přirozeného a pozitivního, podobně jako odluku státu a Církve provést do všech důsledků.

Moderní rozlučka Církve a státu se uskutečňuje dvojitým způsobem. V prvním případě stát shodně s Církví prohlašuje svou nezávislost ve věcech obecného dobra časného a odkazuje Církev do oblasti náboženské. Ve skutečnosti však zahrnuje do oblasti politické i věci náboženské a čistě duchovní. Vměšuje se do církevních záležitostí na příklad tím, že omezuje hlásání evangelia, ruší a vypovídá řeholní řády, zcela si osobuje zákonodárství manželské a výchovu a pod. Typem takové odluky je stav, který se zednářská vláda tak zvaná II. republika pokoušela zavést ve Francii počátkem tohoto století.

Druhý způsob rozluky se uskutečňuje tím, že stát pokládá Církev za soukromou společnost, nebrání jí ve vykonávání jejích funkcí, ale také ji nepodporuje. Tento způsob rozluky může být pro Církev přijatelný jako menší zlo, jestliže se státní zákonodárství de facto řídí zásadami přirozenými a křesťanskými. Tak je tomu na př. v USA, jak konstatuje encyklika Lva XIII. "Longinque Oceani". Současně však zdůrazňuje, že ani takové dobré skutečné poměry neospravedlňují falešný princip odluky: "Vidíme-li, že Církev katolická v Americe skutečně prospívá, .. třeba to připisovat především zúrodnující síle božské milosti .. která jí sama zaručuje úspěch, nestaví-li se jí nikdo do cesty a není-li žádných překážek. Avšak ještě více by Církev prospívala, kdyby nejen neměla v cestě žádných překážek, nýbrž požívala výhod zákona a veřejné moci."

Dokonalé vzájemné pochopení a spolupráce mezi Církví a státem byl vždy zjev velmi vzácný a proto Církev, aby nemusila vypovědět státní moci rozhodný boj, vzdává se často smluvně výkonu některých svých práv a přirkuje jistá práva státu, který zase bere na sebe určité povinnosti k Církvi. Taková dohoda se nazývá konkordátem.

Někteří současní katoličtí myslitelé, konkrétně je to zase J. Maritain a jeho nekritičtí obdivovatelé se pokoušejí najít jinou "moderní" koncepci poměru státu a Církve. Psychologickým kořenem této nové koncepce je dojem, že Církvi jaksi nesluší, je-li světskou mocí chráněna a podporována, neboť jejím jaksi přirozeným stavem je trpět pronásledování. Z toho důvodu poukazují na slavná první století mučedníků a vyznavačů a na druhé straně vypočítávají různé zlořády a nevýhody, skutečné i domnělé, které nesla s sebou skutečná nebo předstíraná ochrana Církve státní mocí. Tento postoj vyplývá z jakéhosi falešného spiritualismu, který si namlouvá, že "myšlenku" nelze udolat fysickou mocí a že fysická moc, která chrání a podporuje nějakou "myšlenku", ji už tím jaksi diskredituje.

Tito naivní idealisté si zřejmě pletou dvě věci. Fysická síla sice není žádným argumentem ani pro ani proti nějaké "idei", ale může být velmi účinným nástrojem na ovlivnění lidského rozhodování a oddanosti určité ideji, jestliže se takové moci využívá k tomu, aby se člověku vyznávání nějaké "ideje" znesnadňovalo tím, že by pro ni musil přinášet těžké oběti. Proto je možno a také se to často v dějinách stalo, že bylo na příklad katolické náboženství v určitých zemích zcela nebo téměř zcela vyhubeno a také se někdy podařilo s použitím fysické moci zničit nějaký zhoubný blud, na př. heresi Albigen-ských. Jedná se tedy jen o to, aby síla byla na straně práva a jeho nástrojem. Člověk je totiž slabý tvor a musí být pokud možno chráněn před pokušením upustit od pravdy a dobra; když jejich vyznávání nebo sledování vyžaduje těžké oběti, které představují silné pohnutky ke zpronevěře. Jednou z nejsilnějších takových pohnutek je strach a proto lidé musí být státní mocí chráněni zejména před nespravedlivým a zlovolným nátlakem a podobnými překážkami dobrého života, které státní moc svými prostředky může vyloučit a potlačit. Věřící katolík vidí ve své víře a v životě podle ní nejvyšší dobro a proto shledává zcela spravedlivým a nutným, aby státní moc tyto nej-

vyšší hodnoty chránila před útoky zlovolných jednotlivců nebo skupin.

Maritainovci jsou ovšem jiného názoru a proto s oblibou "sebekriticky" odsuzují středověké stíhání kacířů a křížové výpravy a současně pomíjejí mlčením novověká pronásledování Církve a katolíků, po případě je bagatelisují nebo se snaží svalit vinu na samotné oběti pronásledování. Současně zdůrazňují, že Církev odmítá státní ochranu už proto, že prý božské věci nepotřebují lidské ochrany, ale naopak božské věci mají chránit a podporovat věci lidské. Vypadá to, jako by chtěli naznačit, že Bůh je vlastně "integrální humanista". Při tom ovšem záměrně pletou dvě různé věci; Bůh zajisté nepotřebuje lidské ochrany a pomoci. V tomto smyslu jsme vskutku všichni "služebníci neužiteční". Avšak i Bůh potřebuje lidské součinnosti v tom smyslu, že nemůže spasit člověka bez jeho spolupůsobení. Proto tedy křesťan musí hájit i lidskými prostředky "božské věci" tím, že prosazuje ve světě příznivé podmínky pro život podle víry a snaží se odstranit překážky, které se takovému životu staví v cestu. Takto je současně velmi účinně pomáháno i "věcem lidským".

Mají-li tedy božské věci chránit věci lidské, pak je nepochopitelné, proč Maritain a jeho obdivovatelé zavrhnou tak legitimní a účinný prostředek božské ochrany jako je "sakralisace" občanského života. Je rovněž těžko představitelné, jak budou katolíci schopni "naplnit občanský život svým duchem", když budou současně souhlasit s jeho "desakralisací" čili odkřesťaněním. V tomto směru nejsou maritainovci nijak původní. Již modernisté, jak se dovídáme z encykliky Pia X. "Pascendi" vznesli požadavek: "Církev se musí zříci všech zásahů do občanského života a naopak se mu přizpůsobit a naplnit jej svým duchem".

Svět sakrálního křesťanstva je dnes ovšem už mrtev. "Pluralita" a "desakralisace" jsou skutečným stavem ve většině států kdysi křesťanských, avšak tento skutkový stav nikdy nemůže být pro katolíka programem ani stavem, v němž by si měl libovat. Také neexistuje a nikdy neexistoval žádný režim, který by uznával to, co P. Clérissac nazýval "suzerenitou Církve" a současně by byl nebo chtěl být přiměřeně "nesakrální".

stupeň milosti a slávy na věčnosti naprosto nezávisí na pohlaví.

Nerovnost mezi mužem a ženou, která je nesporně základem jistých zvláštních povinností a práv, začíná v oblasti organické. Muž je zřejmě lépe vybaven k tak zvanému životnímu boji a k utváření a ovládnutí přírody. Organismus ženy je nepoměrně více účasten pochodu plození než organismus muže, a proto je tělo ženy celou svou stavbou uzpůsobeno k mateřství. Lidské plodění však není jen záležitostí organickou, účastní se ho svým způsobem všechny mohutnosti, včetně rozumu a vůle. Dá se říci, že narozením dítěte vlastní úkol rodičů teprve začíná a je to zase žena, na níž spočívá nejdůležitější část výchovy dítěte, totiž jeho uvedení do života rozumového a citového. I pro tento úkol je žena přiměřeně vybavena zvláštními schopnostmi duševními, především citovými, které příslušným způsobem ovlivňují i činnost jejího rozumu a vůle. Jsou tedy značné rozdíly mezi mužem a ženou i po stránce duševní.

Všeobecně se dá říci, že ženy vynikají nad mužem hlubší citovostí, živou a pohyblivou představitivostí a rychlým postřehem. To jim usnadňuje úkony některých mravních ctností jako je soucit, trpělivost, oddanost, skromnost, smysl pro pořádek i v drobných věcech, pro slušnost a důstojnost. Tytéž vynikající vlastnosti se však psychologicky nedají dobře sloučit s dokonalým rozvinutím rozumové reflexe a schopností theoretického, abstraktního myšlení. Citová stránka u ženy obvykle více ovlivňuje rozum a vůli než u muže. Proto se ženy obvykle málo hodí k činnostem a výkonům, které vyžadují silné vůle a zralé úvahy.

Poněvadž však muži vynikají nad ženy právě v oněch schopnostech a dovednostech, které mají ráz aktivní a tvůrčí a poněvadž se tyto schopnosti právem pokládají za nejvyšší projev lidského ducha, může vzniknout povrchní a nesprávný závěr o všeobecné ženské méněcennosti. Avšak právě "méněcennost" v určitých směrech je u ženy psychologickým předpokladem pro rozvinutí jiných vynikajících schopností, v nichž je zase "méněcenný" muž. Mluví-li se tedy o tak zvaném pocitu mužské nadřazenosti, nemělo by se zapomínat, že stejným právem existuje pocit ženské nadřazenosti, který zná každá normální žena, zejména když dostatečně zná muže.

Moderní koncepce rovnoprávnosti však vychází z předpokladu, že ideálem a měřítkem ženské hodnoty je muž a proto se rovnoprávnost uskutečňuje podle zásady, že žena má pokud možno dělat vše to, co se dříve pokládalo za mužskou práci nebo funkci a výsledkem je, že se ženy, které propadly tomuto předsudku, snaží "soutěžit" s muži i tam, kde naprosto nemají naději na úspěch. Je to vlastně resignace ženy na vlastní a zvláštní hodnotu. Jedním z důsledků této převrácené snahy o rovnoprávnost je, že se ženám ukládají vedle jejich vlastních povinností, jichž se nemohou a nechtějí vzdát, ještě povinnosti mužské.

Odlišnost, která tvoří zvláštní a vlastní hodnotu ženy, nemá ovšem vztah jen k plození, ale týká se celé osobnosti a celého života. Zdá se, že základním a nejhlubším smyslem existence dvou pohlaví je skutečnost, že se všechny lidské doko-

nalosti nemohou stejným způsobem rozvinout a uplatnit v jednom jedinci a proto je zapotřebí dvou rozdílných "typů", mužského a ženského, z nichž každý svým způsobem přispívá k dokonalosti druhu zvaného "homo sapiens" a v tomto zvláštním přínosu, tedy v jisté nerovnosti, jest také jejich vlastní hodnota a rovnocennost.

Z rozdílného přirozeného vybavení muže a ženy a z toho, že obě pohlaví jsou zařazena k sobě a pro sebe navzájem, vyplývá i jejich vztah vzájemné závislosti, který má u ženy nad to ještě ráz jakési podřízenosti, ovšem jiného druhu než je podřízenost služební nebo občanská. Muž je přirozenou hlavou rodiny a žena "následuje" svého muže, to jest, přizpůsobuje se jeho způsobu života a sdílí jeho sociální postavení. Tato podřízenost, jakož i vzájemná závislost muže a ženy je nejvýraznější v manželství.

Vedoucí úloha muže má důvod v jeho větší zdatnosti vzhledem k životnímu boji. Avšak tato zdatnost by muži málo prospěla, neboť vskutku lidské životní prostředí, které se nazývá domovem a které je nezbytné pro normální vývoj člověka, dovede vytvořit zase jen žena. Tuto schopnost vytvářet domov ženy jistým způsobem a jaksi mimoděk uplatňují i mimo vlastní rodinu a ovlivňují tak celý společenský život. Ostatně normální lidská společnost není společnost jedinců, ale rodin. To je smysl výroku Tomáše Akvinského, podle něhož je posláním ženy "doplňovat mužovy nedostatky". To platí především záse o manželství a tu mnohdy musí žena doplňovat i takové nedostatky svého muže, jaké se vždycky nepředpokládají. Moudré ženy však dovedou svou převahu uplatňovat tak, že muž často ani nepozoruje, že je veden, obyčejně ke svému prospěchu.

Vztah mezi pohlavími je ovšem, jako všechny lidské věci, zatížen následky dědičného hříchu. Jedním z těchto následků je, že ženy dosti často trpí mužovým sobectvím, avšak není vyloučen ani případ opačný, kdy muž trpí sobectvím ženy nebo je od ní dokonce tyranizován.

To nám připomíná jiný výrok Tomáše Akvinského o vztahu muže a ženy, podle něhož "mulier debet a viro pati non agere" /De regimine principum, cap. VI./, Doslovný překlad této věty by jistě pohoršil nebo alespoň udivil průměrného dnešního člověka, který nezná filosofický smysl výrazů "pati" a "agere", činnosti a trpnosti. Ve skutečnosti znamená tato věta, že v poměru k mužům mají ženy zachovat jistou "passivitu" nebo zdrženlivost. A tu vidíme, že je to právě postoj, jehož výrazem jest na příklad, že se muž uchází o ženu a ne naopak, nebo že při tanci říkají "smím prosit" páni, nikoli dámy, tedy vesměs zvyklosti a konvence, jichž by se právě ženy za žádnou cenu nechtěly vzdát. Proto ženy tuto "passivitu" předstírají i tam, kde ve skutečnosti není. Tak na příklad i žena, která promyšlenou aktivitou ulovila manžela, obyčejně předstírá, že byla sama ulovena.

Zmíněný výrok také znamená, že se žena nikdy nemůže do té míry oprostít od svého pohlaví, aby si nemusila ukládat jistá omezení co do chování, jednání a vystupování. Nemůže zkrátka nikdy vystupovat a jednat přesně tak jako muž. Tělesný zjev ženy a s ním související skutečnost, kterou sv. Tomáš

nazývá "incitamentum libidinis, quod in eis est", je příčinou, proč se pro ženu nehodí povolání a společenské funkce, které jsou spojeny s veřejným vystupováním nebo výkonem veřejné autority. Ženy se ostatně nijak nehrnou do tak zvaného veřejného nebo politického života, poněvadž si uvědomují, že by v této činnosti vypadaly dosti groteskně. Jediná veřejná funkce, v níž se ženy osvědčily a která je také pro ně dost dobrá, je postavení panující královny. Důvod je ten, že, jak říkají Francouzi, "le roi régné ne gouverne pas", že královská moc se podobá moci patriarchální čili otcovské a proto si žena může počínat při řízení státu podobně jako při řízení domácnosti a rodiny, které někdy musí nahradit i otce.

Jest tu ovšem ještě jeden druh veřejnosti, k němuž mají ženy zvláštní sklon, který je jim sice přirozený, nikoli však jako ctnost. Je to sklon ke zveřejňování vlastních půvabů. Kdo by chtěl dokazovat intelektuální méněcennost ženy, nemohl by si zvolit přesvědčivější doklad než to, že tolik, i tak zvaných slušných a dokonce zbožných žen naprosto otrocky podléhá módě i když je zřejmě výstřední a neslušná. Evropské cítění je v tomto směru bohužel značně ctupělé. Naši pohanští předkové by například jistě pokládali dnes obvyklá veřejná sportovní a tělocvičná vystupování žen za jakousi prostituci a měli by pravdu. Rozhodně by nechápali, jak je možno něco takového pokládat za pokračování v jejich slavné tradici olympijských her.

Tytéž důvody, které ukládají ženě jistá omezení co do vystupování a činnosti, jsou i podkladem proslulého zákazu svatého Pavla "mulier taceat in ecclesia". Církev vskutku nedovoluje ženě výkon veřejného učitelského úřadu a nepřipouští ženy ke kněžství. V této souvislosti je závažná také okolnost, že tělesný zjev ženy, který nápadně vyjadřuje její uzpůsobení k mateřství, tedy k funkci vegetativního života, je právě z tohoto důvodu méně zduchovnělý než tělesný zjev muže. Proto je na příklad zvrácenost, znázorňuje-li se anděl v podobě ženské. Tím ovšem není řečeno, že by žena nemohla být duchovnějším založením nebo smýšlením než muž, ale o to zde nejde. Historika o papežce Johance jistě byla vymyšlena k zesměšnění kněžství a nikdo jistě nespátřuje v této smyšlené postavě bojovnici za rovnoprávnost, která předstihla svou dobu.

Zákaz, "žena ať mlčí v Církvi" jistě neplatí v každém směru. Víme na příklad, že Církev prohlásila za svätici Kateřinu Sienskou, mimo jiné právě proto, že nemlčela v Církvi, ale docílila, že se papež vrátil z Avignonu do Říma. Při tom si ovšem nepočínala jako sufražetka, ale jako pravá žena. Obracela se na papeže osobními listy, v nichž ho zapřísahala jako milující dcera otce, aby se konečně vrátil k rodině. Není také bez zajímavosti, že táž Církev, která trvá na nezpůsobilosti ženy k úřadu apoštolskému a kněžskému, nazývá alespon jednu ženu královnou apoštolů, patriarchů, proroků, anđelů a všech svatých.

Církvi se také vytýká, že omazuje ženu na domácnost a rodinu, ačkoliv právě Církev přiznala ženě právo na dokonalý duchovní život a prohlašuje dokonce panenství a vůbec život bez manželství z nadpřirozených pohnutek za nejdokonalejší a duchovně nejplodnější lidský životní stav. Podobné cti je účasten i počestně prožívaný život muže nebo ženy, kteří se sice

dobrovolně nevzdali manželství, ale z nějakého objektivního důvodu nebo prostě proto, že nenašli vhodný protějšek, zůstali svobodni. Takoví lidé se mohou osobně i společensky uplatnit jako plně hodnotní muži nebo ženy. Jako příklad poslouží jedna událost ze života zmíněné už svěřice Kateřiny Sienské. Za jejího života byl v Sienně odsouzen k smrti, patrně jako špion a netřeba podotýkat, že naprosto bezdůvodně, příslušník městského státu, s nímž byla Siena ve válečném stavu. Když selhaly všechny pokusy zabránit této justiční vraždě, vymohla si Kateřina přístup k odsouzení, pomohla mu svými domlouvami překonat zoufalství až k úplné odevzdanosti a vytrvala u něho až na popraviště, kde zachytila do rukou jeho štátcu hlavu. Naprostá většina mužů by se zhrzela při pouhém pomyslení na takovou službu a snažili by se patrně všemi způsoby se jí vyhnout. Zdá se vskutku, že podobný úkol by ani světec nedovedl tak dokonale splnit jako svěřice.

Je jisto, že v minulosti byly ženy leckdy omezovány více než je nutno. Jednalo se však téměř vždycky o nesprávnou aplikaci správné zásady nebo správného cítění. Tak na příklad nelze schvalovat zanedbávání dívčí výchovy, jaké bylo běžné až do poměrně nedávné doby. Není vskutku žádného rozumného důvodu, který by bránil, aby ženy nenabývaly vzdělání po jakém touží. Moderní mechanické myšlení však právě v otázce dívčí výchovy dospělo až tam, že se tato otázka řeší podle zásady, "co je dobré pro chlapce, musí být dobré i pro dívky". Odtud pramení také "zásada" koedukace. Avšak existence zvláštních dívčích škol, nejen odborných, ale i elementárních a středních, které poskytují tak zvané obecné vzdělání, je velmi dobře odůvodněna už rozdílnou mentalitou chlapců a dívek, které vyžadují zvláštních výchovných metod.

Jiným takovým omylem je prosazování nebo obhajoba výdělečného zaměstnání vdaných žen pod záminkou hospodářské rovnoprávnosti. Ve skutečnosti žena, která je dobrá hospodyně, znamená pro rodinu po stránce hospodářské téměř totéž co vydělávající živitel rodiny, který je takto na své ženě stejně hospodářsky "závislý" jako ona na něm. Kromě toho rodina, v níž i matka je angažována v "životním boji" to jest ve výdělečném zaměstnání, degeneruje více méně v jakési konsumní společenství a úpadek rodiny jest i úpadek občanské společnosti.

Správně pochopená rovnoprávnost pohlaví tedy neznámá, že se ženy budou emancipovat i od svých nejvlastnějších funkcí, ale že bude theoreticky i prakticky uznávána jejich zvláštní a vlastní hodnota a tím i společenská rovnocennost.

hým součtem jednotlivých hospodářství soukromých či rodinných, ale hospodářská součinnost všech příslušníků společnosti, jejímž výrazem jest zejména dělba práce, v tomto případě tedy hospodářských funkcí, které se navzájem předpokládají a doplňují.

Národní hospodářství zahrnuje tři hlavní druhy činností, totiž výrobu, směnu a spotřebu hmotných statků, totiž jejich osobní užívání nebo požívání člověkem. Hmotné statky, které slouží výrobě dalších statků, se nazývají kapitálem. Kapitálem tedy nejsou jen tak zvané výrobní statky, jako stroje a nástroje, ale veškeré statky, tedy i věci spotřebitelné, pokud slouží další výrobě. Uhlí jest spotřebním statkem, pokud se jím vytápějí lidská obydlí. Pro elektrárnu jest však uhlí kapitálem, který slouží k výrobě elektřiny. Za kapitál se pokládají i peníze a to ve smyslu zvláště vynikajícím, neboť za peníze lze opatřit všechny prostředky, které přímo nebo nepřímo slouží výrobě, od surovin až po lidskou práci.

Tou měrou, jak se v hospodářské činnosti uplatňuje stále dokonalejší dělba práce, nabývá významu směna čili oběh statků. Děje-li se tato směna pomocí peněz, nazývá se trhem. Jako peníze slouží od pradávna drahý kov, zejména zlato, buď ve formě mincí nebo poukázek na příslušné množství drahého kovu. Tak se "přirozená" směna statků mění v hospodářství peněžní. Peníze jsou tedy statkem, který zastupuje všechny ostatní, které se v penězích oceňují. Proto jsou peníze vždycky žádoucí a v jistém smyslu nejpotřebnější ze všech statků, pokud totiž umožňují opatřit si kdykoliv kterýkoliv statek. Významným zdokonalením peněžního hospodářství bylo zavedení tak zvaného úvěrního hospodaření, které spočívá v tom, že se statky prodávají a kupují bez hotového placení, tedy na úvěr. Písemná osvědčení těchto závazků budoucího zaplacení pak zastávají funkci peněz. Takto je možno opatřit si kapitál bez okamžitého placení, které se odkládá až do doby, kdy kapitál začne přinášet užitek, když se statky jeho pomocí vyrobené, začnou prodávat. Ústavy, které se zabývají obstaráváním peněz pro úvěr, které tedy vypůjčují peníze od těch, kteří pro ně sami nemají okamžitého použití a půjčují je dále těm, kteří je potřebují k podnikání, se nazývají banky. Za toto zprostředkování si ponechávají banky rozdíl mezi úrokem, který platí vkladatelům a úrokem, který vybírají od vypůjčovatelů, který jest vždycky vyšší, neboť jest vlastně jakýmsi podílem na zisku umožněném půjčením peněz. Veškeré umění bankovní pak záleží v tom, vystihnout správný poměr mezi rentabilitou a likviditou, to jest mezi požadavkem uložit co nejvíce svěřených peněz co nejvýnosněji a požadavkem mít dostatečnou zásobu peněz pro ty, kteří si chtějí své vklady vyzvednout.

Zvláštním druhem statku, který jest jakousi obdobou přirozených plodů jistých věcí /stromy, zvířata/, jest důchod, který v důsledku směnného hospodářství pravidelně plyne majiteli z jistých statků, které samy o sobě nemusejí býti "plodné" ve smyslu přirozeném. Důchodem jest nejen odměna za práci, ale i pozemková renta /nájemné a úrok/, jakož i podnikatelský zisk, spočívající v rozdílu mezi výrobní a prodejní cenou zboží. Tento zisk je odůvodněný a spravedlivý, pokud je

přiměřenou odměnou za podnikatelskou práci a tak zvané risiko podnikání.

Směna statků se v míře stále rostoucí uskutečňuje obchodem, to jest činností, která spočívá v nákupu zboží s úmyslem dále je prodat s přiměřeným ziskem. Tento zisk je rovněž spravedlivý, pokud představuje přiměřenou odměnu za zprostředkování, neboť bez obchodníků by se většina zboží jen velmi nesehnala ke spotřebitelům. Obchodník dále nese všechno nebezpečí ztráty a poškození zboží, jakož i nebezpečí, že nakoupené zboží neprodá včas za přiměřenou cenu a obyčejně také obstarává i jeho dopravu a uskladnění nebo alespoň nese jejich náklady. Jest ovšem záhodno, aby mezi výrobcem a spotřebitelem nestálo více obchodních článků než je nutno. Obyčejně stačí dva, totiž velkoobchod a maloobchod.

Obchod se tak vedle zemědělství a průmyslu stal jedním z hlavních odvětví hospodářské činnosti. Průmyslové podnikání, které vzniklo z řemeslné výroby, se oproti řemeslu vyznačuje hlavně tím, že je to velkovýroba pomocí nákladných strojů a zařízení, kde majitel podniku obstarává jen řízení a práci vykonávají dělníci v námezdním poměru. Průmysl také dodává své výrobky většinou obchodu a často pracuje "do zásoby", to jest v očekávání budoucí poptávky. Řemeslník jest naproti tomu nejen vlastníkem výrobních prostředků, ale také alespoň hlavním pracovníkem a obyčejně své výrobky sám prodává spotřebitelům, kteří si je objednali, pracuje tedy na zakázku. V řemeslné práci převládá ruční práce a dovednost nad užíváním strojů. V průmyslu, kde je výroba zmechanisována, může pracovat i člověk bez zvláštního výcviku.

Spotřeba spočívá v užívání a požívání hmotných statků, sloužících bezprostředně lidským potřebám. Spotřeba nebo spíše potřeba a tedy poptávka po spotřebních statcích řídí nebo alespoň má řídit výrobu, současně však i výroba řídí spotřebu v tom smyslu, že vyrobené a nabízené statky vyvolávají nové potřeby.

Z toho je patrné, že pro posouzení blahobytu společnosti není rozhodující jen množství statků určených k bezprostřední spotřebě, ale i rozdělení tohoto "národního důchodu". O blahobytu lze tedy mluvit jen tehdy, je-li národní důchod dostatečně veliký, zvětšuje-li se úměrně se zvyšováním počtu obyvatelstva a je-li současně rozdělen tak, že kromě jistého počtu velmi zámožných jest tu i velmi početný tak zvaný střední stav a mají-li i ti nejméně zámožní alespoň tolik, aby mohli vést život důstojný člověka.

Národním hospodářstvím se nazývá také věda o národním hospodářství. Vědecké poznání národního hospodářství jest jedním z předpokladů správné hospodářské politiky, totiž užívání vhodných prostředků k dosažení a udržení hospodářské prosperity občanské společnosti. Hospodářská politika jest tedy také součástí praktické vědy o dobrém řízení státu, neboť má za předmět prostředky a způsoby, jimiž může a má státní moc zasahovat v zájmu hospodářské prosperity národa. Národní hospodářství i hospodářská politika jsou vědy poměrně mladé, neboť první odborná pojednání tohoto druhu vznikla teprve koncem 17. století. Velké důležitosti nabývaly teprve v 19. století,

v době pronikavé změny hospodářských poměrů, které neznamenal jen nesmírný vzrůst výroby a tím i blahobytu, ale přivcdily i mnohá zla, která se označují jako "sociální otázka" nebo krise moderní společnosti. Jednou z příčin této krise, o níž budeme jednat v následujícím článku, byla i špatná hospodářská politika, vycházející z falešných zásad filosofických a mravních, totiž z liberalismu a hrubého materialismu.

Správné zásady hospodářské politiky vyplývají ze správného filosofického poznání povahy a účelu občanské společnosti a tedy i příslušných povinností občanské autority. Jak bylo vyloženo v 1.kapitole, jest cílem společnosti obecné dobro, jehož součástí jest i hospodářská prosperita. Musí tedy občanská autorita, je-li toho zapotřebí, účinně zasahovat také do hospodářského života. Účelem všech těchto zásahů jest vytvoření takových hospodářských podmínek, které by umožňovaly všem občanům život důstojný člověka a všem stavům a třídám společnosti zajišťovaly přiměřený stupeň hmotného blahobytu.

V tomto všeobecném požadavku se shodují patrně všechny hospodářsko-politické theorie. Rozdíly v názorech se objevují až tehdy, když se jedná o vhodné prostředky a metody hospodářské politiky. Nejnápadnější jest rozdíl mezi hospodářskými zásadami a požadavky liberalistickými na jedné straně a socialismem na straně druhé. Liberalismus chce i v hospodářství omezit vliv státu na pouhou ochranu svobody jednotlivce a očekává nejlepší výsledky od volného uplatňování a soutěže hospodářských schopností jednotlivců. Socialismus naopak chce celé hospodářství podříditi státnímu vedení. Přes tento rozdíl v pojetí se obě theorie stýkají v tom, že hospodářské výsledky liberalismu připravují cestu socialismu. Koncentraci kapitálu, která je výsledkem liberalistické volné soutěže za nerovných podmínek, jakož i tomu odpovídající vzrůst tak zvaného proletariátu, dovršuje socialismus tím, že na místo několika kapitalistů staví jednoho, totiž stát.

Liberalistický individualismus vychází z falešného pojetí lidské svobody a společenské povahy člověka /Etika 3.7., 9.1./, která vyžaduje, aby i hospodářská činnost jednotlivce nejen neohrožovala, ale spíše podporovala hospodářskou prosperitu ostatních členů společnosti. Falešný a pošetilý jest i liberalistický předpoklad, že z bezohledného hospodářského zápasu a konkurence vzejde všeobecný blahobyť. Stejně nesprávný je liberalistický názor o poptávce a nabídce, jakožto jediných vlivech, které určují spravedlivou cenu, jakož i zásada, že smlouva jest spravedlivá, souhlasí-li obě strany s jejím obsahem /Etika 11.2./ S liberalismem souvisí i právní pozitivismus, který tvrdí, že stát jest jediným zdrojem práva a že tedy člověk nemá k bližnímu jiných povinností kromě těch, které mu výslovně ukládá pozitivní zákon /Etika 5.5./.

Proti liberalismu nutno zdůraznit, že člověk jest vázán přirozeným mravním řádem i ve své hospodářské činnosti a že tedy stát má právo a povinnost zasahovat pozitivními zákony a jinými vhodnými způsoby do hospodářského života, aby vynutil i zde zachování spravedlnosti a napomáhal obecné hospodářské prosperitě.

Proti socialismu namítají odpůrci asi takto: "Stát nemá práva zasahovat do hospodářské činnosti občanů tak, aby porušoval přirozené právo každého člověka na vlastnictví a snažil se do důsledků řídit jejich hospodářskou činnost. Socialistické řízení hospodářství a plánování výroby se nutně zvrhne v plánování spotřeby, poněvadž se na místo trhu, který je jediným spolehlivým ukazatelem potřeby, svěří rozhodování o výrobě státním úřadům. Takové centralistické řízení výroby však ani při nejlepší vůli není schopno správně odhadnout skutečnou potřebu a výsledek je ten, že zákazník přestane být pánem a stane se obtížnou figurou, která se musí spokojit tím, co státní podniky dovedou vyrobit a dodat a který nese všechny následky nevyhnutelných nedostatků direktivního plánování. V normálním hospodářském životě však nese všechnu odpovědnost a hospodářské následky nedbalosti a neschopnosti především podnikatel. Všeobecně možno říci, že je škodlivý každý státní zásah do hospodářství, který se snaží nahradit zásadu soukromého vlastnictví a tržní svobody zásadou státního podnikání a řízení hospodářství. Stát si ovšem může vyhradit v zájmu obecného dobra vlastnictví nebo výrobu některých statků, avšak soukromé vlastnictví a svoboda trhu musejí vždycky národní hospodářství přiměřeně ovlivňovat."

Ve zmatku, do něhož uvrhl civilisovanou společnost liberalismus, byly tyto zřejmé a staré zásady zdravé hospodářské politiky téměř zapomenuty a převládl dojem, že se svět musí rozhodovat mezi dvěma možnostmi, kapitalismem soukromým a socialismem.

Toto dilemma pokládají dnes za nezbytné i mnozí katolíci, **pravděpodobně pod vlivem** modernistických theologů typu Karla Rahnera, kteří tvrdí, že ze zjevení Božího nelze vyvodit žádnou určitou sociální nauku a že tedy jsou katolíci svobodni zastávat v této oblasti jakoukoliv thecii, která se jim zamlouvá.

Proti tomuto lživému tvrzení nutno připomenout, že Církev není neomylnou učitelkou jen nadpřirozeného zjevení, ale i přirozených pravd, které přímo souvisí s vírou a mravností. Proto i principy katolické sociální etiky mají původ jak v nadpřirozeném zjevení Božím, tak i v pravdě přirozené, filosofické. "Sociální nauka Církve je jasná ve všech směrech a je pro věřící katolíky závazná. Nikdo se od ní nemůže odchýlit bez nebezpečí pro víru a mravní řád" /Pius XII. dne 29.IV.1945/.

Obsahem následujícího článku je pohled na současný stav dnešní civilisované společnosti ve světle sociální nauky Církve, která se opírá především o principy přirozené etiky.

5.5 K r i s e s o u d o b é s p o l e č n o s t i .

Sociální otázkou se nazývá souhrn zlých následků převratných změn v hospodářském životě, zahájených před více než 100 lety, zejména neutěšené postavení průmyslového dělnictva. Hmotné poměry tak zvaného proletariátu se ovšem značně zlepšily.-takže, alespon v průmyslových zemích západní Evropy a Ameriky - nelze mluvit o bídě a vykořisťování, avšak sociální krise, jejímž prvním projevem byl právě vznik průmyslového proletariátu, a která je povahy spíše duchovní než hmotné, ještě zdaleka není překonána.

V 1. kapitole jsme ukázali, že lidská společnost, alespon společnost přirozená a zdravá, je útvar organický, který má svou "strukturu" čili hierarchické uspořádání podle různých společenských funkcí, výkonů a vůdcovských schopností. V takové společnosti každý ví, kde jest jeho místo a opírá se - hmotně i duchovně - o celou řadu různých společenských vztahů a svazků, jako jsou rodina, obec, stav, povolání, Církev. Moderní sociální krise spočívá právě v rozkladu této struktury, občanská společnost nabývá v míře stále rostoucí rázu pouhého množství jedinců, kteří sice nadále žijí pohromadě, jejich vzájemné vztahy jsou však tak odosobněny, jako vztahy příslušníků mraveniště nebo úlu, takže žijí vlastně v úplné duchovní osamělosti a izolaci. Obyvatelé velkoměsta, které je typickým moderním společenským útvarům, jsou si zpravidla osobně neprosto cizí, i když bydlí v tomtéž činžáku, třebaš jsou spojeni velmi mnoha vztahy, které ovšem mají povahu vesměs jen vnější a mechanickou. Obyvatelé velkoměsta jsou si blízcí jako atomy tisknicích se lidských mas, jako kupci a prodavači, voliči, posluchači rozhlasu, čtenáři novin, návštěvníci kina, poplatníci, důchodci nebo členové nějaké masové organizace. Tuto strukturální proměnu moderní společnosti nelze nazvat vhodněji než "zestárnění", neboť pseudointegrace společnosti, opírající se o centralistickou organizaci, hromadná "sídlíště", hromadné zásobování, hromadné zábavy a hromadné, jednotné vzdělání, podobá se skutečně stádu, které podléhá stádním pudům, vznětům a hysterii.

Taková společnost pochopitelně nesnáší politické vůdcovství lidí, kteří jsou povolání k vládě svými duchovními vlastnostmi a schopnostmi, avšak ochotně se podřizuje vedení lidí, kteří co do vědění a citových reakcí patří ke stádu a kteří vděčí za své vedoucí postavení jenom umění virtuózně tlumočit a ovládat tyto citové reakce.

Typický příslušník moderní zestárněné společnosti, jehož možno definovat jako "homo insipiens gregarius" se vyznačuje všemi odpornými vlastnostmi polovzdělance, tedy sklonem k povrchnímu všeobecnování, domýšlivostí, nedostatkem soudnosti a zejména nedostatkem mravních kritérií. Nemá úcty k tomu, co úcty zasluhuje a nedovede opovrhovat tím, co je hodno opovržení. Tupě přilíží k bezpráví, nelidskosti, krutosti a zvrhlosti a místo aby vzplanul spravedlivým hněvem, snaží se takové zjevy - pokud se ho bezprostředně osobně a subjektivně nedotýkají, okrašlovat, shledává je zajímavými, snaží se jim "porozumět" a posuzovat je "objektivně", vymýšlí pro ně omluvy

a za projev zvláštní kultivovanosti pokládá snobské flirtování s abnormálností.

Bylo by omylem omezovat tuto stádnost na společenské vrstvy nejméně zámožné. Velmi mnoho "stádních" lidí se najde právě v nejlépe situovaných vrstvách. Naproti tomu mezi sedláky a řemeslníky, kteří často mají menší příjem než mnohý dělník, jest tento typ poměrně vzácný. To je dalším dokladem, že duchovní zestádnění je následkem stádního způsobu práce a života.

Bezprostřední příčinou nebo spíše podmínkou "zestádnění" jsou nepochybně zvláštní sociální poměry, vyvolané bezpříkladně rychlým vzrůstem obyvatelstva západní Evropy v 19. století. Toto rozmnožení mělo po stránce kulturní podobné následky jako vpád barbarů, neboť společnost nebyla zřejmě schopna asimilovat takový příliv nových členů. Rychlý vzrůst počtu obyvatelstva současně podporoval a v jistém smyslu i vynutil rozvoj velkopřemyslu a racionalisaci výroby, spočívající ve vystupňované dělbě pracovních úkonů, růst velkoměst a průmyslových oblastí, podnikl právě orgie techniky a organizace, vyvolal v život nesmírný aparát hromádného zásobování a zaopatření, jakož i tempo a proměnlivost hospodářského života. Po stránce duchovní pak tyto poměry podporovaly naprosto netradiční, materialisticko-racionalistický způsob života, centralisaci, vzájemnou závislost, obepínající celý svět, rozklad všeho stálého a pevného, zkrátka růst celosvětové mechanisticko-positivistické civilizace.

Pod vlivem těchto poměrů upadla značná část společnosti do zvláštního sociálního postavení, které se vyznačuje hospodářskou závislostí, kasárenským způsobem bydlení, odcizením přírodě a ubíjející prací a pracovním prostiédím. Tato degradace lidského způsobu života se nazývá proletarisací. Příčinou proletarisace nebyl jen vzrůst počtu obyvatelstva ani jen technika a průmyslová výroba samy o sobě, ale jistý způsob užívání techniky a organizace průmyslové výroby bez ohledu na člověka. Neštěstí proletářského způsobu života již dávno nespočívá v nízkých mzdách a dlouhé pracovní době, ale v celkově nepřirozeném způsobu života a práce, který nelze vyvážit ani vysokými mzdami, ani biografií a podobnými "kulturními" vymoženostmi, jaké poskytuje velkoměsto. Proletarisace se pochopitelně vyskytuje v různých stupních a rozsahu a některé země, například Švýcarsko, jí zůstaly podivuhodně ušetřeny. Za zproletarisovanou zemi nutno pokládat tu, kde velká část obyvatelstva v důsledku velkopřemyslové výroby a její koncentrace poklesla na nesamostatné, v městech žijící příslušníky průmyslově obchodní hierarchie, odkázané na mzdu nebo plat. Každý zánik samostatné existence podporuje tento proces.

Tytéž příčiny, které spolupůsobí při zestádnění a proletarisaci, podporují také úpadek rodiny, která se stává jen jakýmsi spotřebním společenstvím, v němž se pochopitelně příliš nedaří dětem ani co do vzniku ani co do výchovy. Je jasno, že přímou obětí tohoto vývoje jest právě ženská polovina společnosti, která se tímto znenamáhle přirozená a normální životní náplň.

Dalším příznakem jest úpadek vesnice, zejména pravého venkovského, to jest selského způsobu života. Místo vzájemného prolínání civilisace a přírody, nastává útěk venkovského obyvatelstva do měst za současných pravidelných nájezdů městského obyvatelstva na venkov za účelem táboření, pěstování nudismu a jiných podobných kratochvílí, pokládaných za návrat k přírodě. Venkov se tak stává hospodářsky a kulturně předměstím, popřípadě chráněným přírodním parkem.

Obnova zdravé společenské struktury, tedy "sociální reforma", jest z velké části úkolem hospodářsko-politickým. Konkrétně znamená návrat k hospodářsky vyrovnaným a člověku přiměřeným formám života a výroby. Především je nutno posílit ony vrstvy společnosti, které si dosud udržely lidský způsob života a práce a přivést k němu onu část společnosti, která se od nich znepokojivou měrou vzdálila. To znamená hospodářsky posílit a rozmnožit selský stav, živnostenské podnikání, totiž řemeslo a malobchod a odproletarisovat proletariát.

Podstatou selského způsobu života a hospodářství jest jistá výměra půdy a ostatního zemědělského vlastnictví, která nepřesahuje pracovní síly rodiny včetně pomocníků, přijatých do svazku rodiny /čelců/ nebo příležitostně najímaných výpomocných pracovníků. Nezadlužený sedlák s dostatečným pozemkovým majetkem jest hospodářsky i společensky nejsvobodnější lidský typ. Proto je selský stav páteří lidské společnosti; ne tedy jakýkoli zemědělec, zejména nikoli pouhý nájemce nebo zemědělský velkopodnikatel typu amerického farmáře nebo plantážníka, jejichž způsob podnikání se už blíží průmyslové výrobě a je stejně jako tato výroba podroben proměně a nestálosti trhu. Nelze popírat, že i velkostatek má své zvláštní poslání a význam, nelze podceňovat ani drobné zemědělské vlastnictví lidí, kteří se převážně živí námezdnou prací, protože právě toto vlastnictví je echrání před upadnutím do proletářských životních podmínek, avšak selský způsob hospodaření a života má udávat ráz celému zemědělství.

Přes všechna opačná theoretická tvrzení a očekávání se ukázalo, že selské hospodářství racionelně přizpůsobené novým poměrům a rozumně začleněné do světového hospodářství, jest nejvhodnější způsob zemědělské výroby právě v průmyslových zemích. Přizpůsobení spočívá především v tom, že se selské hospodářství zaměří převážně na tak zvanou kvalitní produkci, to jest chov dobytka, drůbeže, pěstování zeleniny a ovoce a zásobování měst oněmi vydatnými složkami výživy, které jsou plodem tohoto odvětví zemědělské výroby a po nichž je stále velká poptávka. Toto odvětví zemědělské výroby je proto dosti výnosné a kromě toho má i tu výhodu, že vyžaduje mnohem více pracovních sil a váže tedy mnohem více lidí na venkově než například pěstování obilí. Posílení selského stavu tímto způsobem se zpravidla dá uskutečnit s minimálním vynaložením umělých a nepopulárních prostředků hospodářské politiky, jako je celní ochrana nebo subvence.

Postavení druhého hlavního odvětví neproletářské existence, totiž řemeslných živností, jest většinou lepší než postavení sedláků. Jedinou výjimkou jsou USA, které možno nazvat zemí bez řemeslníků, právě to jako je Anglie zemí

bez selláků. Tyto výjimky však jenom dokazují, že při dobré vůli se může selský způsob hospodaření a řemeslný způsob výroby udržet a přizpůsobit novým poměrům všude a že tedy zánik selského stavu v Anglii a řemesla v USA není jen výsledkem působení čistě hospodářských sil a poměrů, ale vědomého úsilí hospodářsko-politického.

Průmysl "zničil" řemeslo jen tam, kde dovedl týž výrobek opatřit levněji. Naproti tomu právě moderní průmyslová výroba vyvolala v život mnohá nová odvětví živnostenského podnikání, jako jsou například opravny automobilů nebo závody elektrotechnické. O výsledku boje mezi řemeslnou a průmyslovou výrobou mnohde rozhodují jen ony subjektivní a nepostižitelné vlivy, které působí na poptávku zvláště tam, kde láce průmyslového výrobku je vyvážena lepší jakostí výrobku řemeslného. Rovněž technika, která na počátku jednoznačně a jednostranně sloužila velkovýrobě /parní stroj/, v dalším svém rozvoji poskytla vydatnou podporu i řemeslné výrobě /elektrina/. V tomto směru je možné ještě další zlepšení, jednak konstrukcí a výrobou strojů, vhodných k usnadnění a zlevnění řemeslné výroby a také změnou vkusu a spotřebních zvyklostí ve smyslu zvýšené poptávky po řemeslných výrobcích. Podobný význam jako řemeslo má po stránce sociologické i maloobchod, který ostatně často bývá spojen s řemeslem, totiž jako oblast neproletářské existence; zasluhuje tedy rovněž vhodné podpory. Tato podpora má rovněž za účel usnadnit drobnému podnikání, aby se bez velkých a nenahraditelných škod mohlo přizpůsobit novým poměrům a úspěšně plnit své hospodářské a sociální úkoly.

Odproletarisování proletariátu jest zajisté problém mnohem těžší a složitější než udržení a posílení neproletářského způsobu výroby a života. Rozhodně však není tento úkol nemožný a právě po druhé světové válce je možno poukázat na řadu velmi pozoruhodných pokusů a úspěchů v tomto směru. Konkrétně spočívá odproletarisování v opatřeních k tomu cíli, aby se způsob práce a života průmyslového dělníka pokud možno přizpůsobil způsobu života a práce sedláka a řemeslníka.

Selskému způsobu života se může i průmyslový dělník přiblížit tím, že se mu umožní poříditi si vlastní domek se zahradou nebo kusem zemědělské půdy, čímž se stane alespoň částečně "samozásobitelem", nehledíc k ostatním hmotným i nehmotným výhodám tohoto způsobu bydlení a vlastnictví. To však předpokládá rozsáhlou decentralisaci průmyslu, to jest přemístění velké části průmyslových podniků na venkov a do venkovských měst, tedy i promyšlené krajinné plánování. Veškeré námítky technického a obchodního rázu byly umlčeny výsledky, jichž se takovou decentralisací dosáhlo v Anglii za poslední války. Je-li tedy možno decentralisovat průmysl za účelem jeho ochrany před nálety, jest to zajisté možno i za tím účelem, aby se umožnil jeho pracovníkům lidštější způsob života.

Řemeslnickému způsobu práce se může i průmyslová výroba přizpůsobit takovou organizací, která by práci v továrně dodala alespoň z části ten smysl, rytmus a samostatnost,

jakou se vyznačuje práce řemeslníka. Tak zvaný taylorismus a práce na běžícím páse jsou výstražnými příklady, od nichž se musí organizace průmyslové výroby co nejvíce vzdálit.

Současně je nutno opět probudit v průmyslovém dělnictvu stavovské cítění a vědomí, že jest něco více než lidským automatem, totiž uznávaným spolupracovníkem podniků. K tomu ovšem nestačí třídní vědomí ani zaměstnanecká organizace, která musí proto býti doplněna organizací stavovskou, zahrnující zaměstnavatele i zaměstnance téhož výrobního odvětví. Smyslem této organizace pak jest nastolit mezi zaměstnanci a zaměstnavateli v průmyslu takový poměr a taková vzájemná práva a povinnosti, aby se podobaly vztahům mezi mistry a tovaryši ve staré cechovní organizaci.

Nedá se sice očekávat, že se taková reforma podaří v krátké době a že se jí podaří uskutečnit dokonale všude a v každém odvětví průmyslové výroby, ale každý krok v tomto směru znamená krok na cestě k "odstádnění" na cestě k sociálnímu ozdravení.

5.6 Mezinárodní vztahy .

Všechny národy, i když mají vlastní občanské zřízení a vládu, tvoří jednu lidskou společnost. Tato jednota má základ ve společné lidské přirozenosti, v jednom posledním cíli a původu z první lidské rodiny. Všechny národy proto podléhají témuž přirozenému mravnímu řádu a kromě toho často velmi potřebují vzájemné podpory a spolupráce v hospodářství, ve vědě i v náboženství. Tato vzájemná závislost jest tím větší, čím vyšší je kultura a civilizace. Mají tedy i jednotlivé občanské společnosti, i když nepodléhají společné vyšší politické autoritě, obdobná práva a povinnosti ze spravedlnosti i z lásky, jaká platí ve vztahu člověka k člověku.

Existuje tedy i přirozené právo mezinárodní, přesněji mezistátní, které je základem mezinárodního práva pozitivního, jak se projevuje ve smlouvách a zvyklostech, zachovávaných ve stycích mezi státy. Rovněž tak zvané mezinárodní právo soukromé má přirozený základ /Etika 5.6/, pokud například ukládá, aby se vláda občanské společnosti chovala lidsky a spravedlivě i k cizím státním příslušníkům a poskytovala jim alespon stejnou ochranu co do bezpečnosti osobní i majetku, jakou poskytuje vlastním občanům.

Proti existenci přirozeného mezinárodního práva nelze namítat, že není politické autority, nadřizené všem státům, která by mohla vynutit zachovávání mezinárodního právního řádu. Jak jsme ukázali v Etice /5.2/, není vynutitelnost podstatou práva a k jeho vzniku a existenci tedy není zapotřebí moci, která by je mohla vynutit. Většina právních povinností, pokud ovšem jsou fyzicky vynutitelné, však dává oprávněnému mravní moc vynutit jejich plnění. Jednotlivec jest zpravidla povinen lomáhat se svého práva pomocí

občanské autority, není-li jí však nebo nelze-li se jí včas dovolat, může užít svépomoci. Podobně i státy, které se nemohou dovolávat nějaké vyšší, všem státům nadřazené autority, vládnoucí dostatečnou výkonnou mocí, smějí a někdy jsou i povinny, hájit svá práva vůči jiným státům mocenskými prostředky, kterými vládnou. Podmětem mezinárodních práv a povinností jsou občanské společnosti, tedy státy, nikoliv jejich vlády, které tato práva jen vykonávají. Nová vláda jest tedy vázána všemi smlouvami, platně uzavřenými vládou předchozí.

Stát může hájit svá práva i válkou, to jest ozbrojeným střetnutím s nepřátelským státem, někdy však stačí užití vhodných "represálií" nebo "odvetných opatření". Domáhá-li se však stát násilím nápravy a zadostučinění za utrpěné bezpráví nebo brání-li se nespravedlivému útoku, není oprávněn dopouštět se těchže bezpráví jako nepřítel a snižovat se tak na jeho mravní úroveň. Bojují-li civilisovaní lidé s kanibaly, nebudou je pojídat.

Aby bylo násilné zakročení jednoho státu proti druhému spravedlivé, aby tedy byla i válka mravně dovolená nebo dokonce výkonem mravní povinnosti, musí býti 1. vedena legitimní vládou, 2. ze spravedlivého důvodu a 3. se správným úmyslem.

1. Válčící stranou může být zpravidla jen stát pod vedením své vlády. Soukromé válečné podniky bez souhlasu vlády nebo i s jejím souhlasem, avšak bez opovědění nepřátelství čili "válečného stavu" mezi dotýčenými státy, jako byly například útoky anglických pirátů na španělské kolonie, jsou pouhými lupičskými nájezdy.

Jsou však i případy, kdy je nutno přiznat postavení "válčící strany" i organizovaným skupinám občanů, které se pustí do válečné akce. Je-li například stát nespravedlivě napaden a obsazen nepřitelem a jeho vláda povalena, takže nemůže vykonávat své funkce a povstanou-li občané podrobeného státu se zbraní, takže se znovu rozvine válka, mají tito "povstalci" nárok na to, aby byli uznáváni za válčící stranu. Totéž platí i o "povstalcích" proti tyranské vládě, když se z takového povstání vyvine občanská válka.

2. Příčina války musí být spravedlivá, válka se musí jevit jako jediný prostředek k obhájení nebo obnově důležitého práva. To je nutné už proto, že válka zpravidla způsobí mnoho utrpení a fyzického zla, může tedy být podniknuta jen v zájmu takového dobra, které vyváží válečné oběti. Dále to znamená, že se nesmí přikročit k válce dříve, dokud se ostatní prostředky k nápravě nebo odvrácení hrozícího bezpráví neukáží neúčinnými. Není tedy spravedlivým důvodem k válce jen nějaké menší bezpráví nebo urážka, rozšíření státního území, hospodářský prospěch, ani obava z "obklíčení" nebo růstu moci sousedního státu, pokud takové státy skutečně nepřipravují nespravedlivý útok.

Naproti tomu může býti spravedlivým důvodem k válce pomoc jinému státu nespravedlivě napadenému nebo ohroženému

vnitřním nepřítelem nebo pomoc části občanů cizího státu, kteří jsou vydáni nespravedlivému a krutému útisku a pronásledování. Taková "intervence" jest dokonce příkazem přirozeného zákona. Jako jednotlivec je povinen přispět na pomoc ohroženému bližnímu, podobně i státy jsou povinny z lásky přispět na pomoc jiným státům, pokud jsou nespravedlivě ohrožovány. Od této povinnosti jsou ovšem i státy, podobně jako jednotlivci, osvobozeni, když by pro ně podle okolností "intervence" znamenala vážné nebezpečí.

3. Válka konečně musí býti vedena se správným úmyslem. To znamená, že pohnutkou k vedení války mají být objektivní spravedlivé důvody, nikoli ctižádost, ziskuchtivost nebo nenávisť. Tento "účel jednajícího" /*finis operantis*/ jest sice rozhodující pro mravní hodnotu jednání, jímž se nositelé občanské autority rozhodují pro válku, tedy i pro mravní posouzení úmyslů těch, kteří v jakémkoliv postavení vedou válku nebo se jí účastní, nelze však přehlašovat za nespravedlivou samotnou válku jen proto, že její původci a účastníci spojují se spravedlivým důvodem k válce /*finis operis*/ také avo je méně ušlechtilé osobní cíle, pokud ovšem tyto nesprávné osobní pohnutky neznemožní dosažení spravedlivého účelu války. Ti, kteří jsou povoláni k válečné službě, zpravidla nejsou povinni odepřít poslušnost, a když jsou přesvědčeni o nespravedlivosti války, zejména když by jim takové odmítnutí vyneslo těžké tresty. Pouhá spekulativní pochybnost o spravedlivosti nějaké války nezprošťuje podřízené poslušnosti, neboť v pochybnostech jsou povinni zachovat poslušnost svým představeným. Mravní odpovědnost za válku nesou zpravidla jen ti, kteří o ní rozhodují.

4. Válka musí konečně býti vedena tak, aby se nezpůsobilo více zla než je nutno k dosažení cíle války. Vítězství pak není důvodem ke vzniku nových práv, ale dává toliko vítězi fysickou moc, aby zajistil nebo obnovil výkon oněch práv, jejichž hájení bylo důvodem k válce. Vítěz rozhodně smí požadovat náhradu škody a nutné záruky budoucí bezpečnosti. Není-li možné dosáhnout jiných spolehlivých záruk, může si popřípadě i podrobit poražený stát, to jest podřídit jej své politické svrchovanosti. Rozhodnout, jaké mírové podmínky jsou nutné a vhodné, jest věcí politické moudrosti, jejímž nejvyšším výkonem jest učinit z poraženého nepřítele spolehlivého přítele nebo alespon dobrého souseda.

Tak zvaný pacifismus, totiž názor, že každá válka je špatná a nespravedlivá, vychází z předpokladu, že není nic tak dobrého a důležitého, aby to lidé hájili s nasazením vlastního života. Pacifismus jest tedy projevem vulgárně-materialistického, nízce pozemského smýšlení a zbabělosti. Poněvadž předlamuje ochotu k brannému odporu i proti nespravedlivému útoku, dodává vlastně odvahy takovému útočníkovi. Je-li militarismus nezřízená záliba ve válčení, která činí lidi ochotnými vésti válku i z nicotného důvodu, pak je pacifismus, který i obrannou válku pokládá za nemravnou, nejlepším spojencem militarismu.

K pacifismu nutno počítat i názor, že je válka dovolena jen jako obrana proti válečnému napadení. Podle toho by nebyla dovolena žádná "intervence", která se dále prohlašuje za neoprávněné zasahování do vnitřních záležitostí cizího státu a porušování jeho svrchovanosti. Přenesen do vztahů mezi jednotlivými lidmi, znamená tento názor, že nikomu není dovoleno pomoci nespravedlivě napadenému, že přítomní se nesmějí vměšovat do "vnitřních záležitostí" vraha a jeho obětí a musejí vyčkat, až je vrah snad sám napadnec. Tato pokrytecká politika "neútočení", "neintervence" a "obranu míru" je obvyklou politikou banditů, kteří ve snaze udržet svůj lup, nabízejí policii "pakt o neútočení".

Válka jest jistě velké zlo, a proto jsou zcela pochopitelné snahy, aby se pokud možno zabránilo válečnému řešení mezinárodních sporů. Při tom je však nutno si uvědomit, že válka jest pouze vnějším projevem a následkem mravního zla, totiž nezřízené ctižádosti, chtivosti a zloby, že tedy nemá smyslu potlačovat vnější příznaky a nevsímat si příčin. Je tedy pošetilé například usilovat o odzbrojení, neboť zbrojení není příčinou válek, ale vůle k válce, po případě obava z válečného napadení jsou příčinami zbrojení. Nejsou-li vztahy mezi státy ovládnuty zásadami přirozeného mravního řádu, je také pošetilé očekávat, že zlí budou odvráceni od páchání křivd poukazem na fyzické zlo, které působí válka.

Pokusy o jakýsi parlament národů, jako byla stařá Společnost národů nebo dnešní organizace tak zvaných spojených národů, jsou naprosto nezpůsobivé, neboť taková "demokratická" organizace, zejména jsou-li jejími členy státy různého stupně civilisace a kultury a státy s naprosto protichůdnou ideologií, nemůže mít sama o sobě žádnou autoritu. Mnohem lépe je postaráno o mír, jsou-li alespon civilisované národy také politicky sjednoceny tak, jak tomu bylo v římské říši. Za dnešních poměrů by mělo tento účinek povné společenství nejmocnějších evropských národů. Takové společenství však předpokládá jednotu světevého a životního názoru.

Na počátku tohoto článku jsme poukázali na skutečnost, že lidské pokolení, i když je rozděleno na mnoho národů a států, tvoří nicméně jednu lidskou společnost, která se zakládá na jednotě přirozenosti a posledního cíle. Tato skutečnost jest také základem přirozeného mezinárodního práva. Znamená také, že všechny státy mají tentýž účel, totiž dobro svých občanů, a toto obecné dobro jest u všech států téhož druhu a má tentýž obsah. Už pro tuto svou obecně lidskou povahu a obsah, nemůže a nesmí být právě dobro jednoho státu v rozporu s pravým dobrem ostatních států a tedy ani s prospěchem celého lidského pokolení. Dochází-li proto k rozporům a bojům mezi národy, znamená to, že se alespon na jedné straně pokládají neprávem za součást obecného dobra předměty neslučitelné s přirozeným mravním zákonem a dobrem společnosti.

Přirozené mezinárodní právo tedy ukládá, aby si státy navzájem nepřekážely ve sledování svých bezprostředních cílů, totiž pravého veřejného dobra občanů a aby si také v

tomto směru navzájem podle okolností pomáhaly. A tato vzájemná podpora a spolupráce má být vlastní předmětem a nejvyšším cílem každé "zahraniční" a mezinárodní politiky.

6. F i l o s o f i e d ě j i n a p o l i t i k a

Filosofie dějin jako samostatná věda o principech historického dění, o jeho smyslu a cíli, se objevuje teprve v 19. století. Nejde ovšem o nějakou novou část filosofie, neboť všemi otázkami, jimiž se dnes zabývá filosofie dějin souvisle a odděleně, se už od pradávna zabývala filosofie v metafysice, psychologii a etice. Dějiny totiž nejsou nic jiného než životopis lidského pokolení, složený z životopisů jednotlivých národů, obcí, rodin a jedinců. Názory o principech dějin, jejich cíli a smyslu, zřejmě souvisejí úzce s vlastní filosofií, totiž se světovým a životním názorem o smyslu a cíli lidského života. Zdá se tedy, že filosofie dějin není samostatná věda leč jako aplikace filosofických poznatků na jeden zvláštní obor lidského vědění, který se nazývá dějepisem nebo historií. Každý dějepisec, který není pouhým kronikářem ani se ncomezuje na pouhý souvislý výklad nebo zobrazení minulosti, ale hodnotí minulé události eticky, kulturně a politicky podle určitého světového názoru, pěstuje už také filosofii dějin.

Filosofie dějin, která dospívá k závěru, že smyslem dějin jest dokonalý rozvoj lidské osobnosti, opakuje jenom neurčitě to, co před tím už jiným způsobem vyslovili mnozí filosofové o smyslu každého jednotlivého lidského života. Vlastním tajemstvím dějin, a tedy vlastní otázkou filosofie dějin jest, zda a co lze očekávat od studia osudů lidského pokolení, o jehož počátcích víme tak málo a o jehož budoucnosti nemůžeme s jistotou předvídat naprosto nic, při řešení nejpálčivější otázky lidské existence, která se nazývá problémem zla. A tu se zdá, že studium dějin sice potvrzuje mnohé morální a metafysické pravdy, avšak nijak nenapomáhá k řešení problému zla, naopak jen přináší stále nové doklady o šíři a hloubce tohoto problému.

Není proto divu, že první soustavný pokus o filosofii dějin podal teprve svatý Augustin /De civitate Dei/, tedy filosof křesťan, který už znal z nadpřirozeného božího zjevení odpovědi na mnohá "proč", na která samotná filosofie

dovede odpovědět jen velmi neurčitě a naprosto neuspokojivě. Dospěje-li filosofický rozum k dosti jasnému poznání existence Boha, může nanejvýš říci, že lidský život a tedy i osudy lidského pokolení na této zemi, patrně mají nějaký nějaký smysl, avšak člověku není dáno, aby jej poznal a pochopil. Zejména nedovede vysvětlit, proč je člověku tak nesešně státi se dobrým a proč to mnohdy na světě vypadá tak, jako by nebylo Boha a vše bylo řízeno slepým a dokonce zlomyslným osudem. Křesťanská nauka o stvoření člověka ve stavu nadpřirozené dokonalosti, o jeho pádu a vykoupění vtěleným Bohem, dává lidskému osudu na této zemi jasný a konkrétní smysl. Vtělení, to jest příchod Kristův na svět, jeho dílo a zejména vykupitelská smrt, jest ústřední událost světových dějin, jednak v tom smyslu, že vše, co předcházelo, bylo přípravou na tuto událost a smyslem času, který následuje, nemůže být nic jiného, než poskytnout všem budoucím pokolením příležitost, aby si mohla osvojit nadpřirozené plody této události. Vtělení a vykoupění, jako ústřední události dějin, působí "zpětně" i v tom smyslu, že se jeho plodů dostalo také všem lidem, kteří se ho nedočkali na tomto světě, ale toužili po spáse alespon tím způsobem, že se snažili dobře žít podle svého nejlepšího vědomí a svědomí.

Smyslem pozemského života každého člověka tedy jest účast na vykupitelském díle Bohočlověka, Ježíše Krista. Toto dílo má člověk pomáhat dokonat nejprve na sobě samém a pak u bližního. Zprostředkování plodů vykoupění a pokračování v díle spásy svěřil Ježíš Kristus zde na zemi společnosti, kterou založil jako viditelnou organizaci, vybavil svátostnou mocí a neomylností v uchovávání a hlásání jeho nauky. Posláním této společnosti, totiž Církve, jest "učit všechny národy a křtít je" čili podrobit celý svět duchovní vládě Ježíše Krista a přivést jej ke spáse. Osud Církve, plnění této nadpřirozené poslání, jest tedy páteří dějin a všechny věci a události nutno hodnotit podle toho, jak toto dílo spásy napomáhají nebo mu brání. Vtělení a vykoupění totiž nepřineslo okamžité vítězství nad zlem, pouze ukázalo neomylnou cestu a účinné prostředky k přemáhání zla. Lidé zůstávají svobodni zvolit tuto cestu a přijat nabízenou nadpřirozenou pomoc nebo odmítnout.

Skutečný a konečný smysl dějin poznáváme teprve ve světle nadpřirozeného zjevení, takže by se mělo mluvit spíše o teologii než o filosofii dějin. Přesto jest i název "filosofie" oprávněný, neboť dějinně filosofické úvahy nejsou "theologické závěry", totiž poznávání nadpřirozených pravd, obsažených zavinuté v jiných, rovněž nadpřirozených pravdách, ale rozumové posuzování historického dění ve světle zjevených pravd. Toto posuzování je dílem přirozené rozumové schopnosti a nemůže si tedy činit nárok ani na úplnost ani na neomylnost.

Křesťanská filosofie dějin si dále naprosto jasně uvědomuje, že osudy jednotlivců, národů i celého lidského pokolení nejsou řízeny jen lidským rozhodováním, ale především boží prozřetelností jako nejvyšší účinnou příčinou.

Tato prozřetelnost neřídí jen zdánlivě nahodilé a na lidské vůli nezávislé okolnosti, ale dovede do svých plánů zapojit i svobodná lidská rozhodnutí. Víra v Prozřetelnost, totiž vědomí, že nic se neděje bez vůle nebo dopuštění božího, však neznamena, že vždy pochopíme, proč se to nebo ono děje. Ani vědomí, že Bůh může i zlo nakonec obrátit k dobrému, nedovede zabránit, aby pro nás nebyly mnohé události tajemstvím, obyčejně bolestným tajemstvím. Jak často vidíme hrdinské úsilí ztroskotávat bez patrných dobrých následků. Nedovedeme pochopit, proč Bůh to nebo ono dopouští, proč někdy zasahuje takřka zřejmě a jindy jako by opouštěl své dílo a ponechával je na pospas lidské zlobě.

Známe-li konečný smysl všeho dění, je pro nás tím bolestnější, když vidíme, jak mnohé události tomuto cíli přímo odporují, nehledíc k tomu, že mnohé souvislosti se projeví až mnohem později a některé zůstávají nepochopitelné po staletí bez naděje, že se kdy objasní. Proto jest jednou z nejtěšnějších pravd nadpřirozeného zjevení soud, který ohlásil Bůh na konci času. Na tomto posledním soudu budou odhalena smýšlení všech lidí, tehdy bude dokonáno vítězství dobra nad zlem a také dějiny už nebudou mít pro nás tajemství.

Filosofie dějin, jak už bylo řečeno, umožňuje hodnocení historických událostí a jejich chápání s nejvyššího, jednotícího hlediska a už tím nepřímo ovlivňuje samotné historické bádání a historickou vědu čili dějepisectví. Tento vliv je nejnápadnější právě u falešné filosofie dějin, která má nutně za následek křivení, zastírání a zkreslování proporcí historických událostí nebo alespoň nepochopení jejich skutečného významu.

Tak si počíná například protestantské dějepisectví, které je nuceno vytvářet falešné myty o osobách a událostech, aby zastřešilo hanebné počátky a katastrofální následky tak zvané reformace. Odtud pochází také onen známý hutný obraz českých dějin a jejich smyslu, vyjádřený heslem: Hus, Komenský, Masaryk.

Křesťanský pohled na dějiny naopak nemůže působit na dějepis jinak než příznivě už proto, že víra znamená rozšíření poznání a ukazuje tedy celou skutečnost, i historickou, v dokonalejším světle než poznání jen přirozené. Kromě toho právě jen ony zjevené pravdy, které určují křesťanské chápání dějin, zejména tak zvané pravdy eschatologické, neposkytují ani nejmenšího psychologického popudu k falšování skutečnosti. Kristus totiž neslibil ani neprorokoval svým vyznavačům pozemský ráj, ba ani neustále stoupající životní úroveň. V tomto směru se omezil na ujištění, že budou-li hledat nejprve království boží a spravedlnosti jeho, všechno ostatní jim bude přidáno. Kristus neslibuje ani, že království boží, které přišel založit, zvítězí dokonale už na tomto světě. Ujistil sice své učedníky, že zvěst o tomto království bude hlášána po celém světě, že brány pekelné jeho Církev nepřemohou, ale budou proti ní bojovat často - a zejména v posledních časech - s velkým úspěchem a že tento boj bude vítězně ukončen teprve tehdy, až se ukáže znamení

Syna člověka na nebi a on sám přijde s mocí velikou a velebností, aby soudil živé i mrtvé a tedy i dokonale a veřejně ukázal smysl celého světového dění a každé jeho nejmenší složky.

Je-li však pro nás plné pochopení smyslu všech jednotlivých událostí, které vytvářejí dějiny, včetně našeho vlastního pozemského osudu, odloženo až do dne a hodiny soudu, neznamená to, že bychom nemohli pro naplnění tohoto smyslu vědomě a účinně spolupracovat. Tato spolupráce je dokonce naší povinností a nezbytnou podmínkou naší spásy a spočívá v tom, že plníme, každý ve svém postavení, povolání a životních okolnostech vůli boží, jak ji poznáváme z přirozeného a zjeveného zákona, a to bez ohledu na následky. Slova: "fiat iustitia, pereat mundus", zajisté neznamenají, že člověk smí za všech okolností prosazovat jakékoliv své právo svémocně a za každou cenu, ale že musí plnit povinnosti, zejména ty, které mu ukládá spravedlnost, i kdyby se zdálo, že zrada by mohla zabránit všeobecné pohromě.

A tu je patrná souvislost filosofie dějin s politikou, totiž s onou lidskou činností, která bezprostředně utváří osudy společnosti. Lze říci, že nejvyšší cíle politické činnosti jsou totožné se smyslem dějin. Je-li smyslem lidského života na této zemi dosáhnout nadpřirozeného cíle, věčné blaženosti s Bohem a v Bohu, pak jest nejvyšším cílem politické činnosti vytvářet a udržovat takový pozemský a časový společenský řád, v němž by se lidem co nejvíce usnadňovalo dosažení spásy. K vytvoření takových podmínek přispívá ovšem jen ona "politika", která usiluje o to, aby občanská společnost a zejména její vláda plnily důsledně všechny své povinnosti k občanům, k Bohu a k Církvi. To znamená, že obecné dobro a prospěch občanů, který je bezprostředním cílem občanské společnosti, musí být neustále vztahováno a zaměřováno k nadpřirozenému cíli člověka.

V souvislosti politiky s dějinami spočívá také velikost a sláva této činnosti, o níž jsme mluvili v Úvodě. Proto také každá chyba v politickém rozhodování, zejména taková, která vychází z převrácené hierarchie hodnot, má následky nedezírné a velmi těžce napravitelné. Proto je dobré řízení společnosti nejvyšší a nejzáslušnější lidskou činností alespoň v oblasti přirozené.

K o n e c .

C í r k e v p o k o n c i l u

V Chestertonově knize "Nesmrtelný člověk" je pozoruhodná kapitola, nazvaná "Pět smrtí víry". Pojednává se tam o pěti obdobích Církve, kdy to vypadalo, jakoby její zánik byl už jen otázkou nedlouhé doby. Před deseti léty nikdo netušil, že Církev stojí těsně před další krizí, snad nejhorší ze všech, které kdy překonala. Jeden "progresivní" theolog napsal, že Pius XII. by dnes nepoznal svou Církev. Tvář Církve je dnes vskutku tak změněna, že je vskutku těžko poznat v ní "město postavené na hoře" a není divu, že už nepřitahuje nevěřící. Konverse prakticky ustaly oč doby, kdy kardinál Bea začal s tak zvaným "ekumenismem".

Církev ovšem žije dále ve svých věřících příslušnících a - lidsky řečeno - sbírá síly ke skutečné obnově, která bude mít ráz "protireformace" neboť především odstraní vše, co se dnes nazývá "koncilovou obnovou" a reformou. Tyto obrodné síly se už viditelně projevují a jejich růst nezastaví ani další zmatky a další zrady dnešních představitelů Církve učící, které se dají ještě očekávat.

Následující úvahy a informace jsou určeny "omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus", kteří pocítují vše, co se v Církvi začalo oficiálně prosazovat od nastoupení Jana XXIII. jako povážlivý odklon od tradice. Další vývoj, vrcholící prozatím zavčdením "mše Pavla VI.", jejíž definice se liší od kalvínovy jen tím, že popírá mlčky to, co kalvín popírá výslovně, dal plně za pravdu počáteční nedůvěře. Dostanou-li se tyto řádky do rukou jednoho katolíka, jemuž pomohou k vytrvalosti v odporu proti heresi a posílí jeho víru alespon tím, že se už nebude muset pokládat za osamoceného, nebyly psány nadarmo.

Charakteristické znaky a filosofické základy reformace XX.století

Krise, kterou dnes Církev prožívá, byla vhodně nazvána od Pavla VI. autodestrukcí. Hlavními a nejznámějšími podnikateli tohoto bourání - abychom užili výrazu Léona Bloy, jsou kardinálové Suenens, Alfrink, Dopfner a König, vesměs osobní přátelé Pavla VI., který sice občas vyjádří "znepokojení" nad postupujícím rozkladem Církve, avšak svými činy a opomenutími tento rozklad podporuje, a to vzhledem ke svému postavení hlavy Církve, snad nejúčinněji ze všech ostatních. Hesla této pseudoreformy, která vyznačují současné hlavní složky dnešní herese, jsou:

1. Aggiornamento čili "otevření se světu", tedy popírcní příkazu "nepřizpůsobujte se tomuto světu".
2. Ekumenismus čili protestantisace Církve.
3. Dialog čili zrada přikázání "Jdouce do celého světa, učte všechny národy".

4. "Obnova celé Církve", zejména liturgie, institucí, teologie a církevního práva čili rozchod s tradicí.
5. Pluralismus čili demokratizace, to jest svoboda pro všechny herese. S tím souvisí praktické zastavení výkonu řádného a mimořádného učitelského úřadu.
6. "Duch II. vatikánského koncilu", z nějž dnešní modernističtí reformátoři dělají úplný mythus, prohlašující koncil za nové zjevení, za jakousi třetí část bible.

Nejvýznačnějším theoretikem dnešní herese, která je vlastně obnovený modernismus, odsouzený Piem X., jest holandský dominikán Schillebeekx, mimo jiné také hlavní autor pověstného holandského katechismu. Jeho filosofie jest v podstatě hegelianismus, který chápe dějiny jako vývoj myšlenky nebo velkého kolektivního vědomí. Zjevení Boží se tedy už nesmí chápat v jeho ječinečnosti a věčnosti, neboť pro nás existuje jen ve svém historickém vývoji. Proto se jednostranně zdůrazňují "dějiny spásy" a využívá se jich k popření Boží věčnosti, zdůrazňuje se "lid boží" na úkor Boží transcendence a svrchovaného práva. Proto se mimo jiné zdůrazňuje "kolegialita" biskupů ve správě Církve a popírá se tak jurisdikční primát papeže a zvláštní ochrana Ducha Svatého, slíbená Petrovi a jeho nástupcům. Od této filosofické orientace očekávají "progresisté" následující "výhody" pro Církev:

a/ Odpoutání od "středověké" filosofie a zapojení teologie do soudobých myšlenkových proudů, jako je idealismus, fenomenalismus a jiné. Tím se Zjevení učiní přijatelným dnešním vzdělancům, zejména protestantským theologům;

b/ odpoutání Církve od "středověkého" monarchického režimu a přebudování její ústavy ve smyslu principu "jšší odpovědnosti", což ji zase učiní přijatelnou dnešnímu demokracismu individualistickému i kolektivistickému;

c/ odpoutání Církve od mystiky, založené na askesi, která je pro dnešního člověka příliš obtížná a také protestanté ji neschvalují. Proto se například vyřazuje z liturgických rouch manipul, který je symbolem pokání /*Merear, Domine, portare manipulum fletus et doloris, ut cum exultatione accipiam mercedem laboris*/. Odstraněním askese a požadavku sebepřemáhání získá Církev důvěru nejširších kruhů, mimo jiné také u narkomanů a homosexuálů, pro něž se připravuje zvláštní způsob "pastorace". V Belgii už vyšla příslušná příručka, Rogers: Homosexualita;

d/ současně se Církev odpoutá od příliš "realistické" latinské kultury, která už je cizí dnešním kulturním formám. To je také jeden z důvodů od samého počátku zamýšleného úplného vyřazení latiny z liturgie. Tím se zároveň usnadní přetvoření Církve v jakýsi svaz národních katolických církví pod čestným předsednictvím papežovým, jak to už výslovně navrhuje Holanďané. Letřeba dočápat, že tento svaz by později mohl, za cenu dalších naukových reforem, splynout se "světovou řadou církví".

Mezinárodní organizace "koncilové reformy"

Zvláštním znakem dnešní reformace je užívání moderních metod psychologické akce. Heslem "duch koncilu" se noví reformátoři představili jako jedině oprávnění vykladači II. vat. koncilu. Hned po jeho zahájení začali vydávat časopis "Concilium" a založili zpravodajské agentury DOC a IDOC /zkratky znamenají: informace a dokumentace o koncilu/, které v pěti jazycích šíří cyklostylované studie a informace. Když se někdo postaví na obranu víry a tradice, je ihned označen za odpůrce koncilu. Každý pokrokový církevní hodnostář je vynášen a dělá se mu popularita, a na ty nepokrokové, jako např. na kardinála Spellmana, se pořádají ostouzecí tiskové štvánice. To je velmi účinná metoda k paralysování sice věřících, ale málo informovaných a poněkud popletených katolíků, kteří nedovedou dobře rozlišovat, a proto se za žádnou cenu nechtějí kriticky stavět ke koncilu a zaujímají postoj "umírněných", hledajících "zlatou střední cestu" mezi nekompromisní pravdou a zřejmou heresí. Míší k rozvratu liturgie, proti němuž se neopovažují vystupovat, protože pokládají liturgii za věc "nepodstatnou", namlouvajíce si, že takto osvědčí svou pokrokovost a dobrou vůli a budou tedy od modernistů bráni vážně, když budou hájit věci "podstatné", to jest věrouku. Avšak i tu si tito umírnění tichošlápkové usnadňují práci tím, že omezují pravdy víry na "dormata" a neodvažují se hájit theologické konkluse, omezující v tomto smyslu i předmět neomylnosti, což je vše, co od nich modernisté prozatím chtějí. Takto vlastně vyhovují požadavku páně Rahnerovu, podle něhož: "dnes" musí theologie všemi způsoby omezovat předmět víry, dokud se další krok směrem k heresi nejeví jako "absolutně nemožný".

IDOC se stal jakýmsi světovým trustem náboženských informací a v jeho duchu jsou vedeny zejména tyto "katolické" časopisy: The Tablet v Anglii, The National Catholic Reporter v USA, Orientierung ve Švýcarsku, Publik v západním Německu, Internationale katholieke informatie v Belgii, Informaciones Catolicas Internacionales v Mexiku, Famiglia v Itálii, Glas concilia v Záhřebu, Togodnik powszechny v Polsku a Via v Praze.

Toto metodické zpracovávání veřejného mínění se týkalo především propagace kacířského holandského katechismu. V různých zemích, podle "zralosti" veřejného mínění se útočí na encykliku "Humanae vitae" a doporučuje se antikoncepce, dělá se nálada proti kněžskému celibátu, "realisticky" se vykládá panenství Panny Marie, Ježíšovo zmrtvýchvstání a jeho přítomnost v nejsvětější Svátosti oltářní. Současně se věnuje zvýšená pozornost vyučování náboženství, to jest zpracování katechetů v duchu nové reformace, prakticky v duchu holandského katechismu. nyní je na řadě papežský primát.

Oblíbenou taktikou progresistů je i tak zvaná šeptaná propaganda, již se šíří zprávy, které by v tisku asi neob-

stály. Tak se například povídá, že Jan XXIII. vyslovil politování nad tím, že Sv. Officium vydalo monitum ohledně spisů T. de Chardin. Tjž papež prý důvěrně prozradil, že apoštolská konstituce "Veterum sapientia", v níž se vehementně zastává latiny jako liturgického a theologického jazyka, vlastně nepochází od něho. Rovněž Pius XI. prý důvěrně prohlásil, že to v encyklice "Casti connubii" nemyslel s antikoncepcí tak zle, že to rozhodně nebylo "věroucné" rozhodnutí. Tato metoda není nová. Vynalezl ji patrně onen protestantský exegeta, který zjistil, že Pán Ježíš tehdy u Caesareje Filipovy nemínil zřídit papežství, neboť při slovech "a na té skále vzdělám církev svou" ukázal prstem na sebe.

II. v a t i k á n s k ý k o n c i l

Obvinění z odporu proti koncilu je sice oblíbenou zbraní progresistů, jíž se snaží umlčet jeho pravověrné kritiky, avšak pravověrní nejsou jediní, kteří koncil kritisují. Tak například H. Kung, katolický theolog protestantského smýšlení, který veřejně prohlašuje papežství za lidskou instituci, napsal v článku "Je tím viněn koncil?" /Témoignage chrétien, 5.IV.1969/ kromě jiného toto: "Trpíme kompromisy a dvojsmyslnými rozhodnutími II. vatikánského koncilu... Bylo by se asi předešlo vzniku protestujících skupinek "Una voce" ... jimž se ponechávala naděje, že bude zachována latina a jež si teď právem stěžují, že ani papež ani biskupové nedodrželi ustanovení koncilu ..."

Jeví-li se tedy II. vatikánský koncil dvojsmyslným H. Kungovi, protože se otevřeněji nepokusil o protestantizaci Církve, jest jen logické, že jest - z opačného důvodu - podezřelý pravověrným katolíkům, kteří jej právem obvinují, že se odchýlil od tradice. Poslyšme, co o tom praví Msgr Marcel Lefebvre, titulární arcibiskup ze Synnady v přednášce, proslovené v prosinci 1968 v Klubu nezávislých intelektuálů v Paříži:

"Tento koncil neustále dával o sobě mluvit. Byl jsem členem ústřední předkoncilové komise, v níž zasedalo 80 kardinálů, 20 biskupů a 4 generální představení kongregací, a mohl jsem konstatovat, že příprava na koncil byla pečlivá a ve shodě s tradicí. Bylo by dobré, kdyby se nyní vydala všechna ta přípravná schemata. Tak by se zjistilo, kde byla nauka Církve v předvečer koncilu.

Pak se však stalo něco hrozného a nejsem sám, kdo tak smýšlí. Koncil byl od počátku obklíčen "pokrokovými" silami. My jsme to zakoušeli a cítili a pravím-li my, myslím většinu koncilových otců v té chvíli. Byli jsme přesvědčeni, že se na koncilu děje něco nenormálního. Způsob, jímž ti, kdo chtěli odvrátit koncil od jeho účelu útokem na římskou kúrii a skrze ni na rím a nástupce Petrova, byl ohavný.

Když nám kardinál Ottaviani předložil jména těch, kteří byli členy předkoncilových komisí, abychom je zvolili do koncilových komisí - což bylo zcela normální, protože jsme se jinak mezi sebou neznali, bylo nás 2.400 a přicházeli jsme ze všech končin světa - ztropili povyk "lidé od Rýna". Zdvihli se proti "nátlaku", který prý vykonává Řím, aby vnutil shromáždění členy komisí. Shromáždění nevychází z úřasu. Na druhý den se nám rozdávaly nové seznamy, sestavené ze jmen, která jsme neznali a ti lidé byli pak zvoleni. Ti, kdo připravili tyto seznamy, velmi dobře znali ony biskupy. Byli to samozřejmě lidé téhož pokrokového zaměření. A tak se stalo, že komise byly složeny ze dvou třetin z pokrokářů. Je pochopitelné, že schemata, jak nám pak byla předkládána, jasně obrátila smýšlení většiny v oněch komisích.

Octlí jsme se v naprosto bezvýchodné situaci. Jak změnit úplně a do základu všechna ta schemata koncilu? Mže změnit některé věty, některé návrhy, ne však to hlavní. To mělo velmi těžké následky.

Přece se nám však tvrdí: Tento koncil je neomylný, nemáte právo o tom pochybovat. Vše, co bylo schváleno papežem a biskupy, má se přijímat bez odmluvy a nesmí se o tom diskutovat. Na to odpovídám: Je zapotřebí rozlišovat a napřed si definovat koncil.

Tento koncil byl velmi často nazván "pastorální" a když jsme žádali, aby se nějaký výraz zpřesnil, odpovídalo se nám: "To je zbytečné, neděláme dogmatický koncil, nýbrž pastorální. Mluvíme pro lidi, kteří nejsou ani odborníci ani teologové." Z toho se podává závěr: "Texty koncilu jsou kazatelské, nikoli vědecké". Bohužel se nám o tom dostalo řejmých důkazů. Uznejte, že není příliš čestné pro koncil čítající 2 400 biskupů, který tvoří schema o Církvi, jehož hlavním thematem je kolegiálita a pak je nucen vysvětlovat, co ta kolegiálita znamená. Kdyby byl text dostatečně promyšlen, a dosti jasný, nebylo by zapotřebí vysvětlivek. /Slovo "kolegiálita" se nakonec do příslušné konstituce vůbec nedostalo/.

Dosud byly všechny koncily dogmatické. II. vat. koncil je sice ekumenický, protože byl svolán Sv. Otcem a pro počet biskupů, není to však koncil jako ostatní. Jan XXIII. to jasně vyjádřil. Je zřejmé, že jeho předmět byl odlišený od předmětu ostatních koncilů.

Aby se zabránilo nedorozumění o "pastorálním" koncilu, žádali jsme, aby byly 2 texty: dogmatický a vztahující se na pastorační úpravu. Dogmatický text se vyloučil a podržela se jen pastorační úprava. Kardinál Felici, který byl generálním sekretářem koncilu, sám pravil: "Je vskutku mnoho dvoj-
smyslností v textech koncilu ...".

To je podle mého názoru nesmírně důležité. Pakto lépe chápeme situaci, v níž jsme se octlí. Nevím, co si o tom myslíte, ale stále se nám vykládá o "pokoncilovém duchu", příčině všech našich béd, který vyvolává ty vzpoury kleriků a rozepře, je příčinou toho zabírání katedrál a farností i

všech extravagancí v liturgii a v theologii. Nemá vsutku ten "pokoncilový duch" nic společného s koncilem? Je to vsutku zjev zcela odlišný od koncilu? Strom se přece posuzuje podle ovoce ...

Texty koncilu, zejména text "Gaudium et spes" i text o náboženské svobodě byly podepsány papežem a biskupy, nemůžeme tedy pochybovat o jejich obsahu. A přece, jak například vysvětlit text o náboženské svobodě, který má v sobě cosi rozporného? Na počátku se tam praví, že se nic nemění na tradici a ve skutečnosti jí tam neodpovídá nic.

Co máme nakonec dělat? Ponechme Prozřetelnosti a Církvi, aby se jednoho dne vyslovily o platnosti textů II. vatikánského koncilu, ale je třeba znovu postavit křestanství na katolické víře, znovu potvrzené Petrovým nástupcem."

Závěr je jasný: Třebas konstituce II. vatikánského koncilu obsahují i pravověrné pasáže, bohužel dosti rozbředlé ve srovnání s definicemi předchozích koncilů, přece je pro své dvojsmysly i zřejmě nepravdy hlavní příčinou dnešní anarchie a rozvratu Církve. Buďe proto nutno, aby jej nejbližší pravověrný papež jediným škrtem pera vymazal ze života Církve.

To, co řekl msgr Lefèbvre o reži koncilu, potvrzuje článek otištěný v "Courrier de Rome" pod názvem "Jak zastavit autodestrukci Církve?" dne 5.IV.1969. Praví se v něm: "Koncilu se nic neubralo; když se mu upřela mylná autorita. Zbývá, co mu náleží skutečně : velmi skrovná autorita shromáždění, jemuž byl v několika hodinách vnucen pořad jednání, který se původně připravoval dvě léta, pořad dlouhatánský, nestejnorodý, ustavičně měněný a mající se podrobovat neznámým, nekonečně neurčitým kritériím "pastorálnosti" a "ekumenismu". A jaké to bylo shromáždění? Dva tisíce až 2.300 biskupů, z nichž tři čtvrtiny zřejmě nestačily vnímat rychle za sebou předkládané problémy, taktak že rozuměly latinky, byly štvány překotným tempem prací, balamuceny stálým hlasováním /tříkrát až čtyřikrát během téhož zasedání/, zatím co se dále řečnilo na tribuně. Jak se mohl tento překrvený, omámený a desorientovaný parlament bezpodmínečně nevzdávat návrhům, jež mu předkládaly komise? Vlastně ani neznal jména a smýšlení jejich členů, nevěděl, čím se řídí, ale projevoval jim důvěru. Málokdo si uvědomoval, komu to vlastně projevují důvěru. Nuže, vím z bezpečných pramenů, že ony komise byly přecpány skutečnými spiklenčí, kteří byli pověřeni rozvratnými úkoly ... A to se ještě nezminujeme o tom, co se do přítomných hustilo všemi prostředky psychologické akce, novinami, letáky, přednáškami, hromadnou propagandou i získáváním jednotlivců /tak snadným u těch mnoha set prelátů z Jižní Ameriky/.

Všechna ta fakta jsou známa, ačkoliv spiknutí mlče ím je ať dosud krylo Noemovým pláštěm. Je jistě krušné přiznat se veřejně k tak ohromnému rozčarování, ale bude nutno to podstoupit, nelze dlouho zamlčovat skutečnosti, které se odehrály před očima mnoha set svědků. Čím dříve, tím lépe

bude pro čest biskupů, kteří často nemohli za to, že byli oklamáni, ale nebylo by pro ně omluvy, kdyby to ještě zatajovali, i pro dobro duší, ohrožených jednak nebezpečím ná- kazy a jednak hrůzami zoufalství. Necht se o tom dovědí všichni, jimž se to dosud zatajovalo z falešného studu ne- bo ze zbabělého soucitu."

Pro spikleneckou kliku, která ovládla II. vatikanský koncil, je příznačný propagační plakát, vydaný tehdy ve Va- tikáně. Jsou na něm obrazy dvanácti apoštolů, s nimiž však není zobrazen sv. Pavel, jak je v tradici katolické ikono- grafie obvyklé, ani sv. Matěj, nýbrž Jidáš. Pod obrazy je latinský nápis : "Jdouce do celého světa, učte všechny ná- rody." Udělivše takto symbolicky a jakoby "in memoriam" kanonickou misi Jidášovi, naznačili progresisté delikátně svůj program reformy Církve ve smyslu demokratisace, soli- darisace a pluralisace. V nás však vyvolává toto mistrov- ské dílo nevtíravé propagandy vzpomínku na slova, která byla řečena o Jidášovi a která se dají říci i o II. vati- kánském koncilu : "Bylo by lépe, kdyby se byl nenarodil."

P o d í l p a p e ž ů a b i s k u p ů n a d n e š n í k r i s i C í r k v e

Po prvním vatikánském koncilu, který prohlásil dogma neomylnosti, se velmi upevnila autorita Svaté Stolice a Církev zahájila období nového rozkvětu a rozmachu, zejména v zámořských misiích. Avšak síly, které už tehdy ohrožova- ly Církev, zejména racionalismus, byly sice umlčeny. přes- to ale nepozorovaně pokračovaly ve své rozkladné činnosti. K tomu přistoupil ještě nacionalismus, který právě v 19. století začal infikovat i katolíky jako jakýsi konkurent náboženství. A tak se stalo, že i mnozí biskupové, zejména ze severní Evropy, začali těžce pocítovat tak zvanou "ital- skou nadvládu" v Církvi, jakoby převaha italských kardinálů poškozovala zájmy katolíků jiných národností. Ve skutečnos- ti se ovšem italští papežové a kardinálové v posledních stoletích osvědčili jako důvěryhodní správcové Církve a prá- vě jejich převaha zabranovala, aby se vláda v Církvi nestá- la předmětem mocenského zápolení reprezentantů jiných náro- dů a států.

K těmto nacionalisticky smýšlejícím hodnostářům se přitovaryšili modernističtí theologové, jimž byla papežská autorita trnem v oku jako jediná účinná překážka volného šíření jejich buďných nauk. Tato klika "progresivních" theo- logů a prelátů fungovala už za vlády Pia XII. a podařilo se jí kromě jiného vnutit papeži některé exponenty jako spolu- pracovníky. Nejvýznačnějším z nich byl msgre Montini. Jeho vlivu nutno přičítat povolení instituce tak zvaných dělnic- kých kněží ve Francii, z nichž velká část odpadla, takže Pius XII. tento způsob pastorače zakázal přes protesty fran- couzských biskupů. Msgre Montini byl jmenován arcibiskupem

v Miláně a tak byl odstraněn z Vatikánu. Pius XII. pak až do své smrti nesvolal konsistoř, aby nemusil jmenovat msgr Montiniho kardinálem a neusnadnil mu cestu k tlači. Když Pius XII. zemřel, rozhodli se vlastenečtí a pokrokoví biskupové znemožnit volbu dalšího italského papeže. Poněvadž tak zvaná konservativní většina kardinálského sboru nestačila na volbu vlastního kandidáta, byl zvolen, jako důsledek kompromisu, Jan XXIII. jako "prozatímní" papež. Tento letitý hodnostář však byl, jak se ukázalo, úplně pod vlivem msgr Montiniho, jehož hned po svém zvolení jmenoval kardinálem a dal se od něho přemluvit ke svolání koncilu, který by internacionalisoval řízení Církve a zmodernisoval její liturgickou a jinou praxi.

Dne 11.X.1962 oznámil papež Jan XXIII. při zahájení II. vat. koncilu, že jeho programem jest obnova celé Církve, po níž všichni touží. Budou to "nové Letnice" čili jakési nové seslání Ducha Svatého, které způsobí v Církvi podobnou změnu jako byla kdysi proměna židovství v křesťanství, kterou kdysi uskutečnil Kristus a jeho apoštolové: "Církev, která je dnes konečně osvobozená ode všech světských překážek minulých dob, může z této vatikánské basiliky, jako z někdejšího večeřadla, dát zaznít svému velebnému a naléhavému hlasu." Na ukončení prvního zasedání, dne 8.XII.1962 opakuje Jan XXIII.: "Budou to vskutku ty dlecko očekávané nové Letnice ... bude to nový skok kupředu." Koncilu tedy bylo uloženo, aby se pustil do plánování a uskutečňování této podivuhodné obnovy, a to pod mnohoslibným, ale nic neříkajícím heslem "aggiornamento".

Již toto podivně sebejisté prorocké prohlášení, do něhož ihned vpadl soorem katolický tisk a kuzatelé, hlásající "velkolepou obrodu Církve" jako právě probíhající skutečnost, aniž by bylo pozorovat co jiného kromě záhadných a znepokojivých změn v liturgii, které se začínaly prosazovat, trapně připomíná jisté lidové přísloví o sebechvále. S hlediska historického by se k tomu dalo podotknout: "Wenn man eine ruhmvolle Tat zu erzählen hat, braucht man nicht erzählen, dass sie ruhmvoll gewesen ist. Nicht dem Erzähler, sondern dem Leser gebührt, die Anerkennung zu spenden". /Möltke/
Tím spíše by se měl zdržet předčasně chvály sám iniciátor činu, který dosud nebyl dokonán.

Z citovaných projevů Jana XXIII. ihned vyplývá, že od zahájení koncilu byly přímo povzbuzeny, ba privilegovány všechny sebeměné uvážené a dokonce revoluční nauky a reformy, zejména když papež současně předem odmítl všechny "proroky neštěstí" a zdiskreditoval tak všechny, kteří vyslovovali obavy o čistotu víry a dávali najevo lesku ke státním osvědčeným institucím Církve. Papež také prohlásil, že se vzdává "zbraní přísnosti" ve prospěch "léčebných prostředků milosrdenství", čímž předem slíbil všem nepřorokům naprostou beztrestnost a volnost jednání. Jak známo, dovedli tohoto "reformátoři" do krajnosti využít.

Je pochybné, zda si Jan XXIII. uvědomoval, co činí. Tím lépe si to uvědomoval kardinál Montini, který prý byl autorem projevu z 11. X. 1962 a když se stal papežem, ihned jasně vyložil své úmysly, jejichž radikální povaha vyplývá z jeho projevu v Betlémě, dne 6. I. 1964 : "Prožíváme historickou dobu, v níž Církev Kristova musí žít svou hlubokou a viditelnou jednotu ... Musíme přivést ke konci svůj ekumenický koncil. Musíme přivodit v životě Církve nový způsob cítění a chtění a nový postoj, musíme jí umožnit, aby opět našla svou duchovní krásu ve všech oblastech myšlení a slova, v modlitbě a výchovných metodách, v umění i v kanonickém právu. Bude tedy zapotřebí svorného úsilí, k němuž musejí přispět svou spoluprací všechny skupiny. Kéž všichni poslechnou hlasu, jímž se na ně obrací Kristus našimi ústy".

Ve skutečnosti Církev nikdy před tím neslyšela, že by se na ni Kristus ústy papeže obracel takovým provoláním totalitní a totalitární reformy. Snažíme-li se však usilovně najít v tomto prohlášení nějakou ozvěnu slov Kristových, pak jsou to nanejvýš slova z jeho podobenství o farizeovi a publikánovi. Papežovo provolání si tedy můžeme přetlumočit takto: "Pane Bože, děkuji Ti, že nejsme jako ti, kteří zavedli a po celá staletí trpěli v Církvi dosavadní způsob cítění a chtění, kteří zavinili, že Církev ztratila svou duchovní krásu ve všech jmenovaných oblastech, zejména v modlitbě /liturgii/, výchovných metodách, v umění i kanonickém právu. Volám proto všechny, kteří se v důsledku toho necítili v Církvi dobře, aby přednesli své návrhy, s výjimkou těch, kteří dosud ve své zaslepenosti dávají přednost způsobu myšlení Tomáše Akvinského před způsobem myšlení Karla Rahnera, kteří si libují ve staré liturgii a odmítají pokrokové návrhy kardinála Lercara, kteří dosud přesně rozlišují mezi pravověřím a kacířstvím, jež se tak úspěšně pokouší zastrít kardinál Bea, atd."

V důsledku tohoto prohlášení ovládli reformisté II. vat. koncil nadobro. Koncil tak nastoupil cestu "nové interpretace dogmat" podle papežova přání, vyjádřeného dne 11. X. 1962: "Je nutno, aby toto jisté a neměnné učení, které musí být věrně zachováno, bylo studováno a předkládáno podle metod, jichž užívá moderní myšlení. Něco jiného je totiž podstata starého učení a něco jiného je formulace, jíž je přiodíváme, když se řídíme ve formách a proporcích potřebami převážně pastoračního učitelského úřadu a stylu."

Tím byl na koncil otevřeně uveden modernismus se svým hlavním požadavkem nové "formulace" a "interpretace" dogmat. Proto také ani papež ani žádný francouzský biskup neprotestovali, když jeden z nich vydal oběžník, v němž mimo jiné praví, že "pokrok kultury nás nutí, abychom vytvořili novou koncepci dogmatu o stvoření a vykoupení," což je názor výslovně zavržený v Syllabu Pia IX.

Rozlišovat mezi naukou a její formulací nebo interpretací, jako by se formulace nebo interpretace mohla měnit bez újmy samotné nauky, je nesmysl. Pojem "formulace" jest

právem odvozen od pojmu "forma", což je metafysický princip, který určuje bytnost věci. "Formulace" nauky tedy dává nauce čili metafysické pravdě její bytí logické. Interpretace pak znamená "výklad", v tomto případě tedy "theologii". Tak zvaná "formulace" dogmat byla uskutečněna v prvních stolecích Církve od prvních všeobecných koncilů a v téže době byla vybudována katolická theologie, jakožto věda "interpretující" zjevenou pravdu. Vývoj katolické theologie co do principů a metody byl dovršen scholastikou. Obojí, tedy jak "formulace" dogmat, tak i oficiální theologie Církve, jest dílem Ducha Svatého a nedílnou součástí tradice, takže každá pozdější nauková definice se nutně provádí v tomto tradičním duchu a terminologii. Proto také Pius IX. ve svém Syllabu výslovně odsuzuje větu, podle níž theologie, jak ji vybudovali staří scholastikové, již neodpovídá potřebám nové doby.

Před zahájením druhého zasedání dne 29. IX. rozhodl dále Pavel VI., že se církevní instituce musejí přizpůsobit modernímu světu, při čemž se staleté tradice buď opustí nebo popraví, což je druhý základní požadavek modernismu. Doslova řekl Pavel VI. toto: "Ano, koncil zamyšlí obnovu Církve. Toto přání však neobsahuje doznání, že by se dnešní Církev byla "podstatně" odchýlila od myšlenky svého božského zakladatele. Naopak prohloubené poznání její věrnosti Kristu v podstatných věcech ji naplňuje vděčností a pokorou a dává jí sílu, aby napravila nedostatky, které musejí býti připočteny na vrub lidské slabosti. Koncilem zamýšlená obnova nespočívá tedy v převratu dosavadního života Církve ani v odpoutání se od tradice v podstatných a úctyhodných věcech. Je to spíše úcta k této tradici, projevená činem, který ji chce zbavit všeho pomíjivého a vadného, aby zůstalo jen to původní a plodné."

Bylo tedy rozhodnuto, že Církev musí býti reformována v celém svém bytí, myšlení, chtění a jednání, aby opět našla ztracenou duchovní životnost a krésu. Jako vodítko pro tuto reformu bylo stanoveno: Mají býti změněny toliko formulace, nikoli nauka, jenom formy, nikoli podstata, mají býti omlazeny a očištěny jen druhořadé a jen lidské instituce, při čemž božská a nedotknutelná podstata Církve musí zůstat nedotčena. Papež potvrdil, že taková obnova je možná, žádoucí, Bohem chtěná a její úspěch je zaručen.

Teď bychom očekávali, že koncil nebo alespoň papež jasně prohlásí, v čem se má "myšlení, chtění a jednání Církve" změnit, že bude jasně vytýčen program "obnovy". A vskutku, dne 18. XI. 1965 vyjádřil papež Pavel VI. konečně své stanovisko: "Nadešla doba pro ono pravé "aggiornamento", za něž se přimlouval náš ctihodný předchůdce Jan XXIII. Když pronesl ono programové heslo, nepřipisoval mu zajisté význam, který mu dnes někteří dávají, význam, který by dovoloval relativisovat podle smýšlení světa vše co patří k Církvi, totiž dogmata, strukturu, tradici. Ve skutečnosti vyjadřuje toto heslo tak mocné a živé pochopení pro stálost učení a institucí Církve, že se může stát směrnicí pro její myšlení a jednání. Napříště tedy pro nás aggiornamento znamená:

osvícené pronikání ducha koncilu a věrná aplikace vůdčích zásad, které tak šťastně a svatě naznačil. Domníváme se, že toto je směr, v němž se musí vyvíjet nový duch Církve."

Při nejlepším vůli nelze z tohoto prohlášení vyrozumět, jaké jsou cíle, hranice a důvody onoho "ducha" nebo "směru", označovaného magickým slovem "aggiornamento" a v tom právě spočívá jeho nebezpečí. To vysvětluje, proč jím byli povzbuzeni modernisté, aby veřejně vystoupili se svými "reformními" požadavky, když se jim předem dostalo ujištění o naprosté beztrestnosti.

V této souvislosti je záhodno upozornit, jak se způsob vyjadřování Pavla VI. podobá moderní novinářské hantýrce, zjev to v dějinách Církve dosud naprosto neznámý a zajisté pobuřující, neboť svědčí o tom, že moderní odpor k jasnému, logickému myšlení a vyjadřování úspěšně proniká i do Církve. "Nauka, tot určitý bod; předsudek, tot směr ... Směr je však vždycky fantastičtější než plán. Měl bych raději nejzastaralejší mapu cesty do Brightonu než všeobecný poukaz, že mám pořád jít vlevo", praví Chesterton v knize "Co je špatného na světě". A dále říká, že sledovat "směr" v tomto smyslu jest něco podobného jako "následovat světýlka svého nosu /jako yak chrochtavý/".

Nesmírný zmatek, do něhož uvrhl Církev II. vat. koncil a zejména citovaná prohlášení obou posledních papežů, je dostatečným důkazem, že celý tento reformní program je nejenom neslýchaný, ale také nebezpečný a protiprávní. Dokonce i Pavel VI. byl občas nucen mírně napomenout modernisty, jak se stalo například v projevu, který jeho jménem adresoval kardinál státní sekretář znepokojivému kongresu theologů v Torontu, v srpnu 1967.

Toto prohlášení by bylo možno pokládat za počátek obratu, kdyby následovalo výslovné a jmenovité odsouzení novot a novotářů, kdyby ti, kteří mají odvahu tyto věci a osoby nazvat pravými jmény, nebyli od téhož Pavla VI. káráni /pro nedostatek lásky/ mnohem přísněji než vyslovení kacíři a kdyby konečně bylo jasně řečeno, co je pravá a co falešná reforma. Nestalo se tak proto, poněvadž by takové prohlášení musilo důsledně odsoudit celý vágní program "aggiornamenta", celou "linii" a "ducha" II. vat. koncilu, ze něž je Pavel VI. především odpověden. K tomu, jak se zdá, dosud nenašel odvahu. Proto se omezuje na občasné nářky, jimiž se asi snaží upokojit vlastní svědomí, které však modernisté vůbec neberou na vědomí, nebo se pokrytecky snaží označit za jejich příčinu "tradicionalisty".

Pavel VI. zahájil svůj pontifikát gestem, které nemá obdoby v dějinách papežů. Aby ukázal "dobrou vůli" reformátorům, usilujícím o "demokratisaci" Církve, přestal nosit tiaru. Jednu - dar milánské arcidiecése, - dal roztavit, aby mohl obdarovat chudé, jakoby nebylo pro tyto účely jiných prostředků a druhou poslal na putovní výstavu do USA /jako nějakou kuriositu, jaké se ukazují na jarmarcích a

poutích/, jejíž výtěžek měl být věnován "rozvojovým zemím". Nevzdal se sice právně své nejvyšší autority, ale ochotně se dělí o její výkon se svými biskupskými "kolegy". Na synodě v Říjnu 1969 slíbil svolávat každé dva roky řádnou synodu, kromě mimořádných a stálému sekretariátu biskupské synody u Svaté Stolice se dostalo postavení nadřazeného nad kurií. Národním a kontinentálním biskupským konferencím byla přiznána kanonická autorita. Teď už se papež zřejmě neodváží vydat encykliku nebo vyhlásit Credo bez předchozí porady a dohody se svými "kolegy". Tím je otevřena cesta k anarchii, která se už viditelně projevuje, jak patrně například z tak zvaného Suensova manifestu.

Demokratismus Pavla VI. však má ještě jednu stránku. Kristův příkaz: "vaše řeč budiž ano, ano - ne, ne", shledává dnešní člověk, jehož zvláštnosti zřejmě chce papež za každou cenu respektovat, příliš tvrdým, a proto překonaným. Proto se rozhodl Pavel VI. modifikovat tento příkaz ve smyslu "ano i ne". A tak se dovídáme z papežských projevů, že zákaz "communicatio in sacris cum hereticis" je sice dán v zájmu víry, že však "caritas aliquando suadet", aby byl porušován, například ekumenickými bohoslužbami. Tato obojetnost vykazují dnes téměř všechny vatikánské výnosy.

Tak například kongregace, nazývaná dříve kongregací obřadů, vydala 29.V.1969 instrukci "Memoriale Domini" o podávání svatého přijímání, která napřed prohlašuje: "Dnešní závažné a četné změny mešní obřadu byly zavedeny proto, aby lépe odpovídaly duchovním a psychologickým potřebám dnešního člověka ... v posledních letech však dokonalejší účast na slavení Eucharistie vyvolala přání, aby byl zaveden starý způsob podávání, při němž se eucharistický chléb dával věřícím do ruky, aby si ho sami vložili do úst ... v některých místech a obcích se už tento způsob začal praktikovat, ačkoliv Svátá Stolice ještě neudělila příslušné dovolení."

Jedná se tedy o těžkou neposlušnost, kterou však instrukce vydaná příslušnou kongregací se schválením papežovým nijak nekárá. To je konec konců pochopitelné, neboť ve světle toho, co bylo řečeno před tím, se jeví svémocné podávání svatého přijímání do ruky jen jako anticipace dalšího vývoje a budoucího schválení. Tento způsob vzniku budoucích zákonů, totiž neposlušnosti zákonů dosud platných, již se pak dostane schválení, jest jakési novodobé "privilegium paulinum".

Zmíněná instrukce však dále praví, že je lepší, když kněz klade hostii sám na jazyk přijímajícího a že na tomto způsobu podávání nemá být nic meněno. Tento způsob je totiž doporučován staletou tradicí, vyjadřuje nejlépe úctu k Eucharistii, neuráží nijak osobní důstojnost přijímajícího, nejučinněji vylučuje nebezpečí zneuctění, a proto se také velká většina biskupů vyslovila pro jeho zachování. Z těchto důvodů Svátá Stolice nepomýšlí na změnu tradičního způsobu podávání svatého přijímání: "Svátá Stolice vyzývá biskupy, kněze a věřící, aby respektovali stále platný zákon a tak

jej znovu potvrzuje, ve shodě s vůlí biskupů a požadavky obecného dobra Církve."

Po tomto jasném prohlášení následuje ještě jakýsi do-
vĕtek, v němž se praví: "Avšak /oblíbené slovo Pavla VI./
kde už bylo zavedeno podávání do ruky, Svátá Stolice, aby
usnadnila biskupským konferencím - jejich pastorační úkol,
který je za dnešních poměrů často velmi těžký, ukládá těmto
konferencím, aby uváživše možné zvláštní okolnosti - za
podmínky, že bude vyloučeno nebezpečí neúcty nebo falešných
názorů o Nejsvětější Svátosti, které by se mohly vloudit do
duší věřících, rozhodly po zralé úvaze v tajném hlasování,
má-li býti tento způsob /podávání do ruky/ rádně zaveden.
K tomu je zapotřebí dvoutřetinové většiny a rozhodnutí mu-
sí býti předloženo ke schválení Sváté Stolici".

Tyto vnitřní rozpory, kolísání mezi ano a ne, je
charakteristickým projevem autodestrukce autority, o níž
se říkávalo: "Roma locuta, causa finita". Biskupové a věří-
cí si tedy mohou vybrat, co chtějí. Buď se rozhodnou pro
platný zákon nebo ho porušit bez ohledu na názor Sváté Sto-
lice, vůli většiny biskupů a obecné dobro Církve. Tak se
dosahuje v Církvi žádoucího "pluralismu".

Uvážíme-li tedy výsledky reformní činnosti obou posled-
ních papežů, pochopíme pochvalná slova, která o nich napsal
Bulletin Nr. 43. "Velkého Orientu francouzského" : "Svobodné
zednářství, jak je chápeme, přemáhá současně katolickou
Církev i komunismus. Katolickou Církev proto, že se tato
udrhuje při životě jen zapíráním celé své minulosti. Když
papežové zaměřují kurs Petrovy lodi směrem k pokroku a
úctě k jiným náboženstvím jakož i k vděčnému uznání lidských
hodnot, nepokračují v díle svých předchůdců. Naopak podnika-
jí rozhodující krok směrem k nám. Zcela ponenáhu od jednoho
pokrokového papeže /Jana XXIII./ ke druhému pokrokovému pa-
peži /Pavlu VI./, zařizuje se katolická Církev podle našich
ideálů ..."

Tento citát je zajímavým způsobem doplňován dvěma vý-
ňatky z knihy maďarského jesuity T. Nagy, jehož kniha se v
německém překladě nazývá "Jesuiten und Freimaurerei" :
"Papež Benedikt XIV. by byl sotva vydal svou bullu proti
zednářům, kdyby byl mohl nějakým zázrakem číst encykliku
Jana XXIII. "Pacem in terris" nebo kdyby byl mohl shléd-
nout i jen jediný dokument II. vatikánského koncilu." "Je
nesmírný rozdíl mezi světem Benedikta XIV. a Pavla VI.
První zatracoval svobodné zednáře pro tytéž věci, k nimž
druhý povzbuzuje katolíky celého světa." /Viz též článek
"Změněný poměr k zednářství" ve "Via" č. 10 str. 161,
r. 1969./

P r a v á a f a l e š n á r e f o r m a

Slova "reforma" a "reformátor" vyvolávají vzpomínky
na tolik světců, velkých papežů a koncilů, takže mají v

Církvi velmi dobrý zvuk a každý plán takto označený se jeví katolíkům "a priori" jako projev nejlepší tradice Církve. A vskutku, ve svém pravém a tradičním smyslu znamená reforma náboženských řádů, kleru nebo Církve potlačení a nápravu různých zneužití a mravních pochybení, které se mohou nahromadit během času v každé společnosti vinou jejích špatných členů. Reformovat znamená znova utvářet, vrátit původní formu tomu, co jí ztratilo, co bylo "deformováno", čili vrátit instituci, oslabené a podkopané během doby různými zlořády, její původní formu, která se pokládá za znamenitou a plodnou. V tomto smyslu jest nedostižným vzorem "reformátora" náš Pán Ježíš Kristus sám, podle výroku sv. Tomáše Akvinského "Incarnatio Christi est reformati va totius naturae humanae" /S. Th. III.a, q 2., a 11./.

Všechny reformy, které církev schválila nebo provedla, směřovaly proti zlořádům, úpadku a zmatkům, které se často již zahrnily jako nepamětná praxe, avšak nikdy nepřestaly být odsuzovány od nejlepší části hierarchie i věřícího lidu. Kromě toho se vyskytovaly v Církvi různé omyly, které nevyžadovaly reformy, ale odsouzení, poněvadž se jednalo o jakési "novotvary", které vždycky byly cizí katolickému společenství.

Reformy se tedy týkaly mravů, nikoli nauky, která byla naopak hájena odsuzováním každého pokusu o její změnu. Při takové reformě je vše jasné, úctyhodné a dokonalé. Potíže mohou být nesmírné, avšak Církev vždycky ví, kam jde, když takovou reformu podniká a může počítat s Boží pomocí. Proto všichni papežové a reformní koncily až do II. vat. koncilu měli za program odsuzování bludů a nápravu zlořádů, které pronikly do Církve v důsledku lidské zloby a slabosti. Tyto reformy se samy vnucovaly jako důsledky známých mravních norem a ve jménu tradice, která byla ode všech pokládána za nedotknutelnou, vzornou a svatou.

Můžeme právem předpokládat, že největší část episkopátu se připravovala i na II. vat. koncil v tomto duchu a že si snad i Ján XXIII. původně takto představoval "obnovu Církve". Tak si to však nepředstavovali modernisté, neboť taková reforma by začala jejich odsouzením. Proto nasadili všechny páky a skutečně se jim podařilo přesvěčit povolané autority a prosadit novou koncepci "reformy" a svést tak II. vat. koncil na scestí. Tato modernistická koncepce je obsažena už ve spise P. Congara O.P., který Sv. Officium v r. 1950 zakázalo šířit. Kromě dnes už za samozřejmou pokládané zásady, že "doba anathemat minula", prohlašuje tato kniha otevřeně že "zlořády", které byly ještě tak četné v 16. stol., již téměř neexistují, neboť byly podmíněny dobou, kdy Církev byla bohatá a mocná. Ve skutečnosti se naše doba méně zajímá o hříchy příslušníků Církve než o chyby a zanedbání, které se týkají požadavků doby". Takto je odůvodněno odmítnutí úkolu spočívajícího v odsouzení bludů a nápravě zlořádů. Svět totiž nic takového neočekává a nežadá/pochopitelně/, ale požaduje, aby se Církev "reformovala" podle požadavků současnosti.

Koncil, za jehož "experta" byl P. Congar pochopitelně povolán, o této koncepci nejednal ani nerozhodoval, ta mu byla prostě uložena jako samozřejmost, při čemž bylo učiněno vše, aby vypadala přijatelně, aby budila dojem reformy v tradičním smyslu. Koncil tedy nezvolil svobodně tuto cestu "obnovy Církve", ale byl na ni uveden papežovým projevem a pletichami modernistů, sveden dvojím významem slova "reforma", "obnova" a podobných.

Tento podvod byl umožněn "fenomenologií pravé a falešné reformy", kterou rozvinul P. Congar ve své knize a kterou modernisté horlivě propagovali, ač se jim podařilo získat pro ni i volkou část hierarchie včetně Pavla VI. Úkolem této "fenomenologie" bylo zatemnit jasné pravdy a maskovat modernistickou reformu jako pravou. Za tím účelem odsuzuje P. Congar jasně "falešnou" reformu, jejímž typem je lutherství a kalvinismus a prohlašuje zároveň, že současná "sebekritika" v Církvi nemá nic společného ani s modernismem, odsouzeným a potlačeným od Pia X. Tato "sebekritika" prý směřuje pouze proti "některým rysům časné tváře Církve, jichž nabyla v jiné historické době než je ta, do které vstupujeme." Aggiornamento, které Jan XXIII. požadoval od koncilu, tedy naprosto nechce sahat na podstatu křesťanství. Obnova se neměla zabývat potlačováním individuálních omylů a zlořádů, ale měla být hledána v hluboké reformě institucí. Koncil tedy měl "směle uvést v pochybnost" všechny historické a konkrétní "struktury", v nichž se duchovní poselství Kristovo během století "materialisovalo" a pozvolna "immobilisovalo", tedy tradice, zvyklosti, obřady a duchovní postoj. Takové "přizpůsobení" jest zajisté něco naprosto nového, jest prý však diktováno láskou k bližnímu. "Současná krize /sebekritika Církve/", píše dále P. Congar, "nevychází z nějaké teorie o dogmatické, sakramentální a hierarchické struktuře Církve ale ze zjištění týkajících se řádu skutečnosti, který je uvažován s hlediska apoštolátu." Struktura se nemění, ta má zůstat mimo kritiku, ale "struktury", které jsou nahodilé a v pohybu, se musí měnit podle běhu světa a "znamení času".

Již tyto vývedy stačí, abychom odhalili "fenomenologii" koncilového reformismu a "aggiornamento" jako nesmírný omyl, po případě podvod. Je jasno, že se jedná o totální útok proti tradici Církve ve jménu její "duchovní autenticity". Jak opětovně ujišťuje Pavel VI., nemá se reforma týkat "bytostné struktury" Církve, ale jen lidského díla v ní, nemá být měněno dílo boží, ale "sociologická Církev", ne její tajemná duše, ale její "hříšné tělo", které tuto duši vězní. Zkrátka nemá být měněno to, co je v Církvi obdobné metafysickému pojmu podstaty, ale jen její instituce, prý již neodpovídající potřebám doby, tedy vnější skutečnosti, které jsou obdobou skutečností případkových.

Uvážíme-li však, že případy, zejména tak zvané případy naprosté /jakosti, vlastnosti/, jsou konce konců jen uzpůsobením a výrazem podstaty, že z podstaty vyplývají, že podstatu poznáváme skrze případy, že například i osobní vlastnosti, které rozhodují o hodnotě toho kterého člověka, jsou konce konců jen případy a že tedy - jak praví Pascal -

milujeme tělo nebo duši právě pro jejich vlastnosti a ne pro samotnou podstatu, která je pro nás pouhou abstrakcí, a to dokonce i pro vlastnosti nahodilé a pomíjivé, pak si nedovedeme představit, jak je možno milovat "podstatu" Církve a nemilovat její instituce, které jsou jakoby vnějším projevem a důsledkem její "podstaty", tedy jejími "případky".

Kdo miluje Církev, miluje ji v jejích projevech a institucích, jako jsou: liturgie, dogmata, anathemata, svátky a světcí, kodex iuris canonici, katechismus, basiliky, kláštery, zkrátka ve všem, co vytvořila. Uvážíme-li pak, co všechno se dnešním hlasatelům "aggiornamenta" na Církvi nelíbí, počínajíc od samotného jména Církve, tedy např. její monarchické zřízení, latina, úcta k božskému Srdci, tiara, kadidlo, manipul, způsob podávání svatého přijímání, gregoriánský chorál, kazatelna, církevní školství, svatý Tomáš Akvinský atd., atd., je na snadě závěr, že tito reformátoři nemilují Církev, ale jakousi "ektoplasmu" své fantazie a že jejich reforma směřuje k tomu, aby se Církev přetvořila podle jejich soukromého evangelia.

Jestliže pak všechny novoty, které už byly zavedeny např. v liturgii vskutku odpovídají požadavkům "dnešního člověka", jehož vzornými exempláři jsou bezpochyby především sami liturgisté, znamená to, že tak zvaný "dnešní člověk" je "monstrum horrendum, infame, cui lumen ademptum".

Za druhé jest jasno, že nelze - po příkladu Pavla VI. v jeho "znepokojených" projevech - rozlišovat mezi "falešnou pokoncilovou mentalitou" a "autentickou a obdivuhodnou obnovou Církve", která byla plodem koncilu. Mezi oběma proudy je zřejmá a pevná souvislost. Oba mají tytéž přívržence, zcela podobný program, užívají téhož slovníku, jehož ukázkou jsme právě citovali, postupují naprosto souběžně v prostoru a čase a zcjměna vycházejí z téchže principů. Jejich představitelé si také navzájem pracují do ruky, takže oba proudy tvoří vlastně jediný proud oposice proti tradici. Uvážíme-li, že Pavel VI. plně schvaluje "zásadu" přizpůsobení církevních institucí podle požadavků doby, a to bez ohledu na platná a neměnná rozhodnutí Církve, schvaluje-li tedy v důsledku dávno zavržené bludy, o nichž se zminuje například koncil pařížský /1527-1528/: *Modus celebrandi missam, quo utitur ecclesia Catholica, non est idoneus* /*Error favens Wiclefo*/ nebo *Missa debet dici lingua vulgari* /*Error Bohemorum*/, /*Mansi 32, 1178 D/E - 1179 B-D*/, nemůže příliš vytýkat modernistům, že ve své snaze vyhovět dnešnímu světu poněkud předbíhají činnost liturgické rady. Je proto zcela logické, že nekárá holandské a belgické reformátory mše ani zdaleka tak přísně jako zastánce tradice, kteří se mohou v některých bodech dovolávat i zásad, vyslovených samotným II.vat.koncilem.

Modernistický útok na tradici se často provádí pod heslem "návratu k pramenům". Nebude tedy na škodu všimnout si pramenů tohoto reformního směru, jichž se ostatně P. Congar nepokrytě a dokonce s jistou hrdostí dovolává. Ve svém

pojednání o právě a falešné reformě argumentuje takto: Století "ztrnulého" duchovního postoje kanonizovala a utvrdila v jakousi sraženinu tyto "struktury". Máš "evolucionismus" však dovede rozbít zákonný rámec, aby našel nové formy, živé a dynamické, které by byly přizpůsobeny naší době. Společenské skutečnosti se stále mění. Také instituce Církve se vyvinuly během staletí, navzdory konservatismu hierarchie. Dnešní reformismus vyvěrá z přijetí této historické dialektiky od nejinteligentnějších a nejvelkorysejších mužů Církve. Ti se chtějí sami chopit vedení a vědomě provést přestavbu, kterou změna moderního světa ukládá Církvi. Pastorační horlivost koncilu byla od počátku podmíněna jistou teorií všeobecného vývoje lidských institucí, která není křesťanská, totiž teorií hegelovskou. Tato "dialektika" - dovozuje dále P. Congar O.P., - je vlastní každému vývoji a hierarchie na ní staví i svou reformu Církve. Každá získaná skutečnost je současně popírána i potvrzována, překonávána a naplňována a tento zákon zůstane - *positis ponendis* - i zákonem samotné Církve. není možné žádná úplná přizpůsobení, žádná úplná reforma přizpůsobením, ani by se Církev, podporovaná slámem evanĝelického návratu k pramenům, velkoryse nerozhodla uvést se v soulad se strukturami nového světa, který také musí pokřtít!

Jak vidíme, opakuje tu tento sloup pokrokové teologie, "jeden z těch, kteří nejvíce přispěli concilu", takřka doslova poslední odsouzenou větu syllabu Pia IX.: "Římský papež se míše a má smířit a vyrovnat s pokrokem, liberalismem a s moderním světem."

Avšak i bez ohledu na původ této mentality a právě vyložené filosofické zdůvodnění concilové "obnovy Církve", je možno snadno dokázat, že požadavek reformy institucí podle požadavků doby je sám o sobě nesmyslný, nemožný a bezbožný.

Povášlivý ráz tak zvané concilové obnovy prozrazuje už její "totalita", vycházející z přesvědčení, že všechny instituce Církve pojednou nevyhovují a musejí být co nejradikálněji opraveny. Tuto koncepci vykládá P. Congar v citované knize jako plod "sebekritiky", při níž laici, theologové, biskupové i papež si uvědomují potíže apoštolátu a objevují jejich příčinu v "nedostatečném globálním přizpůsobení Církve dnešnímu světu", což v nich vyvolává "latentní nespokojenost". Tato vzpoura Církve proti Církvi se tu označuje za "prorockého ducha".

Protestantismus, jak známo, předstíral návrat k "čistému evanĝelium", původní modernismus zase hlásal "přizpůsobení" modernímu světu. Dnešní concilový reformismus se snaží sledovat oba tyto ideály, jakoby ukazovaly týmž směrem. "Mezi reformistickým proudem sebekritiky /která je vlastně povýšenou kritikou "nevyhovujících" institucí /a jistou revolučností, je zcela normální a zdravá souvislost", dovozuje dále P. Congar, "jedná-li se totiž o to, aby byla změněna tvářnost světa a jisté životní formy, které se pokládají za

překonané, byly nahrazeny novými ... Je totiž zákonem lidské časnosti, zákonem dějin, že věci žijí a mohou se vyvíjet jen v důsledku vnitřního rozporu: Hegel objevil hlubokou pravdu, a tento program dynamického uskutečňování ukládá i Církvi určitý postoj." Duch "koncilové obnovy" jest tedy jasným projevem dnešní davové psychosy všeobecného převratu, která se ve světě už dlouho šíří a teď proniká i do Církve. Není to ani tak záležitost politická nebo theologická, jako především záležitost mravní. Je to jakási mravní choroba.

Nápadným projevem tohoto šílenství je nesouvislá kritika všech vžitých církevních institucí a "předkoncilové" mentality, pro kterou se vynalézají nejrozmanitější pošetilé a hanlivé názvy, jako konstantinismus, triumfalismus, juridismus, immobilismus, formalismus. Týž neurčitý, chaotický ráz a myšlenkovou chudobu představují i praktické reformní návrhy, které si činí nárok na "autenticitu" a ve skutečnosti nejsou nic jiného než organisovaná anarchie. Nejlépe je to vidět v liturgii. Subjektivita má /po vzoru protestantismu/ všude nahradit objektivitu a nejvyšší hodnota se spatřuje v novosti a v přitažlivosti sensačního.

Propagátoři a strůjcové těchto reforem jsou rozhodně lidé perversní a masa věřících je bez obrany vydána nůžce této psychosy odporu ke starému a touhy po novotách. Není tedy divu, že výsledky činnosti takto inspirované jsou absurdní. Potlačují se staré osvědčené věci, stará řešení jichž se dávala přednost pro jejich pravdivost a dobrotu, ve prospěch řešení, pro něž nelze nalézt jiný důvod než to, že jsou protikladem starého. Někdy to vypadá, jakoby se před starým dávala přednost nicotě. tak například se potlačuje gregoriánský chorál a tradiční polyfonie ve prospěch velmi nešťastných hudebních výtvorů. Je to pochopitelné, protože jen velmi prostřední skladatel bude mít dost drzosti, aby svůj neméně prostřední výtvor nabídl jako rovnocennou nebo dokonce i vhodnější náhradu za chorál a tradiční polyfonii. Takováto rozhodnutí nejsou jen bláznivá, ale přímo zločinná.

Liturgie, jakož i ostatní církevní instituce se vyvíje-ly pozvolna, v duchu pokory a umírněnosti, což jsou nejlepší, ba jediné předpoklady a záruky přispění Ducha Svatého. Ve všech projevech duchovního života zde na zemi, tedy i ve všech institucích a praxi Církve, postupuje pokrok až k jistému vrcholu, od něhož se už nelze vzdálit bez poklesu nebo pádu. Je to něco podobného jako vyvíjení dokonalého sportovního stylu. Jednou se dosáhne určité dokonalosti, od níž se nelze odchýlit bez ohrožení výhonu. Modernistická evoluční megalomanie ovšem zaslepuje vůči skutečnosti, že i moudrost je plodem pokroku, a proto se pošetile snaží například najít lepší výraz než "consubstantialis" nebo "transsubstantiatio" nebo mluví o "odmythologisování" různých dogmat. Je to počínání podobně opovážlivé jako předstírání, že lze na poli duchovního života "překonat" Následování Krista nebo objevit "mystické cesty", odlišné od těch, které popisuje sv. Jan od Kříže. Podobné pokusy končí pádem do propasti z pouhé touhy po změně. Tak končí i dobrodružství tohoto koncilu, který chtěl

"nově interpretovat dogmata" a přizpůsobit náboženství lidem nové doby.

V pravověrném a tradicionalistickém ovzduší by ovšem i požadavek přizpůsobení v mnoha směrech prospěl apoštolátu, neboť by byl chápán jako napodobení "lidumilnosti našeho Spasitele" /Tit. 3,4./. Avšak v ovzduší dnešní revoluční nářské neurosy vede toto heslo nutně k úplnému přizpůsobení se světu a k opuštění všeho toho, co tvoří podstatu křesťanského náboženství. Dílo koncilové obnovy nelze nazvat výstižněji než protestantisace Církve.

Ono tak oblíbené rozlišování mezi podstatným a nepodstatným v učení Církve a v jejích institucích je základem všech "protestů" 16. i 20. století, neboť dovoluje prohlásit všechno nepohodlné za předmět volné úvahy a svobodného rozhodování, při čemž prý "podstatné" zůstává společnou a neměnnou základnou. V takovém rozlišování vynikají zvláště ekumenikové ze školy kardinála Bea.

Theologie zajisté rozlišuje různé stupně jistoty /de fide divina, de fide catholica, theologice certum atd./, avšak ví také, že rozhodování o tom, co je a co není zjevná pravda nebo její důsledek, nepřísluší žádnému jednotlivci, ale nejvyššímu učitelskému úřadu Církve. Církev také rozlišuje různé stupně významu a důležitosti jednotlivých obřadů, závaznosti různých zákonů a nutnosti různých institucí, současně však zdůrazňuje životní důležitost a plodnost jejich celku. Jednotlivý lidský rozum nikdy nebude s to přesně rozlišit, co je v Církvi nadčasové a co pomíjivé. Nikdo by si neměl osobovat takovou znalost "duše Církve", aby si troufal rozhodovat, co je nutno podržet a co odstranit. Nic není zbytečné, nic není indiferentní. Dnešní reformátoři ovšem neustále nacházejí nějaké "cizorodé" nadstavby na "podstatě" Církve. Ve skutečnosti to však jsou věci, jimž tito samozvaní reformátoři nikdy neporozuměli nebo jež nedovedli ocenit. A tak probíhá redukování Církve na její "podstatu" jako výsledek mozkové činnosti tisíců malých duchů a nedouků.

Základní omyl celé "koncilové obnovy" spočívá v naprostém nepochopení viditelné i mystické skutečnosti Církve, kterou se snaží násilně dělit na podstatu a případy. Kristus zajisté položil základy Církve a vytvořil její jádro, z něhož během dějin a s lidským spolupůsobením vrostlo všechno ostatní. Avšak původní "čisté evangelium", které se vtělilo v historické Církvi, se již nedá "isolovat". Nikomu už není ve svém původním "nerozvinutém" stavu přístupné a ti, kteří se domnívají - po vzoru protestantů - že je objeví v "samotném" Písmu, provádějí pouze rekonstrukci podle vlastní fantazie a staví ji proti živé a definitivní konstrukci katolické tradice. konkrétní uskutečnění, která byla během doby přidána k původnímu pokladu, nepřišla zvenčí, nebyla Církvi vnucena; naopak pomalu v ní uzrávala jako projevy její hluboké, bytostné a jedinečné duše. Dnešní reformátoři zapomínají, ži Církev byla živým organismem už před

nimi a že jím ject i bez nich. Církev si sama vytvořila během času instituce, v nichž se rozvinuly její božské schopnosti. Avšak násilná změna, kterou dnes reformátoři chtějí Církvi vnutit, jest právě jen invase těžkopádného a lidského "slabikování" bez vztahu k duchu, který oživuje. Změna tradičních struktur Církve není možná bez porušení jejího jádra. Jestliže se tupí a odstraňují i ty sebenepatrnější zvyklosti a projevy života Církve, poškozují se její osobnost. Děje-li se tak s velkými institucemi, jako je např. eucharistická zbožnost, mariánská úcta, gregoriánský chorál nebo mněšský celibát, pak je zasaženo samo jádro Církve a její podstata je zatemněna. Kdo by psk chtěl vykořenit to, co se pohrdlivě nazývá "předkonceilová mentalita", snaží se zasadit Církvi smrtelnou ránu. To už je změna samotného náboženství.

Reformátoři předstírají, že chtějí změnit vnější tvář Církve a přivést ji tak zpět k niternosti čistého evangelia. Ve skutečnosti však mění jejího Ducha, při čemž se pevně drží všeho, co je v ní vskutku jen lidské, totiž její sociální armatury, bohatství moci, poct a pod. Představují si Církev jako dům, který staví lidé podle určitého plánu. Tvrdí, že se snaží opravit chyby starých stavitelů, srovnávajíce stavbu s plánem. Totéž dělali před nimi všichni heretické, srovnávajíce historickou realitu Církve s jakýmsi "evangelickým" plánem, který vznikl v jejich mozku. Skutečný Boží plán však je ližem nepřístupný. Zná jej pouze Duch Svatý, který zaručuje živý přechod původní evangelické skutečnosti k dnešní viditelné struktuře Církve. Kdo chce uvádět v pochybnost dílo staletí, která dělí nebo spíše spojují předkonceilovou Církev s evangeliem, odřívá se vlastně veškeré apoštolské tradice. To je však vzpoura proti Duchu Svatému, který je duší Církve. Je to největší ze všech hříchů, který se neodpouští ani na tomto ani na onom světě.

Není tedy divu, že se dnes místo o vedení duší ke Kristu starají biskupové především o "aggiornamento", o působení Církve světu; potlačují v Církvi vše, co se jejím nepřátelům nelíbí, usilují o "kolegiální" správu Církve, pečují o sexuální výchovu, zavrhují starou "mentalitu" a při každé příležitosti se za ni omlouvají a prosí za odpuštění heretiky, Židy, pohany ba i atheisty. Papež a biskupové této nešťastné a hanebné doby se obracejí proti svým otcům ve víře a proti svým vznešeným předchůdcům a obvinují je z nedostatku apoštolské horlivosti a lásky k lidem. Při tom nehnují ani prstem proti kacířstvím, která se veřejně hlásají v katolickém tisku a v seminářích.

Hlavní učitel a expert II. vat. koncilu r. Jongar O.P. zašel ve své drzosti až k prohlášení, že "chyby, jichž se v minulosti dopouštěla hierarchie, se staly institucemi a naukami", které se II. vat. koncil konečně chystá vykořenit. Soudí-li však někdo takto celek katolických institucí, kritizuje-li formule a ducha staré nauky, znamená to, že si

osobuje plnost moudrosti a současně ji upírá předkoncilové hierarchii. Znamená to, že dnešní reformátoři upírají Církvi v minulosti onoho ducha síly a svatosti, kterého si sami osobují.

Ano, ve všech dobách se papežové i biskupové dopouštěli chyb a ani Církev slyšící se neskládala vždycky jen ze samých světců. Církev mohla být a také často byla pokryta ranami, které někdy měly ráz malomocenství nebo rakoviny. Ani dnes tomu není jinak. Církev je však živá a to ne teprv od roku 1962, ale od doby Ježíše Krista. Církev je stále udržována, vedena a očišťována Duchem Svatým. Nestalo se tak teprve 11. X. 1962, ale v den prvních, jediných a definitivních Letnic. Duch moudrosti stojí při Církvi a pomáhá lidu Božímu tak, že se dobro může vždy rozvíjet navzdory zlu, že nad ním neustále vítězí a nakonec zůstane jen dobro. To se denně děje od počátku. V životě Církve se uplatňují všechny životní funkce: assimilace, eliminace, růst a plození, a to pravidelně, neomylně a od počátku její existence. Organismus Církve vylučuje toxiny neřestí a cizí tělesa bludů, působí, že se rány způsobené schismatem zacelují, rozkládá i nádory heresí. Současně assimiluje Církev dobré skutky svatých a zvětšuje je ve svých institucích. Tak roste a obnovuje se v neustálém mládí nových generací.

Jestliže tedy hierarchie zhřešila právě tak nebo i více než věřící lid, pak zase sama vždycky zahladila následky zla, takže se z něj nic nedostalo do tradice. Duch Svatý dal vždycky učitelskému úřadu Církve potřebné osvícení, aby rozeznal, co je dobré a ponechal jen dokonalé. Tak působí a neustále vzrůstá živá tradice, i když je stále znova poskvřována hříchy hřijících příslušníků Církve a zůstává neporušená jako zdravé tělo, které neustále přijímá do sebe nejruznější věci, z nichž podrží jen to, co mu slouží a ostatní vyloučí. Duch Svatý, který je duší Církve, tak působí na život Církve v dějinách, že z chaotického materiálu lidských daností vzniká výběr a ukládání hodnot, které jsou trvalé a nedotknutelné. Proti tradici se tedy nelze odvolávat k žádné vyšší instanci, neboť tato tradice je dílem Ducha Svatého. Je tedy rouhání brát ji v pochybnost jako celek a znovu chtít "revidovat" to, co bylo dávno ujasněno a rozhodnuto. Nic tedy nemůže zdůvodnit a obhájit počínání papeže a koncilu, kteří chtějí soudit celou minulost Církve. Stará Církev je pro nás svatou nevěstou Kristovou, plnou slávy, která nám uchovála všechny poklady své tradice.

A k u t n í h ř í c h C í r k v e

Reformátoři tvrdí, že Církev je zatížena "historickými chybami", které si uvědomují teprve oni sami, a to pomocí historické vědy a vlastního prorocky osvíceného svědomí. "Historie je velká učitelka spravedlnosti a pravdy. Lovolu je rozlišit věc od jejích konkrétních vlastností. Má kritéria, jejichž pomocí je možno spravedlivě hodnotit všechno

lidské ve výkonu církevní moci." Vyzbrojivše se takto historickou vědou, probudili v sobě naši reformátoři "nepřemožitelnou sílu svědomí", která jim umožňuje "pomocí duchovních kritérií, vyplývajících z evangelického a současně realistického smyslu pro věci" soudit celou minulost Církve "jménem Božím".

Tato hanebná a rouhavá koncepce, která se začala šířit už za Pia XII. jako šeptaná propaganda, se dnes stala, díky "linii" Jana XXIII. a Pavla VI., jakousi hrdinskou legendou nové doby. Modernisté, kteří byli dosud od papežů a biskupů energicky potíráni, se pod ochranou Pavla VI. stali pány Církve a už sedm let se úsilovně přičinují o její "očistu".

Všechny urážky, jimiž modernisté zahrnují předkoncilovou církev, však dopadají zpět na jejich hlavy. Jestliže stará hierarchie "hřešila", proč by měla být jen dnešní hierarchie nevinná? Jestliže staří vnucovali své omyly a nesprávnosti Církvi v prohlášeních a dekretech, co si máme myslet o jejich dnešních nástupcích? P. Congar tvrdí: "Je zcela jisté, že pro církevní hodnostáře je velkým pokušením ztotožňovat se v duchu s tím, co sami konkrétně učiní ze své funkce, která jest sama o sobě posvátná." Jestliže to platilo o minulosti, pak to platí tím spíše o přítomnosti, neboť dnes více než kdykoli předtím vtiskují představitelé Církve pečeť svých hříchů institucím a "strukturám", které nám vnucují. Hlavní rozdíl je však v tom, že dědictví minulých století je už dnes očištěno ode všech hříchů, kdežto náš smutný dnešek posud trpí následky hříchů těch, kteří nám vládnou. To, co nám dnešek přináší, jest posud jen omylné dílo lidí, jejichž svatost ještě není jistá a kteří nejsou ve všech směrech bez chyby. Z této surové směsi můžeme oddělit jen slavnostní definice mimořádného výkonu učitelského úřadu, jakož i autorisovaná napomenutí, která obyčejný výkon učitelského úřadu vyvodil z neměnného učení a zákonů Církve. Co se týče ostatního, to už si nejsme tak jisti. Dosud chybí časový odstup, který by umožnil rozlišující působení tradice. Jak jinak tedy můžeme zkoumat a hodnotit všechny ty nové věci než ve vztahu k jasné tradici naší víry a podle oné "mentalitty" a "předkoncilových zvyklostí", o nichž víme, že jsou již očištěny ode všech omylů a vskutku svaté.

Každý dnešní novotář pociťuje neodolatelné nutkání posuzovat tradici podle svého individuálního "prořockého" osvícení a svědomí, jakož i podle dnešní orientace autority a svobodně schvalovat nebo zavrhnout jednotlivé její složky. To je ale převrácení všeho naruby, protože je to naopak tradice, která má určovat orientaci a svědomí a která je také kritériem pro "rozeznávání duchů". Máme-li se tedy chránit před omylem a "hříchem Církve", to jest zlořády zaviněnými příslušníky Církve, z nichž nejvíce a snad jedině aktuálními a tedy nejnebezpečnějšími jsou právě omyly a hříchy současné Církve, pak nemáme jiné měřítko než posvěcené tradice a staleté nauky, v jejich světle bezpečně poznáme, co je správné a dobré a co je pouhé lidské po-

blouzení. A tak i poznáme, že ze všech ostatních zvláštních a méně jistých hříchů dnešní Církve jest tak zvaná koncilová obnova hříchem největším.

Jestliže se "zlořád" v Církvi dal vždycky snadno poznat podle svého protikladu a opozice proti vyzkoušenému a osvědčenému podání otců, pak není možno představit si větší vinu a "podstatnější" hřích než toto "dílo koncilové obnovy", které je zamýšleno jako protiklad téměř všech našich tradic. Jestliže tedy nějaká skupina lidí, po případě i papež a koncil, byť i ekumenický, dělá ze sebe soudce a žalobce církevní tradice, pak se staví proti Duchu Svatému, který tuto očištěnou tradici posvětil. Tak jako je neochvějná pravda, že hierarchická Církev jest při výkonu svého učitelského úřadu a své apoštolské funkce řízením Božím svatá a neomylná, je stejně nezvratnou pravdou, že ti, kteří si osobují právo soudit Církev a činit ji předmětem své vědecké a "prorocké" kritiky, hřeší proti Církvi. A jestliže jim jejich osobní autorita umožňuje, aby svou vůli ukládali věřícímu lidu, pak jest jejich počínání jakýmsi "velehříchem" Církve.

Často nemůžeme zcela jistě určit, co je konkrétním hříchem Církve. Víme však naprosto jistě, že hřích Církve je všude tam, kde se soustavně opovrhne tradicí. Duch Satanův je všude tam, kde se neomylná díla Ducha Svatého kritizují a prosívají sítem novotářů. Ti, kteří se odvažují soudit soudcovský úřad Církve, napadají samotný soudcovský stav, přítomný i minulý. Současná autorita se pak vzdává svých práv, jakmile začne uvádět v pochybnost autoritu toho, z čeho sama čerpá své oprávnění a záruky. Apoštolská moc papežova jest tedy jen pouhý legitimní, pokud vědomě navazuje na tradici, pokud udržuje její kontinuitu a uznává svou závislost na ní. Toto je božské tajemství učitelkého úřadu Církve a trvalý zázrak jeho jednoty, svatosti, katolicity a apoštolskosti. Proto je každá svémocná reforma Církve svatokrádežná a to je vlastní hřích Církve . století. Od 11. X. 1962 se stal osobní hřích jistých perversních lidí, které Pius X. nazval modernisty, oficiálním hříchem Církve.

Tekový hřích může na čas převládnout, jestliže velká část episkopátu nebo dokonce papež - quod Deus avertat - začnou ze své posvátné moci vnucovat věřícímu lidu svůj vlastní nepořádek a nálady svého myšlení. Víme však také, že takové nauky a dekrety, které lidské násilí vnucuje mystickému tělu Ježíše Krista, jsou a zůstanou mu cizí a cizorodé a že se Církev celou silou svého posvátného instinktu, který ji udržuje při životě, bude bránit tomuto znásilňování a bude trpět, dokud se ho nezbaví. Hřích je duchovní nákaza a poskvrna. Zdravý a silný organismus vylučuje vše, co jej ohrožuje, čistotný člověk smývá špínu, která jej poskvínila. Tak pracuje i svatá Církev ve svém skrytém životě, aby uchránila svou tradici před touto reformou, která ji rozvrací. Proto bude energicky a vytrvale odmítat všechny bludné nauky, neřesti a nekázen, které se hemží v otevřené ráně koncilového "aggiornamenta".

Jako stokrát před tím, překoná Církev i tento útok ze všech nejhroznější. Tato naděje nás neopouští ani dnes, kdy apoštolský učitelský úřad nečinně přihlíží k rozkladnému dílu této perfidní "obnovy". Je jistě hrozné vidět, jak se celý svět řítí do apostase a jak jej hierarchie téměř bez odporu následuje. Tím pevnější jest však naše naděje, neboť vyplývá z víry v Církev a v neustávající vedení Ducha Svätého, který trímá otěže Církve tím pevněji, čím hanebněji selhávají pastýři.

Naše povinnost je jasná. Poněvadž celá tato reforma je svou povahou satanská a její projevy a zákony jsou bezbožné, musíme se jí vyhýbat jako nejhoršímu hříchu. Podle neomylného kryteria tradice budeme rozlišovat to, co vychází z papežova řádného a katolického učitelského úřadu, jemuž se podrobujeme, od toho, co vychází z usurpované autority, osoující si právo předělávat Církev. To budeme pokladat za nicotné a neplatné.

Prvotina II. vaticánského koncilu

Takto nazval kardinál Lercaro konstituci o liturgii, kterou si modernisté, když se jim podařilo ovládnout koncil, pospíšili co nejrychleji dostat pod střechu. Tím dokázali, že lépe pochopili důležitost liturgie a její úzký vztah k víře než tak zvaní "umírnění" katolíci, kteří dosud pokládají liturgii a její deformaci za něco "nepodstatného". Tento postoj jest naprosto neomluvitelný od okamžiku vyhlášení "normativní mše" čili nového mešního řádu, k němuž všechny dosavadní deformace liturgie směřovaly. Zvláště poučné jsou v tomto směru články 33 - 36 zmíněné konstituce, které umožnily k. Rahnerovi následující komentář /Kleines Konzilskompendium, str.42./: "Dnes, kdy pokoncilová liturgická práce v otázce jazyka udělala rozhodný krok kupředu, je snadné odhalit pořadavek tajemného posvátného jazyka jako nonsens a takový jazyk samotný jako museální artikl, který je v rozporu se sdělovacím posláním řeči." Z toho je jasno, že věta: "usus linguae latinae ... servetur" byla pojata do konstituce jen za účelem oklamání pravověrných, ale bohužel málo informovaných biskupů. Celá koncepce konstituce o liturgii vychází z předpokladu, že tradiční liturgie zatemnila podstatu svátostí a že je nutno "očistit" ji. Největší perfidnost obsahuje tvrzení 21. článku konstituce, které se opakuje v čl. 62., podle něhož se do liturgie svátostí a svátostin ledacos "vloudilo", takže jejich povaha a cíl "dnes" už nejsou zřetelně patrní. Při tom si nikdo z osnovatelů tohoto hanebného dokumentu nedal práci, aby konkrétně vypočítal tyto domnělé "deformace". Můžeme tedy zjistit, co měli reformátoři na mysli, jen nepřímou, ale naprosto spolehlivě, když uvážíme, co vše bylo například v liturgii mše postupně změněno nebo odstraněno. A tu zjistíme, že bylo shledáno závadným vše, co jasně vyjadřuje katolickou theologii mše a že se tedy podle reformátorů mnohé věci "vloudily" do liturgie mše už v katakombách a snad už při

poslední večeři. Jisto je alespoň tolik, že pachatelé nového mešního řádu nevěří, že "to, co tehdy Kristus konal" /quod in coena Christus gessit/, bylo správně pochopeno Tomášem Akvinským a celou "předkoncilovou" theologií, jejímž *d e f i n i t i v n í m* výrazem jest a zůstává misál sv. Pia V., ale že to lépe pochopil Kalvín, když v "Institutio religionis christianae", /lib. IV., cap. 18, § 12/ napsal: "Mensam nobis dedit in qua epulemur non altare, super quod offeratur victima".

Je nesmrtelnou ostudou pro biskupy, shromážděné na II. vatikánském koncilu, že se mezi nimi nenašel jediný, který by nejen pochopil, o co vlastně jde, ale také dovedl jasně a nesmlouvavě připomenout, že "lidé musí být proměňováni posvátnými věcmi, nikoli posvátné věci lidmi" /Aeridius z Viterba na IV. lateránském koncilu/.

Liturgické reformy a zejména zavedení lidového jazyka, byly prosazovány na koncilu i po něm pod heslem lepšího porozumění a hlubší účasti věřících na svátostech, zejména na mši svaté. Všechny tyto otázky uvažoval a rozhodl už trident-
ský koncil a podrobně o nich pojednal zejména sv. Robert Bellarmin. Církev trvala na zvláštním liturgickém jazyku z důvodů, které by měly být alespoň kněžím samozřejmé, už v dobách, kdy věřící, kteří neznali latinsky, byli co do "porozumění" odkázáni většinou na ústní poučení od kněze. Není tedy nejmenšího důvodu měnit toto stanovisko dnes, kdy je otázka "srozumitelnosti" dávno vyřešena možností hromadného a všeobecného užívání "kapesního" misálku s překladem. Kromě toho ti, kteří se domáhají "lidového" jazyka v liturgii, jednají při nejmenším stejně posetile jako lidé, kteří by se domáhali, aby odborné názvosloví lékařské a farmaceutické bylo "zlidověno" v zájmu zvýšení léčebného účinku.

Celá liturgická reforma, od prvních deformací, spočívajících v neomluvitelném a trestuhodném zanedbávání autentického textu Písma svatého, které se teď všeobecně čte už jen v překladech, se dá označit jako desakralisace. Toto slovo se sice nevyskytuje v konstituci o liturgii, tím více se jím však ohánějí průkopníci znárodnění a zmodernisování liturgie. V článku "Nové učení v obnovené Církvi" /Via, I/3/ jsme se dokonce dověděli, že "křesťanství bylo původně povoláno k překonání sakrálního světa velkých kultur" pak však "bylo zatlačeno do archaicko-mythické římské sakrálnosti", z níž "v janovské éře musí najít cestu od sakrálního zaslavního světa k božsky vnitrosvětovému pojetí věcí a lidí". Nezbytným předpokladem k papouškování těchto nesmyslů je naprostá neznalost historie a Písma svatého. To nahledne každý katolík, který ví alespoň to, že Kristus Pán řekl: "Království mé není z tohoto světa", což ani při nejlepší vůli nelze chápat jako vyhlášení království "božsky-vnitrosvětového". Konkrétněji se vyjadřuje o podstatě a cílech desakralisace P. Thierry Maertens v předmluvě k novým instrukcím pro liturgickou reformu /Edition du Centurion/. Dovídáme se tam především, že pokrok, datující se od II. vatikánského koncilu, se netýká jen "materiálních"

změn liturgie, ale i doktriny. Prvním plodem liturgické reformy jest desakralisace kostelů, které se přebudovávají ve smyslu "funkčnosti" tím, že se místo oltáře zavádí stůl, místo kazatelny pult, montuje se rozhlasové zařízení, což vše podle názoru P. Maertense "posvěcuje" naše kostely více než svatostánek a jiné "objekty kultu", jako sochy, obrazy apod.

Nejnázornější výklad o desakralisaci podává nesporně časopis francouzských jezuitů "Études" v březnovém čísle z r. 1967, v článku nadepsaném "L'église est-elle un lieu sacré?" /Je kostel posvátné místo?/. Autor pochopitelně odpovídá na tuto otázku záporně, neboť kladná odpověď prý by znamenala, že se božství místně omezuje. Nato vysvětluje duchovní mystickou "dimensi" desakralisace pomocí anekdoty, převzaté z budhistické literatury. Anekdota vypráví, jak do pagody vejde budhistický mnich a jne se močit na sochu Budhovu. Přítomnému "laikovi", který se pohoršuje nad takovým rouháním, odpoví: "Můžeš mně označit místo, kam bych se mohl vymocit aniž bych nemočil na budhismus /sur de la bouddhité/?" Otcové z Tovaryšstva nám ještě neprozradili, jak mají katolíci napodobovat tento příklad. Mení toho ostatně zapotřebí, protože požadavek desakralisace byl i v našich dějinách nejednou vysloven a praktikován. Tak například Táborité, kteří podobně jako dnešní progresističtí reformátoři liturgie, hlásali návrat k původní neporušené církvi, podle líčení umírněného kališníka Jana z Příbramě: "... oltáře téměř všude ztroskotali a kazili a svátosti z nich vymítali ... zvony kostelní téměř všude rozchytali, zbili a zvonářům do ciziny prodávali ... hroby svatých otvírali, archy vybíjeli a tělo Boží na zemi vysypali a pošlapali, svaté ostatky v bláto neb záchody pométali." Dnešní obrazoborectví pokrokových reformátorů liturgie se, jak patrně, neliší od právě popsaného řádění našich odloučených bratří z 15. století druhem, ale prozatím jen stupněm. Napájí se totiž z týchž duševních zdrojů a nauk. Tehdy je hlásal Viklef, dnes holandský katechismus a nový mešní řád Pavla VI.

Naši progresisté se nevyjadřují tek neabalně, neboť se vidí nuceni prozatím jen činit věřícím ztravitelnou současnou reformu Církve tím, že se jí pokoušejí theologicky zdůvodňovat. V tomto směru je typický článek P. Františka Mikuláška T.J. v Katolických novinách ze dne 17. listopadu 1958. Reforma Církve a především liturgie se tu obhazuje podobenstvím o zrně hořčičném. Dnešní a včerejší /tj. předkoncilová/ Církev prý byla takovým zrnkem s krásnou lesklou slupkou, to jest formami a zvyklostmi, které si vypěstovala. Když se však konečně rozpomenula na své poslání symbolisované podobenstvím o zrně hořčičném, začala soustavně rozrušovat svou slupku /formy a zvyklosti/, aby se mohla rozrůst do světa jako hořčičný keř, v jehož větvích by se mohli nově přilétlí ptáci, to jest Afričané, Asiati, Novozélandané a naše dnešní mládež, zaříditi podle svého, ať se to "nám", kteří jsme se cítili v té lesklé slupce jako doma, líbí nebo ne. /P. Mikulášek se tu počítá mezi "nás" zřejmě jen z pedagogických důvodů, neboť ve skutečnosti se asi cítí solidární s Afričany, Novozélandany a naší dnešní

mládeží a chce nás tak svým příkladem smířit s jejich podnikáním. Takto prý Církev konečně skutečně také to, co jí bylo uloženo v podobenství o kvasu, totiž "ponoří a zamíchá se do tohoto světa"; jiní to nazývají "otevřením se světu" a katolíci se konečně přestanou "cítit jako něco jiného a lepšího".

V tomto výtvaru progresistického žurnalismu, bude záhodno především uvést na pravou míru některá konstatování. Tak například nelze počítat Afričany, a rozhodně už ne jejich biskupy, k těm, kteří by se chtěli zařizovat v Církvě, jak se jim zlíbí, ale spíše k těm, jímž je dnešní reforma Církve z duše odporná. O smýšlení novozélandských Maorů není, pokud vím, nic určitého známo. Mluví-li se pak o mládeži, nutno podotknout, že progresisticky smýšlí jen část mládeže v Holandsku, Německu a ve Francii a k této mládeži je nutno počítat i řadu letitých biskupů a kardinálů, kteří jsou mladí jen "duchem", totiž domnívají se, že omládnou, budou-li za každou cenu a ve všem moderní, alespoň tím, že budou neodpovědně žvanit, aby se zalíbili modernistům.

Aby mohl vykládat dnešní rozvrat Církve jako "velkolepou obnovu" nebo alespoň jako nutný a jen zarytým konservativcům nepříjemný průvodní zjev takové obnovy, zamlhuje a směšuje P. Mikulášek dvě zcela různé a protikladné věci totiž působení Církve ve světě, utváření jedince i společnosti v duchu evangelia s přizpůsobováním se tomuto světu. Toto přizpůsobování provádějí "mladí" tím, že se v Církvě "zařizují podle svého". Tím autor, současně opakuje modernistický blud, podle něhož alespoň tak zvaná vnější struktura Církve, to co P. Mikulášek nazývá slupkou /zvyklosti, formy/, je místně a časově podmíněná čili je plodem "ponoření a zamíchání se" Církve do světa. Během posledního roku P. Mikulášek zřejmě hlouběji pronikl do nauky modernismu. Jak je patrné z toho, že ve své letošní /1969/ úvaze o zrnu hořčičném už se vyjadřuje tak, jako by se ta výměna slupky prováděla v Církvě pravidelně a takřka zákonitě a jakoby šlo jen o to, aby se tato výměna příliš neopoždovala za pokrokem světa. Dnešní metoda reformy Církve "otevřením se světu" jakož i její výsledky, však žive připomínají počínání pana faráře Calaby z proslulého románu "Zvonokosy", který se rozhodl, také z "pastoračních" důvodů, přizpůsobit se svým farníkům a aby jim učinil nauku Církve "věrohodnější" ve své vlastní osobě, začal s nimi družně popíjet. Jediný výsledek tohoto způsobu pastorační práce byl ten, že si tento moderní duchovní pastýř nevykl konsumovat 2 litry vína denně. Podobně i dnes Církev, která se otevírá světu, už nemění svět a nevede jej ke spáse, ale pokračuje, čili zahnívá /a zepáchá/ s tímto světem, tentokrát vskutku tak, jak říkali naši husitští předkové, totiž "v hlavě i v údech".

V této souvislosti bude snad vhodné podotknout, že právě ony "formy a zvyklosti" Církve, které se jeví jako "vnější", tedy liturgie včetně posvátné architektury a umění, rozhodně nemají ten účel, aby se "dnešní člověk" cítil v kostele jako v kavárně, v biografu nebo v jiném výtvaru "ducha doby", ale aby se tam cítil jako na Kalvarii r. 33 našeho letopočtu.

Proto je při nejmenším zvrhlost, vnučuje-li se Církvi architektura a umění nebo spíše paumění, které doznane usiluje o "nesakrální, vystupňovaný, lidsky náboženský výraz" /Via, I/3., Umění v obnovené Církvi/. Proto také nelze charakterisovat jinak než zneuctívání domu Božího ony nové formy mládežnické zbožnosti, jaké se projevíly například v Jablonném pod vedením velebného pána v nesakrální prošívane bundě a s úchvalou litoměřického ordináře /Katolické noviny ze dne 15. VI. 1969/. Tyto liturgické a pastorační experimenty jsou neseny tímž duchem jako zapojení polonahých černošských tanečnic do mešní liturgie v Paříži. To všechno je plně kryto ustanovením 40. článku konstituce v liturgii, ačkoliv to připomíná spíše událost, o níž se zminuje Léon Bloy ve své podivuhodné a dnes neobyčejně aktuální knize "Poslední sloupové Církve": "Je známo, že tehdy /1871/ vrazil do chrámu Naší Milé Paní Vítězné přival obžerné sběře a zhanobil jej na tolik, na kolik Bůh tomu dovolil. Vypravuje se, že jistá občanka vydrápala se na oltář Panny Neposkvrněné a ukázala svou zadnici ušlechtilé davu." "Cestu k nápravě ukázal Pán Ježíš, když čůtkami vyhnal z chrámu dobytek a kramáře. Neprovedou-li všas naši pastýři podobný zákrok a zejména budou-li takové rouhavé praktiky ještě podporovat, pak si Bůh očistí svou Církev sám.

Výzva, aby se katolíci necítily "jako něco jiného a lepšího" je další perfidnost, kterou progresisté v různých obměnách neustále opakují. Znamená totiž, že pravda se náchovat pokorně vůči bludu, zcela ve smyslu výroku Schillebeekxova /Neue Bildpost z 27. IV. 1969/, podle něhož "předstírání, že máme plnou pravdu /to jest víra, že Církev uchovává a hlásá neporušené Boží zjevení, pozn. překl./, jest jedna z největších heresí." Avšak být katolíkem jest vskutku něco jiného a lepšího, neboť každé poznání, zejména pak poznání z víry, člověka zdokonaluje. Při tom zase vědomí, že víra jest milost a že ukládá závazky, o nichž si nikdo nemůže namlouvat, že je dokonale plní, jest nejúčinnější zábranou proti pyšnému opovrhování jinověrci.

Na adresu dnešních pokrokově založených kněží, kteří nad to cítí literární prurigo, se pak nedá říci nic vhodnějšího nad to, co napsal rovněž Léon Bloy ve zmíněné knize: "Takový kněz, jak se domnívám, jest ihned zaklínán neviditelnými miliardami duchů pozemských neb andělských by nepsal, by nemluvil, by nemyslíl, ale pohroužil svou kotrbu do bláta rozježděné cesty, jak činívají smuteční průvodcové u vchodu na hřbitovy a vyčkával tam svého posledního dne, podle se hlasem co nejtišším ze duše nebožtíků. Zaklínání pranic neslyšená bídákem mrzáckého srdce, který již po tak dlouhou dobu pohřbíval svou víru, naději a lásku pod výkaly rouhačů, jimž se klaní."

M e d i t a c e n a t h e m a " o b n o v y " l i t u r g i e

V římském misále je před první stránkou kánonu obraz Krista Pána na kříži, pod ním stojí Panna Maria a svatý Jan. Tím má býti názorně připomenuto, že mše svatá jest mystické, nekrvavé opakování vykupitelské smrti Kristovy, že tedy jest pravou a skutečnou obětí.

Na Kalvarii byl tehdy ovšem shromážděn ještě jeden, a to mnohem početnější zástup. Možná, že tento zástup obklopoval onen menší hlouček žen s Pannou Marií a svatým Janem, nebo alespon nebyl od něho naprosto zřetelně prostorově oddělen. Tím větší však byla mezi nimi vzdálenost duchovní, neboť onen početný zástup se skládal z nepřátel Pána Ježíše. Přesto či právě proto měl tento dav velmi aktivní podíl na krvavé oběti, která se dodnes nekrvavým způsobem opakuje na našich oltářích. Proto můžeme i toto shromáždění nepřátel Pána Ježíše na Kalvarii pokládat v jistém smyslu za shromáždění liturgické a téže povahy bylo i shromáždění věrných pod křížem Kristovým. Jak vyplývá z pramenů, účastnil se tento hlouček věrných a věřících kalvarské oběti pouze pasivně; tak by to alespon nazvali dnešní liturgičtí reformátoři. Vidíme tedy, že už na Kalvarii byly v jistém smyslu zastoupeny obě koncepce mešní liturgie, předkoncilová i pokoncilová. První, jak známo, spatřuje v oběti kalvarské i oběti mešní "mysterium tremendum" a druhá pouhou příležitost k bohoslužebnému i méně bohoslužebnému shromáždění a slavnosti. Podle předkoncilové koncepce je žádoucí, aby se věřící účastnili mše pokud možno s takovým smýšlením, jaké měla Panna Maria a svatý Jan na Kalvarii, jak o tom svědčí už obraz v misále před první stránkou mešního kánonu a krucifix na oltáři. Naproti tomu pokoncilové koncepci jaksi vadí už sám původní "canon missae" a zejména krucifix. Proto nabývá tento liturgický předmět na nových oltářních stolech, obrácený k lidu, rozměrů takřka miniaturních a mnohde už byl zcela odstraněn. Tato skutečnost živě připomíná přání Židů, "aby těla nezůstala na kříži přes sobotu" a nerušila liturgickou slavnost v chrámě jerusalemském.

Tím však není řada podobností mezi zástupem Kristových nepřátel na Kalvarii a dnešními pokoncilovými reformátory liturgie vyčerpán. Onen nepřátelský zástup na Kalvarii se skládal z lidí, kteří buď provedli nebo alespon schvalovali liturgickou reformu jerusalemského chrámu ve smyslu funkčního pluralismu a učinili tak podle slov Pána Ježíše, z domu modlitby peleš lotrovskou, tedy přesně totéž, čeho poněkud jinými prostředky docilují nejpokrokovější reformátoři liturgie v Holandsku a ve Francii. Je vskutku nápadné, že už na Kalvarii byl položen základ k později vyslovcnému /a uskutecněnému/ požadavku zavedení lidového jazyka do liturgie. Zjistilo se totiž, že několik hlupáků v zástupu Kristových nepřátel nerozumělo jeho hebrejské modlitbě a domnívalo se, že volá Eliáše. Pozoruhodná jest také záliba onoho pravzoru pokoncilové liturgie ve sborových recitacích a aklamacích, z nichž nám prameny několik uchovaly, např.: "Ukřižuj ho", "Krev jeho na nás a na naše syny", "Jiným pomáhal, sám sobě pomoci nemůže", "Jsi-li syn Boží, sestup s kříže" a pod.

Jsou tu však ještě jiné sborové recitace a aklamace, z nichž přímo číší duch pokoncilový. Tak například slova "Nemáme krále kromě císaře" svědčí o tom, že už starozákonní církev byla v té době plně "otevřena světu", nechtěla slyšet o Mesiáši, jehož království by nebylo z tohoto světa. Chápala nebezpečí takového odvratu a izolace od světa, a proto se rozhodla /Kaifáš/, že "je prospěšno, aby jeden člo-

věk umřel za lid", čímž bude odstraněno jediné skutečné nebezpečí, že totiž "venient Romani et tollent nostrum locum et gentem". Jak patrně, druží se tu k vlasteneckým pohnutkám i živé a dnešnímu člověku tak přirozené citění demokratické a sociální, jasně projevené jednomyslným a spontánním hlasováním pro Barabáše proti židovskému králi.

Zbývá dodat, že onen zástup nepřátel na Kalvarii byl podobně jako dnešní svět, jemuž se pokoncilová církev koří, pluralistický, neboť se skládal z velekněží, zákoníků, farizeů, saduceů, herodiánů a mnoha méně významných frakcí, které nicméně v pravém pokoncilově ekumenickém duchu svorně spolupracovaly i s pohany, když šlo o to, aby se zbavili nesvětsky orientovaného krále a zajistili tak pravý, to jest pozemský /dnes se říká : světový/ mír a prosperitu vyvoleného lidu božího.

Jestliže jsme tu mluvili o pokoncilovém duchu, jak se projevil už na Kalvarii, není to paradox, neboť tento duch jest vlastně mnohem staršího původu než tak zvaný duch předkoncilový, jehož počátky se dají objevit v události poměrně nedávné, která se obecně nazývá seslání Ducha Svatého. Naproti tomu duch pokoncilový má tradici nepoměrně starší. Je sice pravda, že nejnovější projev tohoto ducha, jakož i jeho název "pokoncilový", se uvádí v souvislost s tak zvanými "novými letnicemi", k nimž podle soukromého mínění Jana XXIII. došlo v době II. vat. koncilu. Jeho vyznavači však stejně důrazně charakterisují tohoto ducha a jeho program jako "návrat k pramenům". A tyto prameny jsou vskutku myslitelně nejstarší, neboť dnešní "pokoncilový duch", jakož i všechny jeho starší obměny, nesporně pochází od ducha, který napřed řekl "nebudu sloužit" a pak namluvil prarodičům lidského pokolení, že osvojí-li si tento postoj "dospělosti", budou jako bohové.

K o ř e n y d n e š n í k r i s e

Msrre Marcel Lefèbvre o tom praví na začátku citovaného už projevu v Klubu nezávislých intelektuálů toto: "Domnívám se, a vy to víte právě tak jako já, že tato mravní krise má hlubeké kořeny v celých našich dějinách. Je tedy nutno vrátit se až do té doby, kdy poprvé propukla veřejná mravní krise. Soukromé mravní krise totiž prožíváme neustále všichni. Tato první veřejná krise spočívala v tom, že se autorita Boží nahradila osobním svědomím. Bylo to zrození protestantismu, který ve svých důsledcích nahradil autoritu Boží a autoritu Církve svobodným rozhodováním člověka.

Podruhé, a to způsobem ještě dramatictější, se taková mravní krise projevila ve světě tehdy, když ti, kteří vládli občanské společnosti ve jménu Božím, byli nahrazeni jinými, kteří jí chtěli vládnout jménem bohyně Rozumu. Takto byl v oblasti osobního a společenského života nahrazen základem práva a mravní povinnosti, jímž jest Bůh, svědomím a

člověkem. V tomto stavu jsme více méně dosud. Byly tu nepochybně také reakce, avšak od okamžiku, kdy jsme byli vydáni lidem, kteří se už neodvolávali na Boha, jsme se stali otroky takových lidí. A Bůh ví, jaké následky z toho vzešly. Znáte dějiny všech válek, všechny tragedie, které viděla Evropa během posledních dvou století, moře krve, která byla prolita v důsledku tohoto zapomenutí, v důsledku nahrazení Boha svědomím a rozumem.

Křesťanstvo jistě proti tomu reagovalo, alespoň v některých zemích a v určitých případech. Jak se však zachovala Církev k této vzpouře proti Bohu a proti ní samotné? Papežové, mnozí biskupové, většina kněžstva i věřících se rozhodně postavili na odpor. Po revoluci se opět povznesly náboženské řády. Byl tu patrný návrat k jisté autoritě, která se ještě cítila vázána na Boha. Některé země se vrátily ke křesťanské monarchii. Nutno si však uvědomit, že během XIX. století mnozí katolíci /nemluvím o nepřátelích Církve, kteří chtěli za každou cenu udržet své výboje/, uvěřili, že je možný jakýsi kompromis a dohoda s oněmi principy protestantismu a revoluce. To byl počátek katolického liberalismu. Je možné, že se opíral o dobrou víru, Církev však vždycky trvala na svých zásadách a odsuzovala takový liberalismus. Jeho pozdějšími nástupci bylo hnutí Sillon, modernismus a dnešní novomodernismus čili progresismus. Tyto síly alespoň částečně zmařily úsilí papežů, větší části biskupů, kněží i věřících učinit základním kamenem práva a mravnosti našeho Pána Ježíše Krista.

Tyto pravdy byly, jak jsme viděli, slavnostně prohlášovány až do papeže Pia XII. Dá se říci, že pro všechny ne snadné problémy naší doby dovedl Pius XII. najít mimořádné osvícené řešení. Byl to papež výjimečný. Na koncilu jsme mohli prostě zjistit, co o tom kterém problému napsal Pius XII. a vtělit do našich schemat řešení, které navrhoval. Takto by byl vyzněl koncil nekonečně lépe než jak ve skutečnosti dopadl.

Je nutno uznat, že v době Pia XII. Církev poměrně vzkvétala, alespoň v některých zemích. V Holandsku vzrůstal počet katolíků tak rychle, že dosáhli většiny. Podobně tomu bylo ve Švýcarsku. Portugalsko po revoluci se opět rychle vrátilo ke své křesťanské víře pod vládou obdivuhodného ministerského předsedy Salazara. Konverze byly velmi početné. V USA bylo ročně 180 000 konvertitů, v Anglii 50 až 80 tisíc. Protestanté se nepochybně začali vracet do katolické Církve. /To vše ustálo, jakmile se začalo za vlády Jana XXIII. mluvit o ekumenismu, pozn. překl./

Jak se dá vysvětlit, že přesto mohly všude začít pronikat podvrtné síly, zejména v našich seminářích? Již tehdy kolovaly tajně vydávané letáky, projevovala se nechuť ke studiu nauky sv. Tomáše a někteří profesori začali pořádat zvláštní a nekontrolovatelné kurzy. Mnoha biskupům bylo tak znemožněno zjistit, čemu se vlastně vyučuje v jejich seminářích. Ponenáhlu, ale jistě bylo toto zhoubné dílo započato už za vlády úctyhodného papeže Pia XII. V tomto stavu se dospělo až k zahájení koncilu."

Býti křesťanem znamená kromě jiného, býti vykoupen či-li osvobozen od světa. "Nepaťříme ani tomuto století, ani století minulému nebo budoucímu, ale věčnosti. Nechceme se proto podrobovat aniauce nějakého století, nějakého národa nebo člověka, neboť tyto nauky jsou falešné, protože jsou měnivé a protichůdné" /Lacordaire, Conférences de Notre Dame/. Jinými slovy: "Žijeme ve světě, ať chceme nebo ne- chceme, ale nejsme z tohoto světa, chceme-li zůstat katolíky. Svět se však upevňuje a dokonce nechce připustit, abychom se ho zřekli. V tom vidí nejkrutější urážku."

"Žít jako křesťan, cítit jako křesťan, myslet jako křesťan v odkřesťaněné společnosti... je jistě velmi těžké. Proto jsme vytrvale pokoušeni zeslabovat, oklestovat nebo přizpůsobovat pravdu, abychom zmenšili vzdálenost, která dělí náš způsob myšlení od způsobu myšlení světa, což se snad někdy děje v domnění, že tak učiníme křesťanství světu přijatelnějším. A tak nakonec, místo abychom prostě a otevřeně přiznali, čím jsme povinni Církvi a víře, místo abychom si přiznali, co nám dává víra a Církev, a čeho bychom bez nich neměli, věříme v chytrou politiku a taktiku "v zájmu Církve", které spočívají v tom, že předstíráme, jako bychom se nijak nelišili od ostatních. Avšak největší chvála, již se nám za to dostane od světa a největší úspěch této taktiky jest, že se o nás řekne: "Je to sice katolík, ale docela snesitelný. Člověk by ani neřekl, že je to katolík." /E. Gilson/

To jest jedna z příčin tak zvaného modernismu, který: "mluví o přizpůsobení se současnosti /sull'aggiornamento al tempo presente/ ve všem, ve způsobu vyjadřování, psaní a kázání lásky bez víry, která je sice neobyčejně shovívavá k nevěřícím, při tom však zavádí všechny na cestu k věčné záhubě" /Pius X. dne 17. IV. 1907/. Proto je i dnes tak populární "ekumenismus" a "spolupráce" se vším a se všemi ve jménu snášenlivosti. "Je však dobře známo, co se očekává a vyžaduje od Církve jako důsledek snášenlivosti... Chtěli by Církev, která mlčí, když by měla mluvit, která zeslabuje zákon Boží tím, že ho přizpůsobuje zalíbení v tak zvaných lidských hodnotách, ač by jej měla důrazně hájit, Církev, která se odlučuje od neochvějného základu, na němž ji Kristus vybudoval, zařizuje se pohodlně na pohyblivém písku dobových názorů a pluje s proudem. Chtěli by Církev, která by zůstávala v ponižujícím otroctví, uzavřena mezi čtyřmi stěnami současnosti a zanedbávala příkaz, který dostala od Krista "učte všechny národy". - Milovaní synové a dcery, duchovní dědicové nespočetné legie vyznavačů a mučedníků. Je to vskutku Církev, kterou ctíte a milujete? Můžete si představit nástupce Petrova, který by se sklonil před podobnými požadavky?" /Pius XII. k lidu římskému dne 20. II. 1949/.

Tedy jsme si vskutku nejdovedli přestavit, že by bylo možno jednou napsat na adresu velké části hierarchie: "V marné naději, že dokážete lichocením a podlézáním přilákat neznabohy, jste už sami připraveni přijat celé jejich neznanbožství, zapřít všechno, čím jste dosud žili a ve své hlou-

posti se domníváte, že jste si uchovali víru v obsahu nezmeněnou a že jste jí dali jenom moderní podobu ... Se všemi jste, pánové, uzavřeli dohodu, jen abyste udrželi krok s těmi, kteří se vám vysmívají, se všemi jste v souladu, jen ne se svou vírou a tradicí" /Leszek Kolakowski, Nebeklíč/.

- - -

Nyní by bylo záhodno povšimnout si mentality tak zvaného dnešního člověka, jemuž se pokoncilová církev koří. Progresisté nazývají s oblibou tuto mentalitu "dospělostí". Její nejvýraznější známka jest prapodivný postoj k pravdě, která se už nepokládá za shodu myšlení se skutečností, ale se životem. Pravdivé je to, co je právě "aktuální". Pravda je tedy měnitelná a nic nelze tvrdit s naprostou jistotou. Dnešní člověk vsutku nerad odpovídá na otázku, v co vlastně věří. Nerad užívá velkých slov, jak skromně podotýká a rozhodně odmítá jakoukoliv určitou odpověď, například: "věřím v Otce, Syna a Lucha Svatého", jak kdysi odpovídali křesťané a byli hrdi na to, že mohou odpovědět. Dnešní člověk na takovou otázku raději neodpovídá a tváří se jako dívka, které byla položena trapná otázka nebo se rozčílí. Ve Frankfurtě nad Mohanem se konala dne 17. 11. 1969 veřejná diskuse mezi intelektuály a progresisty, při níž byla mluvčímu progresistů položena otázka "Souhlasíte s formulací I. a II. vatikánského koncilu, podle níž papež může vykonávat svůj učitelský úřad nezávisle na biskupech a může zasahovat do různých oblastí církevního života bez ohledu na biskupy, ano či ne?" Na to odpověděl: "Das ist ein Freisler-Verhör", což bychom mohli přeložit jako "gestapismus". Těž mluvčí progresistů se v zápětí vyjádřil, že "trvání na formulacích, které jsou vytrženy ze souvislosti, je fašismus". Námítka "vytržení ze souvislosti" je obvyklá vytáčka modernistů, jíž užívají právě v případech, kdy si vůbec nelze představit "souvislost", v níž by dotyčná "formulace" nabývala jiného smyslu. Demokratismus dnešního člověka není přesvědčení, že některé otázky veřejného života by měly být rozhodovány hlasováním. Takový způsob rozhodování má své místo i v životě církve. Moderní demokratismus je výrazem modernistického chápání pravdy jako shody "se životem". Pravdivé a dobré jest tedy to, co odpovídá praxi, jaká je právě v oblibě u většiny. Dnešní člověk se dožaduje "svobody dospělosti" proto, že vlastně ani dobře neví, v co věří.

Ne že by nevěřil v nic, Bůh chraň, v něco přece jen věří, třebaš dost mlhavě, například v lidskost, křesťanství, snášenlivost a spravedlnost, lásku k bližnímu nebo socialismus. I když tato slova znějí poněkud dutě, protože označují jen velmi neurčité ideje, což dnešní člověk ochotně připouští, přece si jenom myslí, že na slovech vlastně nezáleží. Nejdůležitější přece je, aby člověk slušně žil podle svého nejlepšího vědomí a svědomí. On se o to také pokouší. Trochu se snaží a trochu se nechá unášet proudem. Všechno, co koná, se děje nazdařbůh, dobro i zlo mu "vycházejí" jako losy v loterii. Náhodou jedná dobře a náhodou jedná špatně. Tito lidé jsou nadto přesvědčeni, že mají právo tvrdit, že

1 a 1 jsou 3 nebo 4, podle "souvislosti" snad i 2, a že by bylo nespravedlivé žádat po nich, aby odpověděli kategoricky a jednoznačně: 1 a 1 jsou 2. Všechno jasné jim připadá jaksi nerudné, protože k jasnému myšlení je zapotřebí přejevtším charakteru.

Nazývají-li se takoví lidé křesťany nebo přívrženci jiného světového názoru, jsou jimi jen jaksi nedopatřením a tak koexistují jako červi v jakési kaši, která nepřipouští žádné rozhodování a s mlhavou představou něčeho dobrého, správného a pravdivého, jakoby v takové kaši mohlo něco takového existovat. U katolíků je taková mentalita výsledkem kombinace různých nedostatků, především duševní lenosti, neschopnosti rozlišovat a konec konců prozrazuje obyčejně i oslabení nebo porušení víry. Takoví lidé poznali, že teď přišla jejich doba, a proto, podle svého temperamentu, se buď podílejí aktivně na destrukci Církve, nebo se netají uspokojením nad tím, co se děje nebo se alespon "cítí dobře".

Není divu, že se takovým lidem zamlouvá theologický pluralismus, o němž mluvil nedávno kardinál Alfrink. Tento pluralismus není to, co měl na mysli sv. Augustin; když říkal "in certis unitas, in dubiis libertas", ale požadavek, aby například vedle katechismu tridentského byl v Církvi stejně oprávněný katechismus holandský a jemu podobné výtvo-ry pokrokových biskupských sborů. Takový pluralismus může podle kardinála Alfrinka odstranit "pohoršení křesťanství" spočívající v "příliš intelektualistickém chápání víry a usnadní katolíkům život v pluralistické společnosti." Těžko si představit stupidnější zdůvodnění neméně stupidní koncepce "pluralismu", která se zakládá na víře, že "království proti sobě rozdělené" nezpustne, ale bude vzkvétat. Jak patrně, nevyplývá tento pluralismus z pravé lásky ke světu, která má základ ve vědomí, že "Bůh tak miloval svět, že Syna svého jednorozrozeného poslal, aby každý, kdo v něho uvěří, nezahynul, ale měl život věčný /Jan 3,16/. Pro-resisté milují svět tak jako svět miluje sám sebe nebo spíše onu neuvěřitelnou slátaninu moderních ideí o světě /T. de Chardin/.

Dalším známým projevem současné mentality je tek zvaný dialog, který ovšem neznamená už diskusi ani kontroverzi, nýbrž "setkání v hlubinách různě vyhraněných lidských osobností, při němž každý rozevívá před druhým i své bolesti, slabé stránky, tápání, neúspěchy a je ochoten u druhého hledat i jisté silné, pozitivní stránky" /doc.Machovec/. Cílem dialogu je nastolit přátelské soužití mezi zastánci nejrozličnějších světových názorů, což je možné za předpokladu vzdání se "dogmatismu" a při ochotě ke vzájemné ideové výpomoci. Pěstitelům tohoto dialogu je podezřelý z "nelidskosti" každý filosofický postoj, který se podobá spíše jistotě než "nadějnému hledačství". Ve skutečnosti jest tento dialog v nejlepším případě setkáním dvou krasořečníků, jejichž schopnost, po případě ncochota vymezit jakékoliv objektivní zásady dochází uspokojení v nalézání "společné základny" s čímkoliv a s kýmkoliv.

Blízkým příbuzným tohoto dialogu jest ekumenismus čili snaha koncilové obnovených katolíků o sblížení s protestanty v jednotě lásky, nikoli víry. Jak je to možné a jakými prostředky se toho docílí, o tom nás poučuje Jan Ev. Urban v Katolických novinách ze dne 19. I. 1969. Jeho článek "Blízká jednota Církve?" jest pravým monumentem české a snad i světové pokoncilové theologie /a logiky/. Jednota lásky bez jednoty víry je prý možná i mezi lidmi, neboť skutečně existuje v Nejsvětější Trojici, kde se naprosto nedá mluvit o nějaké jednotě víry. Jest tam ovšem jednota ontologická, která činí víru zbytečnou. Proto i mezi lidmi může býti vybudovaná jednota lásky na jednotě, která se podobá jednotě ontologické. V čem tato quasiontologická jednota mezi katolíky a protestanty spočívá, to sice Jan Ev. Urban výslovně v této souvislosti neudává, je však možno se domnívat, že to udává v posledních dvou z osmera stupňů jednoty, které hned potom navrhuje. Podle toho by jednotu víry mohla nahradit společná charitativní činnost a společné vydávání a šíření Písma svatého a jiných společných dokumentů. Aby bylo jasno, že jednota víry vůbec není žádoucí, navrhuje Jan Ev. Urban sub 6., aby pravidelné a výrazné ekumenické společné modlitby posilovaly současně věrnost a lásku k "vlastní víře". Proto by patrně bylo záhodno doplnit v tomto smyslu výrok Krista Pána, který J.E.U. cituje na podporu tohoto návrhu, asi takto: "Kde jsou dva nebo tři /každý věrný své vlastní víře/, shromáždění ve jménu mém ..." atd.

Ekumenický recept Jana Ev. Urbana se zřejmě nápadně liší od způsobu, jak na styky katolíků s heretiky pohlížela předkoncilová theologie. Tak například svatý Jan Evangelista sice neustále vštěpuje svým učedníkům nové přikázání "milujte se vespolek", při tom však zakazuje přísně styky s těmi, kteří nevyznávají celé a neporušené Kristovo učení: "Přijde-li kdo k vám a nepřináší-li toto učení, pak ho nepřijmějte do svého domu a nepozdravujte se s ním" /2. Jan 11/. Je jistě možno různě vykládat příkaz svatého Jana o nepozdravování se s heretiky. Rozhodně jej však nelze chápat jako výzvu ke společnému vydávání a šíření Písma svatého, a to už z toho důvodu, že Písmo svaté není dokument společný katolíků i protestantům. "Marcion ... a ostatní moraví kacíři nemají Boží evangelium, poněvadž nemají Ducha Svatého, bez něhož se stává evangelium, jemuž vyučují, lidským." /Sv. Jeroným, In epistulam ad Galatas, 1,11/.

Jiného názoru jsou Katolické noviny, neboť v čísle z roku 1968, v němž se referuje o zrodu Díla koncilové obnovy na Velehradě, čteme v jednom článku, že nás, to jest katolíky i protestanty "vede jeden Duch Boží". S hlediska čistě logického je však naprosto vyloučeno, aby Duch Boží jednomu vnukal v téže věci "ano" a druhému "ne". Takové sjednocování je spíše dílem ducha Friedricha Hegela. Existuje-li tedy vůbec nějaká Církev Boží, pak je rouháním proti Duchu Svatému, zahrnují-li se do tohoto pojmu i náboženské společnosti s odchylnými naukami.

Společné vydávání Písma svatého, jaké navrhuje Jan Ev. Urban a jaké se někde už dokonce připravuje, jest perfidnost

samo o sobě. Pokud se pak tímto nebo jiným podnikáním a mluvením vyvolává dojem, že se jednoty křesťanů dá docílit jinak než návratem odloučených do Církve, je to také těžké provinění právě proti těm odloučeným bratrům. Jestliže totiž Kristus založil Církev, aby lidem umožnil a usnadnil cestu k věčné spáse, pak jest jistě v nebi větší radost nad jedním konvertitou než nad 99 odloučenými, kteří se domnívají, že konverse nepotřebují a než nad 999 katolickými theology, kteří je v tomto omylu utvrzují.

Praha, leden 1970.

Dr Miloslav Skácel

Na závěr tři citáty z knihy:

L é o n B l o y :

POSLEDNÍ SLOUPOVÉ CÍRKVE ,

kterou přeložil O. A. Tichý a v roce 1919 vydal J. Florian ve Staré Říši. :

I.

Žebrák prosí na prahu Církve ...

Pane Ježíši! Raději bych, abys neměl domu. Pohleď na tyto sloupy, jež nedovolují ani, abychom tě spatřili zdaleka na tvém oltáři.

Pravda, jsem hrozně smělý, když takto k tobě mluvím, protože jsem hříšník a poněvadž sotva mám právo pozdvihnout oči.

Pravda též, že jsem bos a že nemám ani měšce ani mošny, ale nevyslal-liž jsi takto svých žáků, doporučuje jim s tajemstvím "nepozdravovati nikoho na cestě?"

Uznáš zajisté, že jsem pozdravoval málo lidí a to již po hezky dlouhou dobu co bloudím mezi lidmi na způsob zoufalce, byv vyvolen za průvodce věčného Tuláka.

Volám tedy k tobě, Pane. Lze uvěřit, že obýváš dosud příbytek, ježž tito bídníci nazývají tvým domem a o němž tvrdí, že jej podpírají jako nezviklatelní pilířové?

Nemyslíš, že třeba tomu učinit konec? Ještě jednou tě prosím, Bože můj a pokorněji, abys mne vpočtl mezi chudé v malém počtu, jichž využítkuješ strašlivě k své slávě, až tvoje Tvář blesku zemdlí z takového políckování.

II.

V této chvíli zazdívá se Konklave a noviny píší o obědě kardinálů "dispensovanych od postních jídel po dobu konklave". Spíše bychom očekávali, že se zdržují a přísně postí na podporu modlitbě sine intermissione a rozmýšlím si, že mezi těmito jedlíky by bylo nesnadno nalézt jediného, aby byl přesvědčen, že volba nového Papeže bude z Ducha Svatého. Na tom nezáleží. Bůh může věru i dopustit, aby jeho Náměstek byl zvolen s okázalostí krmnými politiky.

Chudí tohoto světa - a to bude můj závěr - jsou povinni prosit se slzami, aby tito Hodnostáři mimořádně shromáždění, by konali "čeho nevědí", byli osvíceni a zvolili Papeže, který by posléze uvěřil, prve než by to rozhlásil po vši zemi, že zlí stromové nemohou nésti dobrého ovoce.

Lagny, 4. srpna 1903

III.

Poslední stránka této knihy, na niž všichni znalci budou hleděti jako na pamflet, byla napsána 4. srpna na slavnost svatého Dominika, dvě nebo tři hodiny před novou volbou Pia X.

Tážeme se zvláště, jakým způsobem rozřeší strašný problém, jímž bylo přitíženo jeho předchůdcem již bezejmenné bídě národů křesťanských. Doufáme, že rozluštění bude božské, ve smyslu Tradice, Spravedlnosti a Krásy, ne-li tož raději bychom, aby tento starý svět vzal za své a aby vše sesulo se v nicotu.
